

# **Idee i wartości w języku i kulturze**



# **Idee i wartości w języku i kulturze**

**redakcja naukowa**

**Iza Matusiak-Kempa, Alina Naruszewicz-Duchlińska**

Olsztyn 2015

Redaktorzy:

Iza Matusiak-Kempa, Alina Naruszewicz-Duchlińska

Recenzenci:

Zbigniew Anculewicz, Maria Biolik,  
Mieczysław Jagłowski, Agnieszka Kobrzycka,  
Iwona Maciejewska, Adam Siwiec

Projekt okładki:

Piotr Przytuła

Skład i korekta:

Sylwia Białecka

Treść publikacji (z wyłączeniem materiałów wizualnych, które zostały wykorzystane przez autorów jako przykłady i wizualizacje w celach badawczo-naukowych) udostępniana jest na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 3.0 Polska.

Pewne prawa zastrzeżone na rzecz autorów. Zezwala się na wykorzystanie publikacji zgodnie z licencją – pod warunkiem zachowania niniejszej informacji licencyjnej oraz wskazania autorów jako właścicieli praw do tekstów.

Tekst licencji jest dostępny na stronie:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/pl/legalcode>

**ISBN 978-83-942720-0-5**

Wydawca:

Instytut Filologii Polskiej  
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie  
Ul. K. Obiży 1, 10-725 Olsztyn  
e-mail: [filpol.human@uwm.edu.pl](mailto:filpol.human@uwm.edu.pl)

Druk:

Zakład Poligraficzny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie

## Spis treści

Wprowadzenie .....	7
<b>Wartości w filozofii i kulturze</b>	
<b>Agata Borońska-Piotrowska</b>	
Zagadnienie istoty wartości – część krytyczna .....	11
<b>Jadwiga Błahut-Prusik</b>	
Aksjologiczny wymiar bezpieczeństwa negatywnego i pozytywnego .....	24
<b>Anna Ceglarska</b>	
Pojęcie sprawiedliwości w twórczości Hezjoda .....	33
<b>Tomasz Dreikopel</b>	
Szczodrość jako wartość moralna w <i>Etykach</i> Arystotelesa .....	44
<b>Joanna Kozłowska</b>	
Ideologia narodowa na Litwie (Związek Narodowców) a polityka zagraniczna Litwy w okresie międzywojennym .....	52
<b>Piotr Obacz</b>	
Psychologia humanistyczna: humanistyczne ideały i wartości w psychologii .....	62
<b>Renata Rozbicka, Andrzej Staniszewski</b>	
Ewolucja pojęć „patriotyzm”, „naród”, „ojczyzna” w publicystyce polskiej na przełomie epok 1984–2004 .....	72
<b>Ryszard Strzelecki</b>	
<i>Sacrum</i> w kulturze współczesnej .....	90
<b>Wartości i wartościowanie z perspektywy językoznawczej</b>	
<b>Magdalena Budzyńska</b>	
Językowe sposoby mówienia o miłości w piosenkach Grzegorza Ciechowskiego. Erotyka w konwencji religijnej .....	103
<b>Joanna Chłosta-Zielonka, Iza Matusiak-Kempa</b>	
Sposoby deprecjonowania sprawczyń wypadków samochodowych .....	116
<b>Ewa Dulna-Rak</b>	
Zagadnienie wartości i wartościowania w tekstach polskiego reformatora teatru w dwudziestoleciu międzywojennym – Juliusza Osterwy .....	126
<b>Katarzyna Gileta-Kłępka</b>	
<i>Boże chroń fanatyków</i> . Wartości deklarowane przez kibiców w oprawach meczowych .....	139

**Magdalena Grabowska**

- Obraz wiary w Boga w wypowiedziach osób należących do różnych  
chrześcijańskich odłamów. Studium porównawcze ..... 152

**Katarzyna Kokot-Góra**

- Problem macierzyństwa – wybrane amalgamaty w twórczości Rachel Cusk ..... 165

**Alina Naruszewicz-Duchlińska**

- Obraz polskości w wybranych tekstach internetowych ..... 175

**Anna Wartecka**

- Analiza aksjologiczna wybranych wypowiedzi chwaleńców w programie  
telewizyjnym typu *talent show* ..... 186

**Anna Ziółkowska**

- Wybrane problemy transferu wartości protestanckich *Kinder- und Hausmärchen*  
na katolicki grunt polskich przekładów ..... 199

**Wartości w literaturze****Zbigniew Chojnowski**

- Idee i wartości poezji oraz poezja o ideach i wartościach ..... 209

**Magdalena Dziugiel-Łaguna**

- Język ironii a świat wartości w prozie pozytywistycznej ..... 223

**Łukasz Głós**

- Język wartości w opowiadaniach z tomu *Pierwszy krok w chmurach*  
Marka Hłaski ..... 240

**Grzegorz Igliński**

- Zbroja, kopia i krzyż – w obronie wartości sztuki. *Rycerz nad studnią*  
Jacka Malczewskiego z komentarzem poetyckim Lucjana Rydla ..... 254

**Olga Kielak**

- Wartościowanie zwierząt w kolędach gospodarskich z motywem mnożenia się  
żywego inwentarza ..... 266

**Beata Morzyńska-Wrzosek**

- W obronie wartości. Metafora pamięci jako śladu w poezji  
Zbigniewa Herberta ..... 280

**Artur Sadecki**

- Spór o uniwersalia, *level: Czechow* ..... 292

**Ireneusz Szczukowski**

- Ciało w kazaniach Tomasza Młodzianowskiego ..... 304

**Joanna Ewa Zaniewicz**

- Wartości w piosenkach Powstania Warszawskiego ..... 317

## Wprowadzenie

„Od czasów Hegla wiadomo też, że kiedy owe bezrefleksyjnie przyjmowane założenia zostają uświadomione i wypowiedziane lub co więcej – zachodzi konieczność ich uzasadniania, dana epoka w dziejach kultury dobiega kresu”.

Tadeusz Szkotuł

Wraz z rozwojem interdyscyplinarnych badań humanistycznych aksjologia wyszła poza granice rozważań filozoficznych, teologicznych, etycznych czy też psychologicznych. Wartościowanie jako nieodłączne postrzeganiu i generalizowaniu rzeczywistości jest szczególnie ważne w tych kierunkach badawczych, w których ogląd języka, dzieł myśli i rąk ludzkich prowadzony jest w perspektywie antropologicznej. Analiza aksjologiczna języka i tekstów kultury jest nieodłącznym, choć nie zawsze eksponowanym i pierwszoplanowym, ale zawsze fundamentalnym, kontekstem badań pragmatycznych prowadzonych w nurcie kognitywnym, etnolingwistycznym i lingwistyczno-kulturowym. Zainteresowanie aksjologicznymi aspektami szeroko rozumianej komunikacji międzyludzkiej, a także szybko dokonujące się przewartościowania i przededefiniowania tradycyjnych wartości dzisiaj są szczególnie ważne dla humanistów, czego dowodzą liczne publikacje i konferencje naukowe o tej tematyce. Ta stała potrzeba naukowej debaty nad wartościami jawi się jako tylko jeden z symptomów kresu pewnej epoki w kulturze europejskiej, w której kryzys tradycyjnych wartości humanistycznych jest już faktem.

W polskich badaniach lingwistycznych zainteresowanie wartościami i wartościowaniem nastąpiło po załamaniu paradygmatu strukturalistycznego i od kilkudziesięciu lat jest związane przede wszystkim z pionierskimi pracami Jadwigi Puzyniny, Elżbiety Laskowskiej, Jerzego Bartmińskiego i Tomasza Piotra Krzeszowskiego. Badania aksjolingwistyczne, w zależności od obranych celów i metodologii, przynoszą cenne i uzupełniające się wyniki. Analizy tkwiące w metodologii strukturalistycznej ujawniają językowe sposoby wartościowania na płaszczyźnie semantycznej, leksykalnej, natomiast badania w paradygmacie kognitywnym dążą do ujawnienia także pozajęzykowych, a nawet przedpojęciowych źródeł generalizowania rzeczywistości wokół człowieka. Prace językoznawcze koncentrują

się głównie na współczesnym języku polskim: wokół definiowania wartości, analizowania nazw wartości i ustalania sposobów ich wyrażania przez system językowy i teksty. Rzadziej na przedmiot analizy obierane są teksty dawne. Tym cenniejsze są diachroniczne prace Bartłomieja Maliszewskiego, Radosława Pawelca czy też onomastyczne monografie i artykuły Zofii Kalety.

Zgromadzone w tym tomie artykuły zostały wygłoszone podczas konferencji „Idee i wartości w języku, historii i kulturze” zorganizowanej przez Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w dniach 13–14 listopada 2014 r. W konferencji wzięli udział przedstawiciele wielu dyscyplin humanistycznych: językoznawcy, historycy, filozofowie i kulturoznawcy, co znajduje odzwierciedlenie w trójdzielnym układzie niniejszej monografii. W pierwszej jej części zostały zamieszczone artykuły filozoficzne, historyczne i kulturoznawcze jako szeroko pojmowany kontekst i wprowadzenie w problematykę aksjologiczną. Druga część tomu poświęcona została językoznawczym aspektom wartościowania. W trzeciej części zgromadzone zostały analizy i interpretacje literaturoznawcze.

Monografia *Idee i wartości w języku i kulturze* obejmuje wiele interesujących studiów i szkiców. Książkę tę oddajemy w Państwa ręce z nadzieją, że poruszane tu zagadnienia będą głosem w naukowym dyskursie na temat wartości dawnych i współczesnych traktowanych jako narzędzie do badania naszej tożsamości, a także staną się inspiracją do powstania kolejnych cennych opracowań o tematyce aksjologicznej.

*Iza Matusiak-Kempa*



# **Wartości w filozofii i kulturze**



**Agata Borońska-Piotrowska**

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## **Zagadnienie istoty wartości – część krytyczna**

SŁOWA KLUCZOWE: AKSJOLOGIA, ISTOTA WARTOŚCI, KRYTYKA TEORII WARTOŚCI, POZYTYWIZM AKSJOLOGICZNY

Filozofia wartości jest dziedziną wiedzy, która uwzględniając różnorodność form przejawiania się wartości, dąży do pełnego, wyczerpującego opisu ich sposobu istnienia i poznawania. Jako taka jest dziedziną teoretycznie wcześniejszą niż wszystkie szczegółowe teorie wartości, choć genetycznie wtórną – najpierw rozwijano odrębnie teorie piękna i dobra, a dopiero później pojawiła się aksjologia (Stróżewski 1965: 402). Fundamentalnym zadaniem filozofii wartości jest dociekanie istoty wartości. Chociaż rozstrzygnięcie tej kwestii jest kluczowe dla wszystkich pozostałych zagadnień aksjologicznych, w porządku historycznym, poznawczym i metodologicznym, jest to problem, który rozstrzyga się jako ostatni. Kwestionując analizy wartości zmierzających do wychwycenia jej istoty jest definicja wartości.

Jednak zanim zajmie się jakieś stanowisko co do istoty wartości, należy zdać sobie sprawę przynajmniej z dwu kwestii. Pierwsza dotyczy samego rozumienia pojęcia „istoty czegoś”, druga natomiast definicji. Poza problemami, jakie wiążą się z próbami ujęcia istoty i definiowaniem czegokolwiek, opis wartości nastrocza też swoiste trudności. Zauważyć bowiem trzeba, że dociekanie istoty rzeczy jest zadaniem ponawianym w filozofii od starożytności, ale być może wartości nie są rzeczami, a ściślej ontologicznie i poznawczo samodzielnymi całościami; ontologicznie, czyli bytami, którym przypisać można całkiem swoiste określenia, poznawczo, czyli będącymi przedmiotem swobodnego, przebiegającego w sposób prawidłowy i powtarzalny, poznania. Można zatem zadać pytanie, czy istnieje coś takiego jak istota wartości? Jest ono ważne także dlatego, że niekiedy w filozofii twierdzi się, że wartość należy do istoty rzeczy, współtworzy ją czy określa, wbudowana jest w jej najgłębszą strukturę. Takie ujęcie, jeśli uznano by je za słuszne, dodatkowo zobowiązywałoby do rozważania wspomnianego problemu w szerszym kontekście, tzn. ogólnej ontologii i metafizyki, uprawiania ontologii wartości jako ontologii szczegółowej, a nie aksjologii jako dyscypliny samodzielnej, choć należy podkreślić, że zawsze ontologia wartości musi także odnosić się lub zakładać tezy ogólnontologiczne.

Nie rozstrzygając tego, czy wyrażenie „istota wartości” jest pleonazmem, warto jednak zwrócić uwagę, że pojęcie istoty jest definiowane w różny sposób. W sensie szerokim

wszystko, co istnieje lub co jest przedmiotem rozważań, problemem, wydarzeniem, co spełnia konieczne warunki tego, by coś mogło istnieć, lub posiada niezbędne cechy sprawiające, że coś może działać, być przedmiotem kontrowersji, posiada istotę. O tych warunkach, które coś musi spełnić, i o tych cechach, które świadczą o spełnieniu tych warunków, można powiedzieć, że są istotne. Najogólniej można zatem powiedzieć, że zbiór cech istotnych czegoś oraz to, co spaja ten zbiór i charakteryzuje, to czegoś istota. Istota poza wskazaniem tego, czym coś musi być, aby być konkretnym czymś, wskazuje także na to, czym coś może być lub stać się bez utraty swej integralności bytowej (tożsamości). Problemem jest to, jak odróżnić cechy istotne od nieistotnych, zmiennych. W odniesieniu do wartości uchwycenie tego, co przynależy do ich istoty, a co nie, jest szczególnie trudne. Na przykład mając przed sobą wartościowy obraz, widzimy, że jest on estetycznie doskonały, ale można zastanawiać się nad tym, co sprawia, że posiada wysoką wartość?

Jeżeli poznanie wartości było niepełne, nie doprowadziło do uchwycenia jej całej, wówczas także adekwatna, prawdziwa definicja nie jest możliwa. W obu wypadkach można jedynie podać przybliżony opis wartości, który zdaje sprawę z dotychczasowych osiągnięć poznawczych, bądź też nakierowuje intuicję drugiego człowieka na widzenie, dostrzeżenie tego, co ktoś w poznaniu naocznym i bezpośrednim rozpoznał jako wartość (bezpośrednia samoprezentacja; Scheler 1975: 134–135). W tym kontekście wiedza np. o tym, czym jest czerwoność, nie jest deskryptywna i polega na zdolności jej rozpoznawania (Ingarden 1972: 440–441). Podobnie może być z poznaniem wartości. Związek istoty wartości z poznaniem polega także na tym, że do istoty wartości może należeć jej sposób prezentacji. Relacja poznawcza jest, jak wiadomo, co najmniej dwuczłonowa – zachodzi pomiędzy podmiotem i przedmiotem poznania. Oba człony tej relacji muszą spełnić pewne warunki, aby mogło dokonać się poznanie. To, co sprawia, że wartość jest poznawalna – warunek jej poznawalności – także bywa traktowane jako element jej istoty, niekiedy nawet jedyny. Związek istoty wartości z jej poznaniem jest jeszcze bardziej kłopotliwy, choć równie wyraźny wówczas, gdy wartości utożsamia się z przeżyciami bądź dążeniami podmiotu, bądź też wprost twierdzi się, że są one przez podmiot dowolnie ustanawiane, jak utrzymywał na przykład F. Nietzsche. Niezależnie od tego, czy wartości są czymś więcej niż przeżyciami, zawsze ich doświadczanie związane jest z uczuciami. To sprawia, że problem poznania wartości jest szczególnie złożony. W związku z tym, że dociekanie istoty wartości, czy też tego, co to jest wartość, obejmuje tak liczne zagadnienia, może się wydawać, że wszystko, co się twierdzi o wartościach, odnosi się w jakiś sposób do ich istoty. Nie może być inaczej. W ten sposób trzeba traktować w szczególności najwcześniejsze wypowiedzi o wartościach z okresu przedakcyjologicznego. Stanowią one preludium późniejszych teorii wartości i sprawiają, że są one czytelniejsze, gdyż nie tylko opierają się na poznaniu (założeniowym lub bezzałożeniowym), lecz również na krytyce wcześniejszych poglądów.

Dzieje pojęcia wartości i autonomizacji aksjologii obrazują to, że i jak dokonuje się postęp w zakresie wiedzy o wartościach, a zatem także filozofii w ogóle.

### **Wartość jako pojęcie filozoficzne**

Nazwa „wartość” wywodzi się z greckich wyrażen̄  $\eta\ \acute{\alpha}\xi\iota\alpha$  [he aksía] ó  $\tau\acute{\iota}\mu\omicron\varsigma$  [ho timos]  $\eta\ \tau\iota\mu\acute{\eta}$  [he timé] oraz łacińskich *valor*, *pretium*, których używano w odniesieniu do tego, co budzi uznanie, co jest cenne. Starożytni myśliciele nie operowali pojęciem wartości, ale już u Seneki pojawiło się rozróżnienie dwu znaczeń tego, co jest cenne – cenne jako posiadające wysoką wartość ekonomiczną czy użytkową (*pretium*) oraz cenne samo w sobie, odznaczające się szczególną godnością (*dignitas*), godne szacunku (Elzenberg 2002b: 98). Pogląd ten powtórzył Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* rozróżniając to, co posiada cenę rynkową lub uczuciową, od tego, co posiada wartość wewnętrzną, którą nazwał godnością (Kant 2002: 82–83).

Polskie słowo „wartość” pokrewne jest niemieckiemu „Wert”, oznaczającego wymiennalność na coś, ale w wielu słownikowych definicjach wprost nawiązywano do starożytnego rozumienia tego, co cenne. W *Słowniku Języka Polskiego* Samuela Lindego z 1814 r. pod hasłem „wartość” widnieje opis: „cena, godność czegoś” (cyt. za: Hostyński 1998: 27). Podobna definicja znajduje się w *Słowniku wileńskim* z 1861 r.: „przymiot przypisywany przedmiotowi ze względu na szlachetność, użyteczność, piękność, trwałość, a stąd wyrażający jego cenę, wyższość lub niższość w stosunku do monety” (cyt. za: Hostyński 1998: 27). Można zatem powiedzieć, że od początku filozoficznej refleksji nad wartościami podkreślana jest dychotomia wartości w znaczeniu ekonomicznym, algebraicznym oraz wartości w znaczeniu nieekonomicznym, wartości jako czegoś godnego szacunku niezależnie od tego, jaką wartość wymienną reprezentuje dobro, które jest nośnikiem także wartości nieekonomicznej. W toku dziejów filozofii, jeszcze w okresie, gdy aksjologia nie funkcjonowała jako samodzielna dyscyplina, nieekonomiczna wartość przedmiotu była rozumiana bądź jako jego użyteczność, zdatność do czegoś, bądź jako wartość wewnętrzną. W związku z tym wydaje się, że pogląd Martina Heideggera dotyczący samej kategorii wartości redukuje jej pierwotnie dwoisty sens. Pisał on: „Myślenie zwrócone przeciwko wartościom nie twierdzi, że wszystko, co określa się jako *wartość* – *kultura, sztuka, nauka, godność człowieka, świat i Bóg* – jest bez wartości. Chodzi raczej o to, by w końcu zobaczyć, że właśnie naznaczenie czegoś piętnem *wartości* pozbawia to, co w ten sposób jest wartościowane, wszelkiej godności. Oznacza to: oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny. Ale przedmiotowość nie wyczerpuje tego, czym coś jest w swym byciu, i to tym bardziej, jeśli przedmiotowość ma charakter wartości” (Heidegger 1977: 111). Krytykując „szacowanie czegoś jako wartości”, Heidegger zwrócił uwagę jedynie na ekonomiczne czy matematyczne rozumienie wartości, uznał natomiast niestosowność posługiwania się pojęciem wartości w ogóle.

### Wybrane aspekty przedaksologicznych teorii wartości i ich późniejsza krytyka

Posiadając pewną intuicję co do tego, jak *in genere* rozumie się pojęcie wartości, można odnieść je nawet do tych koncepcji filozoficznych, w których się ono nie pojawiło. Starożytny platoński idealizm zakładał, że wartości przynależą do świata innego niż empiryczny, zaś ich poznanie polega na anamnezie. Człowiek posiada wprawdzie wrodzoną zdolność oglądania idei-wartości, ale to, z czym ma do czynienia na co dzień, stanowi jedynie namiastkę absolutnego, niezmiennego i wiecznego dobra i piękna, jest jedynie podobne do tego, co prawdziwie dobre i piękne. To na pozór proste twierdzenie ma jednak doniosłe konsekwencje teoretyczne i praktyczne, gdyż kwestionuje możliwość wprowadzenia najwyższych, absolutnych wartości do sfery bytu empirycznego. Idee-wartości są wzorami przedmiotów materialnych. Z tej perspektywy trudno powiedzieć, na czym polegać może urzeczywistnianie czy realizowanie wartości, jak również dlaczego należy wartości realizować, skoro nigdy nie dorównają ideałowi, stąd człowiek skazany jest na tęsknotę za tym, co doskonałe. Człowiek postawiony w takiej sytuacji ma zasadniczo dwa wyjścia: albo popadnie w nihilizm, uzna, że skoro żaden wysiłek nie może być efektywny, nie warto o nic zabiegać, albo – jak mityczny Syzyf – pogodzi się z tym, że w życiu niczego nie może osiągnąć, może jedynie dążyć. Obie postawy ukazują człowieka jako istotę tragiczną i bezsilną, ale Platon wybrał tę drugą, perfekcjonistyczną. Platońska nauka o poznawaniu i dążeniu do dobra-piękna poprzez miłość jest w pewnym sensie indukcyjna, gdyż z tego, że pewne rzeczy postrzega się jako dobre domyślić się można, czym jest dobro w ogóle, choć samo dobro ujmowane jest intuicyjnie. Jednak na tej podstawie nie można zbudować uniwersalnych zasad postępowania, lecz najwyżej oceniać to, co już jest, przy czym ta ocena zawsze będzie zasadniczo negatywna; założenia metafizyczne Platona z góry ustaliły aksjologiczny charakter zarówno tego, co istnieje realnie, jak i tego, w jaki sposób można poznać to, co istnieje naprawdę<sup>1</sup>. Poznanie zmysłowe i jego przedmioty zostały zdewaluowane. Z perspektywy nowożytnych osiągnięć nauk przyrodniczych nie jest to uzasadnione.

Platoński monizm w pewnym sensie przewyciężyli stoicy podkreślający to, że wszystko, co działa, istnieje i jest materialne, jednak nie uniknęli innego monizmu i jednostronności. Stoicy głosili, że jedynym dobrem jest cnota jako efekt życia zgodnego z własną naturą. Cnota („doskonałość zgodna z naturą istoty rozumnej jako rozumnej”) wyraża wszelkie przymioty człowieka, które sprawiają, że jest on dobry (np. przezorność, sprawiedliwość, umiarkowanie). Posiadanie cnoty jest piękne, a wszelkie odstępstwa od cnoty, wahania, niezdecydowanie czy moralne pomyłki świadczą o jej braku, dysharmonii. Rozkosz, zadowolenie, szczęście są skutkami życia cnotliwego, nie zaś celami samymi w sobie. Inne, uchodzące za dobra rzeczy, jak: majątek, powodzenie, zdrowie i uroda są aksjo-

---

<sup>1</sup> Należy przy tym pamiętać, że stanowisko Platona nie jest zupełnie jednoznaczne (por. Niemczuk 1994: 52–54).

logicznie obojętne, a właściwie – ambiwalentne, mogą bowiem służyć osiągnięciu dobrych i złych celów. Osiągnięciem teorii stoików, które zaaprobowало wiele współczesnych teorii wartości, jest przekonanie o nierówności aksjologicznej, o istnieniu bytów mniej i bardziej zdalnych do czynienia dobra i zła, bytów godnych wyboru (pamięć, zdobywanie wiedzy zdolność myślenia, uznanie, dobre pochodzenie), zatem posiadających względną wartość dobra, i godnych odrzucenia, posiadających względną wartość zła. Stoicy byli krytycznie ustosunkowani do namiętności (afektów), uczuć, nad którymi człowiek nie potrafi zaplanować (smutek, zawiść, pożądlivość, strach; por. Diogenes Laertios 2004: 417). Postulowali zatem postawę niewzruszoności, emocjonalnej obojętności wobec tego, co się wydarza, gdyż zapobiega ona trwałemu wynaturzeniu duszy. Rozróżniali też dobra autoteliczne, heteroteliczne i takie, które mogą być zarówno środkiem do wartościowego celu, jak i celem samym w sobie (Diogenes Laertios 2004: 414). Odwrotnie w stosunku do stoików dobro i szczęście pojmowali epikurejczycy. Dla nich podstawowym dobrem były przyjemności zmysłowe związane z zaspokajaniem potrzeb podstawowych (naturalne), gdyż bez nich nie byłoby możliwe odczuwanie przyjemności duchowych, które z kolei są wyższe, gdyż dają trwalsze zadowolenie (Tatarkiewicz 1998: 140). Cnota nie jest dobrem samym w sobie, lecz środkiem do osiągnięcia szczęścia, zatem nie bycie cnotliwym jest celem człowieka (perfekcjonizm), lecz bycie szczęśliwym (eudajmonizm). Stoikom zarzucano m.in. idealizm i utylitaryzm, związany z utożsamieniem dobra z użytecznością (dobre jest to, co wspiera naturę człowieka w jej istnieniu i rozwoju), zaś epikurejczykom sensualizm i hedonizm.

W innym kontekście wartości pojawiły się w scholastycznej teorii transcendentaliów. Transcendentalia to pojęcia, o których uważa się, że są zamiennie z pojęciem bytu. Istota bytu nie redukuje się do jednego transcendentale, gdyż (zależnie od postawy podmiotu wobec niego) można o nim powiedzieć, że jest czymś więcej niż tylko „jedno” czy „dobro”. Krytyka teorii transcendentaliów jest uważana za główny motyw wyodrębnienia się aksjologii (Niemczuk 2005: 32). Podstawą tej krytyki jest doświadczenie zła, cierpienia, braku, rozpaczy, strachu, nieuchronności śmierci, ponieważ wskazuje ono na metafizyczną niedoskonałość bytu. Ponadto najbardziej rozpowszechniona teoria Tomasza z Akwinu zakłada, że istnieją tylko trzy transcendentale aksjologiczne – piękno, dobro i prawda – a jednocześnie twierdzi się zazwyczaj, że wartości jest wiele oraz że są diametralnie różne od bytu – są jego jakimś aspektem bądź też – jak zakładają teorie emotywistyczne – kolorytem przeżyć podmiotu. Uzasadnieniem rozdzielnosci bytu i wartości, a w dalszej konsekwencji powinności i bytu jest z jednej strony to, że nie każdy byt uważa się za wartościowy, a z drugiej to, że nie każdy byt uważa się za taki, jakim być powinien, w szczególności takim bytem jest przedmiot posiadający wartość negatywną. Jest to związane z dalszą kontrowersją, mianowicie z tym, że wartości są dynamiczne – przedmioty tracą je i zyskują, podczas gdy transcendentale są stałymi określeniami bytu (Stróżewski 1982: 32). Teorię transcendentaliów odrzucano także na tej podstawie, że kwestionuje możliwości wartościotwórcze

podmiotu, gdyż zakłada, iż aksjologicznym absolutem jest Bóg. Poza tym filozofia współczesna opowiedziała się za możliwością bezpośredniego doświadczenia wartości, podczas gdy tomizm zakłada „dedukowalność” transcendentale z bytu i możliwość ich definiowania („dobro jest celem dążenia”, „pięknem jest to, co poznane, podoba się”; Stróżewski 1982: 71). W związku z tym, jeśli teoria transcendentaliów chce adekwatnie opisywać byt, musi także wyjaśnić fakt istnienia wartości i ich specyficzny sposób czy sposoby istnienia.

Szczególnie wpływowe i znaczące dla rozwoju aksjologii okazały się nowożytnie filozofie Blaisa Pascala oraz brytyjskich sentymentalistów. Pascal z jednej strony oparł swoją filozofię wartości na scholastycznej nauce o „drabinie bytów”, z drugiej zaś dostrzegł, że źródłem wiedzy są nie tylko zmysły i rozum, lecz także uczucia. Dwie pierwsze władze poznawcze umożliwiają zdobycie wiedzy o pewnych przedmiotach, lecz nie są w stanie zaspokoić wszystkich potrzeb poznawczych człowieka. Z punktu widzenia całości życia człowieka możliwości eschatologii są odpowiedzi na pytania o istotę dobra i zła, szczęście, sens życia i życie wieczne oraz Boga. Poprzez uczucia, przede wszystkim miłość, można rozpoznać wartość najwyższą i bezwzględną – Boga, który też jest źródłem miłości. Pozostałe dobra, dobra względne są poznawane zmysłowo (dobra cielesne) lub rozumowo (dobra duchowe). Różnica wysokości dóbr jest nieskończona, co znaczy, że dobro niższe, niezależnie od jego ilości, pozostaje niższe niż jakiegokolwiek dobro wyższe – duchowe czy nadprzyrodzone („etyka niearchimedesowa”; Tatarkiewicz 1971: 352). Miłość pozwala poznać wartości nadprzyrodzone, ale hierarchię dóbr naturalnych rozpoznać można poprzez porównanie ich trwałości, powszechności, konieczności świadomego wyboru, tego, jak są przeżywane (czy sprawiają radość i szczęście), oraz tego, czy posiadają domieszkę zła (czystości; por. Tatarkiewicz 1971: 344–346).

Rolę poznania emocjonalnego podkreślały również teorie brytyjskich sentymentalistów A. Shaftesbury’ego oraz F. Hutchesona. Shaftesbury uważał, że człowiek dysponuje wrodzonym zmysłem moralnym, dzięki któremu może odróżniać dobro i zło. Zmysł moralny jest nadrzędną instancją poznawczą, niepodlegającą kształceniu i zasadniczo nieomylną, o ile jego działanie nie jest przytłumione wrażeniami zmysłowymi (np. przyjemności i przykrości) i poznaniem rozumowym. Bezinteresowność zmysłu moralnego gwarantuje niezależność wartości od gustów i opinii. Podobnie jak stoicy twierdził, że realizowanie dobra nie wymaga od człowieka nadzwyczajnych zdolności, wyrzeczeń, konkurowania z innymi ludźmi o zaszczyty i dobra. Życie zgodne z własną, dobrą naturą opiera się na życzliwości wobec innych ludzi i siebie samego, umożliwia rozwój osobisty, osiągnięcie harmonii ze światem i szczęścia (Buczyńska-Garewicz 1975: 33). Shaftesbury był krytykowany za idealistyczne założenie dobrej natury człowieka i idealnego istnienia absolutnych wartości poznawanych bezpośrednio przez zmysł moralny oraz brak rozróżnienia poznania wartości od ich przeżywania – emocjonalnego reagowania na nie. Hutcheson także rozwijał teorię bezinteresownego „zmysłu aksjologicznego” (moralnego, estetyczne-



go, społecznego i in.), ale inaczej niż Shaftesbury wprowadził kategorie aprobaty i dezaprobaty czynów moralnych. Aprobata jest według niego bezpośrednią i spontaniczną reakcją na intencję czynu podlegającego moralnej ocenie (Buczyńska-Garewicz 1975: 44–47). Główną intencją czynu dobrego jest życzliwość, pragnienie szczęścia drugiego człowieka. Ponieważ intencje zwykle są złożone, Hutcheson stworzył rachunek intencji jako pośredni sposób poznania wartości moralnej. Okazało się zatem, że poznanie rozumowe wzbogaca wiedzę o wartości moralnej czynu, a ponadto pozwala skuteczniej realizować wartościowe cele. Wadliwość rachunku intencji związana jest m.in. z jego indukcyjnością, faktyczną niemożliwością uwzględnienia wszystkich intencji i skutków ocenianego czynu, pełnej weryfikacji intencji i nieprzewidywalnością osiągnięcia dobra i szczęścia jak najliczniejszej grupy osób ze względu na np. na zróżnicowanie ich potrzeb i niewspółmierność ich zadowolenia (satisfakcji). Krytyka ta dotyczy także późniejszych, nawiązujących do propozycji Hutchesona, koncepcji utylitarystycznym, m.in. J. Benthama (Hostyński 1998: 17).

### **Redukcjonistyczne ujmowanie istoty wartości**

Utylitaryzmowi zarzuca się ponadto hedonizm i egoizm, ale utylitaryzm jest obarczony przede wszystkim błędem naturalistycznym, gdyż utożsamia dobro z przyjemnością czy pożądaniem, a ponadto to, co pożądane, z tym, co godne pożądania, zatem stanowiące podstawę normy moralnej<sup>2</sup>. Chwiejność pożądań, pragnień, uczuć jest głównym, obok konsekwencjonizmu, argumentem wysuwany przeciwko utylitaryzmowi i hedonizmowi, traktowanym jak teorie starające się uzasadnić słuszność rzekomo uniwersalnych zasad postępowania moralnego. Jednym z krytyków utylitaryzmu i hedonizmu był Kant. Podobnie jak Hume, Kant traktował uczucia jako chaotyczne wyładowania sfery popędowej, dlatego stwierdził niemożność zbudowania w odwołaniu do nich etyki materialnej. Pogląd relatywizujący wartości do pożądań jest nie do utrzymania, ponieważ nie wszystko, co pożądane, jest wartościowe, ale też nie wszystko, co wartościowe, jest pożądane. Sprowadzenie wartości do pożądań jest redukcjonizmem – nie pozwala na uwzględnienie istnienia innych wartości niż te, które są aktualnie pożądane, ale też pomija to, iż nie zawsze to, co pożądane, okazuje się wartościowe w praktyce. Należy też zwrócić uwagę na to, że uzależnienie istnienia wartości od przeżyć psychicznych uniemożliwia rozróżnienie faktycznej wartości od wartości pozornej. Stanowisko takie można nazwać „aksjologicznym berkeleizmem”, bowiem poznanie tak rozumianych wartości ostatecznie jest utożsamiane nie tylko z ich doświadczaniem (odczuwaniem, przeżywaniem, „widzeniem”), lecz także z ich istnieniem.

Uniemożliwiająca tworzenie etyki normatywnej relatywizacja wartości ma miejsce także wówczas, gdy wartości utożsamia się z przyjemnością, pożądaniem czy uczuciami,

---

<sup>2</sup> Analizy zdania „przyjemność jest dobrem” i krytykę stanowiska Moore’a przeprowadził Ingarden (1989: 85 i nast).

ale także z celami lub normami. Hermann Schwarz i Hugo Münsterberg relatywizowali wartości do celów woli: wartością według nich jest to, czego istnienie wola przedkłada nad nieistnienie (to, co wola ustanawia jako cel); im bardziej coś jest chciane, tym bardziej coś jest wartościowe. Wynika z tego, że jeśli coś zostało osiągnięte jako cel, straciło wartość. Klóci się to z doświadczeniem wartości, przynajmniej niektórych jej rodzajów. Ponadto przeciwko uznaniu wartości za cele woli przemawia to, że jeśli utożsamia się cel z wartością, wybór celu zostaje pozbawiony podstaw – cóż bowiem może wskazać woli jej kierunek? Dlaczego mam chcieć raczej tego niż czegoś innego? Jeśli tylko sformułujemy jakąkolwiek pozytywną odpowiedź na to pytanie, u jej podstaw zawsze znajdzie się jakaś wartość, jako jej uzasadnienie (Ingarden 1989: 47).

Carl Stange utożsamiał wartość z tym, co zgodne z normą. Takie rozumienie wartości i normy jest nieuzasadnione, ponieważ przestrzeganie normy nie ma sensu, jeśli norma ta nie opiera się na wartości. Pozaaksjologicznym uzasadnieniem normy może być autorytet państwa, ale to nie znaczy, że każdy przepis obowiązujący na danym terytorium jest słuszny. Słuszna norma odwołuje do wartości, która jest jej uzasadnieniem, np. bezpieczeństwo, zdrowie, edukacja. Inną kwestią jest to, na ile norma prawna chroni wartość, na którą się powołuje, funkcjonuje bowiem zwykle w systemie przepisów i norm, które mogą sprawiać, że jest nonsensowna lub niewykonalna. Innego typu uzależnienie wartości od normy pojawiło się w teorii Wilhelma Windelbanda, choć miało zapobiec relatywizacji i subiektywizacji nie tylko w zakresie moralności, ale i poznania. Zgodność z transcendentalną powinnością, normą myślenia miała poświadczać wartościowość czegoś. Jaka jest treść tej powinności? Windelband zdefiniował wartość jako to, co zaspokaja potrzebę lub wywołuje zadowolenie (Kubalica 2009: 41). Kryterium wartości jest więc subiektywne, ponieważ wartości doświadczane są poprzez uczucia, a uczucia nie są formą poznania. Ponieważ jednak posiadamy przeświadczenie o obowiązywalności wydawanych przez nas ocen, o tym zatem, że nie są one bezpodstawne, tym, co zdaje sprawę z treści powinności, są oceny wydawane na podstawie uczuć. Rozbieżność ocen podlega dyskusji, a ponadto oceny te nie zawsze są rozbieżne. Zgodność ocen jest zatem gwarantem zgodności z transcendentalną powinnością.

Tuż przed autonomizacją aksjologii Rudolf Hermann Lotze i Heinrich Rickert pod pojęciem wartości rozumieli coś, co w pewnym znaczeniu nie istnieje, „niebyt”. Lotze utrzymywał, że różnica między bytami i wartościami polega w głównej mierze na tym, że byty są, zaś wartości „nie są”, lecz posiadają znaczenie, ważność, obowiązują. To, co posiada wartość, powinno być. Niemnie nie wszystko, co powinno, posiada wartość, bowiem źródłem powinności mogą być też np. autorytety. Wysokość wartości jest proporcjonalna do siły uczucia (rozkoszy, upodobania) wzbudzonego przez wartościowy przedmiot. Rickert pierwotnie, podobnie jak Lotze, twierdził, że wartości nie istnieją, lecz obowiązują, w późniejszym okresie obowiązywanie wartości uznał za ich sposób

istnienia (Trochimska-Kubacka 1999: 37). Później Rickert uznał, że wartość jako pojęcie najogólniejsze jest niedefiniowalna, nieredukowalna do innych pojęć, ale dająca się przedstawić opisowo. Wartość „jest tym, co nierzeczywiste, a pomimo to nie jest” (cyt. za: Gadacz 2009: 275). Łatwo zrozumieć, dlaczego zrezygnowano z ujmowania wartości jako „niebytów” – taki ich opis jest po prostu wewnętrznie sprzeczny – jeśli coś o czymś twierdzimy, to coś w pewien sposób już istnieje. Z drugiej strony warto zauważyć, że w historii filozofii pojawiło się także rozumienie wartości negatywnej jako niebytu, np. Augustyna Aureliusza, zaś współcześnie w pojawiło się także w aksjomatach aksjologii F. Brentany i M. Schelera w postaci tezy, że „nieistnienie wartości negatywnej jest wartością pozytywną” oraz „nieistnienie wartości pozytywnej jest wartością negatywną” (Scheler 1916: 79). Słuszność aksjomatów Brentany-Schelera, m.in. ze względu na ambigüność oraz niejasność tego, co znaczy w tym wypadku „nieistnienie”, jest wątpliwa.

Współcześni aksjolodzy, w szczególności akceptujący konsekwencje „błędu naturalistycznego”, zrezygnowali także z ujmowania wartości jako cech przedmiotów. Rozumienie wartości jako cech przedmiotów – czy to czysto subiektywnych, utylitarnych, czy obiektywnych, pojawiło się wcześniej, jeszcze w okresie przedaksjologicznym, choć także na przykład w obiektywistycznej, absolutystycznej i „platonizującej” aksjologii Henryka Elzenberga. Elzenberg pisał o cechach wartościotwórczych jako tych elementach przedmiotów wartościowych, które sprawiają, że są to przedmioty takie, jakie powinny być, ale przestrzegał przed utożsamianiem wartości i cech (Elzenberg 2002a: 139–140). Co stoi na przeszkodzie w traktowaniu wartości jako cech przedmiotów? Cechy przysługujące przedmiotom mogą być względne lub bezwzględne. Cecha bezwzględna przedmiotu przysługuje jemu samemu, niezależnie od istnienia innych przedmiotów i relacji do nich. Cecha względna to taka, która przysługuje czemuś ze względu na istnienie drugiego przedmiotu i zachodzenie między nimi relacji, która pozwala na przypisanie mu danej cechy (lewy-prawy, wyższy-niższy). Jeśli wartość jest cechą względną, to albo ze względu na podmiot, albo ze względu na przedmiot. Pogląd, że wszystkie wartości są względne, można uznać za fałszywy na tej podstawie, że nic nie byłoby wartościowe, gdyby ostateczny cel dążeń lub ostateczna, całościowa wartość przedmiotu jako nosiciela wartości nie były wartością samą w sobie. Wartość ostateczna musi być wartością bezwzględną. Problem polega jednak teraz na tym, że bezwzględność jest pojęciem wieloznacznym, zaś to, że wartość jest bezwzględna w powyższym sensie nie oznacza, że w innym sensie dana wartość (czy to wszystkie wartości, wartości pewnego rodzaju, czy też pewne konkretne wartościowe przedmioty) będzie także bezwzględna (np. istniejąca idealnie, niezależnie od przeżyć podmiotów itd.).

Niezależnie od tego, czy wartości miałyby być cechami względnymi czy bezwzględnymi przedmiotów, przy zwykłym rozumieniu cechy jako czegoś fizycznego nie można by przypisać wartościowości czemuś metafizycznemu, np. stanom psychicznym czy meta-przedmiotom (np. przedmiotowi estetycznemu). Pomijając to, iż utożsamienie wartości

z cechą fizyczną wiąże się z popełnieniem błędu naturalistycznego, uzasadnieniem rezygnacji z twierdzenia, że wartości to fizyczne cechy, jest także to, że kłóci się ono z pojęciem wartości jako czegoś cennego – wydaje się, że cenna jest innego typu fenomenem niż rozciągłość, kruchość, twardość czy rozpuszczalność. Także wśród cech psychicznych, które charakteryzują pewną osobę postępującą moralnie dobrze, nie odnajdzie się tej cechy, która jest dobrem samym. Osoba taka jest odważna, sprawna, wytrwała, dynamiczna, ale wartościowość jej czynu jest czymś odrębnym od tego, co można powiedzieć o tej osobie. Poza tym czyn jest odrębną całością ontologiczną, również niesprowadzalną do jakiegokolwiek sumy elementów fizycznych. Stąd wartość, jeśli jest cechą, może być jedynie jakąś cechą niefizyczną i niepsychiczną (Ingarden 1989: 394). To z kolei skłania do poszukiwania innej nazwy niż cecha na określenie formy wartości.

Jeśli wartość nie jest cechą, to może być np. stosunkiem między przedmiotami lub jakością idealną. Wartość nie musi być uznana za cechę przedmiotu, bo nie wszystko, co się orzeka o przedmiotach, jest cechą. Cechą nie jest na przykład istnienie przedmiotu czy jego natura (forma kategorialna; por. Ingarden 1989: 32). Według Ingardena na przykład, wartość *in concreto* (wartość zrealizowana) nie jest cechą przedmiotu, lecz specyficznym zestrojem jakości wartościowych. Ingarden sugerował też, że poza wartościami jako specjalnymi kwalifikacjami przedmiotów istnieją także wartości idealne i idee wartości.

Problem uznania wartości za cechy przedmiotów można ocenić przede wszystkim jako problem terminologiczny. Ingarden i wielu filozofów związanych z jego szkołą, posługiwało się w jego zastępstwie pojęciem jakości, które oddaje zarówno materialny charakter, jak i ich specyficzną „niematerialność” – metapredmiotowość, zależność od niektórych (lecz nie wszystkich!) własności przedmiotów-nosicieli wartości. Pojęcie jakości jednak, choć wydaje się dość atrakcyjne, było często stosowane do określania specyfiki wartości na różnych poziomach ontologicznych, przez co częściowo zatraciło swoją transparentność: wartości są jakościami przedmiotów (jakościami postaciowymi), ale wyróżnić można też „jakości wartości” na określenie istoty wartości (konkretnej i idealnej), które Ingarden określał mianem „wartościowości” (Ingarden 1968: 98–99). Chociaż wypowiedzianie tego słowa nie jest proste, ono chyba najlepiej, z dotychczas wymienionych, oddaje specyfikę tego, co w odniesieniu do wartości nazywane jest ich istotą, podkreśla bowiem ontologiczną specyficzność wartości. Niemniej do ustalenia pozostaje jeszcze to, na czym polega istota wartości. Poszukiwania stosownego jej ujęcia, według Ingardena, dotyczą trzech obszarów problemowych – formy, materii i sposobu istnienia wartości. Pytając o formę wartości, pytamy, czy jest ona przedmiotem, dziedziną przedmiotową, czy jakimś „nieprzedmiotem”, np. cechą. Jeśli wartość ma być przedmiotem, to jest albo zdarzeniem, procesem, albo przedmiotem trwającym w czasie. Z punktu widzenia ontologii Ingardena wartość konkretna nie jest przedmiotem, zawsze zasada się na przedmiotach różnego typu, jest od nich bytowo zależna. Kwestia sposobu istnienia wartości dotyczy tego, czy wartości ist-

nieją idealnie, realnie czy intencjonalnie, natomiast materii bezpośrednio tego, co tworzy wartość, z czego wartość się „składa”. Problematyczne jest jednak m.in. to, czy w odniesieniu do wartości można stosować tego typu rozróżnienia ontologiczne (forma, materia, sposób istnienia), możliwe bowiem, że istota wartości jest na tyle nietypowa, że wymaga subtelniejszych rozróżnień terminologicznych i wyraźnego odróżniania dwu kontekstów rozważań – wartości konkretnych i wartości abstrakcyjnych, wyprowadzonych z przedmiotów<sup>3</sup>. Ingarden pisał o wartościach *in concreto*, mając na myśli wartości pozytywne, że nadają przedmiotom *dignitas*, sprawiają, że są one znaczące, że przedmioty te wyróżniają się w polu doświadczenia, absorbują uwagę i poruszają człowieka, zmieniają jego życie, uszlachetniają je – zarówno te, których doświadcza, jak i te, które wytwarza (Ingarden 1968: 100). Władysław Stróżewski także wiązał wartości konkretne z ową *dignitas*, ale jako momenty wartości (najwyższych) wymieniał także ich transcendowanie, „promienistość”, „wychodzenie z siebie”, „bycie ku”, „istnienie dla” i uważał, że wzorcową wartością, której ogląd pozwala najrzetelniej opisać ich specyfikę, jest piękno (Stróżewski 2013: 77).

### Podsumowanie

Refleksja nad dziejami filozofii wartości pozwala z jednej strony dociekać przyczyn późnego wyodrębnienia się aksjologii jako autonomicznej nauki filozoficznej, z drugiej zaś pokazuje, że pojęcia wartości nie można odrzucić i nie można rozumieć go zupełnie dowolnie. Zanegowanie pojęcia wartości, do jakiego dochodzi *de facto* we wszystkich teoriach naturalistycznych (wykluczających możliwość istnienia wartości „nienaturalnych”), utrudnia, a nawet uniemożliwia rozumienie kultury, kultura bowiem – poza warstwą fizyczną, posiada także warstwę niefizyczną. Jak zauważyła Maria Gołaszewska, istnienie wartości jest koniecznym założeniem naszego myślenia o ludzkim świecie, niezależnie od tego, czy wartościom przypisze się najsłabszy sposób istnienia – subiektywny, przeżyciowy, czy mocniejszy, realny lub idealny. Konieczność ta związana jest z tym, że nawet jeśli wartości nie istnieją realnie czy idealnie, to stanowią bardzo istotne motywy wyborów i działań podejmowanych przez człowieka (Gołaszewska 1994: 8). Bez uwzględnienia istnienia wartości byłyby one nielogiczne. Fakt zaś, bądź też twierdzenie, że wartości istnieją (bez wnikania w to, jak istnieją), proponuję nazwać „pozytywizmem aksjologicznym”. Przytoczona, wrywkowa i przykładowa, krytyka różnych poglądów dotyczących istnienia i poznawania wartości pozwala stwierdzić, że nie jest obojętne, jak określi się naturę wartości.

Krytyka idealizmu aksjologicznego pomijająca możliwość wewnętrznej sprzeczności, niespójności czy niepełności teorii dotyczy bądź poznania wartości, realizacji wartości,

---

<sup>3</sup> Można też się zastanawiać, czy wyczerpujący opis metafizyczny wartości jest w ogóle możliwy, biorąc pod uwagę antymetafizyczne trendy współczesnej filozofii i nauki, które, jak zauważył Andrzej Niemczuk, towarzyszyły wyodrębnieniu się aksjologii jako nauki autonomicznej (por. Niemczuk 1994: 13–14).

bądź ich natury – istnienia. Nie są to problemy całkiem niezależne od siebie – istnienie czegoś potwierdzone jest przez doświadczenie i poznanie, ale każdy z tych aspektów może stanowić osobną strategię krytyki. Na przykład realizacja wartości idealnych jest zasadniczo niemożliwa zarówno w wersji idealizmu obiektywnego, jak i subiektywnego. W pierwszym wypadku – ponieważ wartości już są, istnieją, są niezienne (idealizm obiektywny) i nie trzeba ich tworzyć, w drugim – ponieważ wartości są radykalnie względne (idealizm subiektywny), ich istnienie jest przypadkowe – polega na wrażeniach. Jeśli jednak idealizm uznaje realizację wartości za możliwą, jest ona w dużym stopniu niezależna od podmiotu. Takie stanowisko zajęł np. Władysław Stróżewski (1991: 14). Idealizm aksjologiczny można także krytykować jako niezgodny z doświadczeniem lub niezgodny z powszechnym użyciem i rozumieniem pojęcia wartości, zatem teorię nieadekwatną do realiów życia i działania. Nieadekwatność idealizmu aksjologicznego może wynikać także z jej niepełności, czyli nieuwzględnienia istnienia różnych rodzajów wartości pozaidealnych, na przykład wartości utylitarnych. Tego typu redukcjonizm można także zarzucić innym, nieholistycznym, stanowiskom aksjologicznym, np. emotywizmowi, hedonizmowi, utylitarystom.

### **Bibliografia:**

- Buczyńska-Garewicz H., 1975, *Uczucia i rozum. Z historii filozofii wartości*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.
- Diogenes Laertios, 2004, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa.
- Elzenberg H., 2002a, *Pojęcie wartości i powinności. Tekst żemłosławski*, [w:] tegoż, *Pisma aksjologiczne*, Lublin, s. 123–168.
- Elzenberg H., 2002b, *Pojęcie wartości perfekcyjnej*, [w:] tegoż, *Pisma aksjologiczne*, Lublin, s. 97–99.
- Gadacz T., 2009, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, *Neokantyzm. Filozofia egzystencji. Filozofia dialogu*, Kraków.
- Gołaszewska M., 1994, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Warszawa–Kraków.
- Heidegger M., 1977, *List o „humanizmie”*, tł. J. Tischner, [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, K. Michalski (wyb.), Warszawa, s. 76–127.
- Hostyński L., 1998, *Wartości utylitarne*, Lublin.
- Ingarden R., 1968, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] tegoż, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków, s. 83–127.
- Ingarden R., 1972, *O pytaniach esencjalnych*, [w:] tegoż, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa, s. 327–482.
- Ingarden R., 1987, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz.1, *Forma i istota*, Warszawa.
- Ingarden R., 1989, *Wykłady z etyki*, Kraków.
- Kant I., 2002, *Uzasadnienie metafizyki wartości*, tł. M. Wartenberg, Kęty.

- Kubalica T., 2009, *Prymat rozumu praktycznego w logice. Teoria prawdy neokantowskiej szkoły badeńskiej*, Katowice.
- Niemczuk A., 1994, *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii. Relacjonistyczne próby przewyżczenia trudności obiektywizmu i subiektywizmu*, Lublin.
- Niemczuk A., 2005, *Stosunek wartości do bytu. Rozważania metafizyczne*, Lublin.
- Scheler M., 1916, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle.
- Scheler M., 1975, *Postawa fenomenologiczna*, tł. A. Węgrzecki, [w:] A. Węgrzecki, Scheler, Warszawa, s. 131–135.
- Stróżewski W., 1965, *Filozofia wartości*, „Znak” r. XVII, nr 4 (130), s. 399–407.
- Stróżewski W., 1982, *Transcendentalia i wartości*, [w:] tegoż, *Istnienie i wartość*, Kraków, s. 11–96.
- Stróżewski W., 1991, *O urzeczywistnianiu wartości*, „Principia” nr 3, s. 7–21.
- Stróżewski W., 2013, *W poszukiwaniu istoty wartości*, [w:] tegoż, *Logos, wartość, miłość*, Kraków, s. 64–77.
- Tatarkiewicz W., 1971, *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, [w:] tegoż, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, t. 1., Warszawa, s. 339–366.
- Tatarkiewicz W., 1998, *Historia filozofii*, t. 1., *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa.
- Trochimska-Kubacka B., 1999, *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera i Hartmanna*, Wrocław.

## Summary

### Question of an essence of value – a critical part

In the article is discussed a problem of value's essence from some preaxiological's values theory critics point of view. The manner of understanding the essence of value notion is also sketched. The problem, as it appears, has both ontological and epistemological aspect as well, because answer the question "what the value is?" requests to take into account some specific manner in which values are experiencing. According to that some chosen philosophers' statements are discussed and also are indicated some difficulties tied with these statements.

## **Aksjologiczny wymiar bezpieczeństwa negatywnego i pozytywnego**

SŁOWA KLUCZOWE: BEZPIECZEŃSTWO, BEZPIECZEŃSTWO NEGATYWNE,  
BEZPIECZEŃSTWO POZYTYWNE, WARTOŚĆ, GODNOŚĆ, PRAWA CZŁOWIEKA

Kategoria „bezpieczeństwo”, jako abstrakcyjna i wieloznaczna, nastręcza wielu trudności w ścisłym zdefiniowaniu. O bezpieczeństwie mówimy co najmniej w kilku znaczeniach, wyznaczających teoretyczne ramy jego interpretacji. Każde z nich stanowi podstawę do sformułowania nieco odmiennej definicji, precyzowanej ze względu na różne aspekty rzeczywistości społecznej<sup>1</sup>, a zatem w granicach jej przymiotnikowego określenia. Bezpieczeństwo rozpatrywane jest zawsze w relacji podmiotowo-przedmiotowej. W najbardziej ogólnym znaczeniu mówimy o bezpieczeństwie *p o d m i o t o w y m* (personalnym) oraz *p r z e d m i o t o w y m* (strukturalnym). Mimo że oba rodzaje bezpieczeństwa ściśle ze sobą korelują, pierwszy z nich jest prymarny względem drugiego, albowiem stanowi jego konieczne odniesienie. Ponieważ podmiot bezpieczeństwa nigdy nie funkcjonuje w próżni, to jego otoczenie determinuje kształt bezpieczeństwa przedmiotowego. Innymi słowy, konkretna definicja bezpieczeństwa zależy od tego, z jakimi zjawiskami, stanami i procesami zachodzącymi w świecie przyrody, w świecie bytów społecznych, w świecie bytów wytworzonych przez człowieka jest łączona<sup>2</sup>.

Każdy z przedmiotowych aspektów bezpieczeństwa odnosi się do konkretnego podmiotu. W obszarze bezpieczeństwa personalnego mówimy o bezpieczeństwie *j e d n o s t k o w y m* lub *z b i o r o w y m*. Niezależnie do którego z nich się odwołamy, za punkt wyjścia przyjmujemy ogólną definicję bezpieczeństwa rozumianego jako stan gwarantujący istnienie, przetrwanie i rozwój ludzkiej formy bytu<sup>3</sup>. Definicja ta ukazuje bezpieczeństwo

---

<sup>1</sup>Zob. np. F. Gołębski, *O wieloznaczności pojęcia „bezpieczeństwo”*, „Nowoczesne Systemy Zarządzania” 2008, nr 3, s. 151–155; K. Malak, *Typologia bezpieczeństwa. Nowe wyzwania*, „Piotrkowskie Studia Międzynarodowe” 2008, nr 4, s. 8–20.

<sup>2</sup>K. Drabik, *Bezpieczeństwo personalne i strukturalne*, Warszawa 2013, s. 60.

<sup>3</sup>Zob.: J. Świniarski, *O naturze bezpieczeństwa. Prolegomena do zagadnień ogólnych*, Warszawa–Pruszków 1997.



w dwóch jego wymiarach: n e g a t y w n y m i p o z y t y w n y m . Pierwszy z nich sprowadza się do warunków zapewniających trwanie podmiotu, drugi związany jest z jakością jego egzystencji. Bezpieczeństwo w tych dwóch aspektach realizowane jest w różny sposób, w zależności do którego z podmiotów je odniesiemy. Dotyczy to zwłaszcza aspektu negatywnego, gdzie w wymiarze jednostkowym przetrwanie sprowadza się do zaspokojenia podstawowych potrzeb egzystencjalnych, natomiast na poziomie zbiorowości – do ochrony przed zagrożeniami przyczyniającymi się do rozpadu danej zbiorowości. W wymiarze pozytywnym realizacja bezpieczeństwa jednostkowego i zbiorowego są silnie ze sobą sprzężone. Pierwsze z nich może być w jakimś stopniu pochodną drugiego, co nie oznacza, że z konieczności warunkują się wzajemnie. Przeciwnie, nierzadko realizacja jednego z nich stoi w sprzeczności z realizacją drugiego.

Bezpieczeństwo personalne kształtowane jest na gruncie aksjologicznym. Zarówno podmiot indywidualny, jak i zbiorowy doświadcza rzeczywistości przez pryzmat wartości. Cokolwiek staje się przedmiotem naszego doświadczenia, nieuchronnie podlega ocenie wartościującej. Cała struktura świata przedmiotowego jawi się wówczas jako potencjalnie aksjologiczna. Każde działanie czy podjęty wybór dokonują się w odniesieniu do funkcjonującego systemu wartości, który zasadniczo determinuje kształt naszej egzystencji. Wartość<sup>4</sup> jest więc spoiwem łączącym czy w zasadniczej mierze determinującym relację między podmiotem i przedmiotem.

Zasadniczą rolę w konstytuowaniu wartości odgrywają nasze potrzeby. Podmiot kształtując rzeczywistość przeobraża ją zgodnie z własnymi potrzebami. Dotyczy to nie tylko jednostki, lecz również zbiorowości. Jak wskazuje Lipiec: „wszystko to, co służy i odpowiada [...] potrzebom, celom i ideałom, jest wartością”<sup>5</sup>. W katalogu potrzeb wpisujących się w debatę aksjologiczną bezpieczeństwo odgrywa rolę szczególną. Wydaje się ono nadrzędne względem większości potrzeb, tzn. nie stanowi jedynie kategorii spajającej wszystkie inne podstawowe potrzeby<sup>6</sup>. Bezpieczeństwo, jako potrzeba i wartość jednocześnie, scala inne wartości i dobra, stanowiące instrumenty jego realizacji, mające na celu wypełnić poczucie braku czegoś, co warunkuje funkcjonowanie i rozwój człowieka. W ten sposób wiąże się ono z dążeniami do osiągnięcia wielu innych wartości, przez które jest określone.

Bezpieczeństwo jako jedna z podstawowych potrzeb ludzkich, mimo że na przestrzeni wieków różnie realizowana i odmiennie interpretowana, wydaje się stała, trwale pożądana. Fakt, że bezpieczeństwo stanowi problem badawczy licznych nauk szczegółowych analizujących jego konkretne obszary przedmiotowe, wskazuje, jak rozległego zakresu

---

<sup>4</sup>Pojęcie oznaczające „wszystko, co cenne, godne pożądania i wyboru; co stanowi ostateczny cel ludzkich dążeń. [...] Czasem definiuje się w. jako to, co ma znaczenie dla człowieka, co nadaje sens jego poczynaniom”. *Mały słownik etyczny*, red. S. Jedynak, Bydgoszcz 1999, s. 280.

<sup>5</sup>J. Lipiec, *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, Kraków 2001, s. 32.

<sup>6</sup>W. Mejsbaum, *Człowiek w świecie wartości*, Szczecin 2000, s. 26–27.

ludzkiego doświadczenia ono dotyczy. Przedmiotowy wymiar bezpieczeństwa, obejmujący cały kompleks zjawisk, stanów i procesów mających miejsce w otoczeniu ludzkim, jest niezwykle szeroki. W zależności od tego, w którym z tych licznych kontekstów bezpieczeństwo jest rozpatrywane, wielorako pojmowany może być stan braku zagrożenia, równowagi zapewniającej poczucie pewności i względnego spokoju.

Abstrahując od konkretnych postaci ujawniających się zagrożeń, podstawowym celem, jaki obiera podmiot, jest ich eliminacja. A zatem bezpieczeństwo, podobnie jak każda inna wartość, silnie łączy się ze swoim zaprzeczeniem, które wyraża termin „zagrożenie” (niebezpieczeństwo). Rzeczywistym wyznacznikiem bezpieczeństwa jest kontekst antywartości w postaci zagrożenia, stanowiącej jego negację i jednocześnie – konieczne pojęciowe dopełnienie<sup>7</sup>. Z jednej strony, umożliwia ono jego zdefiniowanie, z drugiej – stanowi niezbędne odniesienie przy praktycznych próbach jego realizacji. Jedynie w konfrontacji określonej wartości z jej przeciwieństwem możemy uchwycić i skonkretyzować jej istotę, a także dostrzec jej znaczenie. Z tego też powodu, w ogólnym sensie, bezpieczeństwo przeciwstawiane jest „rozbiciu, dekompozycji, zniszczeniu lub groźbie zniszczenia i degradacji podmiotów ludzkich, zazwyczaj paraliżującej ich normalne funkcjonowanie, wypełnianie programu życiowego i realizację ontologicznego standardu jednostkowości, społeczności i gatunkowości człowieka”<sup>8</sup>. A zatem antywartość stanowi również niezbędny punkt odniesienia do szerszej – pozytywnej definicji bezpieczeństwa, w której nacisk położony jest na możliwość rozwoju podmiotu. Warunkiem realizacji bezpieczeństwa pozytywnego jest zapewnienie bezpieczeństwa w aspekcie negatywnym, czyli w jego najbardziej fundamentalnym wymiarze dotyczącym możliwości przetrwania. Skądinąd bezpieczeństwo negatywne, którego urzeczywistnianie sprowadza się do rozpoznawania, a w dalszej kolejności eliminacji zagrożeń, zwłaszcza tych niosących ze sobą groźbę utraty życia, determinuje możliwość realizacji każdej innej wartości.

Jednostkowe poczucie pewności biologicznego trwania związane jest z możliwością zaspokajania potrzeb fizjologicznych, warunkujących realizację potrzeb wyższego

---

<sup>7</sup> Janusz Świniarski wskazuje, iż rozumienie terminu „bezpieczeństwo” (z łac. *securitas, securitatis*) sprowadzane do jego negatywnego aspektu, precyzowane w perspektywie swego przeciwieństwa, odchodzi od znaczenia pierwotnego, gdzie ma ono swój źródłosłów w określeniu „bez pieczy” (łac. *sine cura*). Etymologicznie pojęcie to odnosi się do określonego stanu rzeczy lub formy bytu niewymagającego pieczy, troski, opieki, a zatem do czegoś lub kogoś, kto samodzielnie zapewnia sobie warunki niezbędne do istnienia, przetrwania, rozwoju i doskonalenia. J. Świniarski, *O bezpieczeństwie w ujęciu filozoficznym*, „Homo Politicus” 2008, vol. 1, s. 8. Wydaje się, że ta definicja bezpieczeństwa jest bliższa temu, co obecnie utożsamia się z jego pozytywnym aspektem, gdyż dotyczy bardziej warunków zewnętrznych, w jakich podmiot egzystuje, niż samego podmiotu. Pojęcie „bezpieczny”, w rozumieniu „niezagrożony”, a zatem w opozycyjnym związku z terminem „zagrożony”, pojawia się dopiero w XV w. F. Gołembski, dz. cyt., s. 151.

<sup>8</sup> J. Lipiec, dz. cyt., s. 208.

rzędu<sup>9</sup>. K. Drabik wskazuje, że o bezpieczeństwie jednostkowym „możemy mówić [...] przez pryzmat całościowej kondycji fizycznej, psychicznej, duchowej, intuicyjnej podmiotu. Stąd wywodzi się poczucie bezpieczeństwa jako subiektywny odbiór konfiguracji warunków życia – pewności trwania bądź zagrożenia”<sup>10</sup>. Wydaje się jednak, że podczas gdy warunki życia zapewniające przetrwanie pozostają czymś względnie obiektywnym, warunki zapewniające jego jakość, a zwłaszcza jej ocenę, są wysoce subiektywne.

W aspekcie negatywnym bezpieczeństwo uchodzi za wartość egzystencjalną, niezależnie od tego, jakiego podmiotu dotyczy: jednostkowego, zbiorowego czy gatunkowego – decyduje o jego istnieniu, trwaniu, silnie związane jest z ochroną jego życia, istnienia. Mimo że na każdym z poziomów może być różnie realizowane, pozostaje wartością trwałą, choć niesamoistną. Stan gwarantujący przetrwanie jest stanem niezmiennie pożądanym i jednocześnie koniecznym przy realizacji innych wartości. Zabiegamy zatem o bezpieczeństwo, gdyż z jednej strony stanowi ono warunek urzeczywistnienia wielu innych wartości, z drugiej – jest instrumentem ich realizacji.

Bezpieczeństwo rozumiane w sposób negatywny może urzeczywistnić się niezależnie od świadomości podmiotu. Nasz brak wiedzy na temat systemów i środków chroniących nasze życie nie musi oznaczać, że wartość ta nie jest realizowana. Może być ono kształtowane niezależnie od tego, czy mamy świadomość podejmowanych w tym kierunku działań, czy nie. Realizacja tak rozumianego bezpieczeństwa nie jest uzależniona od bezpośrednich przeżyć podmiotu, a zatem w tym wymiarze można uznać bezpieczeństwo za wartość obiektywną<sup>11</sup>. Bezpieczeństwo jest wartością, która, mimo że odczuwana subiektywnie, posiada również znamiona obiektywności w wymiarze zbiorowym. Z jednej strony, niezależnie od kulturowych różnic w metodach i środkach jego zapewniania, jest wartością powszechną, z drugiej – w obrębie każdej kultury istnieją utrwalane wzory jego realizacji.

W wymiarze pozytywnym bezpieczeństwo dotyczy przeżyć wartościujących podmiotu, a zatem zyskuje charakter subiektywny. Nie ulega wątpliwości, że ontologiczny status bezpieczeństwa pozytywnego związany jest z pojęciem rozwoju, do którego sprowadza się istota bezpieczeństwa pozytywnego. Rozwój obejmuje wiele obszarów ludzkiego życia, jego zapewnienie oraz stopień jego osiągania w każdym z nich mogą być inaczej postrzegane i realizowane, co więcej, w zasadniczej mierze pozostają zależne od subiektywnej oceny podmiotu. Bezpieczeństwo pozytywne jest tym rodzajem wartości, którą Lipiec określa mianem wartości odpowiadającej „zapotrzebowaniu psychiki”<sup>12</sup>. Ponieważ świadomość

<sup>9</sup>Na temat hierarchii potrzeb zob. np. A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990.

<sup>10</sup>K. Drabik, dz. cyt., s. 51.

<sup>11</sup>Na temat subiektywnego i obiektywnego charakteru wartości zob.: K. Niebrój, *Problem porządku wartości*, [w:] *Wartości i ich funkcje w kształtowaniu cywilizacji globalnej*, red. J. Bańka, Katowice 2004, s. 53–55.

<sup>12</sup>Tamże, s. 55.

poczucia bezpieczeństwa silnie związana jest z naszymi dążeniami, zbiorem motywacji i poczynań mających na celu szeroko pojęty rozwój, kształt bezpieczeństwa go gwarantujący także będzie się zmieniał pod wpływem rozmaitych kontekstów, jak również relacji z innymi wartościami.

Bezpieczeństwo w wymiarze pozytywnym, odzwierciedlającym jego dynamiczny charakter, przybiera postać wartości esencjalnej, a także zrelatywizowanej. Ukierunkowane na rozwój w szerokim sensie sprowadza się do stworzenia podmiotowi takich warunków, które umożliwią mu nadanie i odczytanie sensu własnej egzystencji. Biorąc pod uwagę fakt, iż pozytywny wymiar bezpieczeństwa pozostaje kulturowo zdeterminowany, zarówno jego rozumienie, jak i sposób realizacji może różnicować się w zależności od czynników historycznych w obrębie jednej kultury, jak również między poszczególnymi kulturami, gdzie inne wartości i ich związek z bezpieczeństwem silnie wpływają na jego kształt<sup>13</sup>. Relatywność bezpieczeństwa nie polega zatem na tym, że bezpieczeństwo raz uchodzi za wartość, a innym razem, gdy okoliczności zmieniają się, zostaje jej pozbawione. Bezpieczeństwo jest wartością trwałą, niezmiennie realizowaną, zmianie ulega jednak sposób jej urzeczywistnienia, staje się zależny od relacji z innymi wartościami i od potrzeb, których dotyczy.

Realizacja pozytywnego aspektu bezpieczeństwa jest silnie związana z etycznym statusem człowieka. Ludzka forma bytu tym różni się od innych, że jej podbudowę stanowi aksjologiczny paradygmat godności człowieka. A zatem w wymiarze normatywnym bezpieczeństwo staje się wartością etyczną realizowaną ze względu na możliwość ciągłego doskonalenia podmiotu, poprawy warunków jego życia, jakości – rozwoju<sup>14</sup>. Godna forma trwania dotyczy nie tylko wymiaru jednostkowego, pojedynczej istoty ludzkiej, ale również – zbiorowego.

W zachodnim kręgu kulturowym poszukiwanie bezpieczeństwa trwale związane jest z wolnością, która w społeczeństwach liberalno-demokratycznych uchodzi za warunek rozwoju i realizacji wszelkich przyrodzonych człowiekowi możliwości. Tym, co w kulturze zachodniej łączy pojęcie etyki i bezpieczeństwa są – w zasadniczej mierze treściowo wypełnione pojęciem godności – prawa człowieka. Ponieważ w aspekcie pozytywnym bezpieczeństwo wiąże się z możliwością nieskrępowanego rozwoju, z poczuciem trwałej stabilizacji umożliwiającej podmiotom realizowanie obranych celów, jego głównym odniesieniem jest jednostka, a dążeniem – zapewnienie jej podstawowych praw i wolności, które *de facto* decydują o jakości jej życia. Jak wskazuje Drabik, gwarancja niezbywalności praw potwierdza naszą podmiotowość, odzwierciedlając moralny i aksjologiczny wymiar ludzkiego bytowania. Prawa człowieka wyznaczają horyzont, który wykracza poza czysto biologiczne trwanie i znajduje się na wyższym, aksjologiczno-normatywnym poziomie

<sup>13</sup> Ogólnie na temat porządku wartości zob.: J. Lipiec, dz. cyt., s. 39–45.

<sup>14</sup> J. Świniarski, W. Chojnacki, *Filozofia bezpieczeństwa*, Warszawa 2004, s. 19.

egzystencji. W rzeczywistości to prawa człowieka stanowią swoistą teoretyczno-moralną podbudowę dla szeroko pojmowanych działań na rzecz bezpieczeństwa pozytywnego<sup>15</sup>.

Bezpieczeństwo, podobnie jak każda inna wartość, konstytuuje się wówczas, gdy podmiot dokonuje wartościowania danego przedmiotu, co oznacza, że nie istnieje samodzielnie. Wartość swoje istnienie zawdzięcza temu, czemu ją człowiek przypisuje, a zatem powstaje w rezultacie relacji, jaka zachodzi między podmiotem a przedmiotem. Tego rodzaju istnienie wartości często określa się mianem „kulturowego”. Jeśli za Józefem Lipcem przyjmujemy, że wartości o wysokim stopniu trwałości odznaczają się głębokim zakorzeniem w kulturze, przejawiającym się m.in. w częstym jej występowaniu w dziedzinie języka, ponadto dotyczą szerokiego zakresu ludzkich doświadczeń, sterują historycznymi procesami rozwojowymi oraz zasadami funkcjonowania społeczności ludzkich i na ogół nie zmieniają swojego emocjonalnego zabarwienia<sup>16</sup>, to bezpieczeństwo bezsprzecznie można uznać za tego rodzaju wartość. Mimo że pojęcie „bezpieczeństwo” jest stosunkowo młode, jest ono głęboko historycznie zakorzenione, co więcej, od momentu swego rozpowszechnienia w połowie XX w. znacznie ewoluowało<sup>17</sup>. Bezpieczeństwo nabiera niebagatelnej znaczenia w praktyce społecznej, w zasadniczej mierze warunkującej możliwość jego realizacji. Przy każdej próbie jego praktycznego kształtowania wkraczamy w przestrzeń aksjologiczną. Gdy angażujemy się w realizację jakiegokolwiek wartości, nieuchronnie dokonujemy jej oceny i wyboru. Biorąc pod uwagę to, że aksjosfera ma dynamiczny charakter, zmienia się pod wpływem warunków historyczno-społecznych, również dobra i wartości wyznaczone przez kategorię bezpieczeństwa podlegają zmianom, są kulturowo determinowane. Pluralizm wartości dotyczy zarówno jednostkowej, jak i wspólnotowej płaszczyzny naszych działań.

Zarówno w negatywnym, jak i pozytywnym aspekcie, bezpieczeństwo jest wartością instrumentalną. W perspektywie negatywnej jawi się jako wartość służąca realizacji ściśle określonej wyższej wartości autotelicznej, jaką jest życie. Bezpieczeństwo stanowi konieczny warunek podtrzymania istnienia. Natomiast w przypadku urzeczywistnienia bezpieczeństwa pozytywnego mamy do czynienia z nieustającą, nierzadko trudną, sztuką wyboru, kompromisu między wieloma często sprzecznymi wartościami, których realizacja miałyby gwarantować nam bezpieczeństwo w tym właśnie wymiarze. Ponieważ wartości tworzą mnóstwo zależnościowych układów, w ramach których jest i może być realizowane bezpieczeństwo, najczęściej dochodzi do ścierania się różnych jego aspektów. Wziąwszy pod uwagę fakt, iż ludzką aksjosferę, zwłaszcza współcześnie, cechuje osobliwy dynamizm, że późnonowoczesnym wrogiem bezpieczeństwa, jak określił to Zygmunt Bauman, stała

<sup>15</sup> Szerzej zob.: K. Drabik, dz. cyt., s. 124–130.

<sup>16</sup> Zob.: J. Lipiec, dz. cyt., s. 25–26, 28–29.

<sup>17</sup> J.P. Burgess, *The Ethical Subject of Security. Geopolitical and the Threat Against Europe*, New York 2011, p. 1–2.

się ambiwalencja<sup>18</sup>, jego urzeczywistnianie wymaga spełnienia dwóch ogólnych warunków. Po pierwsze, holistycznego podejścia uwzględniającego wszystkie aspekty i wymiary bezpieczeństwa, po drugie – świadomości rozdźwięku między pragnieniem bezpieczeństwa a niemożliwością jego absolutnego ustanowienia.

Nasza wiedza na temat poszczególnych obszarów rzeczywistości wciąż się poszerza, jednocześnie jednak dostrzegamy, że nie daje nam ona możliwości ich całkowitego nadzorowania, przeciwnie, pogłębia świadomość, że nie potrafimy sprostać, przeciwdziałać wielowymiarowym, nierzadko zupełnie sprzecznym, konsekwencjom ludzkiej aktywności. Nie sprzyja temu zarówno intensywnie postępująca globalizacja z jej wielowymiarowymi: kulturowymi, ekonomicznymi, politycznymi oraz ekologicznymi konsekwencjami, których nie jesteśmy w stanie ani przewidzieć, ani kontrolować, jak i wynikające z tego poczucie kruchości, tymczasowości, rozpadu zarówno materialnych, jak i mentalnych struktur warunkujących niegdyś poczucie bezpieczeństwa. Co więcej, proces postępującej emancypacji sprawił, że jądrem współczesnego społeczeństwa stało się ryzyko<sup>19</sup> nadające ambiwalentny charakter również samemu bezpieczeństwu. To powoduje, że bezpieczeństwo, jak wskazuje Drabik, „formowane jest w jakiejś dialektycznej przestrzeni ścierania się zjawisk, zdarzeń, atrybutów pozytywnych i negatywnych, tendencji sprzyjających i zagrażających człowiekowi”<sup>20</sup>. Działaniom podejmowanym na rzecz bezpieczeństwa coraz częściej towarzyszy świadomość ich ambiwalentnych skutków. Nierzadko doświadczamy splatania się największych obietnic z najbardziej fatalnymi zagrożeniami. Paradoks polega na tym, że dysponujemy, wydawać by się mogło, najskuteczniejszymi metodami zapewniania bezpieczeństwa, jednocześnie nierzadko osiągamy przeciwne skutki. W konsekwencji to, co miało zapewnić bezpieczeństwo w określonym obszarze, niesie ze sobą zagrożenia wykraczające daleko poza obszar, który miało chronić. Okazuje się, że same działania podejmowane na rzecz bezpieczeństwa niosą ze sobą ryzyko pojawiania się zagrożeń na dużo większą skalę niż ta, do której pierwotnie się ograniczały<sup>21</sup>.

Mimo że nie sposób zaprzeczyć instrumentalnemu charakterowi bezpieczeństwa, właściwa mu aksjologiczna podbudowa domaga się, by rozpatrywane było ono w szerszym kontekście niż tylko jako instrument służący realizacji innych wartości. Bezpieczeństwo ujmowane ze względu na ludzką godność sytuuje debatę na jego temat w obszarze aksjologiczno-normatywnego oglądu. Rezygnacja z tego rodzaju optyki pozbawi bezpieczeństwo nie tylko możliwości całościowego ujęcia, wypacza jego istotę, ale jednocześnie naraża na

<sup>18</sup> Por. Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 2008.

<sup>19</sup> Por. U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Warszawa 2002; tenże, *Społeczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, przeł. B. Baran, Warszawa 2012.

<sup>20</sup> K. Drabik, dz. cyt., s. 50.

<sup>21</sup> Por. U. Beck, *Społeczeństwo światowego ryzyka...*, dz. cyt.

groźbę zaistnienia kuriozalnego odwrócenia, zanegowania tego, co stanowi jego pierwotny cel – ochrony życia. Zanim odpowiem na pytania: jak?, w jaki sposób?, za pomocą jakich środków? możemy zapewnić podmiotowi bezpieczeństwo, warto postawić pytanie bardziej fundamentalne – dlaczego?. Wyeliminowanie pytań natury normatywnej z dyskursu nad bezpieczeństwem czyni go wyraźnie uboższym. Rezygnując z pytań o to, do czego prowadzą lub prowadzić mogą działania na rzecz urzeczywistnienia bezpieczeństwa, pozabwiamy ów dyskurs normatywnego, a zatem iście ludzkiego wymiaru.

Nie ulega wątpliwości, że coś staje się wartościowe wówczas, gdy jest zagrożone. W przypadku bezpieczeństwa mamy do czynienia z sytuacją szczególną, albowiem jego zagrożenie nie tylko uniemożliwia urzeczywistnianie jego różnych, choć ściśle powiązanych aspektów, ale jednocześnie udaremnia realizację wielu innych wartości decydujących o kształcie bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo okazuje się zatem, zwłaszcza w aspekcie pozytywnym, kompleksem, sumą różnych mogących ulegać zmianie wartości, których równoczesne kształtowanie nie zawsze jest możliwe. Samo w sobie stanowi przeto system, którego rozpoznanie domaga się holistycznego ujęcia, uwzględnienia jego wielowymiarowej perspektywy. Właściwa bezpieczeństwu wielowymiarowość odnoszona do jego podmiotu, przedmiotu, jak również negatywnego i pozytywnego rozumienia sprawia, że sposób jego urzeczywistniania jest odmienny w każdym z nich. Kształtowanie bezpieczeństwa w jednym z jego wymiarów nierzadko uniemożliwia jego realizację w innym. Wysiłki podejmowane na jego rzecz najczęściej wiążą się z niełatwą sztuką wyboru między określonymi wartościami. Bezpieczeństwo stanowi skomplikowany system, na który składają się zarówno wartości, które się uzupełniają, jak i te, które się wykluczają. Jawi się zatem jako swego rodzaju idea, której pełna czy absolutna realizacja nie jest możliwa. Ma to swoją przyczynę nie tylko w jego wielowymiarowości, niedookreśloności, dynamizmie, ambiwalencji, lecz również w wysoce subiektywnym charakterze, który sprawia, że najczęściej kategoria ta wiązana jest ze zmiennym sposobem jego odczuwania.

Bezpieczeństwo ujęte jako wartości domaga się odpowiedzi na pytania o jego naturę i rolę w systemie aksjologicznym. Jak wykazano, odpowiedzi mogą różnicować się w zależności od tego, do którego aspektu bezpieczeństwa będziemy się odwoływać. Inne własności można przypisać bezpieczeństwu, jeśli pod uwagę weźmiemy jego negatywne rozumienie, gdzie sposobu jego realizacji upatruje się w eliminacji zagrożeń, a zupełnie inne, gdy w sensie pozytywnym bezpieczeństwo wiążemy z możliwością nieskrępowanego rozwoju, poczuciem trwałej stabilizacji umożliwiającej podmiotom realizację obranych celów. Ponadto zmienne okoliczności sprawiają, że niektóre wartości w równym stopniu dopełniają tę kategorię, jak i ścierają się z nią. A zatem, analizując problem bezpieczeństwa, zawsze powinniśmy mieć na uwadze niezwykle bogatą treść semantyczną tegoż pojęcia, a co za tym idzie, niezwykle żywą korelację jego odmiennych postaci.

**Bibliografia:**

- Bauman Z., 2008, *Zindywidualizowane społeczeństwo*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk.
- Beck U., 2002, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Warszawa.
- Beck U., 2012, *Społeczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, przeł. B. Baran, Warszawa.
- Burgess J. P., 2011, *The Ethical Subject of Security: Geopolitical and the Threat Against Europe*, New York.
- Drabik K., 2013, *Bezpieczeństwo personalne i strukturalne*, Warszawa.
- Gołembski F., 2008, *O wieloznaczności pojęcia „bezpieczeństwo”*, „Nowoczesne Systemy Zarządzania” nr 3, s. 151–155.
- Lipiec J., 2001, *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, Kraków.
- Mały słownik etyczny*, 1999, red. S. Jedynak, Bydgoszcz.
- Mejbaum W., 2000, *Człowiek w świecie wartości*, Szczecin.
- Malak K., 2008, *Typologia bezpieczeństwa. Nowe wyzwania*, „Piotrkowskie Studia Międzynarodowe” nr 4, s. 8–20.
- Maslow A., 1990, *Motywacja i osobowość*, przeł. P. Sawicka, Warszawa.
- Niebrój K., 2004, *Problem porządku wartości*, [w:] *Wartości i ich funkcje w kształtowaniu cywilizacji globalnej*, red. J. Bańka, Katowice, s. 151–155.
- Świniarski J., Chojnacki W., 2004, *Filozofia bezpieczeństwa*, Warszawa.
- Świniarski J., 2008, *O bezpieczeństwie w ujęciu filozoficznym*, „Homo Politicus” vol. 1, s. 7–16.
- Świniarski J., 1997, *O naturze bezpieczeństwa. Prolegomena do zagadnień ogólnych*, Warszawa–Pruszków.

**Summary****Axiological Dimension of Negative and Positive Security**

This article serves to present „security” in the axiological perspective and its specifics perceived as a value. Due to this concept’s many meanings and perspectives, there is no one clear answer concerning the question of its nature, ontological status and role in the system of values. Other properties can be attributed to security cancelling out its negative aspect and others evoking its positive meaning. Additionally, security is a complex sum of various qualities capable of succumbing to change but whose formation is not always possible. Security in itself is a system which can only be recognized in a holistic conceptualization.



**Anna Ceglarska**

Uniwersytet Jagielloński (Kraków)

## Pojęcie sprawiedliwości w twórczości Hezjoda

SŁOWA KLUCZOWE: HEZJOD, SPRAWIEDLIWOŚĆ, HOMER, GRECJA

### I. Geneza Sprawiedliwości

Jeden z najwybitniejszych rzymskich jurystów, Ulpian, w II w. n.e. podał najbardziej znaną, tzw. klasyczną definicję sprawiedliwości: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere*, czyli „sprawiedliwość jest stałą i niezmienną wolą przyznania każdemu należnego mu prawa”. Jednakże, to nie od Ulpiana należy wywodzić pierwszą interpretację tego pojęcia. Niniejszemu zagadnieniu poświęcono wiele uwagi w okresie tzw. złotego wieku filozofii, czyli V w. p.n.e.<sup>1</sup>, kiedy z filozofii przyrody przekształciła się ona w naukę bardziej humanistyczną, zorientowaną na ogromną ilość dziedzin, w tym również etykę. Sprawiedliwość uznano za cnotę zapewniającą harmonię i współdziałanie wszelkim elementom zarówno w sferze duchowej, jak i politycznej.

Pięćset lat przed Ulpianem Arystoteles ze Stagiry pisał o sprawiedliwości jako podstawowej cnocie życia społecznego, za którą muszą iść wszystkie inne. Jego mistrz, Platon, zwraca się ku stanowisku sformułowanemu przez Sokratesa, że grecka *αρετη* (*arete*) – szeroko pojmowana cnota, a więc i sprawiedliwość – tożsama jest z *επιστημη* (*episteme*) – wiedzą, poznaniem naukowym. Konsekwencją tego było twierdzenie, że cnoty można się nauczyć. Ludzie, jako jedyne istoty posiadające rozum oraz rozsądek, muszą zwrócić uwagę na różnice pomiędzy rzeczywistymi zachowaniami, które mogą zaobserwować w swojej społeczności, a tymi oczekiwanymi, po czym odróżnić reakcje pożądane od godnych potępienia. Jednocześnie zaczynają zdawać sobie sprawę, iż każdemu z nich może przydarzyć się sytuacja, w której nastąpi rozdźwięk pomiędzy oczekiwaniami a faktycznymi działaniami. Tym samym „rodzi się w duszy każdego pewne wyobrażenie o sile i teorii powinności, a to jest początkiem i końcem sprawiedliwości”<sup>2</sup>. Cytat ten pochodzi z *Dziejów* Polibiusza. Są one dziełem dużo późniejszym, lecz nawiązanie do nich w tym miejscu wydaje mi się zasadne, ponieważ podobnie jak Arystoteles Polibiusz wiele swych rozważań oparł na

---

<sup>1</sup> Wszystkie kolejne daty przytoczone w treści mają miejsce „przed naszą erą”, chyba że zostanie zaznaczone inaczej, dlatego dla zachowania większej przejrzystości nie powtarzam każdorazowo skrótu „p.n.e.”

<sup>2</sup> Polibiusz, *Dzieje*, t. I, przekład, opracowanie i wstęp S. Hammer, Wrocław 1957, VI, 5.

krytycznej analizie myśli Platona. Zakłada on, iż właściwie jedynym sposobem nabycia moralności jest doświadczenie, osobiste bądź wyniesione z obserwacji. Ponadto źródłem jej jest raczej racjonalność niż altruizm, gdyż to obawa przed podobną krzywdą, a nie czyste współczucie motywują ludzi do uznania określonych postępów za nieetyczne. Rozum i umiejętność wnioskowania umożliwiają ludziom wykształcenie pojęć etyki, powinności, sprawiedliwości. Podporządkowanie się rozumowi doprowadzi jednocześnie do zapamiętania sprawiedliwości. Stąd też u starożytnych tak wielki nacisk na wychowanie. Jedynie wychowanie w cnocie, której najwyższą formą jest sprawiedliwość, umożliwi odróżnianie dobra od zła, a to pozwoli ludziom realizować się w ramach podstawowego celu – życia w społeczeństwie. Sprawiedliwość nie jest chwilową emocją czy impulsem, ale częścią wiedzy, elementem zakorzenionym w rozumie i ludzkiej woli, nabytym poprzez naukę oraz dążenie do doskonalenia. Wspomniany już wcześniej Sokrates przyjął założenie, że cnota jest dobrem bezwzględnym, rozumianym nie jako ogólnie pojęte zalety, które mogą być odmienne dla każdego człowieka, ale jako pewien katalog słusznych reguł, stanowiących cnotę zawsze i wszędzie. Zalety te, naturalne i przyrodzone, stanowią najwyższe dobro, niepodlegające żadnym konwencjom. Zakładając, iż cnota prowadzi do szczęścia oraz jest rodzajem wiedzy, Sokrates uważał, że zło pochodzi z nieświadomości. Nie ma dlań innego racjonalnego wytłumaczenia, bo kto działając świadomie i rozumnie, dążyłby do pozabawienia się własnego szczęścia?

Można nawet, poszukując źródeł definicji sprawiedliwości, cofnąć się aż do sofistów. Charakterystyczny dla nich relatywizm musiał doprowadzić do stworzenia teorii, która tłumaczyłaby, dlaczego spośród wszelkich względnych sądów i praw, pewne cieszą się powszechnym uznaniem. Stąd też przyjęcie przez nich konsensualizmu – to umowa międzyludzka prowadzi do akceptacji norm, których nie można wywieść bezpośrednio z samej natury<sup>3</sup>. Prawo natury było zaś dla sofistów, podobnie jak później dla Polibiusza, prawem silniejszego. Stąd też jeden z ich odłamów, przede wszystkim uczniowie Gorgiasza, uznawał wyższość stosunków umownych nad naturalnymi, gdyż one, zastępując prymitywną siłę, prowadzą do powstania w społeczeństwie sprawiedliwości. Według Protagorasa konwencje odpowiadają właśnie wymaganiom rozumowym. Umożliwiają one wspólny byt różnym grupom ludzi, nawiązanie pomiędzy nimi współpracy, rozwój społeczeństwa, *de facto* zawarcie pierwszej umowy społecznej. Racjonalny konsensus prowadzi do racjonalnego państwa, które ma obywateli wspierać. Stąd też przykładowo postrzeganie kary jako środka odstrasżającego, a nie mającego na celu zemstę – zła nie da się już odwrócić, a zatem bardziej sprawiedliwe i racjonalne jest starać się mu zapobiec<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. 1, Warszawa 1999, s. 58.

<sup>4</sup> Oczywiście, rozważaniom na temat sprawiedliwości u sofistów i filozofów złotego wieku można poświęcić o wiele więcej miejsca. Jednakże wykraczałoby to poza ramy tej pracy, której celem jest

Rzadko kiedy jednak sięga się dalej w przeszłość, a przecież i wówczas zagadnienie sprawiedliwości nie było obce świadomości greckiej. Najprawdopodobniej w VIII w., mniej więcej w tym samym czasie, w którym żył Homer, tworzył beocki poeta Hezjod. To właśnie w jego dziełach, a zwłaszcza w poemacie *Prace i Dni*, po raz pierwszy pojawia się nowe, skonkretyzowane pojęcie sprawiedliwości.

## II. Twórczość i życie Hezjoda

Twórczość Hezjoda pochodzi z tego samego okresu co homeryckie *Iliada* i *Odyseja* lub jest od nich niewiele młodsza<sup>5</sup>. Jest on pierwszym poetą, który przekazał nie tylko swoje imię, ale też nawiązywał bezpośrednio do swej historii. Był synem kupca, który przybywszy z Kyme, osiadł w beockiej Askrze, u stóp „Helikonu boskiego”<sup>6</sup>. Najlepiej znanym wydarzeniem z życia Hezjoda jest jego konflikt z bratem Persesem dotyczący spadku po ojcu. Beockiemu poecie przypisano miano „chłopskiego filozofa”. Jego dzieła, chwalcące pokój i pracę, traktowane były jako katalog rad, spisanych przez człowieka posiadającego wielką życiową mądrość. O tym, jak istotną częścią twórczości Hezjoda były zalecenia moralne, świadczy też fakt, iż przypisuje mu się autorstwo niezachowanego do dziś poematu *Rady Chejronowe*<sup>7</sup>, mającego zawierać katalog najważniejszych zasad, wypowiedzianych przez słynącego z mądrości Centaura Chejrona, wychowawcę herosów. Porady dotyczące pracy na roli stanowią większą część poematu i powszechnie uznaje się, iż to one stanowiły jego główny cel. Jednakże nie zawierają one żadnych nowych odkryć ani sugestii co do zmian mających na celu poprawę jakości czy też warunków pracy<sup>8</sup>. Oczywiście mogą one być praktyczne, słuszne i przydatne, dotyczą bowiem elementu życia bliskiego każdemu ówczesnemu mieszkańcowi Hellady, lecz stanowią raczej usystematyzowanie wiedzy dotychczas posiadanej. Nowatorstwo poematów Hezjoda leży zupełnie gdzie indziej.

Beocki poeta wyraźnie określa cechy sprawiedliwych zachowań i oczekuje ich od ludzi. Nie interesuje go teoretyczne rozważanie nad abstrakcyjną konstrukcją pojęcia etycznego, lecz aspekt jak najbardziej praktyczny, który można zastosować w codziennym

---

przedstawienie zupełnie innej postaci, a zatem późniejsze teorie przedstawione są jedynie w formie ogólnego zarysu.

<sup>5</sup> Teoria ta opiera się m.in. na różnicach w kompozycji obu dzieł. Zagadnienie to, podobnie jak kwestia istnienia jednego poety imieniem Homer, wciąż budzi kontrowersje. Bardzo szeroko na ten temat m.in. R. M. Rosen, *Homer and Hesiod*, [w:] *A New Companion to Homer*, red. B. Powell, I. Morris, New York 1997, s. 463–488.

<sup>6</sup> Hezjod, *Narodziny Bogów (Theogonia)*. *Prace i Dni*. Tarcza, seria „Biblioteka Antyczna”, przekł. J. Łanowski, Warszawa 1999, Teogonia, w. 22–23. Dalsze cytaty w języku oryginału pochodzą z: H. G. Evelyn-White, *Hesiod. The Homeric Hymns and Homericica with an English Translation*, London 1914.

<sup>7</sup> J. Łanowski, *Chłopski filozof*, [w:] Hezjod, op. cit., s. 7.

<sup>8</sup> P. P. Mavrommatis, *Hesiod's Works and Days. Moral or Practical Teaching*, [w:] <http://www.ancient.eu/article/395/> [dostęp: 07.02.2015].

życiu. W przeciwieństwie do Homera, Hezjod opisuje społeczność mu współczesną, a nadto skupia się na zupełnie innej warstwie: to nie królowie, herosi, wojownicy są bohaterami jego poematu, lecz niższa warstwa rolników i drobnych posiadaczy ziemskich<sup>9</sup>. Poświęcając dużo większą uwagę problemowi zwykłej, codziennej pracy, podkreśla, że dzięki niej zwykły człowiek może uzyskać to, co w eposach Homera przysługiwało jedynie herosom: łaskę bogów, chwałę, bogactwo<sup>10</sup>. Praca staje się wówczas cnotą równą czynom bohaterskim, a co najważniejsze – umożliwiającą osiągnięcie zalet, dostępnych dotychczas jedynie półmitycznym bohaterom dawnych lat. W kulturze greckiej istnieje legenda związana z postaciami dwóch wielkich poetów, która zresztą ma swoje źródło w krótkiej wzmiance poczynionej przez Hezjoda, dotyczącej wygranego przezeń poetyckiego konkursu w Chalkidzie na wyspie Eubea<sup>11</sup>. Według niej drugim uczestnikiem tych zawodów miał być sam Homer. Mimo to laur zwycięstwa przypadł Hezjodowi, gdyż był on piewą pracy i pokoju, a nie wojen i przelewu krwi. Jakkolwiek faktyczne uczestnictwo obu poetów w jednym wydarzeniu budzi uzasadnione wątpliwości, to opowieść ta może ukazywać, iż Grecy epoki archaicznej zaczęli już zdecydowanie bardziej doceniać spokój oraz dobrobyt, uznając wyższość moralności głoszonej przez Hezjoda nad chwałą wojenną<sup>12</sup>.

Jednocześnie społeczność opisywana przez poetę nie jest już nadmiernie od arystokracji uzależniona. W Askrze nie ma nikogo, kto mógłby znaczeniem dorównywać dawnym dowódcom spod Troi, kogo mieszkańcy mogliby darzyć wyłącznie szczerym podziwem. Owszem, lud podporządkowuje się arystokratom (królom) sprawującym władzę, lecz – o czym najlepiej świadczy właśnie poemat Hezjoda – ma też prawo do dość ostrej i bezpośredniej krytyki. Ten aspekt można jeszcze wytłumaczyć nieco inaczej – Hezjod nie przekazuje ludziom wyłącznie „swojej” prawdy. Jest on posłańcem Muz, te zaś wywodzą się od samego Zeusa. Pośrednio zatem Hezjod, obdarzony darem poetyckim przez Muzy, głosi wolę ojca bogów i ludzi, a zatem być może ma prawo do większej bezpośredniości<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Homer zawiera w swoich dziełach elementy kultury mykeńskiej, łączy je również z bardziej mu współczesnymi przykładami, kreując świat mający odpowiadać realiom wojny trojańskiej. Na ten temat szerzej zob. A. Ceglarska, *Historyczny obraz Grecji w świecie Iliady i Odysei*, „Jurysta. Magazyn Prawniczy” 2013, nr 6, s. 46–53.

<sup>10</sup> S. B. Pomeroy, S. M. Burstein, W. Donlan, J. Tolbert Roberts, *Starożytna Grecja. Historia polityczna, społeczna i kulturalna*, Warszawa 2010, s. 152.

<sup>11</sup> Hezjod, op. cit., *Prace i Dni*, w. 654–662.

<sup>12</sup> A. Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 221.

<sup>13</sup> „[...] natchnęły mnie także wieszczym śpiewaniem / abym wysławił, co będzie oraz co było dawniej” Hezjod, op. cit., *Teogonia*, w. 31–32.

### III. Różne pojmowanie sprawiedliwości

Hezjod jako pierwszy prezentuje nowe znaczenie sprawiedliwości. Opisywana jest ona słowem *δικη*, współcześnie tłumaczonym głównie jako właśnie „sprawiedliwość”, lecz w starożytnej grece było to zaledwie jedno ze znaczeń<sup>14</sup>. *Δικη* pojawia się m.in. we fragmentach:

δωροφάγους, οἳ τήνδε **δικήν** ἐθέλουσι **δικασσαι**  
 (darów pożercom, co takie **sprawy** chcą **sądzić**)<sup>15</sup>,  
 ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε **δικης**, μηδ' ὕβριν ὄφελλε  
 (Ty, Persesie, usłuchaj **prawa**, a nie idź za rychą)<sup>16</sup>,  
 δωροφάγοι, σκολιέων δὲ **δικέων** ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε  
 (darożercy, a **sądów** pokrętnych wyrzeczcie się całkiem)<sup>17</sup>,

w których wyraźnie widać odmienności pomiędzy ówczesnym a współczesnym rozumieniem tego terminu. Zarówno u Homera, jak i Hezjoda, *δικη* najczęściej pojawia się w kontekście, który dziś nazwano by „proceduralnym”. Samo to słowo najbliższe było znaczeniu „rozwiązania”, podczas gdy różne jego wariacje i odmiany mogły oznaczać wyrok, proces dyskusji czy wreszcie osobę odpowiedzialną za ogłaszanie wyroków. *Δικη* zatem najczęściej odnosi się nie do aspektu moralnego, lecz właśnie systemowego<sup>18</sup>.

Hezjod zajmuje się sprawiedliwością z powodu czysto praktycznego – pogłębiającego się konfliktu z bratem. Zgodnie z obowiązującymi regułami dziedziczenia schedę dzielono równo pomiędzy synów zmarłego. Władza sędziowska należała do arystokracji, która, jak pisze Hezjod, potrafiła nie tylko lekceważyć istniejące prawa, ale wręcz je naruszać, przekupiona darami. Jednak nie ta niesprawiedliwość wzbudziła gorycz Hezjoda, lecz szansa na ponowny proces, po którym mógł spodziewać się równie nieuczciwego wyroku. Perses, otrzymawszy swoją część, nie zajmował się pracą, lecz dążył do powiększenia gospodarstwa ponownie kosztem brata<sup>19</sup>. Stąd obrona Hezjoda. Nie tylko krytykuje on Persesa, starającego się niegodnie wzbogacić, ale także sędziów. Najważniejszym aspektem sprawiedliwości jest aspekt proceduralny, czyli sposób wyrokowania<sup>20</sup>. Zaburzenie tego procesu doprowadzi do ruiny, jednak nie tylko dlatego, iż będzie to naruszenie boskich praw, ale wpłynie również na elementy, jak dziś można by określić, ekonomiczne. Królowie, wydając

<sup>14</sup> L. K. Overton, *Definition and Standards of Δικη in Homer and Hesiod*, [w:] <http://www.xavier.edu/classics/documents/Theses/Laura%20Overton.pdf/> [dostęp: 20.05.2014].

<sup>15</sup> Hezjod, op. cit., *Prace i Dni*, w. 39.

<sup>16</sup> Ibidem, w. 213.

<sup>17</sup> Ibidem, w. 269.

<sup>18</sup> Szeroko na temat stosowania reguł sprawiedliwości zob. G. Smith, *The administration of justice from Hesiod to Solon*, Menasha, Wisconsin 1924.

<sup>19</sup> Hezjod, op. cit., *Prace i Dni*, w. 33–39.

<sup>20</sup> M. Gagarin, P. Woodruff, *Early Greek Legal Thought*, [w:] *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, Vol. 6, *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, red. F. D. Miller, C. Biondi, Dordrecht 2007, s. 9–10.

niesprawiedliwy wyrok, umożliwiają Persesowi, złemu gospodarzowi, nieuznającemu pracy jako środka prowadzącego do dobrobytu, posiadanie większej ilości ziemi. Tym samym lekceważą oni nie tylko prawa Hezjoda, lecz normy obowiązujące w społeczeństwie, stawiając pod znakiem zapytania wszelki stan posiadania, który wszak może być zmieniony na mocy ich decyzji<sup>21</sup>. Nie tylko „abstrakcyjna” moralność została naruszona, ale właśnie stabilność gospodarcza – źli ludzie posiadający ziemię nie doprowadzą do jej rozkwitu i zwiększania bogactwa, lecz głodu i ubóstwa. Królowie zaś kierować się będą jedynie wartością przekazywanych im darów, wyzyskując tych, którzy zwrócą się o rozstrzygnięcie sporów. Sprawiedliwość nie będzie już cnotą, a dobrem na sprzedaż. Immanentną cechą dobrego życia jest dla Hezjoda praca. Może ona, jak już wspomniałam, przynieść zaszczyty osiągalne dotąd jedynie dla bohaterów wojennych. Kiedy jednak działanie sędziów wykazuje, iż właśnie nie praca, lecz wręczane im korzyści mogą przysporzyć dóbr oraz umożliwić beztrudne życie, konsekwentnie musi prowadzić to do dalszego zubożenia klasy drobnych rolników na rzecz arystokratów. Porzucenie sprawiedliwości dla Hezjoda nie ma jedynie konsekwencji związanych z gniewem bogów, ale zupełnie przyziemne, przemawiające do tych, którzy sami produkują środki do życia.

Jednocześnie Hezjod nie odrzuca moralnego aspektu sprawiedliwości, powołując się również na prawa boskie, przez co stara się przekonać ludzi do sprawiedliwego rozwiązania sporów ze względu na szacunek dla bogów:

Jest zaś także dziewica Prawość, zrodzona z Dzeusa,  
Czczona i poważana przez bogów, co władną Olimpem<sup>22</sup>.

Prawość, Δίκη, jest bardziej spersonalizowana niż bóstwa Homera. Obejmuje szereg zjawisk, stanowiąc pojęcie niemalże systemowe – odnoszą się do niej wszelkie wyroki, które mogą naruszyć jej godność, sprawić ból, jeśli są niegodziwe lub wywołać radość i sprowadzić łaski na sędziów, gdy zgodne są z jej myślą<sup>23</sup>.

Hezjod stawia więc sędziom także zarzuty na innym, wyższym poziomie, nie czysto materialnym, jak chęć wzbogacenia się, ale etycznym. Sędziom, arbitrom wszakże sprawiedliwości, grożą konsekwencje właśnie za jej brak. Albowiem Zeus, najwyższy z bogów, może nagrodzić za dobro, może jednak potępić za zło<sup>24</sup>. Ostateczna sprawiedliwość leży w jego rękach. Bogowie Hezjoda zaczynają górować na ludzkością pod względem moralnym. Olimpijczycy, jakkolwiek niepozbawieni własnych wad, podporządkowywali się ustanowionym zasadom, o czym świadczy na przykład straszliwa kara grożąca za krzywoprzysięstwo<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> M. Hays, *Notes on the Works and Days of Hesiod*, Menasha, Wisconsin 1918, s. 60.

<sup>22</sup> Hezjod, op. cit., Prace i Dni, w. 256–257.

<sup>23</sup> O. Murray, *Narodziny Grecji*, Warszawa 2004, s. 87.

<sup>24</sup> Hezjod, op. cit., Prace i Dni, w. 5–7.

<sup>25</sup> Ibidem, w. 793–805.

Ludzie poczuli oddawać im cześć nie z obawy przed ich straszliwą potęgą, ale z wewnętrznego przekonania, iż bogowie lepsi są od nich, a w swych rządach kierują się sprawiedliwością<sup>26</sup>. Działalność bogów nadal wpływa na ludzi i reguluje ich wzajemne stosunki, ale w odmienny sposób niż u Homera. Nie muszą już zstępować z Olimpu i walczyć u boku swych protegowanych, by wymierzyć karę za ich krzywdy, lecz mogą ze swej siedziby oceniać ludzkość, zgodnie z panującymi zasadami. Odwołując się do bogów, człowiek nie podziwia i nie pragnie naśladować jedynie potęgi, lecz przede wszystkim ich doskonalszą moralność.

Sprawiedliwość jest zatem dobrem wyższego rzędu. Przeniesienie boskich norm, które uosabia *δικη*, na grunt ziemski zapewnić ma nie tylko panowanie prawa, ale i ich łaskę. Najważniejszy spośród Olimpijczyków, Zeus, łączy w sobie dwie główne cnoty homeryckie: siłę oraz mądrość. U Homera cechy te właściwie nigdy nie występują u jednej osoby w idealnych proporcjach. W *Iliadzie* siłę cielesną reprezentuje Achilles, mądrość jest zaś cechą Odyseusza. Każdy z nich przewyższa drugiego pod jednym względem i ustępuje w innym. Mimo wszystko to siła i honor wojownika są przez Homera bardziej cenione<sup>27</sup>. U Hezjoda dla odmiany na pierwszy plan wysuwa się cnota rozumu. W *Teogonii* Zeus, zanim zostanie pierwszym pośród bogów, owszem, musi stoczyć walkę o władzę, ale ugruntowane, stabilne rządy wprowadza dopiero, gdy rozdzieli ją między siebie i swych braci, a także, kiedy uzyska nowe cechy, symbolicznie przedstawione poprzez małżeństwo z boginią: Metis (z łac. roztropność, przebiegłość) oraz Temidą (uosobieniem prawa i bezstronności)<sup>28</sup>. Uzyskawszy te atrybuty, Zeus stał się najlepszym z Olimpijczyków, „ojcem bogów i ludzi”<sup>29</sup>, jeszcze jedną swoistą personifikacją sprawiedliwości.

Należy jeszcze zwrócić uwagę, iż podstawową cnotą społeczeństwa homeryckiego był honor. Słowo „dobry” (*αγαθός*) jest w *Iliadzie* i *Odysei* właściwie tożsame z przydatnością w walce, męstwem<sup>30</sup>. U Hezjoda najważniejszą cnotą staje się właśnie sprawiedliwość<sup>31</sup>. Hołdowanie jej jednak w żaden sposób nie prowadzi do odrzucenia ducha rywalizacji, głęboko zakorzenionego w greckiej kulturze. Hezjod wyróżnia dwa rodzaje *Waśni*<sup>32</sup>: dobrą, trudną, lecz zgodną z prawem, skłaniającą do ciężkiej pracy, lub złą, w której

<sup>26</sup> M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura grecka i rzymska w zarysie*, Warszawa 1981, s. 18.

<sup>27</sup> A. Krokiewicz, op. cit., s. 120.

<sup>28</sup> Zresztą dopiero całkowite wchłonięcie Metis zagwarantowało trwałość jego rządów. Zgodnie z mitologią istniała przepowiednia, że po urodzeniu Zeusowi córki Metis da mu syna, który obali władzę bogów, tak jak on uprzednio swego ojca. Zeus zatem połknął brzemienną boginię. Gdy później rozboleła go głowa i poprosił Hefajstosa o rozłupanie mu czaszki, na świat przyszła Atena, lecz innych dzieci Metis nie mogła już urodzić. Por. Ibidem, s. 222.

<sup>29</sup> Hezjod, op. cit., *Teogonia*, w. 47.

<sup>30</sup> S. B. Pomeroy, S. M. Burstein, W. Donlan, J. Tolbert Roberts, op. cit., s. 104.

<sup>31</sup> O. Murray, op. cit., s. 86.

<sup>32</sup> Hezjod, op. cit., *Prace i Dni*, w. 11–26.

„οὐκ ἄρα μούνον ἔην Ἐπίδων γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαῖαν / εἰσὶ δύο”  
(„Bo nie jeden był tylko ród *Waśni*, ale na ziemi / są dwa”).

ludzie odstępują od wyznaczonych reguł, kierując się chciwością, za nic mając dobro innych. Ta druga Waśń jest źródłem wszelkich nieszczęść. Hezjod jest realistą, zdaje sobie sprawę, iż idealna sprawiedliwość wśród ludzi jest nieosiągalna, dlatego stara się określić reguły, umożliwiające wykorzystanie społecznych konfliktów jako drogi do rozwoju, nie zniszczenia. Ambicja i prawo zajmują miejsca chciwości i sporów. Warto w tym miejscu przywołać pozornie niejasny wers z *Pracy i Dni*: „Głupcy, nie wiedzą, o ile połówka jest większa niż całość”<sup>33</sup>. Początkowo może wydawać się, iż to raczej myślenie Hezjoda jest błędne, gdyż z czysto logicznego punktu widzenia, zawsze całość jest większa od części. Poeta jednak ukrył w tym zdaniu zupełnie odmienną treść. Lepszy jest bowiem sprawiedliwy podział, dający każdemu tylko część z całości (połowę w przypadku Hezjoda i jego brata), niż niesprawiedliwy, gdzie tylko jedna strona otrzymuje wszystko, ale ściągą na siebie w ten sposób gniew bogów.

#### IV. Krytyka Władców

Jednakże nie tylko ten, który odnosi korzyści z niesprawiedliwych wyroków naraża się bogom. Hezjod, przedstawiając skutki niesprawiedliwości, jednocześnie krytykuje arystokrację, początkowo ostrożnie, miejscami zaś śmieiej i zupełnie wprost. Wobec rządzących używa tytułu *basileus*, który już na etapie eposu homeryckiego zaczął oznaczać króla, ale raczej w rozumieniu przywódcy rodu, wysokiego urzędnika, nie despotycznego władcy. Hezjod określa „królów” zdecydowanie negatywnie:

ταῦτα φυλασσόμενοι, βασιλῆς, ἰθύνετε †δικας  
**δωροφάγοι**, σκολιέων δὲ δικέων ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε  
 (Tego pilnując, **władcy**, wyroki swe wyprostujcie,  
**Darożercy**, a sądów pokrętnych wyrzeczcie się całkiem)<sup>34</sup>.

Słynna bajka o jastrzębiu i słowiku<sup>35</sup> wykazuje przewagę brutalnej siły i niesprawiedliwość losu, a przecież nie to winno być celem sędziów, lecz rozważa oraz ferowanie słusznych wyroków. Bezwzględność jastrzębia ma rację bytu w królestwie zwierząt, gdzie dominacja faktycznie przypada najpotężniejszemu. Ludzie jednak są inni właśnie poprzez poczucie sprawiedliwości i posiadane prawa – dlatego nie mogą „pożerać się wzajem” niczym zwierzęta<sup>36</sup>. Choć

---

Warto zauważyć, iż na określenie Waśni wybiera Hezjod słowo Eris (ἔρις) oznaczające niesnaski, walkę, ale będące też imieniem bogini stanowiącej ich personifikację, tej samej, która rzuciwszy jabłko niezgody dała początek wojnie trojańskiej. Jakkolwiek u Homera działalność Eris prowadzi zatem do wojny, u Hezjoda wcale nie ma takiej konieczności.

<sup>33</sup> Ibidem, w. 40. Por. również A. Krokiewicz, op. cit., s. 235.

<sup>34</sup> Ibidem, w. 263–264.

<sup>35</sup> Ibidem, w. 202–212.

<sup>36</sup> A. Krokiewicz, op. cit., s. 248.



więc rację ma jastrząb, ganiąc słowika za skargi, gdyż zgodnie z zasadami świata zwierząt ma on władzę nad jego życiem jako silniejszy, nie mają racji królowie, usiłujący stosować te same metody. Z drugiej strony poeta, domagając się sprawiedliwości, może wnosić skargi zarówno do sędziów, jak i bogów. Sprawiedliwość bowiem odróżnia ludzi od zwierząt oraz podlega ochronie ze strony Zeusa, a jej naruszenie wiąże się z poważnymi konsekwencjami<sup>37</sup>.

Przytoczony przez Hezjoda mit o Prometeuszu<sup>38</sup> nieco alegorycznie pokazuje, jak jeden występki wzbudza gniew bogów i wiąże się z karą nie tylko dla winowajcy, lecz całego społeczeństwa. Podobnie w przypadku, gdy arystokraci nie będą przestrzegali uznawanych przez Zeusa zasad, nie tylko ściągną jego gniew na siebie, ale ich niesprawiedliwość może sprowadzić klęski na ich poddanych, ponieważ:

Tym, w których sercach zawita pycha i czyny niegodne,  
Tym sprawiedliwość wymierza Dzeus, który widzi szeroko.  
Nieraz i całe miasto cierpi z winy jednego złoczyńcy,  
Który błądzi i knuje czyny niegodne i podle<sup>39</sup>.

W połączeniu z upadkiem moralności prowadzi to nieuchronnie do stopniowej degeneracji – stąd mit o pięciu wiekach ludzkości, wyraźnie obrazujący, iż przyczyną pogarszania się ludzkiego żywota jest pogłębiający się brak sprawiedliwości<sup>40</sup>. Wszak za najgorsze pokolenie uznaje Hezjod to, w którym „ojciec do dzieci nie będzie podobny [...] bratu brat miły nie będzie [...]. Na dotrzymanie przysięgi nikt już nie będzie mieć względu [...] zaniknie wstyd”. Ten wiek żelazny, kiedy to nie prawo, a gwałt będą hołubione, pozostawić może ludzkość tylko w cierpieniu<sup>41</sup>.

Jeśli jednak brutalna siła zostanie odrzucona, a ludzkość ponownie zacznie dążyć do podtrzymania i realizowania zasad sprawiedliwości, jest szansa na poprawę społeczeństwa oraz powrót lepszych czasów. W pracy widzi Hezjod nową wartość, mającą dawać korzyści nie tylko materialne, ale głębsze, duchowe, polegające na czerpaniu radości ze swego losu i zrozumienia praw rządzących życiem ludzkim. Poeta dystansuje się od arystokratów czerpiących dobra z darów składanych przez ludzi takich jak Perses oraz wykorzystujących pracę innych. To staje się dla Hezjoda najgorszym wykroczeniem, „darożercy” zaś – poważnym zarzutem, bliskim obelgi. Poeta jednak nie tyle domaga się sprawiedliwości czy rekompensaty dla siebie, lecz ostrzega przekupnych, że taki występki nie może pozostać bez kary.

---

<sup>37</sup> Hezjod, op. cit., *Prace i Dni*, w. 276–285.

<sup>38</sup> *Ibidem*, w. 54–58.

<sup>39</sup> *Ibidem*, w. 238–241.

<sup>40</sup> O. Murray, op. cit., s. 123.

<sup>41</sup> Hezjod, op. cit., *Prace i Dni*, w. 176–201.

Reprezentuje zatem Hezjod poglądy najszerszej w owych czasach grupy społecznej: nie arystokratów, ale też nie biedoty, lecz średniozamożnych posiadaczy. Choć krytykował on arystokrację, wcale nie był obrońcą najbiedniejszych. Opisując pracę na roli zwracał uwagę kogo można zatrudnić za mniejszą stawkę oraz jak zadbać o większą efektywność pracy<sup>42</sup>. Nie dąży również do odebrania arystokratom bogactw czy władzy. Domaga się jedynie, aby u podstaw ich rządów leżała sprawiedliwość. Łączy więc różne aspekty *δικη*, ujmując ją nie tyle jako konkretną cnotę, ale spójny system wartości. Oprócz wskazania królom konieczności przestrzegania boskich praw i zasad uczciwości, ostrzega wszystkich, iż zło wyrządzone przez jednego może doprowadzić do zagłady nie tylko winowajcę, ale i „całe miasto”. Dlatego w skrajnych wypadkach zaleca obywatelom, by w trosce o swoje dobro usunęli złych królów. Obraza Prawości przyniesie bowiem gniew Zeusa, skierowany wobec wszystkich mieszkańców. Jej szanowanie wręcz przeciwnie, ponieważ Zeus nie pozwoli, aby niedostatek dosięgnął tych, którzy stosują się do określonych przez bogów reguł. Boski aspekt sprawiedliwości łączy się z tym ziemskim, zasady religijne z ekonomicznymi, moralność „abstrakcyjna” z pragmatyczną. Zatem sprawiedliwość, ta podstawowa wartość, którą charakteryzuje i konkretyzuje w swojej poezji Hezjod, ma zagwarantować zadowolenie społeczeństwa oraz jego rozwój. Tymczasem arogancja rządzących, słynna grecka *hybris*, przynieść może jedynie niepokój i klęski.

### Bibliografia:

- A. Ceglarska, 2013, *Historyczny obraz Grecji w świecie Iliady i Odysei*, „Jurysta. Magazyn Prawniczy”, nr 6, s. 46–53.
- Cytowska M., Szelest H., 1981, *Literatura grecka i rzymska w zarysie*, Warszawa, s. 12–33.
- Davies J., 1875, *Hesiod and Theognis*, seria „Ancient Classics for English Readers”, Philadelphia, s. 1–128.
- Evelyn-White H. G., 1914, *Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric with an English Translation*, London.
- Gagarin M., Woodruff P., 2007, *Early Greek Legal Thought*, [w:] *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, vol. 6, *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, red. F. D. Miller, C. Biondi, Dordrecht, s. 7–14.
- Hammond N. G. L., 1973, *Dzieje Grecji*, Warszawa, s. 125–138.
- Hays M., 1918, *Notes on the Works and Days of Hesiod*, Menasha, Wisconsin.
- Hezjod, 1999, *Narodziny Bogów (Theogonia)*. *Prace i Dni*. *Tarcza*, seria „Biblioteka Antyczna”, przekł. J. Łanowski, Warszawa.
- Krokiewicz A., 2000, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa, s. 79–260.

<sup>42</sup> S. B. Pomeroy, S. M. Burstein, W. Donlan, J. Tolbert Roberts, op. cit., s. 153.

- Mavrommatis P.P., [b.r.], *Hesiod's Works and Days: Moral or Practical Teaching*, [w:] <http://www.ancient.eu/article/395/> [dostęp: 07.02.2015].
- Murray O., 2004, *Narodziny Grecji*, Warszawa, s. 20–126.
- Overton L.K., [b.r.], *Definition and Standards of Δίκη in Homer and Hesiod*, [w:] <http://www.xavier.edu/classics/documents/Theses/Laura%20Overton.pdf> [dostęp: 20.05.2014].
- Polibiusz, 1957, *Dzieje*, t. I, przekład, opracowanie i wstęp S. Hammer, Wrocław, księga VI.
- Pomeroy S. B., Burstein S. M., Donlan W., Tolbert Roberts J., 2010, *Starożytna Grecja. Historia polityczna, społeczna i kulturalna*, Warszawa, s. 79–154.
- Rosen R. M., 1997, *Homer and Hesiod*, [w:] *A New Companion to Homer*, red. B. Powell, I. Morris, New York, s. 463–488.
- Smith G., 1924, *The administration of justice from Hesiod to Solon*, Menasha, Wisconsin.
- Wees H. van, 2002, *Homer and Early Greece*, „Colby Quarterly” vol. 38, nr 1, s. 94–117.
- Tatarkiewicz W., 1999, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa, s. 10–114.

### Summary

#### The concept of justice in the works of Hesiod

This paper presents one of the earliest understanding of the concept of ‘justice’ in the culture of ancient Greece, based on poems by Hesiod.

At the beginning, the definition of this concept and its historical development is outlined. Afterwards, Hesiod’s life is presented, including his motivations to create poems concerning the values relevant to ordinary citizens.

The main part of the article focuses on his concept of ‘justice’, beginning from the understanding of the word δίκη. Then the various aspects are analyzed: procedural, economic, but also moral and religious. Finally, differences in the way in which “justice” and general values are understood by Hesiod and Homer are included.

The ending shows Hesiod’s counsels for the rulers, in which he explains the need for applying the principles of justice and the negative effects of its neglect.

**Tomasz Dreikopel**

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Szczodrość jako wartość moralna w *Etykach* Arystotelesa

Professori Vitoldo Wróblewski (1938–2014) in memoriam

SŁOWA KLUCZOWE: FILOZOFIA STAROŻYTNA, ETYKA ARYSTOTELESA, CNOTA MORALNA, SZCZODROŚĆ

W I ks. *Retoryki* Arystoteles określa istotę piękna (*καλόν*) jako tego, „co jest godne wyboru samo w sobie i jako takie zasługuje na pochwałę”, lub tego, „co jest dobre i, z tej właśnie racji, przyjemne”<sup>1</sup>. W tym kontekście za rodzaj piękna i godnego pochwały dobra należy, zdaniem Stagiryty, uznać doskonałość człowieka (*ἀρετή*), która pozostaje specyficzną „zdolnością tworzenia i zachowywania rzeczy dobrych” oraz, co najistotniejsze, „zdolnością wyświadczenia licznych i wielkich dobrodziejstw”<sup>2</sup>. Arystoteles, wymieniając cały katalog zalet intelektualnych i moralnych jako składników doskonałości człowieka, wyraźnie podkreśla, że najważniejszymi z nich pozostają te, które przynoszą najwięcej pożytku innym ludziom. Z tego punktu widzenia największe uznanie i szacunek wywołują wśród ludzi trzy zalety – sprawiedliwość i męstwo, a także, wymieniona tuż za nimi, szczodrość (*ἐλευθεριότης*), bliżej określona jako „zdolność do dysponowania majątkiem dla dobra innych”<sup>3</sup>. Wskazówki Stagiryty, które przynosi zreferowany powyżej *passus Retoryki*, pozwalają zwrócić uwagę na kilka kwestii szczegółowych, istotnych ze względu na tematykę i charakter moich rozważań. Po pierwsze, chociaż u Arystotelesa nie spotykamy się z pojęciem „wartości moralnej” w ścisłym tego słowa znaczeniu, a w swoich traktatach etycznych konsekwentnie używa on terminów „cnota” lub „zaleta”, można jednak przyjąć, że oba wspomniane terminy pozostają w pełni koherentne z obecnym rozumieniem pojęcia „wartości moralnej”. Po drugie, na podstawie samej tylko *Retoryki* nie sposób nie dostrzec, że istoty doskonałości człowieka upatruje Arystoteles nie tyle w zaletach natury intelektualnej, ile moralnej, jasno klasyfikując jako trzy najważniejsze wyłącznie cnoty moralne. Po trzecie, uwzględnienie przez auto-

<sup>1</sup> Arystoteles, *Retoryka*, 1366a 33–34: *καλόν μὲν οὖν ἐστὶν ὃ ἂν δι' αὐτὸ τὸ αἰρετὸν ὄν ἐ παινετὸν ἢ, ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὄν ἦδὲ ἢ, ὅτι ἀγαθόν.*

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1366a 36–38: *ἀρετὴ δ' ἐστὶ μὲν δύναμις [...] ποριστικὴ ἀγαθῶν καὶ φυλακτικὴ, καὶ δύναμις εὐεργετικὴ πολλῶν καὶ μεγάλων [...].*

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1366b 15–16: *ἐλευθεριότης δὲ περὶ χρήματα εὐποιητικὴ [...].*

ra *Retoryki* szczodrości jako najistotniejszego, obok sprawiedliwości i męstwa, ze składników ludzkiej doskonałości pozwala zrozumieć, dlaczego w *Etykach* poddaje Arystoteles tę zaletę moralną tak obszernej charakterystyce i wnikliwej analizie.

W *Etyce nikomachejskiej* szczodrość jest jedną z cnót etycznych (ἀρεταί ἠθικαί), właściwych pożądlivej części duszy człowieka, tzn. tej części duszy, w której zachodzą ludzkie namiętności. Pozostaje też, jak każda z cnót u Arystotelesa, stanem umiaru (μεσότης) pomiędzy nadmiarem i niedostatkiem. Konsekwentnie, jak każda z cnót, posiada ona dwie przeciwne sobie wady (κακίαι). W II ks. *Etyki nikomachejskiej* precyzuje Stagiryta, że w przypadku szczodrości możemy mówić o zachowaniu właściwego środka w odniesieniu do dawania i przyjmowania dóbr materialnych. W stosunku do szczodrości nadmiar stanowi rozrzutność, natomiast niedostatek chciwość<sup>4</sup>. Nader istotna pozostaje wskazówka, którą odnajdujemy we wspomnianej już II ks. *Etyki nikomachejskiej*, gdzie Stagiryta jasno stwierdza, że w odniesieniu do spraw materialnych istnieje również inna, oprócz szczodrości, trwała dyspozycja, konkretnie rzecz ujmując, innego rodzaju zaleta moralna, tj. wielki gest (μεγαλοπρέπεια), który jak najbardziej spełnia kryterium właściwego środka. W odniesieniu do wielkiego gestu nadmiar stanowi niesmaczne i plebejskie szafowanie pieniędzmi (ἀπειροκαλία καὶ βαναυσία), zaś wyrazem niedostatku pozostaje małostkowość (μικροπρέπεια). Arystoteles podkreśla różnicę, z jaką mamy do czynienia w przypadku wielkiego gestu oraz szczodrości, dodając, że pierwsza z powyższych zalet dotyczy sum dużych, druga natomiast – małych<sup>5</sup>. To rozróżnienie filozofa ze Stagiryta pozwala nam zrozumieć trudności, z jakimi mamy do czynienia jeszcze dzisiaj, kiedy, przykładowo, zachodzi konieczność jasnego określenia postawy albo postępowania osoby hojnej, szczodrej i mającej wielki gest. Problemy natury terminologicznej są zatem, jak widać, nieodłącznym elementem refleksji etycznej greckiego filozofa.

Najobszerniejszą charakterystykę szczodrości jako cnoty moralnej odnajdujemy w IV ks. *Etyki nikomachejskiej*<sup>6</sup>. Już na wstępie czyni Arystoteles ważne zastrzeżenie, że interesująca nas zaleta, pozostając stanem umiaru w odniesieniu do dóbr materialnych (περὶ χρήματα μεσότης), zawiera się w większym stopniu w przekazywaniu tego rodzaju dóbr niż ich przyjmowaniu. Dobra materialne stanowi zaś wszystko, czego wartość można mierzyć pieniędzmi<sup>7</sup>. Z tego punktu widzenia zalicza się do nich bogactwo, które należy, jak stwierdza

<sup>4</sup>Idem, *Etyka nikomachejska*, 1007b 8–10: περὶ δὲ δόσιν χρημάτων καὶ λήψιν μεσότης μὲν ελευθεριότης, ὑπερβολή δὲ καὶ ἔλλειψις ἀσωτία καὶ ἀνελευθερία. Przy tej okazji trzeba zaznaczyć, że co się tyczy każdej z pozostających w opozycji do szczodrości wad moralnych, wykazuje Arystoteles całkowitą konsekwencję terminologiczną. Por. idem, *Etyka eudemejska*, 1221a 5, *Etyka wielka*, ks. I, r. 23.

<sup>5</sup>Idem, *Etyka nikomachejska*, 1107b 17–19: ὁ γὰρ μεγαλοπρεπὴς διαφέρει ἐλευθερίου. ὁ μὲν γὰρ περὶ μεγάλα, ὁ δὲ περὶ μικρά.

<sup>6</sup>Ibidem, 1119b 22 i nn.

<sup>7</sup>Ibidem, 1119b 26–27: χρήματα δὲ λέγομεν πάντα, ὅσων ἡ ἀξία νομίσματι μετρεῖται.

Stagiryta, do rzeczy *używalnych* (χρήσιμα), a w konsekwencji można posługiwać się nim zarówno we właściwy i niewłaściwy sposób, jak i w odpowiednim oraz nieodpowiednim stopniu. Właściwe i odpowiednie ustosunkowanie się do dóbr materialnych powoduje zaistnienie w człowieku jako trwałej dyspozycji konkretnej zalety moralnej, w tym przypadku jest nią szczodrość. Trzeba jednak pamiętać, że możemy mówić o niej tylko wtedy, jeżeli mamy do czynienia z używaniem majątku, tj. dysponowaniem posiadanymi dobrami materialnymi na rzecz innych osób. Arystoteles precyzuje to bardzo jasno, pisząc, że „jest raczej cechą człowieka szczodrego dawać tym, którym dawać należy, aniżeli brać od ludzi, od których brać należy, lub nie brać od tych, od których brać nie należy”<sup>8</sup>. Szczodrość zatem, jak każda cnota moralna, uwidacznia się wówczas, kiedy człowiek przyjmuje właściwą postawę czynną (τὸ εὖ ποιεῖν), a konkretnie skupia się przede wszystkim na dawaniu, ono zaś musi wiązać się ściśle ze stosownym działaniem i moralnie pięknym postępowaniem. Co istotne, człowiek, w którego postępowaniu uwidacznia się cnota szczodrości, „zaskarbia sobie największą miłość” ze strony innych ludzi, jest bowiem im pomocny, a „pomocnym”, według Stagiryty, „jest się, kiedy się drugim daje”<sup>9</sup>. Należy podkreślić, że osoba szczodra musi mieć na uwadze ograniczenia, wynikające z konieczności zachowania właściwej postawy moralnej. To zaś wymaga spełnienia szeregu warunków, tj. przekazywania dóbr materialnych tylko tym osobom, którym się należy, we właściwym czasie i w odpowiednim zakresie; obdarowywania innych z przyjemnością, a przynajmniej bez przykrości; czerpania dochodów wyłącznie z właściwych źródeł, tzn. z własnego majątku, o który człowiek szczodry musi się troszczyć w sposób szczególny, ponieważ dzięki niemu ma sposobność pomagania innym ludziom. Na uwagę zasługuje też inne ze spostrzeżeń Arystotelesa, który stwierdza, że szczodrość konkretnego człowieka podlega ocenie na podstawie jego stosunków majątkowych, jaśniej rzecz ujmując, sytuacji materialnej, i nie zależy od ilości darów, a wyłącznie od tego, czy dający posiada pewną cechę charakteru, innymi słowy, czy skłonny jest przekazywać dobra materialne drugiej osobie. Dlatego nawet tych, którzy mniej dają, wolno uznawać za bardziej szczodrych, jeżeli dają z mniejszych zasobów<sup>10</sup>. W tym kontekście często mówimy dzisiaj raczej o hojności niż szczodrości biznesmena i, przeciwnie, raczej szczodrości niż hojności przeciętnego emeryta. Na podstawie uwag Stagiryty, które czyni w I ks. *Etyki wielkiej*, można przypuszczać, że zdaje sobie sprawę, iż szczodrość jako cnota moralna może się uwidaczniać w nas z różnym natężeniem, niewątpliwie pozostaje ściśle zależna od wielkości posiadanego majątku i stopnia przekazywa-

<sup>8</sup>Ibidem, 1120a 9–11: διὸ μᾶλλον ἔστι τοῦ ἐλευθερίου τὸ δίδοναι, οἷς δὲ ἢ λαμβάνειν, ὅθεν δεῖ, καὶ μὴ λαμβάνειν, ὅθεν οὐ δεῖ.

<sup>9</sup>Ibidem, 1120a 21–23: φιλοῦνται δὲ σχεδὸν μάλιστα οἱ ἐλευθέριοι τῶν ἀπ’ ἀρετῆς. ὡφέλιμοι γὰρ, τοῦτο δ’ ἐν τῇ δόσει.

<sup>10</sup>Ibidem, 1120b 9–11: οὐθεν δὴ καλύει ἐλευθεριώτερον εἶναι τὸν τὰ ἐλάττω δίδοντα, ἐὰν ἀπ’ ἐλλαττόνων δίδῃ.

nych na rzecz innych nakładów. Mimo że hojność i szczodrość określa Arystoteles, posługując się tym samym terminem ἐλευθεριότης, nieprzypadkowa, w moim przekonaniu, jest wyraźnie zaznaczona różnica pomiędzy osobą, która „wydaje pieniądze na słuszne cele, w odpowiedniej ilości i w odpowiednim czasie”<sup>11</sup>, ale bez określenia stopnia ponoszonych wydatków, a osobą, która właściwie czyni to samo, ale, jak zaznacza Stagiryta w III ks. *Etyki eudemejskiej*, przy ogromnych nakładach<sup>12</sup>.

Szczodrość, o czym nie należy zapominać, jak każda z cnót u Arystotelesa, pozostaje stanem umiaru pomiędzy dwoma przeciwieństwami, polega na zachowaniu właściwego środka wobec dwóch wad moralnych, z których jedna zawsze uwidacznia się poprzez nadmiar (ὑπερβολή), druga natomiast poprzez niedostatek (ἐλλειψις), każda z nich jest również swoistym odejściem od odpowiedniej trwałej dyspozycji, w tym przypadku od szczodrości. Wady moralne, podobnie jak ich przeciwieństwo, pozostają bezpośrednio związane z postawą i postępowaniem człowieka, posiadając tak samo jak każda z cnót charakter czynny. To specyficzne podobieństwo pomiędzy zaletami oraz wadami sprawia, że nie sposób rozpatrywać cnoty moralnej w oderwaniu od jej przeciwieństw, ponieważ dotyczą one tego samego zakresu podejmowanych przez człowieka działań i, chcąc nie chcąc, pozostają konsekwencją podejmowanych przezeń wyborów. Omawiając każdą z zalet moralnych, Arystoteles podkreśla konsekwentnie, że jedno z dwóch przeciwieństw pozostaje zawsze bliższe właściwego środka, a ponieważ jedna z wad w pewnym zakresie pozostaje jednak podobna do cnoty, człowiek może żywić nadzieję, iż możliwe jest jej wyeliminowanie, a w konsekwencji osiągnięcie właściwego doskonałości moralnej umiaru. W stosunku do szczodrości nadmiarem, jak już wspomniałem, pozostaje rozrzutność (ἄσωτία), niedostatkiem zaś chciwość (ἀνελευθερία). Jedyne pierwsza w wymienionych wad, tj. rozrzutność, chociaż cechuje ją przesada zarówno w przekazywaniu, jak i nieprzyjmowaniu dóbr materialnych, pozostaje, zdaniem Arystotelesa, zbliżona do szczodrości, ponieważ posiada jej cechy charakterystyczne. Człowieka rozrzutnego ze szczodrym łączy bez wątpienia skłonność do dawania, a nie brania, z tą jednak różnicą, że jedno i drugie czyni nie tak jak trzeba i nie w sposób odpowiedni. Potencjalnie jednak osoba taka może osiągnąć właściwy środek, tj. może uwidocznic się w niej cnota szczodrości. Rozrzutnik (ἄσωτος), jak stwierdza autor *Etyki nikomachejskiej*, „nie jest człowiekiem o złym charakterze, ponieważ przesada w dawaniu i we wstrzymywaniu się od przyjmowania jest cechą człowieka nie niegodziwego ani podłego, lecz nierozumnego”<sup>13</sup>. Na przeszkodzie wspomnianej przemianie osoby rozrzutnej w szczodłą stają, co oczywiste, pewne ograniczenia, które zresztą narzuca niewłaściwe postępowanie takiej osoby w odniesieniu do dóbr materialnych. Rozrzutnik,

<sup>11</sup> Idem, *Etyka wielka*, ks. I, r. 23: [...] ὁ ἀναλισκῶν εἰς ἃ δεῖ καὶ ὅσα δεῖ καὶ ὅτε δεῖ.

<sup>12</sup> Idem, *Etyka eudemejska*, 1233a 36–38.

<sup>13</sup> Idem, *Etyka nikomachejska*, 1121a 25–27: διὸ καὶ δοκεῖ οὐκ εἶναι φαῦλος τὸ ἦθος. οὐ γὰρ μοχθηροῦ οὐδ' ἀγεννοῦς τὸ ὑπερβάλλειν δίδοντα καὶ μὴ λαμβάνοντα, ἡλιθίου δέ.

nawet jeśli pomaga innym, czyni to najczęściej w nadmiernym stopniu i niestosownym czasie, a pragnąc nieustannie obdarowywać, zmuszony jest czerpać dochody z niewłaściwych źródeł. W pozyskiwaniu środków zatracca całkowicie wzgląd na to, co moralnie piękne, na tej samej zasadzie, przekazując innym ludziom dobra materialne, zupełnie nie bierze pod uwagę, czy jego pomoc trafia do tych, którym naprawdę jest potrzebna. Nie zmienia to w niczym przekonania Arystotelesa, że człowiek rozrzutny „otoczony opieką może osiągnąć właściwy środek i to, co być powinno”<sup>14</sup>. Skrajnie odmienne stanowisko przyjmuje Stagiryta wobec drugiej z powiązanych ze szczodrością wad moralnych, uznając chciwość za nieuleczalną (ἀνίατος), w konsekwencji przekreślając szanse osoby chciwej na poprawę jej postępowania, a tym samym możliwość osiągnięcia przez nią stanu umiaru, tj. cnoty moralnej jako pożądanej trwałej dyspozycji. Tę wadę uznaje autor *Etyki nikomachejskiej* za bardziej wrodzoną ludziom aniżeli rozrzutność, co więcej, we wszystkich trzech *Etykach* zwraca uwagę na obszerny zakres chciwości i w sposób szczegółowy omawia rozmaite jej rodzaje. O istocie chciwości decydują, w przekonaniu Arystotelesa, dwa podstawowe czynniki – niedostateczna ofiarność (ἐλλειψις τῆς δόσεως) oraz nadmierna chęć brania (ὑπερβολὴ τῆς λήψεως), przy czym nie zawsze muszą występować one u człowieka chciwego jednocześnie. W przypadku osób, które „pozostają poniżej miary w dawaniu” (τῆ δόσει ἐλλείπουσιν), mamy do czynienia ze skąpcami, sknerami czy kutwami, chociaż na ich korzyść w pewnym stopniu przemawia to, że „nie pożądają cudzego mienia i nie chcą go sobie przywłaszczać”<sup>15</sup>. Drugą grupę, którą charakteryzuje przesada w zdobywaniu i przyjmowaniu dóbr materialnych, tworzą wszelkiej maści sutenerzy, lichwiarze, hazardziści, spekulanci, rabusie i oszuści. W przypadku tego rodzaju osób ich postępowaniem kieruje wyłącznie „żądza brudnego zysku” (αἰσχροκέρδεια), zaczerpniętego, co istotne, z niewłaściwych źródeł. Skrajnie negatywna ocena chciwości jako wady moralnej prowadzi Arystotelesa do wniosku, że słusznie można uznać ją za jedyne przeciwieństwo szczodrości, ponieważ bez wątpienia „jest ona większym złem niż rozrzutność i ludzie częściej grzeszą w tym kierunku aniżeli w kierunku rozrzutności”<sup>16</sup>.

Za szczególnego rodzaju formę okazywania szczodrości uznaje Stagiryta tzw. wielki gest (μεγαλοπρέπεια), który traktuje nawet jako istniejącą zupełnie autonomicznie zaletę moralną, co więcej, na tyle istotną, że obszerne uwagi na temat tej cnoty można odnaleźć w każdym z jego traktatów etycznych<sup>17</sup>. Grecki termin μεγαλοπρέπεια oznacza, jeżeli tłumaczymy go dosłownie, „odpowiedniość w rzeczach wielkich”, innymi słowy, pozostające w zgodzie z doskonałością moralną postępowanie w sprawach o wielkim znaczeniu, które

<sup>14</sup> Ibidem, 1121b 11–12: τυχὼν δ' ἐπιμελείας εἰς τὸ μέσον καὶ εἰς τὸ δεόν ἀφικεῖται ἄν.

<sup>15</sup> Ibidem, 1121b 23–24: [...] τῶν δ' ἀλλοτρίων οὐκ ἐφίενται οὐδὲ βούλονται λαμβάνειν.

<sup>16</sup> Ibidem, 1122a 14–16: μείζον τε γὰρ ἐστὶ κακὸν τῆς ἀσωτίας καὶ μᾶλλον ἐπὶ ταύτην ἀμαρτάνουσιν ἢ κατὰ τὴν λεχθεῖσαν ἀσωτίαν.

<sup>17</sup> Ibidem, 1122a 18 i nn.; *Etyka eudemejska*, 1233a 31 i nn.; *Etyka wielka*, ks. I, r. 26.



bezpośrednio odnoszą się do właściwego dysponowania dobrami materialnymi. Wielki gest dotyczy wyłącznie wydawania okazałych sum. W konsekwencji pozostaje, co jasne, zaletą moralną ludzko podobną do szczodrości, jednak po przyjęciu rozróżnienia, że „ten, kto ma wielki gest, jest szczodry, ale człowiek szczodry nie musi mieć wielkiego gestu”<sup>18</sup>. Osoba, w której postępowaniu uwidacznia się wielki gest, ma na uwadze, podobnie jak człowiek szczodry, to, co moralnie piękne, dysponuje własnym majątkiem w odpowiedniej ilości i właściwym czasie, czyni jednak wydatki na wielką skalę już to na rzecz państwa, już to ze względu na dobro współobywateli, rzadko wykorzystując posiadane dobra materialne do prywatnego użytku. Wielkiego gestu, siłą rzeczy, nie jest w stanie okazać człowiek ubogi z powodu braku odpowiednich środków, z kolei szczodry, nawet jeśli jest osobą zamożną, może okazać wielki gest, ale tylko wtedy, jeżeli poniesione przez niego wydatki będą znaczne i spożytkowane, co najważniejsze, na sprawy publiczne. Również w przypadku tej zalety moralnej przeciwstawiają się jej dwie wady. Nadmiarem jest niesmaczne i plebejskie szafowanie pieniędzmi, niedostatkiem zaś małostkowość. Wykraczające ponad właściwą miarę okazywanie wielkiego gestu możemy zaobserwować u pyszałków, którzy grzeszą najczęściej tym, że wydają ogromne sumy w nieestosownych okolicznościach i niewłaściwym momencie. Niedostatek wielkiego gestu objawia się, jak już wspomniałem, u ludzi małostkowych, którzy chociaż ponoszą znaczne koszty i to we właściwym celu, mają w zwyczaju zwlekać z takimi wydatkami, zawsze też są przekonani, że wydali więcej, niż należało. W odróżnieniu od wad przeciwstawionych przez Arystotelesa szczodrości, tzn. rozrzutności i chciwości, uchybienia moralne, które stoją w opozycji do wielkiego gestu, traktuje Stagiryta z dużą pobłażliwością, przyznając wprawdzie, że „są wadami, nie przynoszą jednak hańby, ponieważ nie są szkodliwe dla bliźnich ani zbyt szpetne”<sup>19</sup>. Należy dodać, że samą μεγαλοπρέπεια, a w konsekwencji także jej nadmiar i niedostatek postrzega grecki filozof jako dyspozycje moralne, które „przystoją ludziom dobrze urodzonym i sławnym” (τοῖς εὐγενέσι καὶ τοῖς ἐνδόξοις). W tym kontekście za zasadne można uznać pytanie, w jakim stopniu nader liberalne podejście Arystotelesa zarówno do plebejskiego szafowania pieniędzmi, jak i małostkowości pozostaje zależne od jego doświadczeń życiowych, a konkretnie bliskich kontaktów m.in. ze środowiskiem macedońskim<sup>20</sup>.

W katalogu cnót moralnych, który wyczerpująco przedstawia Stagiryta w swoich traktatach etycznych, zajmuje szczodrość miejsce bez wątpienia szczególne. Niezależnie,

<sup>18</sup> Idem, *Etyka nikomachejska*, 1122a 28–29: ὁ μὲν γὰρ μεγαλοπρεπῆς ἐλευθέριος, ὁ δ' ἐλευθέριος οὐδὲν μᾶλλον μεγαλοπρεπῆς.

<sup>19</sup> Ibidem, 1123a 31–33: εἰσι [...] κακίαι, οὐ μὴν ὀνειδῆ γ' ἐπιφέρουσι διὰ τὸ μήτε βλαβεραὶ τῷ πέλας εἶναι μήτε λιαν ἀσχημονες.

<sup>20</sup> Por. H. Podbielski, *Arystoteles – życie i twórczość*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, t. II, Lublin 2005, s. 662–669; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przekł. E. I. Zieliński, t. II, *Platon i Arystoteles*, Lublin 1996, s. 371–373.

czy dotyczy osoby hojnej, szczodrej, czy człowieka o wielkim geście, niezmiennie pozostaje tego rodzaju zaletą, która bezpośrednio uwidacznia się we właściwym, tj. umiarkowanym przekazywaniu posiadanych dóbr materialnych na rzecz innego człowieka, społeczności albo państwa. Człowiek szczodry, który czynnie objawia we własnym postępowaniu i podejmowanych działaniach tę właśnie cnotę, musi mieć na uwadze, podobnie jak ma to miejsce w przypadku pozostałych ἀρεταί, kryterium moralnego piękna, ponieważ to ono przesądza o naszym dążeniu do moralnej doskonałości. W tym kontekście, co należy podkreślić, nie powinien budzić zdziwienia fakt, że w interesujących nas traktatach etycznych nie odnajdujemy żadnych wzmianek, które mogłyby sugerować, iż działania osoby prawdziwie hojnej, szczodrej bądź też obdarzonej wielkim gestem powinna cechować tak dzisiaj popularna, a często wręcz zalecana anonimowość. Na samym początku I ks. *Etyki wielkiej* stwierdza Arystoteles, że „być człowiekiem wartościowym moralnie” (σπουδαῖος) „znaczy: posiadać cnoty”<sup>21</sup>. Jest to wyraźne wskazanie, że obszerna oraz staranna charakterystyka zalet moralnych jako zasługujących na pochwałę trwałych dyspozycji ludzkiej duszy wynika z przekonania Stagiryty o konieczności ich upowszechniania i naśladowania jako wartości moralnych, którymi winien kierować się w życiu człowiek szlachetny.

### Bibliografia:

- Aristotelis Opera*, 1960, Arystoteles graece ex recognitione I. Bekkeri, ed. altera, quam curavit O. Gigon, apud W. de Gruyter et Socios, Berolini.
- Arystoteles, 2002, *Etyka nikomachejska*, przekł., wstęp i komentarz D. Gromska, *Etyka wielka, Etyka eudemejska*, przekł., wstęp i komentarz W. Wróblewski, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa, s. 7–493.
- Arystoteles, 2001, *Retoryka*, przekł., wstęp i komentarz H. Podbielski, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa, s. 265–478.
- Podbielski H., 2005, *Arystoteles – życie i twórczość*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, t. II, Lublin, s. 662–669.
- Reale G., 1996, *Historia filozofii starożytnej*, przekł. E. I. Zieliński, t. II, *Platon i Arystoteles*, Lublin, s. 371–373.

### Summary

#### Generosity as a moral value in Aristotle's *Ethics*

My considerations consist in the analysis and interpretation of the concept of generosity as a moral value, based on the points presented by Aristotle in *Nicomachean*, *Eudemean*

<sup>21</sup> Arystoteles, *Etyka wielka*, ks. I, r. 1: τὸ δὲ σπουδαῖον εἶναι ἐστὶ τὸ τὰς ἀρετὰς ἔχειν.

---

and *Great Ethics*. The philosopher of Stagira is the first ancient author who characterizes this moral virtue in so much detail, stressing its importance in human life and, above all, human actions. Presenting the very essence of generosity is not possible, however, without understanding its relations with its opposites, i.e. the moral vices of prodigality (wastefulness) and meanness (stinginess). An important part of my considerations consists in emphasizing the differences of which Aristotle himself is well aware while describing the attitude and actions of a liberal or a generous person, or a so-called “big spender”. Although the texts of the Stagirean philosopher do not offer any notion of moral value in the strict sense of the word, as this paper proves, in the case of generosity, the notion remains utterly compatible with the terms used by Aristotle, such as that of moral virtue.

## **Ideologia narodowa na Litwie (Związek Narodowców) a polityka zagraniczna Litwy w okresie międzywojennym**

SŁOWA KLUCZOWE: LITWA, ANTANAS SMETONA, TAUTININKAI, IDEOLOGIA NARODOWA

Od przewrotu w nocy z 16 na 17 grudnia 1926 r. na Litwie rozpoczęły się rządy jednej linii politycznej – narodowców, których określa się mianem tautininków (od nazwy organizacji w języku litewskim: Tautininkų Sąjunga)<sup>1</sup>. W odróżnieniu od Litewskiej Partii Chrześcijańskich Demokratów, której hasła miały również zabarwienie narodowe i niejednokrotnie zbieżne z tautininkami. Drogi jednak tych dwóch ugrupowań prawicowych w okresie państwowości litewskiej szły odrębnymi torami.

Źródeł ideologii tautininków należy szukać w końcu XIX w., w okresie budzenia się świadomości narodowej Litwinów. Jej reprezentanci, w tym także Antanas Smetona, późniejszy prezydent i główny ideolog tautininków (który wtedy przynależał do partii demokratycznej), walczyli o wzmocnienie pozycji Litwinów na terenie guberni kowieńskiej i wileńskiej, z czasem wyrażając nietolerancję dla obcych wpływów na Litwie<sup>2</sup>. Początkowo grupa tautininków była nieliczna, skupiała się wokół Antanasa Smetony i przybyłych z Rosji działaczy (J. Tumas, L. Noreika, J. Kubilius). Z ich inicjatywy w listopadzie 1919 r. zarejestrowany został statut Partii Postępu Narodowego (Tautos Pažangos Partija). Poglądy o wyższości systemu jednopartyjnego nad wielopartyjnym i rządach jednego nurtu politycznego zaczęły pojawiać się już w 1919 r., było one obecne na łamach prasy „postępców”, jednak ze względu na ubieganie się partii do parlamentu, hasła te nie pojawiały się w jej programie. Sam Smetona w tamtym czasie został wybrany przez Tarybę (litewski organ władzy, której Smetona był przewodniczącym od września 1917 r.) na pierwszego prezydenta. Wybory w kwietniu 1920 r. okazały się dla Partii Postępu Narodowego całkowitą klęską, nie uzyskała bowiem ani jednego mandatu w Sejmie Ustawodawczym.

---

<sup>1</sup> *tautininkai* – (lit.) narodowcy. Na czele zamachu wojskowego stanął mjr Povilas Plechavičius; P. Łossowski, *Litwa*, Warszawa 2001, s. 122.

<sup>2</sup> A. Eidintas, *Antanas Smetona ir jo aplinka*, Vilnius 2012, s. 149.

Będąc już w opozycji pozaparlamentarnej, „postępowcy” otwarcie wyrażali swoje poglądy i zamiary. W 1922 r. na łamach prasy Smetona pisał o monarchii i władzy prezydenckiej – ich zaletach i słabościach, nie ukrywając swoich sympatii dla monarchii. Omawiając słabości władzy prezydenckiej, wymieniał jej zależność od partii i obniżenie poprzez wybory jej autorytetu. Zdaniem tautininków parlament ani narodowo, ani kulturalnie, ani też politycznie nie powinien uważać się za najwyższego arbitra spraw litewskich. Według nich skład parlamentu zależał bardziej od hazardu wyborczego i od demagogii agitatorów. Smetona pisał, że parlamentaryzm oddaje losy państwa partiom, a te reprezentują tylko część społeczeństwa. Nie mając reprezentantów w sejmie, *tautininkai* zachęcali do jedności narodu poprzez uwolnienie się od partyjnej „nienawiści i fanatyzmu”, ich zdaniem prasa powinna więcej uwagi poświęcać życiu narodu aniżeli pracy parlamentu. Smetona, broniąc się przed oskarżeniami o zamiary dyktatorskie, pisał, że *tautininkai* to nie rewolucjoniści, a ewolucjoniści, będący przeciwnikami nieograniczonej wolności i zwolennikami silnego porządku prawnego<sup>3</sup>.

Latem 1924 r. utworzony został komitet założycielski Związku Narodowców (L. No-reika, J. Šernas, V. Ruseckas) – przekształcając tym samym PPN. Zjazd w Szawlach w sierpniu 1924 r., na który przybyło 300 przedstawicieli, nie posiadając statutu i zasad programowych, wyłonił zarząd centralny, a na honorowego przewodniczącego wybrano Antanasa Smetonę. Według historiografii litewskiej do 1926 r. na Litwie było 27 oddziałów partii, brak jednak danych co do liczby członków. Wiadomo, że było to dość nieliczne ugrupowanie, składające się głównie z inteligencji i nie wzbudzało popularności w społeczeństwie<sup>4</sup>.

*Tautininkai* krytycznie odnosili się do sytuacji wewnętrznej, oceniając negatywnie wszechwładzę sejmu i brak stabilności politycznej. Jednocześnie przychylnie oceniali rozwój faszystów we Włoszech. Mimo tego, że część działaczy entuzjastycznie przyjęła dojście do władzy Mussoliniego, to sam Smetona nie utożsamiał się z takim typem rządzenia. Zdaniem litewskiego historyka Liudasa Truski na początku lat 20. Smetonie imponował czechosłowacki prezydent Masaryk, odnajdywał podobieństwa w jego życiorysie: w działalności naukowej, społecznej i politycznej – przed i w trakcie I wojny światowej<sup>5</sup>. Stosunek do ideologii faszystowskiej sprecyzował drugi po Smetonie ideolog narodowy ks. Izidorius Tamošaitis, który pisał o wadze wychowania młodego pokolenia i o tym, że powinno być ono kształtowane według dyrektyw wodza narodu i powołując się na rządy Mussoliniego, stwierdzał przy tym, że od faszystów można nauczyć się wiele, z wyjątkiem przemocy, według niego Litwa w rządzeniu może się bez niej obejść, a w wychowaniu narodowym ważne jest, by usunąć obce wpływy, a proces wychowawczy poddać państwu<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Tamże, s. 150–151.

<sup>4</sup> Tamże, s. 152–153.

<sup>5</sup> L. Truska, *Antanas Smetona ir jo laikai*, Vilnius 1996, s. 286.

<sup>6</sup> A. Eidintas, *Ideologas Izidorius Tamošaitis*, [w:] tegoż, dz. cyt., s. 258.

Z powodu zajęcia Wilna przez gen. Lucjana Żeligowskiego nie istniały stosunki dyplomatyczne pomiędzy Litwą a Polską. Od października 1920 r. obowiązywał formalnie stan wojny. Jako warunku nawiązania stosunków dyplomatycznych narodowcy, jak i inne ugrupowania (nawet o odmiennym zabarwieniu politycznym, jak chociażby centrolewicowa Lietuvos Valstiečių Liaudininkų Sąjunga – Partia Chłopów Ludowców), domagali się zwrotu Wilna. Smetona widział w tym nienawiązywaniu stosunków dyplomatycznych także pewną konieczność. Chodziło o obawę przed wpływami kultury polskiej, której obecność zaraz po zakończeniu wojny była bardzo wyraźna w miastach, wśród inteligencji czy robotników<sup>7</sup>, ale także i na prowincji, wśród polskiej szlachty. Brak woli nawiązania stosunków był więc podyktowany tymi dwoma czynnikami. W 1925 r. ostrej krytyce tautininków poddany został ówczesny premier Litwy, chrześcijański demokrat Vytautas Petrulis (premier od lutego do września 1925 r.) oskarżany o propolską politykę. Związane to było z przygotowanymi i podjętymi rozmowami gospodarczymi ze stroną polską w Kopenhadze (1 września 1925 r.). Wywołały one społeczne niezadowolenie i w konsekwencji doprowadziły do dymisji gabinetu Petrulisa, choć jak zauważa P. Łossowski, stanowisko litewskie podczas rozmów było usztywnione, a rozmowy ograniczone jedynie do wskazanych w wytycznych kwestii to jest: spławu Niemnem, komunikacji pocztowej, telegraficznej, telefonicznej i wzajemnych pobytów obywateli na terytorium Polski i Litwy (w przeciwieństwie do strony polskiej, która obiecywała sobie znacznie więcej po podjętych rozmowach, oczekując, że mogłyby one wypracować podstawy do przyszłego nawiązania stosunków dyplomatycznych)<sup>8</sup>. Pomimo przesilenia gabinetowego rozmowy zostały wznowione w Lugano w październiku 1925 r., wkrótce zostały jednak zerwane z powodu włączenia przez polską stronę propozycji umowy o wznowieniu komunikacji kolejowej. Pomimo faktu, że rozmowy dotyczyły tylko kwestii gospodarczych i faktu wspomnianej usztywnionej pozycji, jaką zajęła w nich Litwa – spotkały się z ostrą krytyką narodowców. Smetona określił rząd jako „dwulicowy” a rozmowy jako: „utrata godności, poniżenie autorytetu Litwy”<sup>9</sup>. Szczególne niezadowolenie ówczesna polityka wywołała w litewskich sferach wojskowych, czego konsekwencją było rozpoczęcie przygotowań do przewrotu. Wzmocnienie nastrojów antyrządowych nastąpiło po wyborach parlamentarnych, na wiosnę 1926 r., kiedy to ster rządów przejęli socjaldemokraci. Podpisany radziecko-litewski układ o nieagresji, zniesienie stanu wojennego oraz wprowadzenie polityki przychylniejszej dla mniejszości narodowych stało się ostateczną przyczyną obalenia rządu 17 grudnia 1926 r. Władza przekazana została Antanasowi Smetonie, który został obwołany „wodzem narodu”, zaś 19 grudnia wybrany prezydentem. W duchu kultu wodza pisała 13 stycznia

<sup>7</sup> V. Šliogeris, *Antanas Smetona. Žmogus ir valstybininkas*, Cleveland 1966, s. 159.

<sup>8</sup> P. Łossowski, *Stosunki polsko-litewskie 1921–1939*, Łowicz 1997, s. 65–69.

<sup>9</sup> Tamże, s. 73.

1927 r. wydawana w Kownie gazeta narodowców „Tautininkų Balsas”, przedstawiając na pierwszej stronie zdjęcie Smetony oraz jego życiorys ukazujący działalność polityczną i społeczną, który podsumowano następującym stwierdzeniem: „Teraz widzimy Antanasa Smetonę po raz drugi jako prezydenta Litwy i cieszymy się, ponieważ jego słowa są prawe, a jego serce płonie miłością do ojczyzny”<sup>10</sup>.

Nowy kurs polityczny zapoczątkowany przewrotem miał nie tylko zmonopolizować władzę w rękach tautininków, ale i wzmocnić ideologię narodową w społeczeństwie. W polityce zagranicznej Smetona dążył do zbliżenia z Łotwą i Estonią, które zaowocowałyby wspólnym układem. Te jednak zaniepokojone podpisaniem przez Litwę układu o nieagresji z ZSRR oraz łamaniem zasad demokracji po 17 grudnia 1926 r. nie postrzegały w Litwie wiarygodnego partnera<sup>11</sup>.

Smetona rozumiał, że Litwa, będąc małym państwem, jest narażona na naciski trzech sąsiadów: Polski, Niemiec i ZSRR, starających się przyciągnąć ją do swojej strefy wpływów. Szukano więc sojuszu z Francją, Wlk. Brytanią czy Stanami Zjednoczonymi, próby te jednak nie przynosiły efektów<sup>12</sup>. Wobec braku zawiazania sojuszu z Łotwą i Estonią kierunek polityki ogniskował się konsekwentnie wokół unikania jakichkolwiek kontaktów z Polską, które mogłyby stać się przesłanką do nawiązania stosunków dyplomatycznych, a zarazem na dążności do utrzymywania przyjaznych stosunków z Niemcami i ZSRR. Kwestia konfliktu z Polską była decydująca o kursie polityki zagranicznej, premier Augustinas Voldemaras stwierdził w styczniu 1927 r.: „Dla nas Wilno to nie tylko życie, ale i kwestia honoru, bez honoru nie może żyć ani człowiek, ani naród. A więc jedyne rozmowy mogące odbyć się pomiędzy nami a Polską, to te dotyczące przekazania Wilna”<sup>13</sup>.

Smetona wyrażał myśl, że gdyby Litwa utraciła niepodległość, to lepiej dla niej byłoby znaleźć się pod władzą rosyjską czy niemiecką aniżeli polską. Łatwiej byłoby, jego zdaniem, nie ulec wynarodowieniu<sup>14</sup>. Nie dziwi zatem fakt, że gdy w 1927 r. doszło do spotkania w Genewie Józefa Piłsudskiego i premiera Voldemarasa i gdy dzięki wysiłkom dyplomacji polskiej zniesiono wówczas stan wojny między obu krajami, rozmowy dwustronne, które później podjęto w Królewcu, doprowadziły jedynie do podpisania układu o małym ruchu granicznym.

<sup>10</sup> „Tautininkų Balsas”, 1927, nr 1, [w:] <http://www.epaveldas.lt/recordDescription/LNB/C1C1B0000825908/> [dostęp 23.02.2015].

<sup>11</sup> Zob. szerzej P. Łossowski, *Związek Państw Bałtyckich 1934–1940*, [w:] P. Łossowski, B. Maikauskas, *Kraje bałtyckie w latach przełomu 1934–1944*, Warszawa 2005.

<sup>12</sup> V. Šlogeris, dz. cyt., 157.

<sup>13</sup> „Tautininkų Balsas”, 1927, nr 1, [w:] <http://www.epaveldas.lt/recordDescription/LNB/C1C1B0000825908/> [dostęp 23.02.2015].

<sup>14</sup> V. Šlogeris, dz. cyt., s. 169.

Starając się znaleźć gwarancje bezpieczeństwa, rząd dążył do utrzymania dobrych stosunków z ZSRR. Dlatego też kiedy w 1931 r. upływał termin układu radziecko-litewskiego, wysunięto natychmiast propozycję jego prolongaty, wraz z przedłużeniem tzw. umowy dżentelmeńskiej, wedle której obie strony miały nawzajem przekazywać sobie informacje dotyczące polityki zagranicznej<sup>15</sup>. Jednocześnie strona litewska wyraziła wolę zakupu sprzętu artyleryjskiego od ZSRR, który jednak odpowiedział na tę propozycję wymijająco, co wiązało się z podjęciem przez Moskwę rozmów w sprawie paktu o nieagresji z Polską<sup>16</sup>.

Smetona zgromadził w swych rękach władzę wykonawczą i ustawodawczą, był wodzem armii, przewodniczącym Związku Narodowców, szefem organizacji Młodych Litwinów, skautów, Związku Nauczycieli, opiekunem Związku Kółek Rolniczych Młodych Rolników – był okreśłany coraz powszechniej „wodzem narodu”. W grudniu 1931 r. w okólniku Związku Narodowców tak scharakteryzowano wodza: „On rządzi, on odpowiada. On jest wodzem ideologicznym narodowców. Jego myśli są myślami narodowców. Jego drogi są drogami narodowców. Narodowcy wszędzie podkreślają, że Antanas Smetona jest ich autorytetem. A jeśli tak, to jego słowo jest prawdą, jego czyny są słuszne [...]”. W 1933 r. podczas wykładu zatytułowanego *Rola wodza narodu* w zarządzie TS przeprowadzono analogię pomiędzy wzburzoną wodzą, którą uciszył Jezus, a wodzem narodu<sup>17</sup>.

Dojście do władzy Narodowosocjalistycznej Niemieckiej Partii Robotników w Niemczech zmieniało sytuację w regionie Europy Środkowo-Wschodniej, powodując tym samym wzrost niepewności co do stabilności wytyczonych traktatem wersalskim granic. W przypadku Litwy niepokój budziła przyszłość Kraju Kłajpedzkiego, przyłączonego do Litwy decyzją Rady Ambasadorów w 1923 r., w którym po dojściu Hitlera do władzy popularność zyskiwały pronazistowskie organizacje. W styczniu 1934 r. na łamach czasopisma „Tevų žemė”, w związku z jedenastą rocznicą przyłączenia Kraju Kłajpedzkiego pisano: „Jeśli już dawniej Kłajpeda posiadała tak duże znaczenie dla Litwy, to obecnie, w czasie niepodległości, Kłajpeda leży w żywotnych interesach Litwy [...]. Nasz dostęp do morza może być tylko poprzez Kłajpedę. Z 91 km pasa nadmorskiego, przynależnego Litwie, to Kłajpeda jest najdogodniejszym miejscem dostępu do morza”. W dalszej części zwrócono uwagę, jak dynamicznie rozwija się port w Gdyni, w porównaniu z Kłajpedą. Jako przyczyny wolniejszego rozwoju podano brak linii kolejowej, floty handlowej i odpowiednich organizacji handlowych. Na koniec dodano: „Litewskie społeczeństwo nie interesuje się Kłajpedą, to są przyczyny, z powodu których Litwini nie wyciągają dosta-

<sup>15</sup> О. Кен, А. Рупасов, *Западное приграничье. Политбюро ЦК ВКП(Б) и отношения СССР с западными соседними государствами 1928–1934*, Москва 2014, s. 220–223.

<sup>16</sup> Tamże, s. 283–284.

<sup>17</sup> L. Truska, dz. cyt., s. 286–287.



tecznych korzyści z posiadania portu i dostępu do morza – w przyszłości muszą być one niezwłocznie usunięte<sup>18</sup>.

Oprócz kwestii niemiecko-litewskich stosunków politycznych obawę budziły również sprawy gospodarcze, gdyż Niemcy były najważniejszym parterem w dziedzinie eksportu towarów rolnych<sup>19</sup>.

Zachwianie linii polityki zagranicznej Litwy nastąpiło po tym, jak 26 stycznia 1934 r. podpisana została polsko-niemiecka deklaracja o nieagresji, a wcześniej pakt o nieagresji z ZSRR (25 lipca 1932 r.)<sup>20</sup>. Dotychczasowa polityka oparta na przekonaniu, że stosunki Rzeczypospolitej z obu sąsiadami nie wejdą w fazę przyjaznych, legła w gruzach. Na łamach czasopisma „Vairas” w październiku 1934 r., w artykule nawiązującym do 60. urodzin prezydenta napisano: „[...] Wykonując wolę Wodza Narodu, jego zamysły, które to doprowadziły do honorowego i szlachetnego wywalczenia niepodległości, jesteśmy zobowiązani na przyszłość Litwy patrzeć jego spojrzeniem. A prowadzi on Litwę drogą ku przyszłości, którą nakreślił, zauważając: »Moim sensem, dla którego poświęciłem życie i poświęcam, jest jedność narodu... Naszym celem jest zebrać siły narodu i zjednoczyć je...Wiele niebezpieczeństw, z każdej strony czyha na nasz naród. Dlatego jeśli chcemy być narodem, a nie luźnym tłumem, to musimy szukać w pracy dla narodu wspólnego celu«<sup>21</sup>.

Dążąc do tego, aby autorytet Smetony nie został nadszarpnięty, umacniano w społeczeństwie obraz „nieomylnego wodza narodu”. W 1934 r. na zjeździe LTS stwierdzono, że jedność osiągnąć można tylko jednym sposobem – poprzez oddanie się jednemu autorytetowi. Litewski historyk Ladas Truska zauważa, że nie tylko od narodowców wymagano wiary w swego wodza i bezgranicznego posłuszeństwa, ale i od całego społeczeństwa. Jedyny autorytet to „nasz ukochany wódz narodu, tylko on może rozwiązać trudne problemy państwowe, a my zobowiązani jesteśmy słuchać go i być mu wierni. Kto myśli inaczej, nie ma dla niego miejsca w naszych szeregach” – wyjaśniał minister spraw wewnętrznych Julius Čaplikas<sup>22</sup>. Nie zmieniało to faktu, że było to fiasko polityki proradzieckiej. Dla Moskwy przedłużenie paktu o nieagresji z Polską w 1934 r. okazało się priorytetowe. W układzie, wraz z oświadczeniem, że strony nie mają żadnych zobowiązań oraz wiążących ich ustaleń, które zaprzeczałyby regulacjom traktatu pokojowego, była złożona deklaracja, stwierdzająca, iż nota ówczesnego ministra spraw zagranicznych ZSRR Gie-

<sup>18</sup> „Tevų žeme”, 1934, nr 1, [w:] <http://www.epaveldas.lt/object/recordDescription/LNB/LNB-0150F5C8/> [dostęp 23.02.2015].

<sup>19</sup> V. Šlogeris, dz. cyt., s. 165.

<sup>20</sup> H. Batowski, *Między dwiema wojnami 1919–1939. Zarys historii dyplomatycznej*, Kraków 2001, s. 188–189, s. 201–205.

<sup>21</sup> „Vairas”, 1934, nr 10, [w:] <http://www.epaveldas.lt/vbspi/biRecord.do?biExemplarId=9582&biRecordId=2890/> [dostęp 23.02.2015].

<sup>22</sup> L. Truska, dz. cyt., s. 288–290.

orgija Czeczeryna, zawarta w układzie radziecko-litewskim z 1926 r.<sup>23</sup>, nie może być rozumiana jako ingerencja w rozwiązanie kwestii wileńskiej<sup>24</sup>.

Niejako rekompensatą w polityce zagranicznej Litwy stało się podpisanie w 1934 r. układu z Łotwą i Estonią, na mocy którego powstała Ententa Bałtycka, choć w zamyśle dwóch ostatnich państw nie była rozumiana jako ścisły sojusz polityczny (jej zasady były dość ogólnie skonstruowane), to w rozumieniu Litwy Ententa miała stać się płaszczyzną, na której w przyszłości miałyby zostać zbudowany mocny sojusz polityczno-wojskowy<sup>25</sup>.

Najtrudniejszym momentem dla podtrzymania autorytetu Smetony w społeczeństwie był rok 1938, kiedy to Litwa przyjęła polskie ultimatum 19 marca 1938 r., wyrażając tym samym zgodę na nawiązanie stosunków dyplomatycznych. Próbuąc wykazać zachowanie dotychczasowej linii, w uchwalonej w maju 1938 r. konstytucji pojawił się zapis, że „Wilno jest stolicą Litwy”, jednak w opinii społecznej przyjęcie ultimatum było wyrzeczeniem się Wilna. Nie zmienił tego ton artykułów w prasie rządowej, starających się obronić decyzję przyjęcia ultimatum. 31 marca 1938 r. „Vairas” pisał: „Odstąpienie od nieutrzymywania stosunków dyplomatycznych nie zmienia naszej pozycji w kwestii Wilna [...]. Zawiązanie stosunków nie oznacza zgody na fakt oddzielenia Wilna od Litwy [...]. Korzyścią jest to, że istnieje możliwość rozmów i w nich będzie więcej szans do osiągnięcia naszego celu”<sup>26</sup>. Usprawiedliwianie się rządu przed narodem nie zmieniało poczucia w społeczeństwie litewskim, że nastąpiło pewne ustąpienie z kwestii, która stanowiła główną oś polityki. Tym bardziej że na jesieni 1938 r. rozwiązany został Związek Wyzwolenia Wilna, organizacja, która przez lata nawoływała do walki o Wilno. Niekoniecznie usprawiedliwiając, I. Tamošaitis pisał po przyjęciu ultimatum, że prawdziwy wódz tym różni się od samozwańca, że jest to osoba, która nie daje posłuchu „głosem ulicy”, ale prowadzi państwo swoim wypracowanym planem, który realizuje<sup>27</sup>. W książce wydanej z okazji 20-lecia niepodległości Litwy w artykule pt. *Droga jedności narodu* pisał, że w pracy na rzecz państwa prasa powinna poprzez treść umacniać jedność, podobnie jak teatr, opera, radio, szkoła, a kończąc na uniwersytecie: „naszym największym zadaniem jest dzisiaj te dwadzieścia lat wzrostu i dojrzewania niepodległości chronić jak oka w głowie”<sup>28</sup>. Poja-

<sup>23</sup> Nota G. Cziczeryna z 1926 r. nawiązywała do traktatu podpisanego w 1920 r. w sposób wyraźny uznawała roszczenia Litwy do Wilna; por. P. Łossowski, *Stosunki polsko-litewskie...*, dz. cyt., s. 90–91.

<sup>24</sup> O. Кен, А. Рупасов, dz. cyt., s. 471–473.

<sup>25</sup> Na temat Ententy Bałtyckiej zob. szerzej: H. Batowski, dz. cyt., s. 268; *Lietuvos užsienio politikos dokumentai 1918–1940 metais. Baltijos valstybių vienybės ideja i praktika 1918–1940 metais*, oprac. Z. Butkus, Vilnius 2008, s. 515–518; P. Łossowski, *Związek Państw Bałtyckich 1934–1940...*, dz. cyt., s. 22–26.

<sup>26</sup> „Vairas”, 1938, nr 6, [w:] <http://www.epaveldas.lt/vbspi/biRecord.do?biExemplarId=9630&biRecordId=2890/> [dostęp 23.02.2015].

<sup>27</sup> L. Truska, dz. cyt., s. 286–287.

<sup>28</sup> A. Eidintas, *Ideologas Izidorius Tamošaitis...*, [w:] tegoż, dz. cyt., s. 272.

wiały się wówczas opinie, że Litwa powinna szukać ściślejszej współpracy ze Związkiem Radzieckim lub III Rzeszą. Attache wojskowy w Moskwie, płk Kazys Skučas pisał: „Dopóki jeszcze czas, w celu obrony naszej niepodległości trzeba szukać oparcia w Moskwie. Wątpliwe, aby Polacy wymachiwali bronią, jeśli będą wiedzieć, że Armia Czerwona jest gotowa uderzyć na Grodno”<sup>29</sup>. Prezydent Smetona nie brał jednak tego wariantu pod uwagę i wobec podpisania układów monachijskich Litwa zdecydowała się w styczniu 1939 r. ogłosić neutralność. Nie uchroniło jej to przed konfliktem z III Rzeszą. 20 marca 1939 r. Hitler zażądał oddania przez Litwę Kraju Kłajpedzkiego. 22 marca gazeta „Lietuvos aidas” pisała: „Litwa postawiona jest przed dylematem: albo oddać Kłajpedę, albo narazić niepodległość Litwy [...]. Wydaje się, że trzeba było wybrać tę drogę, dzięki której możemy utracić jeden członek, ale możemy uratować nasz najcenniejszy skarb – wolność”. Wykazywanie wyboru mniejszego zła nie zmniejszyło krytyki przyjęcia ultimatum. Opozycja winiła prezydenta, tautininków, że prowadzą kraj do katastrofy i że należy wszelkimi siłami ratować to, co pozostało<sup>30</sup>. Niezadowolenie społeczne stało się powodem przesilenia gabinetowego, kiedy to gabinet ks. Vladasa Mironasa zastąpiony został gabinetem gen. Jonasa Černiusa.

Ostatnim, wymuszonym porozumieniem, który przyszło Litwie podpisać, był układ z ZSRR o współpracy z 10 października 1939 r. i dołączona do niego umowa o przekazaniu Kraju Wileńskiego Litwie. Litwa uzyskiwała Wilno w zamian za stacjonowanie 20 tys. żołnierzy radzieckich. W prasie przede wszystkim starano się naświetlać odzyskanie Wilna, pisano o historycznym momencie, w którym to mapa Europy Wschodniej uległa zmianie, o ostatecznej likwidacji linii demarkacyjnej, istniejącej 19 lat, zaś o Związku Radzieckim pisano jako gwarancie pokoju w regionie. 19 października „Vairas” pisał: „Dzisiaj pojawia się nowa granica, już idąca za Wilno. Na jej zaistnienie miały wpływ trzy czynniki. Dwa z nich to podpisane w Moskwie umowy [...]. Jednak decydujący dla kwestii Wilna był trzeci czynnik – BEZUSTANNA I BEZKOMPROMISOWA WALKA NASZEGO NARODU O SWOJĄ STOLICĘ”<sup>31</sup>. Zdaniem historyków litewskich Smetona ówczesną sytuację ocenił już jako początek okupacji kraju, do której faktycznie doszło 15 czerwca 1940 r.

Polityka zagraniczna tautininków tworzona przez prezydenta Antanasa Smetonę początkowo oparta była na dążeniu do umocnienia pozycji w regionie poprzez szukanie oparcia w Łotwie i Estonii, przy jednoczesnym stabilnym utrzymaniu relacji z Niemcami i ZSRR. Kwestia stosunków z Polską była najtrudniejszym zagadnieniem, rzutującym najsilniej na autorytet władzy, a tym samym na utrzymanie stabilności wewnętrznej. Władysław Wielhorski tak pisał o ówczesnym litewskim społeczeństwie: „Uraz przeciw-polski ciążył w społeczeństwie fatalnie. Ulegali mu częściowo zarówno członkowie rządu,

<sup>29</sup> M. Sereičikas, *Wrocie sąsiedztwo*, „Karta” nr 74, 2013, s. 51.

<sup>30</sup> L. Truska, dz. cyt., s. 351–353.

<sup>31</sup> „Vairas”, 1939, nr 40, [w:] <http://www.epaveldas.lt/vbspi/biRecord.do?biExemplarId=9664&biRecordId=2890> [dostęp 23.02.2015].

jak i przedstawiciele stronnictw, parlamentu i inteligencji. Wielu z działaczy, skłonnych do oportunistyki i demagogii, na tym właśnie urazie opierało swoją karierę osobistą. Łękało się marki „polonofila”, w kołach litewskich wręcz panicznie<sup>32</sup>. Zwrot polityczny rozpoczyna się od 1934 r. i jego wyrazem jest późniejsze przyjęcie polskiego ultimatum. W historiografii litewskiej pojawiają się często opinie krytycznie oceniające przyjęcie ultimatum, uznając je za sprzeniewierzenie się wytyczonej, po utracie Wilna, linii polityki zagranicznej. Uznając je za błąd Smetony czy wyraz słabości organizmu państwowego wykreowanego po przewrocie grudniowym 1926 r. Zdaniem L. Truski od przyjęcia ultimatum polskiego rozpoczyna się „zmierzch” Smetony, a kolejne kroki jak: ustąpienie w sprawie Kłajpedy, odmówienie wkroczenia do Wilna na początku września 1939 r., umowa z ZSRR i przyjęcie ultimatum radzieckiego w czerwcu 1940 r., były kontynuacją tej samej polityki ustępstw. Wydaje się jednak, że decyzja Litwy w 1938 r. podyktowana była bardzo złożonymi czynnikami, takimi jak utrata stabilności w regionie na skutek polityki III Rzeszy, brak konsekwentnej polityki Francji i Wlk. Brytanii, która mogłaby zabezpieczyć i chronić niepodległość mniejszych państw. Z drugiej strony zwrócić należy uwagę na fakt przynależności Litwy do Ententy Bałtyckiej i współpracy w jej ramach z propolską Estonią i Łotwą, co także nie było obojętne. Ogłoszenie neutralności w styczniu 1939 r. było wyrazem uświadomienia jedynego sposobu ochrony suwerenności przez niewielkie państwo. Polityka tautininków przeszła więc pewną ewolucję od idealizowania pozycji politycznej Litwy w regionie w latach 1927–34 do realizmu politycznego, którego wyrazem były ustępstwa mające na celu utrzymanie niepodległości państwa.

### **Bibliografia:**

#### **Publikowane zbiory źródeł:**

*Lietuvos užsienio politikos dokumentai 1918–1940 metais. Baltijos valstybių vienybės ideja i praktika 1918–1940 metais*, 2008, oprac. Z. Butkus, Vilnius.

Кен О., Рупасов А., 2014, *Западное приграничье. Политбюро ЦК ВКП(Б) и отношения СССР с западными соседними государствами 1928–1934*, Москва.

#### **Opracowania:**

Batowski H., 2001, *Między dwiema wojnami 1919–1939. Zarys historii dyplomatycznej*, Kraków.

Eidintas A., 2012, *Antanas Smetona ir jo aplinka*, Vilnius.

Łossowski P., 1985, *Po tej i tamtej stronie Niemna. Stosunki polsko-litewskie 1883–1939*, Warszawa.

---

<sup>32</sup> P. Łossowski, *Po tej i tamtej stronie Niemna. Stosunki polsko-litewskie 1883–1939*, Warszawa 1985, s. 240.

- Łossowski P., 1997, *Stosunki polsko-litewskie 1921–1939*, Łowicz.
- Łossowski P., 2001, *Litwa*, Warszawa.
- Łossowski P., 2005, *Związek Państw Bałtyckich 1934–1940*, [w:] P. Łossowski, B. Ma-  
kauskas, *Kraje Bałtyckie w latach przełomu 1934–1944*, Warszawa, s. 22–26.
- Šliogeris V., 1966, *Antanas Smetona. Žmogus ir valstybininkas*, Cleveland.
- Truska L., 1996, *Antanas Smetona ir jo laikai*, Vilnius.

**Czasopisma:**

- Sereičikas M., 2013, *Wrogie sąsiedztwo*, „Karta” nr 74.
- „Tautininkų Balsas”, 1927, nr 1.
- „Vairas”, 1934, nr 10; 1938, nr 6; 1939, nr 40.
- „Tevų žeme”, 1934, nr 1.

**Summary**

**National ideology in Lithuania (Lithuanian Nationalist Union)  
and the Lithuanian foreign policy between the wars**

Since the December coup in 1926 in Lithuania started the governments of a single political line – the nationalists, called the Tautininkai. The tremendous impact on this movement had the leader of the Lithuanian Nationalist Union and the president of Lithuania since December 1926 – Antanas Smetona. Along with taking over power the nationalists simultaneously *began strengthening* the “worship of the leader” in the society. The government monopolized by the nationalists also paid huge attention to the foreign policy. Initially it was aimed at strengthening the role of the country in the region by seeking support in Latvia and Estonia while maintaining the stable relations with Germany and the USSR. The most difficult question remained relations with Poland which were strongly affecting the authority of the government and thus *maintenance of internal stability*. *Smetona’s policy from 1927 to 1939 experienced a certain evolution from idealizing the Lithuanian political position in the region during 1927-34, to the political realism manifested in concession to Poland, the Third Reich and the USSR, aimed at preserving the state’s independence.*

**Piotr Obacz**

Uniwersytet Jagielloński (Kraków)

## **Psychologia humanistyczna: humanistyczne ideały i wartości w psychologii**

SŁOWA KLUCZOWE: HUMANIZM, IDEAŁY, PSYCHOLOGIA, PSYCHOLOGIA  
HUMANISTYCZNA, WARTOŚCI

W artykule omawia się wartości, które na gruncie psychologii humanistycznej uznawane są za fundamentalne i konstytutywne dla człowieka. Wartości te: wolność, podmiotowość, wybór, samorealizacja i in., wpisują się w szczególną „humanistyczną etykę” oraz stanowią podstawę ideałów i postulatów głoszonych przez psychologów humanistycznych.

Celem artykułu jest przybliżenie priorytetów psychologii humanistycznej, rozumianej tu nie tylko jako jedno ze stanowisk naukowych, nie tylko nawet jako „trzecia siła w psychologii” (Bugental 1964: 19–20), lecz jako szczególna postawa i humanistyczny ruch społeczny. Takie pojmowanie psychologii humanistycznej rozpowszechnione jest zwłaszcza w ojczyźnie tego ruchu – Stanach Zjednoczonych i znajduje pełne uzasadnienie. Psychologowie humanistyczni, kiedy intensyfikowali swą działalność w latach 30., 40. i 50. XX w. i kiedy ruch rozwinął się w pełni w latach 60. i 70., dążyli do wykształcenia sposobu myślenia o człowieku, który „zwracałby” mu podmiotowość, odpowiedzialność za siebie, godność, traktował go holistycznie (całościowo), w pełni akceptując bogactwo wewnętrznego życia. Dążenie to wynikało ze sprzeciwu zwłaszcza wobec psychoanalizy i behawioryzmu, ale również wobec innych form nauki i praktyk społecznych, w których istotę ludzką ujmowało się w kategoriach niewłaściwych człowiekowi. Jest to rys działalności psychologów humanistycznych charakterystyczny dla nich do dnia dzisiejszego<sup>1</sup>. W artykule rozwija się te wątki, które w największym stopniu przesądzają o charakterze wspomnianej wyżej humanistycznej etyki, humanistycznej moralności, zbioru humanistycznych wartości, które dzięki psychologii humanistycznej na powrót znalazły naczelne miejsce w refleksji nad istotą ludzką i w podejściu do człowieka.

---

<sup>1</sup> Zwięzłe przedstawienie historii psychologii humanistycznej znajdzie Czytelnik np. w: Janowski 1978: 5–24; Schultz, Schultz 2008: 453–465; także: Brewster Smith 1990; Bugental 1965; Harari 1997; Serlin 2011; Wertz 1998.

Na potrzeby analizy wykorzystano przede wszystkim artykuły naukowe psychologów humanistycznych (a to m.in. Jamesa Bugental, Charlotte Bühler, Abrahama Maslowa i wielu in.) publikowane w „Journal of Humanistic Psychology”, które to czasopismo stanowi oficjalną platformę amerykańskiego Towarzystwa Psychologii Humanistycznej (Association of Humanistic Psychology, AHP). W tekście przytaczane są także prace czołowych humanistów w psychologii i psychiatrii, np. Antoniego Kępińskiego, Ronalda Davida Laina, Carla R. Rogersa, oraz pojawiają się liczne odwołania do klasycznej już pracy Kazimierza Jankowskiego *Przełom w psychologii* i innych, nowszych opracowań z zakresu psychologii. Tekst został napisany przez osobę zaangażowaną w nurt psychologii humanistycznej. Autor jest członkiem AHP, prowadzi zajęcia z psychologii humanistycznej, przeprowadza analizy w duchu orientacji humanistycznej.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej, tytułem wprowadzenia, przedstawia się rozumienie pojęcia „humanistyczny” w odniesieniu do praktyki psychologów humanistycznych. Konfrontuje się także humanistyczny punkt widzenia z takimi, które zdają się pozbawione tego waloru. W drugiej części prezentuje się istotę humanistycznego stanowiska w psychologii, omawiając przy tym te wartości, które psychologia humanistyczna uznaje za konstytutywne dla człowieka. Taka analiza pozwoli lepiej zrozumieć podstawy pięciu zasadniczych postulatów, ideałów psychologii humanistycznej. W części trzeciej przedstawia się, jak wartości promowane przez psychologię humanistyczną mogą kształtować pewien ideał życia. Tę część zdecydowano się wprowadzić zamiast zwięzłego podsumowania, czy też wniosków lub postulatów.

Na koniec niniejszego wstępu pozostaje jeszcze zwrócić uwagę na trzy kwestie, o których wielu Czytelników mogło pomyśleć, przeczytawszy już sam tytuł artykułu. Otóż nie są bezpodstawne następujące pytania: dlaczego wartości w psychologii?, w jakim celu omawiać ideały obecne na gruncie pewnego stanowiska psychologicznego?, czy w ogóle w pewnej gałęzi nauki powinny funkcjonować jakieś ideały i wartości? Odpowiadając na pierwsze z postawionych pytań, psychologia humanistyczna zbliża się do człowieka wraz z całym jego doświadczeniem (Bugental 1964: 20), którego komponentem są także wartości. Psychologia humanistyczna zajmuje się nie tylko ludzkim umysłem – byłoby to sprzeczne z humanistycznym postulatem holizmu, traktowania człowieka całościowo, nie zaś jedynie jako sumę jego części (Bugental 1964: 23; Jankowski 1978: 325; Greening 2007, NP). Wartości są zatem ważnym elementem wewnętrznego świata jednostki (stwierdzenie to zwraca już uwagę na kwestię wewnętrznego „umiejscowienia” wartości, o czym będzie jeszcze mowa). Zdarzenia tego świata wpływają na to, jak człowiek funkcjonuje we wspólnej, zewnętrznej, fizycznej przestrzeni. Odnośnie do drugiego zagadnienia, ideały psychologii humanistycznej są odzwierciedleniem wartości, które uznaje się za najważniejsze dla człowieka – jego rozwoju, funkcjonowania, stawania się itd. Są to wartości ludzkie, a zatem formułowane ideały i postulaty są wyrazem troski o dobro człowieka. Jest to, jak

się wydaje, szczególnie stanowisko już z powodu tej humanistycznej orientacji, ale również dlatego, iż miało ono (ma w dalszym ciągu) znaczący wpływ na zmianę podejścia do człowieka, wpisując się zresztą w gwałtowne przemiany społeczne nie tylko w USA w latach 60. i 70. XX w. Odpowiadając zaś na pytanie ostatnie – czy w ogóle w pewnej gałęzi nauki powinny funkcjonować jakieś ideały i wartości? – nie sposób zaprzeczyć, nie ma ku temu żadnych podstaw. Oczywiście krytycy psychologii humanistycznej zwracają uwagę, że jej uwikłanie w filozofię, promowanie określonych wartości, jej bliskie związki z egzystencjalizmem, fenomenologią oraz liberalizmem wykluczają ją z grona dyscyplin naukowych i lokują psychologię humanistyczną raczej w obszarze politycznych ideologii<sup>2</sup>. Psychologia humanistyczna to jednak określony stosunek do człowieka – postawę zaś zawsze formują pewne wartości. Próby pozbycia się ich w praktyce naukowej mogą prowadzić do pozbawienia ludzkiego świata właściwego mu sensu. Nie sposób wyrugować wartości także np. z procesu terapeutycznego czy doradztwa. Wartości określają zarówno klienta, jak i terapeutę, ponieważ są oni ludźmi i tak właśnie winni się traktować, a nie zmieniać pod wpływem sytuacji (relacji). Kolejną kwestią jest to, iż akcentowanie i promowanie określonych wartości przez psychologów humanistycznych przyczyniło się (przyczynia) do daleko idących zmian na gruncie nauki, a nawet zmian społecznych. Jeżeli zmiana w kierunku otwartości, spontaniczności i swobody jest czymś pożądanym i korzystnym, to tzw. cele nauki powinny ograniczyć się właśnie do akcentowania tych wartości.

## I

Humanizm to „postawa intelektualna i moralna, wyrażająca się zainteresowaniem sprawami człowieka oraz poszanowaniem jego wolności i godność”<sup>3</sup>. „Humanistyczny” zaś to „taki, dla którego człowiek i jego działalność są przedmiotem badań naukowych oraz dociekań filozoficznych; taki, który charakteryzuje się troską o dobro człowieka”<sup>4</sup>. Już na podstawie przytoczonych definicji stwierdzić można, iż psychologia o charakterze humanistycznym:

- a) jest orientacją, podejściem, kierunkiem, w centrum którego stoi człowiek i jego świat, gdzie szczególną pozycję zajmuje świat wewnętrzny jednostki, jej wewnętrzne zdarzenia;
- b) zajmuje się tym, co najbardziej ludzkie: pragnieniami, marzeniami, aspiracjami, troskami egzystencjalnymi, wolnością, lękiem, szczęściem, dążeniem do realizacji swojego potencjału, potrzebą bycia rozumianym i wiele in.;

---

<sup>2</sup> Te oraz wiele innych argumentów omawia np. David Elkins na kartach swego artykułu: *Why Humanistic Psychology Loses Its Power and Influence in American Psychology. Implications for Advancing Humanistic Psychology* (Elkins 2009).

<sup>3</sup> Humanizm, [w:] *Słownik Języka Polskiego PWN*, <http://sjp.pl/humanizm/> [dostęp: 13.02.2015].

<sup>4</sup> Humanistyczny, [w:] *Słownik Języka Polskiego PWN*, <http://sjp.pl/humanistyczny/> [dostęp: 13.02.2015].



c) afirmuje ludzką wolność, niepowtarzalność, autonomię;

d) charakteryzuje się troską o dobro człowieka.

Wszystkie te właściwości, cechy zostały już kilkadziesiąt lat temu sklaryfikowane i potwierdzone przez twórców ruchu psychologii humanistycznej. J. Bugental wskazywał, że psychologia humanistyczna: troszczy się o człowieka, przedkłada sens nad procedury, skupia uwagę na wartościach ludzkich (pochodzących od człowieka), zaś jej głównym punktem odniesienia jest ludzkie doświadczenie (Bugental 1964: 24–25; Jankowski 1978: 328–330). Widać zatem, że istota ludzka jest wartością samą w sobie na gruncie przekonań psychologów humanistycznych. Człowiek jest kreatorem znaczeń i wartości. Różnorodność ludzkiej egzystencji, bogactwo doświadczenia wymagają poszanowania i troski, zaś w praktyce naukowej i psychologicznej oraz po prostu w codziennych kontaktach – zrozumienia.

Zgodnie z naczelnymi przekonaniemii humanistycznej etyki, człowiek jest zdolny do brania odpowiedzialności za siebie (Bugental 1971: 12). Stwierdzenie to stanowi mocny sygnał, że wolność ma szczególne znaczenie. Człowiek zdolny jest do samodzielnego dokonywania wyborów, do działania zgodnie z własną wolą, uczenie się wolności polega na samodzielnym dokonywaniu wyborów (Rogers w: Jankowski 1978: 289–302). Rozpoznanie, uznanie tego faktu jest swoistą podstawą humanistycznego nastawienia. Prowadzi to do kolejnego aspektu humanistycznej etyki – akceptacji tego, że nie tylko ja, lecz również druga osoba również jest wolnym podmiotem dla samej siebie. Dzięki temu relacje międzyludzkie oprócz można na zasadzie wzajemności i równości istot wchodzących ze sobą w pewną relację (Bugental 1971: 14). Skupienie uwagi na wolności, samodzielności i podmiotowości sprzyja podkreśleniu, że swoimi decyzjami, bieżącymi działaniami człowiek jest w stanie budować swą przyszłość (Bugental 1971: 18). Jest to bardzo silne przełamanie determinizmu, złamanie wiary w determinizm. Człowiek nie jest zatem na nic „skazany”, los nie jest zapisany – działając swobodnie tu i teraz, ludzie tworzą warunki życia (jest to tzw. perspektywa „tu i teraz”). Psychologia humanistyczna charakteryzuje się świadomością, iż każde życie, zwłaszcza życie wolne, samodzielne, pełne jest trosk i trudności, bolesnych konfliktów wartości, „smutku, złości, poczucia winy” (Bugental 1971: 20). Są to emocje i zjawiska najbardziej ludzkie. Psycholog humanistyczny winien być dla innych pomocnikiem w poznawaniu siebie, towarzyszem podróży wtedy, gdy druga osoba tego potrzebuje.

Humanistyczne nastawienie to określony rodzaj „postawy intelektualnej i moralnej” oraz emocjonalnej. To sposób postrzegania człowieka i rozumienia jego świata. Zatem niehumanistycznym będzie takie nastawienie, które nie spełnia wymogów postawy, które wymieniono wyżej. Można zaproponować następujący opis niehumanistycznej orientacji:

- a) uznaje człowieka za istotę zdeterminowaną, czyli ukierunkowaną przez nieuchronne, niedające się przełamać prawa (np. prawa biologiczne), warunki (np. wpływy kulturowe i społeczne) itp.;
- b) bagatelizuje ludzką podmiotowość, samodzielność, sprawczość; wewnętrzne przeżycia uznaje za mało istotne (np. dla badań naukowych);
- c) w konsekwencji następuje kwestionowanie wolności woli, wolności kreowania siebie, autonomii oraz indywidualności i wyjątkowości;
- d) skutkiem tego jest reifikacja, czyli „urzeczowienie”, traktowanie człowieka niczym każdego dowolnego przedmiotu.

Bardzo stanowczo wypowiedział się na temat podobnych stanowisk psychiatra humanistyczno-egzystencjalny R. D. Laing: „Wszelka teoria, której fundamentem nie uczyniono natury człowieka, jest kłamstwem i zdradą wobec człowieka. Odhumanizowana teoria nieuchronnie prowadzi do niehumanistycznych konsekwencji” (Laing 2005: 54).

Jak zostało to wcześniej zasygnalizowane, psychologia humanistyczna rozwijała się w kontrze przede wszystkim do psychoanalizy i behawioryzmu. Tym, co te kierunki charakteryzowało (i niewiele się pod tym względem zmieniło), to tłumaczenie ludzkich zachowań w kategoriach deterministycznych, mechanistycznych, przystosowawczych; zwracano tam uwagę na rolę nieświadomości i ludzkiej nieznaności siebie. Psychologia humanistyczna – przeciwnie, podkreślała takie czynniki jak: wolność, świadomość siebie, samorozwój<sup>5</sup>. Warto ponownie zwrócić uwagę na powyższe wyliczenia cech humanistycznej oraz niehumanistycznej orientacji, aby uzmysłowić sobie różnicę w wartościach. Na koniec tej części omówienia podkreślić należy, iż dla humanisty liczą się: „ludzkie doświadczenie, wartości, intencje i znaczenia” (Brewster Smith 1990: 7). Tak rysuje się też stanowisko psychologii humanistycznej.

## II

Człowiek to nie zaprogramowany mechanizm, ale sprzeczności, z których z wielkim trudem kształtuje się i utrzymuje jedna całość. Wybitny polski psychiatra-humanista, Antoni Kępiński, podkreślał jednak, że to od indywidualnych wyborów zależy, jak ta „całość” będzie wyglądać. Bardzo znaczącą rolę odgrywają tu wartości i ich hierarchie (przy czym nie jest powiedziane, że jeden człowiek posiada wyłącznie jedną hierarchię wartości – Kępiński 2013: 21). Należy przyjąć, że wartości tożsame są z celami, jakie ludzie starają się osiągnąć, aby zrealizować, urzeczywistnić trwające w danym momencie tendencje życiowe, potrzeby, pragnienia, aspiracje (Bühler w: Solomon 1962: 91). W tym miejscu warto zwrócić uwagę na „instrumentalny”, relatywistyczny (tu: zależny od potrzeb, dążeń

---

<sup>5</sup> Użytecznym schematem prezentującym te różnice między psychologią humanistyczną a behawioryzmem i psychoanalizą jest tabela opracowana przez K. Jankowskiego (1978: 9–10).

jednostki) charakter wartości (Winthrop 1961: 46). Trudno jednak o inne ujmowanie wartości, skoro na gruncie psychologii humanistycznej wartości pokrywają się z celami jednostkowymi – to jednostki, jak powiedziano w poprzedniej części artykułu, są twórcami wartości. Niektóre z nich mogą jednak mieć znaczenie dla wielu lub dla wszystkich ludzi – w tym sensie, że mogą być konstytutywne dla życia jako takiego. O tym za moment. Podkreślał m.in. Kępiński, że wybór i wartości z nimi związane kształtują człowieka. Pisał on:

Od naszych decyzji, a tym samym od naszego systemu wartości zależy, jakimi się w ciągu życia stajemy [...]. Każdy człowiek inaczej swój świat widzi i inaczej nań reaguje, a więc należy przypuszczać, że dysponuje też innym systemem wartości, gdyż od niego zależy rodzaj decyzji. Wydaje się więc, że różnice między ludźmi sprowadzają się głównie do różnic w ich systemach wartości, według których decyzje się formują. A każda decyzja jest krokiem w określonym kierunku [...] (Kępiński 2013: 30).

Widać przeto, jakie znaczenie własne posiadają wartości. Wybory dokonane na ich podstawie ukierunkowują proces „stawiania się” osoby. Co więcej, „wybory wartości są egzystencjalnym aspektem naszego życia. »Jesteśmy naszymi wyborami«” (Bühler 1979: 15). Dlatego też psychologowie humanistyczni pozostają radykalnymi przeciwnikami uniformizacji i schematyczności, a wielkie znaczenie i rolę przypisują różnorodności i spontaniczności.

Psychologia humanistyczna dostarcza tu znaczących argumentów. Współczesność wykształciła nieznanne wcześniej środki przemocy i ucisku, nowe formy konformizmu, relacje międzyludzkie zmieniają się pod wpływem biegu i trudu życia, jednostkowe doświadczenie spotyka się z niezrozumieniem. Dlatego właśnie humanistyczna etyka, akcentująca poszanowanie tego doświadczenia, ludzkiej godności i wolności, kreatywności, spontaniczności i nieschematyczności, wydaje się tak istotna (Serlin 2011: 428–430). Niektórzy przedstawiciele psychologii humanistycznej stwierdzają, iż jest ona „psychologią wyzwolenia [*liberation* – P.O.], skupioną na zmianie i rozwoju, jest wizją, zgodnie z którą istoty ludzkie mają swą godność i wartość” (Elkins 2009: 277). Dużo prawdy jest w opinii, że psychologia humanistyczna jest wizją radykalną (Elkins 2009: 286). Z pozoru jest to ocena, która mogłaby się kłócić z liberalnymi podstawami psychologii humanistycznej (Elkins 2009: 277); ów radykalizm winien być jednak rozumiany po prostu jako zdecydowane akcentowanie określonych wartości – wartości humanistycznych, czyniąc to w trosce o dobro człowieka.

Jak zostało to już powiedziane, psychologowie humanistyczni uznają relatywizm wartości w tym znaczeniu, iż są one odzwierciedleniem indywidualnych celów i dążeń. Jeden z najważniejszych przedstawicieli psychologii humanistycznej, Abraham H. Maslow

wskazywał, że zdaje się nie istnieć żadne pozaludzkie źródło wartości oraz że mogą one być odszukane jedynie w ludzkiej naturze (Maslow w: Solomon 1962: 110). To bardzo interesujące stanowisko, albowiem stanowi próbę połączenia poglądu o człowieku jako twórcy (źródle) wartości z przekonaniem, że jednak mimo wszystko istnieją pewne wartości wspólne wszystkim ludziom – właśnie ze względu na to, że nimi są (sformułowanie „natura ludzka” jest tu szczególnie intrygujące). Skupienie psychologów humanistycznych na wewnętrznym umiejscowieniu wartości (*innerness*) niedawno zostało poddane krytyce (Garrison 2001: 93–100). Dało to asumpt to „obiektywizacji” pewnych wartości, które to w największym stopniu wpływają na ludzką kondycję, na osiąganie swojego człowieczeństwa. Katalog tych wartości może wydać się obszerny, choć na pewno nie jest skończony. Do wartości najważniejszych dla człowieka zalicza się zdaniem psychologów humanistycznych: autentyczność i spontaniczność myśli i działań; autonomiczność i wolność; różnorodność ludzkiego doświadczenia i nieschematyczność; pielęgnowanie bogactwa wewnętrznego świata; szacunek, empatię, zrozumienie; wolny wybór i odpowiedzialność za siebie. Warto zauważyć, że jeśli wartości te nie mogą być realizowane, jeśli nie są udziałem danej osoby, to nie sposób mówić o jej intencjonalności, swobodzie działania zgodnie z własną wolą, samodzielnym wyznaczaniu kierunków rozwoju i swych celów, rozwijaniu talentów. Co ciekawe, psycholodzy humanistyczni są przekonani, że ludzie posiadają, by tak rzec, wrodzone dążenie do realizacji siebie w kierunku przez siebie pożądanym (Criswell 2000: 77). Wiąże się z nim pragnienie swobody oraz akceptacji.

Szczególne pojmowanie wartości oraz ich roli znajduje odzwierciedlenie w swoistym „programie” psychologii humanistycznej – sformułowanych w latach 60. przez J. Bugentalą tzw. pięciu podstawowych postulatów psychologii humanistycznej (Bugental 1964: 23–24; Greening 2007: NP; Jankowski 1978: 325–328). Jest to pełne wyrażenie humanistycznego stosunku do człowieka.

1. Człowiek, istota ludzka, jest kimś więcej, niż sumą swych części.

Jest to wyraz holistycznego ujmowania człowieka. Mówi się przeto o osobie, a nie o organizmie i jego elementach. Człowiek jest pewną całością i nie należy „badać” go jako sumę określonych funkcji.

2. Człowiek żyje w środowisku ludzkim.

Człowiek żyje wśród innych ludzi. Posiada pewien potencjał do tworzenia relacji z innymi. Sytuację danej osoby zawsze należy rozważać pod kątem tego, w jakich warunkach relacji międzyludzkich żyje.

3. Człowiek jest świadomy.

Człowiek zna siebie. Jest zdolny do introspekcji, nie żądzą nim nieznanne mu siły, nie podlega jakimś tajemnym procesom. Jest świadom siebie i innych, jest świadom świadomości innych ludzi.

#### 4. Człowiek dysponuje wyborem.

Człowiek „nie jest widzem, ale uczestnikiem swojego doświadczenia” (Bugental 1964: 24; Jankowski 1978: 327). To niezwykle zaakcentowanie ludzkiej wolności i nadanie priorytetu tej wartości. Oto człowiek zostaje niejako „wyrwany” z deterministycznego paradygmatu. Jest on zdolny do dokonywania wyborów dotyczących siebie, sam wpływa na to, co się z nim dzieje, jest zdolny do brania odpowiedzialności za swoje życie i ponoszenia za to odpowiedzialności.

#### 5. Człowiek działa celowo.

To kolejna próba przełamania determinizmu. Zgodnie z piątym postulatem ludzki wybór jest potwierdzeniem celowości, intencjonalności. „Intencjonalność człowieka stanowi podstawę, na której buduje on swoją tożsamość” (Bugental 1964: 24; Jankowski 1978: 327). Istoty ludzkie są zorientowane na cele, jakie przed sobą stawiają, są świadome, że ich decyzje wywołają pewne skutki, świadomie szukają sensu i kierują się wartościami (Greening 2007: NP).

W pełni zasadne jest stwierdzenie, iż psychologia humanistyczna jest afirmacją życia (Criswell 2000: 81). Przywiązanie do wartości opisanych powyżej oraz ich konsekwentne akcentowanie i zabieganie o ich realizację ustanawia szczególną postawę wobec siebie, wobec drugiego człowieka i wobec relacji, jakie między ludźmi mogą zachodzić. Na tej podstawie kształtuje się również pewien ideał życia, któremu poświęcona jest następna część artykułu.

### III

Twierdzi się, że psychologia humanistyczna jest „filozofią ludzkiej egzystencji” (Criswell 2000: 82), pewną formą „filozofii życia”. Jeśli nawet przyjąć, że myśl psychologów humanistycznych mogłaby zostać ujęta w pewien system filozoficzny, to byłby to system niezwykle płynny, elastyczny (Criswell 2000: 81). Cechy te odzwierciedlają zresztą charakter ludzkiej egzystencji, podkreślając zmienność, niestałość, ciągle kształtowanie się. Istnieją argumenty za tym, by zręby pewnej humanistycznej filozofii tworzyć właśnie na podstawie czy też z pomocą humanistycznych ideałów. Byłaby to propozycja charakteryzująca się z pewnością liberalnym zorientowaniem na wolność, egzystencjalnym podkreśleniem trudów, dylematów i trosk życia, widoczne byłyby również postulatywność i normatywność twierdzeń. „Filozofia życia” sformułowana na podstawie pryncypiów humanistycznych mogłaby być: – wyrazem „psychologiczno-filozoficznego” wglądu w ludzkie zachowanie, w tym w życie wewnętrzne; próbą pełniejszego oddania specyfiki tego życia, niż czyniłaby to sama psychologia lub też wyłącznie filozofia; – sposobem myślenia pozwalającym żyć w pewien określony sposób.

Wszakże „nic nie stoi na przeszkodzie, aby wydobywać filozoficzne założenia, pokazywać filozoficzne konsekwencje koncepcji psychologicznych czy nawet uzgadniać rozumienie człowieka i tą drogą osiągnąć wzajemne porozumienie obu dziedzin” (Jastrzębski 2010: 62).

Dążenie do ukształtowania pewnego systemu filozoficznego narażone jest jednak na poważny błąd. Polega on na ujmowaniu całej złożoności życia i jego bogactwa w jakiś jeden schemat. Kłóci się to wszakże z naczelnymi zasadami psychologii humanistycznej.

Dlatego właśnie być może bardziej zasadne jest mówienie o pewnym ideale życia niż o spójnej, całościowej filozofii. Idealem tym jest życie wolne, zgodne z indywidualnymi celami (wartościami), życie autentyczne, niefałszywe, swobodne. Ideał ten jest wyrazem głęboko humanistycznych przekonań i jako taki może oczywiście być komponentem pewnej filozofii. Niemniej jednak, trzymając się naczelných zasad psychologii humanistycznej, nie należy nawet najbardziej humanistycznego ideału komukolwiek narzucać lub zastępować nim inne, być może równie wartościowe sposoby życia. Jeśli o stylach życia mowa, warto również podkreślić, iż psychologia humanistyczna jest nie tylko gałęzią nauki, nie tylko stanowiskiem naukowym, nie tylko praktyką psychologiczną czy poradnictwem, ale jest przede wszystkim określonym sposobem bycia.

Konkludując, niezależnie, czy mowa jest o „filozofii życia”, o pewnym ideale życia czy też po prostu o określonym sposobie bycia, w odniesieniu do pryncypiów, ideałów, wartości obecnych na gruncie psychologii humanistycznej, ich najważniejszymi implikacjami są: afirmacja wolności, pochwała autentyczności i różnorodności oraz poszanowanie indywidualnego doświadczenia.

### **Bibliografia:**

- Brewster Smith M., 1990, *Humanistic Psychology*, „Journal of Humanistic Psychology”, nr 30 (4), s. 6–13.
- Bugental J. F. T., 1964, *The Third Force in Psychology*, „Journal of Humanistic Psychology” nr 4 (1), s. 19–26.
- Bugental J. F. T., 1971, *The Humanistic Ethic – the Individual in Psychotherapy as a Societal Change Agent*, „Journal of Humanistic Psychology” nr 11 (1), s. 11–25.
- Bühler Ch., 1979, *Humanistic Psychology as a Personal Experience*, „Journal of Humanistic Psychology” nr 19 (1), s. 5–22.
- Criswell E., 2000, *The Humanistic Tradition. A Vision for the Future*, „Journal of Humanistic Psychology” nr 40 (3), s. 74–82.
- DeRobertis E. M., 2013, *Humanistic Psychology. Alive in the 21<sup>st</sup> Century?*, „Journal of Humanistic Psychology” nr 53 (4), s. 419–437.
- Elkins D. N., 2009, *Why Humanistic Psychology Lost Its Power and Influence in American Psychology. Implications for Advancing Humanistic Psychology*, „Journal of Humanistic Psychology” nr 49 (3), s. 267–291.
- Garrison A., 2001, *Restoring Human in Humanistic Psychology*, „Journal of Humanistic Psychology” nr 41 (4), s. 9–104.

- Greening T., 2007, *Five Basic Postulates of Humanistic Psychology*, „Journal of Humanistic Psychology” nr 47 (1), s. NP.
- Gruen A., 1978, *On Abstraction. The Reduction and Destruction of Human Experience*, „Journal of Humanistic Psychology” nr 18 (1), s. 37–45.
- Jankowski K., 1978, *Przełom w psychologii*, Warszawa.
- Jastrzębski A., 2010, *Wielcy wizjonerzy, czyli filozofia psychologicznie oswojona*, Warszawa.
- Kępiński A., 2013a, *Psychopatie*, Kraków.
- Kępiński A., 2013b, *Schizofrenia*, Kraków.
- Laing R. D., 2005, *Polityka doświadczenia*, Kraków.
- Schultz P., Schultz S. E., 2008, *Historia współczesnej psychologii*, Kraków.
- Serlin I., 2011, *The History and Future of Humanistic Psychology*, „Journal of Humanistic Psychology” nr 51 (4), s. 428–431.
- Solomon L. N., 1962, *A Symposium on Human Values*, „Journal of Humanistic Psychology” nr 2 (2), s. 89–111.
- Stein W., 1975, *The Myth of the Transparent Self*, „Journal of Humanistic Psychology” nr 15 (1), s. 71–77.
- Wertz F. J., 1998, *The Role of the Humanistic Movement in the History of Psychology*, „Journal of Humanistic Psychology” nr 38 (1), s. 42–70.
- Winthrop H., 1961, *Can We Educate for a Sense of Value?*, „Journal of Humanistic Psychology” nr 1 (1), s. 35–47.

### Summary

#### **Humanistic Psychology: Humanistic Ideals and Values in Psychology**

In the article values considered by humanistic psychology movement as the fundamental and constitutive for a man are considered. These values: freedom, subjectivity, choice, self-realization etc., corresponds with specific ‘humanistic ethic’ and are the basis of ideals and postulates of humanistic psychologists.

The aim of the article is to bring the priorities of humanistic psychology closer. Humanistic psychology is understood here not only as one of the many scientific statements, not only as the ‘third force in psychology’, but as particular attitude and humanistic social movement.

In the article those of the questions are developed which at most affect the character of above-mentioned humanistic ethic, humanistic morality, the set of humanistic values.

**Renata Rozbicka, Andrzej Staniszewski**  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## **Ewolucja pojęć „patriotyzm”, „naród”, „ojczyzna” w publicystyce polskiej na przełomie epok 1984–2004**

SŁOWA KLUCZOWE: NARÓD, OJCZYZNA, PATRIOTYZM, PRASA, PUBLICYSTYKA,  
TRANSFORMACJA USTROJOWA

W *Małej Encyklopedii Powszechnej PWN*, wydawanej sukcesywnie po 1969 r., w podstawowym nakładzie 200 tys. egzemplarzy, hasło „patriotyzm” przeciwstawia się kosmopolityzmowi i nacjonalizmowi, by w konkluzji podać „nową treść patriotyzmu”, która „związana nierozzerwalnie z zasadami proletariackiego internacjonalizmu ukształtowała się w ruchu robotniczym pod wpływem marksizmu-leninizmu. W Polsce Ludowej patriotyzm stanowił – obok bezpośrednich interesów klasy robotniczej i mas ludowych – źródło i podstawę socjalistycznych dążeń całego narodu”. Ta oficjalna niechęć ówczesnych decydentów do „nacjonalizmu” z jednoczesnym wyróżnieniem „proletariackiego internacjonalizmu” zostanie zwielokrotniona w definicji „nacjonalizmu” zamieszczonej w *Słowniku języka polskiego* (t. 2, Warszawa 1984), którego istotę określa „postawa społeczno-polityczna i ideologie postulujące nadrzędność interesów własnego narodu, wyrażające się w egoizmie narodowym, w dyskryminowaniu innych narodów, nietolerancji i wrogości w stosunku do nich”<sup>1</sup>.

Cezura polityczna odnosząca się do roku 1984, przestrzegana w niniejszym opracowaniu, pochodzi z opublikowanych wyników badań historycznych, z których wynika, że właśnie w tym roku władze rozpoczęły – już po zawieszeniu stanu wojennego – realizację

---

<sup>1</sup> Por. K. Kawalec, *Patriotyzm, nacjonalizm, szowinizm...*, „Odra” 1990, nr 10. W roku 1988 pojawiły się pierwsze publikacje zapowiadające nowe pojęcie „narodu”, „państwa” czy „patriotyzmu”. Por. J. Tomaszewski, *Chlebowczyk*, „Polityka” 1988, nr 45 (rec. książki: J. Chlebowczyk, *Między dyktatem, realiami a prawem do samostanowienia. Prawo do samostanowienia i problem granic we wschodniej Europie Środkowej w pierwszej wojnie światowej oraz po jej zakończeniu*, Warszawa 1988); A. M. Buzdeń, *Problem niemiecki*, „Nowe Książki” 1988, nr 4 (rec. książki: *Naród w ideologii i polityce RFN. Zbiór studiów*, pod red. J. Marczewskiego, Poznań 1986); P. Kozłowski, *Sztuka z narodem*, „Nowe Książki” 1988, nr 7–8 (rec. książki: M. Suchodolska, B. Suchodolski, *Polska. Naród a sztuka. Dzieje polskiej świadomości narodowej i jej wyraz w sztuce*, Warszawa 1988).



nowego, bardziej zliberalizowanego kursu, zarówno w sferze życia polityczno-społecznego, jak i w obrębie funkcjonowania mechanizmów kulturalno-medialnych<sup>2</sup>.

Cezurę publicystyczną przypadającą na rok 1984 w zakresie interesującej nas tematyki wyznaczyły artykuły zamieszczone w numerach pierwszym i czwartym wrocławskiej „Odry” w wymienionym roku, w ramach cyklu „Polaków wizerunki własne”. Po zawieszeniu stanu wojennego był to najważniejszy – naszym zdaniem – zestaw publicystyczny, kulturowy i czasopiśmienniczy zarazem poświęcony Polsce, Polakom, ich ojczyźnie, historii i tradycji<sup>3</sup>. Podobną rangę nadajemy cyklowi publicystycznych wypowiedzi opublikowanych w okresie polskiej transformacji na łamach „Tygodnika Powszechnego” w roku 1992, który rozpoczął artykuł Marcina Króla zatytułowany *Ojczyzna* (nr 6). Dyskusja poświęcona definicji państwa i narodu, zainspirowana przez „Tygodnik Powszechny”, przeniosła się na łamy innych czasopism i trwała do roku 1994<sup>4</sup>.

W atmosferze stanu wojennego, a także po jego zakończeniu, większość publicystycznych wystąpień – jak wynika z analizy zawartości czasopism<sup>5</sup> dokumentujących życie ostatnich pięciu lat PRL-u – poświęconych rozważaniom o „patriotyzmie”, „narodzie”, i „ojczyźnie” pozbawiona jest odniesień do bieżących wydarzeń politycznych i społecznych. Akcenty religijne w tych dyskusjach pojawiają się dopiero po 1989 r. Ta wymuszona neutralizacja emocji w dyskusji o podstawowych wartościach obywatelskich i patriotycznych sprzyjała przywoływaniu tradycji Sienkiewiczowskich i Mickiewiczowskich<sup>6</sup>,

---

<sup>2</sup> Ustalenia na podstawie publikacji: M. Zaremba, *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Warszawa 2001; *Władza w PRL. Ludzie i mechanizmy*, pod red. K. Rokickiego i R. Spółka, Warszawa 2011; P. Gasztold-Seń, *Koncesjonowany nacjonalizm. Zjednoczenie Patriotyczne Grunwald 1980–1990*, Warszawa 2012.

<sup>3</sup> Publikacje „Odry”, poświęcone tematyce patriotycznej i narodowej, poprzedzały na przełomie 1983 i 1984 r. artykuły drukowane na łamach innych czasopism, por.: S. Rojek, *Polak, romantyzm i stereotypy. Artykuł dyskusyjny*, „Tygodnik Polski” 1983, nr 5; J. Prokop, *Szczególna przyгода bycia Polakiem*, „Tygodnik Powszechny” 1983, nr 14–15; tenże, *Kobieta – Polka. Z historii stereotypu*, „Tygodnik Powszechny” 1984, nr 3.

<sup>4</sup> Publikacje książkowe poświęcone Polsce i Polakom zyskiwały w roku 1994 coraz szerszy kontekst historyczny, polityczny i społeczny, w którym sytuowano rozważania o narodzie, patriotyzmie, ojczyźnie, por.: S. Kieniewicz, A. Zahorski, W. Zajewski, *Trzy powstania narodowe: kościuszkowskie, listopadowe, styczniowe*, pod red. W. Zajewskiego, Warszawa 1994; I. Tokarczuk, *W starciu z totalitaryzmem*, rozmowy przeprowadził T. Fredro-Boniecki, Paryż 1994.

<sup>5</sup> Na próbę badawczą w tej części złożyły się wybrane z roczników gazet, tygodników, dwutygodników, miesięczników publikacje dotyczące rozważań o tematyce narodowej i patriotycznej. Na tym etapie badań przydatny okazał się model statystycznej analizy zawartości czasopism, którego istotą jest: „opis, tego, co jest – a więc ilości, częstotliwości, rozmiarów, nasilenia, znaczenia określonych elementów i cech w materiale badawczym” (*Metody badań wizerunku w mediach. Czym jest wizerunek. Jak i po co należy go badać*, pod red. T. Gackowskiego, M. Łączyńskiego, Warszawa 2009, s. 60).

<sup>6</sup> Z bogatej twórczości Adama Mickiewicza zawierającej rozważania o polskości i narodzie wybierano nie zawsze utwory najlepsze pod względem artystycznym. Popularnością cieszyły się natomiast utwory zawierające wszelkie odniesienia do „ludu”, np. wiersz *Gęby za lud krzyczące*, kończący

a w szczególności spuścizny intelektualnej Cypriana Kamila Norwida. Ten kanon wartości obecny w dorobku klasyków bywał niekiedy bardzo krytyczny wobec zachowań i postaw Polaków, ale przecież nie zawierał odniesień do bieżących wydarzeń. Zatem wychowano „nowego obywatela”, akceptując wybrane tylko fragmenty przeszłości i tradycji. Tak np. postąpił T. Jodełka-Burzecki przypominając na łamach „Kierunków” w listopadzie 1983 r. (nr 45) rozważania Henryka Sienkiewicza o patriotyzmie opublikowane w roku 1905: „[...] należy miłować Ojczyznę nade wszystko i należy myśleć przede wszystkim o jej szczęściu. Ale jednocześnie pierwszym obowiązkiem prawdziwego patrioty jest czuwać nad tym, by idea jego Ojczyzny nie tylko nie stała w przeciwieństwie do szczęścia ludzkości, lecz by się stała jedną z jego podstaw. Tylko w tych warunkach istnienie i rozwój Ojczyzny staną się sprawą, na której całej ludzkości zależy. Innymi słowy, hasłem wszystkich patriotów powinno być: przez Ojczyznę do ludzkości, nie zaś: dla Ojczyzny przeciw ludzkości [...]”.

W roku 1983 przypadała setna rocznica śmierci Cypriana Kamila Norwida. Uwzględniając uniwersalny charakter dorobku poetyckiego i filozoficznego tego poety, rok 1983 ogłoszono Rokiem Cypriana Kamila Norwida. W serii obywatelskiej Wydawnictwa Literackiego, redagowanej przez Roberta Nowaka i Katarzynę Krzemuską, przygotowano okolicznościową publikację: Cyprian Kamil Norwid *Gorzki to chleb jest polskość. Wybór myśli politycznych i społecznych*, która ukazała się w Krakowie w 1984 r. Dla zainicjowanej przez władze dyskusji o „narodzie” i Polsce wymieniona publikacja okaże się wyjątkowo przydatna. Poszczególne redakcje będą teraz chętnie korzystać z cytatów pochodzących z dorobku Norwida, tym samym włączając się do powszechnej dyskusji. „Przywłaszczanie Norwida” będzie miało jednak charakter tendencyjny, bowiem wykorzystane będzie do krytycznej oceny rodzimych wartości i zachowań. Reprezentatywna pod tym względem jest wypowiedź znanego dziś publicyisty „Polityki”, Zdzisława Pietrasika, który w 1984 r. na łamach pisma (nr 33) omówienie publikacji Norwidowskiej zatytułował *Gorzki smak polskości*, wzmacniając to przekonanie odpowiednio dobranymi cytatami z dorobku poety: „Norwid dostrzega w zachowaniach rodaków sprzeczności: etos Polaka nie utożsamia się z etosem Człowieka. Dobry Polak – w zgodzie z tym kanonem – może być złym człowiekiem i bywa złym człowiekiem. Ale tak – pisał – jak dziś jest, to Polak jest olbrzym, a człowiek w Polaku jest karzeł...”. O *Panu Tadeuszu* Adama Mickiewicza: „[...] ukochany Ojczysty Poemat Narodowy »Pan Tadeusz« to jest poemat narodowy, w którym jedyną figurą serio jest Żyd... Z resztą: awanturniki, safandufy, facecjonisci, gawędziarze i kobiet narodowych dwie: 1. Jedna – Telimena: metresa – moskiewska, 2. druga – Zosia: pensjonarka”<sup>7</sup>.

---

się słowami: „wezmą dziedzictwo cisi, ciemni, mali ludzie”, por. „Odra” 1984, nr 1.

<sup>7</sup> Por. M. Pieczara omawiając na łamach „Radaru” (1984, nr 31) *Wybór myśli politycznych i społecznych Norwida*, nadał recenzji tytuł – *Jam jej nigdy nie łudził...* W konkluzji omówienia także wykorzystał cytaty z twórczości poety: „Jesteśmy żadnym społeczeństwem, jesteśmy wielkim sztan-

Marian Dobrosielski, omawiając *Wybór myśli politycznych i społecznych* Norwida na łamach „Kierunków” (1984, nr 39), eksponuje w tytule *Patriotyzm Cypriana Norwida*, natomiast Grażyna Halkiewicz-Sojak na łamach „Faktów” (1984, nr 4) w recenzji wymienionej antologii wyróżnia zapowiedź *Norwidowskie myślenie o ojczyźnie*. Wymienieni publicyści w trakcie analizy materiału źródłowego, wybranego z bogatej spuścizny poety, dochodzą do definicji „patriotyzmu” i „ojczyzny”, wiernie cytując Norwida, a przez to rezygnując z jakichkolwiek odniesień do realiów współczesności. Dobrosielski: „myślę, że najzwięźlejszym patriotyzm Norwida wyraża się w tej tak często już cytowanej, lecz nie przestrzeganej przez Polaków formule: »kształtem miłości piękno jest... (Bo piękno na to jest, by zachwycało). Do pracy – praca by się zmartwychwstało...«”. Halkiewicz-Sojak: „dramaty dziejowe Polski wynikają właśnie z tego, że to »Kraj! – gdzie każdy – czyn za wcześnie wschodzi, (Ale – książka – każda .... za późno!« (Do współczesnych)”.

We wspomnianym numerze „Kierunków” (1984, nr 39) M. Dobrosielski zamieścił bogaty zestaw *Norwida myśli o patriotyzmie*, szkoda tylko, że pozostawił je bez autorskiego komentarza, bowiem zawierają one definicje haseł nas interesujących, np. definicję „ojczyzny”: „żeby zapytał kto Jana III-go idącego pod Wiedeń: »co to jest Ojczyzna« – odpowiedziałby: »jest to miejsce, w którym najmilej spocząć i umrzeć – kiedy się ma gotowość nieustanną życia i utrudzenia się tam, gdzie w każdym czasie danym najdzielniej o Ludzkość idzie“.

W roku 1983 w Szelażu koło Ostródy odbyło się seminarium poświęcone charakterowi narodowemu Polaków. Materiały z sesji, zdominowanej przez historyków, drukowane były w roku 1984 na łamach olsztyńskich „Komunikatów Mazursko-Warmińskich” i wrocławskiej „Odry”. Zwracamy uwagę na publicystyczne wersje tych wystąpień, opublikowane na łamach tego drugiego periodyku w styczniu 1984 roku<sup>8</sup>. Redakcja wybrała następu-

---

darem narodowym”. Por. *Patriotyzm dawnych Polaków*. Jerzy L. Ordan rozmawia z prof. dr. Karolem Górkim, „Fakty” 1983, nr 7.

<sup>8</sup> Na łamach „Odry” (1984, nr 1) obficie cytowano fragmenty poezji, prozy, publicystyki autorów z różnych epok, wypowiadających się na temat polskiej tradycji, ojczyzny, narodu, patriotyzmu. Cytaty tworzyły kontekst dla wypowiedzi współczesnych historyków dyskutujących nad pojęciem charakteru narodowego. W kolejności chronologicznej wyróżniono następujących klasyków: Ignacy Krasicki, Waław Berent, Kazimierz Brodziński, Cyprian Godebski, Maria Konopnicka, Adam Naruszewicz, Wiktor Gomulicki, Henryk Rzewuski, Artur Oppman, Juliusz Słowacki, Kazimierz Tetmajer, Jędrzej Kitowicz, Adam Asnyk, Michał Bobrzyński, Edmund Chojecki, Aleksander Fredro, Józef Ignacy Kraszewski, Stefan Żeromski, Ludwik Flaszen, Antoni Gorecki, Edmund Osmańczyk, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Bolesław Prus, Aleksander Świętochowski, Aleksander Tyszyński, Józef Weyssenhoff. Z bogatej twórczości Josepha Conrada zacytowano – bez komentarza – fragment jego listu do Edwarda Garnetta: „zawsze pamiętasz o tym, że jestem Słowianinem (to Twoja *idea fixe*), ale wydajesz się zapominać, że jestem Polakiem. Zapominasz, że jesteśmy przyzwyczajeni chodzić w bój bez złudzeń. To tylko wy, Brytyjczycy, idziecie po zwycięstwo. My przez ostatnie sto lat wielokrotnie chodziliśmy po to tylko, by dostać po głowie – co było widoczne dla każdego zrównoważonego umysłu (październik 1907)”.

jące teksty: Wojciech Wrzesiński, *Polaków charakter narodowy: mit, stereotyp czy kategoria poznawcza?*; Jacek Kolbuszewski, *Wizerunki własne Polaków*; Janusz Goćkowski, Tadeusz Łepkowski, *Charakter narodowy jako zagadnienie naukowe*. W kwietniowym numerze „Odry” (1984, nr 4) uzupełniono te wystąpienia dwoma tekstami: Janusz Żarnowski, *Charakter narodowy: mit czy rzeczywistość?*; Franciszek Ryszka, *Glosa do tez – komentarz do dyskusji*. Wymienione teksty są zbiorowym świadectwem trudności badaczy w określeniu – w miarę precyzyjnie – istoty „narodu”, „patriotyzmu”, „ojczyzny”. W tytułach dwóch publikacji znani historycy stawiają znak zapytania po przeprowadzeniu analizy określonego materiału źródłowego. Skomplikowany charakter zagadnienia tłumaczą najlepiej Janusz Goćkowski i Tadeusz Łepkowski: „co się tyczy wiedzy o charakterze narodowym, to chcemy zwrócić uwagę na cztery sprawy: wielość koncepcji i metod; różnorodność źródeł i danych; interdyscyplinarność zagadnienia; trudność rozdzielenia postawy badacza i postawy działacza u ludzi nauki, zabierających głos w tej materii”<sup>9</sup>.

Rok 1990, pierwszy rok transformacji polityczno-ustrojowej w Polsce, zapowiedział także w rodzimej publicystyce powrót do dyskusji o „narodzie”, „ojczyźnie”, „państwie”. Na łamach czasopism zaczęto przypominać zatem rozważania klasyków poświęcone „ojczyźnie” czy „patriotyzmowi” uwzględniające zarówno lokalne, jak i uniwersalne konteksty polityczno-społeczne (Marcelego Handelsmana, Isaiaha Berlina, George’a Orwella, Tadeusza Zielińskiego czy Floriana Znanieckiego)<sup>10</sup>. Niniejszym tworzono odpowiedni kontekst historyczny i merytoryczny dla nowego – jak przypuszczano – katalogu obywatelskich wartości. Szybko jednak okazało się, że w nowej rzeczywistości politycznej i społecznej, w szczególności po uwzględnieniu realiów zjednoczonej Europy „bez granic”, ten wzorzec zachowań i postaw nie będzie łatwy do skodyfikowania. W systemie PRL-owskim „naród” przeciwstawiano „państwu”, „nacjonalizm” – „internacjonalizmowi”, teraz też okazało się, że w nowej Europie sukcesywnie znikają granice państw, a zatem klasyczne pojęcia „narodu” i „narodowości” muszą po raz kolejny podlegać przewartościowaniu. Polski aspekt tego zagadnienia w połowie lat 90. będzie zawierał charakterystyczne znaczenie. Dla wielu znanych polskich emigrantów, których proszono o udział w dyskusji poświęconej „nowej Polsce”, zasadniczą przeszkodą dla uchwalenia pojęć „ojczyzna”

<sup>9</sup> W drugiej połowie lat 80. zaczęto lansować w polskiej publicystyce poglądy Ernesta Gellnera na temat „narodu” i „nacjonalizmu” zapowiadające szczególne zainteresowanie tym drugim zagadnieniem po roku 1990. Por.: E. Gellner, *Eseje. Co to jest naród?*, „Literatura na Świecie” 1987, nr 8; A. Flis, *Ernest Gellner: industrialne korzenie nacjonalizmu*, „Akcent” 1987, nr 3; K. Piątkowski, *Inny nacjonalizm*, „Nowe Książki” 1991, nr 9 (rec. książki: E. Gellner, *Narody i nacjonalizmy*, Warszawa 1991).

<sup>10</sup> J. Szczepański, *Powstanie i współdziałanie narodów*, „Nowe Książki” 1990, nr 10 (rec. książki: F. Znaniecki, *Współczesne narody*, wstępem opatrzył J. Szacki, Warszawa 1990); Z. Srok, *Niespokojny demon nacjonalizmu*, „Literatura” 1990, nr 8; T. Zieliński, *Nacjonalizm, internacjonalizm, supranacjonalizm* (artykuł napisany w latach 20. XX w., późniejsze przedruki: „Niezawisimaja Gazita” z 15 kwietnia 1992 r., „Tygodnik Powszechny” z 11 października 1992 r.).

czy „patriotyzm” były realia życia w Polsce po 1989 r. Dla Jana Nowaka-Jeziorańskiego, Krzysztofa Wolickiego czy Gustawa Herlinga Grudzińskiego Polska „z grubą kreską”, wykreśloną przez polityków, niweczyła wszelkie marzenia o wspólnocie<sup>11</sup>. Przeszość PRL-owska, wciąż obecna w bieżącym życiu współczesnego Polaka po roku 1989, była nie do zaakceptowania przez byłych dysydentów. Także odradzający się nacjonalizm i szowinizm w naszym kraju, już uwzględniający realia życia w trakcie transformacji, przede wszystkim aspekty religijne, hamowały dynamiczny przebieg dyskusji poświęconej nowemu katalogowi narodowych wartości<sup>12</sup>.

Dramatyczny apel o przewartościowanie rodzimej tradycji i historii w celu stworzenia nowoczesnego katalogu narodowych wartości, będących odbiciem norm i zachowań obowiązujących pod koniec XX w., pojawił się w inauguracyjnym artykule Marcina Króla – *Ojczyzna*, na łamach „Tygodnika Powszechnego” (1992, nr 6). Ankieta poświęcona tematyce narodowej i patriotycznej miała sprowokować „wielogłos, dający rozmaite próby odpowiedzi na pytania o współczesną tożsamość Polaka. [...] Wielogłos taki może dziś, w chwili trudnego przełomu, odegrać ważną rolę w naszym samopoznaniu” (z listu Jerzego Turowicza). Operując pojęciem „ojczyzna duchowa”, M. Król wymienia jednocześnie wiele trudnych uwarunkowań, aby ta definicja funkcjonowała prawidłowo: „jeżeli chcemy dokonać rekonstrukcji naszego wyobrażenia ojczyzny duchowej, to nie unikniemy kwestii pamięci. Nie poradzimy sobie z tym zadaniem, o ile nie postawimy zupełnie jasno sprawy naszego dziedzictwa, tego czy i jak umieliśmy współżyć z Żydami, tego czy i jak polska

<sup>11</sup> Por. G. Herling-Grudziński, *Spółczesność. List do Jerzego Turowicza*; J. Nowak-Jeziorański, *Najdroższy wyraz. Kryzys narodowej tożsamości*; Krzysztof Wolicki, *W ojczyźnie ze szklanych paciorków*. Wymienione wypowiedzi były drukowane w „Tygodniku Powszechnym” w 1992 r. (nr 10, 15, 20), w ankiecie poświęconej „ojczyźnie”. G. Herling-Grudziński zaproponował pojęcie: „»ojczyzny prywatnej«, »mojej ojczyzny«, która jest uczuciem tak intymnym, indywidualnym, tak pełnym uniesień i ochłodzeń, zachwyty i zawodów, euforii i skarg, sprzeczek i pojednań, tak podobnym często do miłości, jaką budzi ukochana osoba, że chyba tylko pióro wybitnego poety potrafi się z nim zmierzyć...”. Natomiast „»ojczyzna publiczna« obejmuje przywiązanie do ziemi, do ludzi (nie wszystkich), życie historią i kulturą własnego kraju, docenianie jego tradycji, utożsamianie się z jego aspiracjami (nie zawsze i nie ze wszystkimi), gotowość do służby i ofiary, gdy kraj rodzinny tego wymaga czy potrzebuje. [...] Ostatnie wypadki – dziura »ideologiczna«, jaka powstała po upadku komunizmu – cofnęły wyraźnie ten proces, nadając równocześnie »narodowi« cechy nacjonalistycznej ksenofobii”.

<sup>12</sup> Por. charakterystyczne wypowiedzi publicystów: „[...] przez wiele stuleci atrakcyjny model polskości jako »sposobu na życie« nagle, gdzieś tam u schyłku minionego stulecia stałe się nasilał” (T. Chrzanowski, *Koniec zgody narodów?*, „Akcent” 1990, nr 1–2); „[...] w swojej chrześcijańskiej, ludzkiej formie nacjonalizm zorientowany religijnie grozi zatarciem wyraźniej granicy pomiędzy tym, co boskie, a tym, co cesarskie. Przy czym cesarz nie musi koniecznie oznaczać władzy państwowej; może to być ogół społeczeństwa i presja zbiorowości. Wydaje mi się, że w dzisiejszej Polsce z niebezpieczeństwa tego zdają sobie sprawę katolicycy intelektualni i przynajmniej część duchowieństwa” (Czesław Miłosz, *O nacjonalizmie* – esej powstał w 1988 r., przedruk „Gazeta Wyborcza” 1993, nr 1).

inteligencja spełniała swoją społeczną służbę, tego czy i jak polscy chłopci w trakcie zmasowanego awansu społecznego wykazali się bezinteresownością godną obywateli, czy raczej wyłącznie namiętnościami właściwymi dla nowobogackich<sup>13</sup>.

W ankiecie „Tygodnika Powszechnego” wypowiedziało się piętnastu publicystów, pisarzy, filozofów, socjologów. Zróżnicowana mozaika opinii i przekonań, utrwalona w ankiecie, rzeczywiście pozostawiła wrażenie wielogłosu, ponieważ większość respondentów podejmowała się odpowiedzi na pytania dotyczące „ojczyzny” i „patriotyzmu”, przede wszystkim z uwzględnieniem własnych doświadczeń, sympatii czy uprzedzeń, zarówno do konkretnych osób, jak i wybranych precedensów z historii Polski, bliższej i dalszej, usytuowanych w różnych epokach<sup>14</sup>. Także pod względem gatunkowym obowiązuje w ankiecie pewna dowolność. Wypowiedź Krystyny Pisarkowej (*Język okrągły jak pomarańcza*, nr 12) jest typową rozprawką naukową napisaną z perspektywy doświadczeń językoznawcy, natomiast refleksje Mariana Brandysa, opatrzone tytułem *Ojczyzna* (nr 18), wypełnione są wspomnieniami z kampanii wrześniowej 1939 r. i wypada je zaliczyć do działu literatury pięknej<sup>15</sup>.

Wyróżniamy zatem te wypowiedzi, w których pojawiły się autorskie definicje „ojczyzny”, znacznie odbiegające od obowiązującej terminologii naukowej, publicystycznej czy literackiej w zakresie „patriotyzmu”, „narodu” i „państwa”.

Janina Kościalkowska, członek Związku Pisarzy na Obczyźnie, umieściła w ankiecie (*W odpowiedzi Ojczyźnie*, nr 22) pojęcie „lirycznej ojczyzny”, tłumacząc jej istotę w sposób następujący: „co to jest ojczyzna? To miejsce wybrane miłością. Miłością serca – które umie drzeć z zachwyty, widząc listek pod deszczem czy pola, czy uliczkę swego miasta.

<sup>13</sup> Por. T. Żychiewicz, *Ojczyzna*, „Tygodnik Powszechny” 1992, nr 31; Z. Marzys, *Cóż z tą ojczyzną?*, tamże, nr 12; K. Orłoś, *Polska nasza powszednia*, tamże nr 28.

<sup>14</sup> Por. J. J. Szczepański, *Czy winien jest Rama?*, „Tygodnik Powszechny” 1992, nr 52; W. Wasiułyński, *Ojczyzna przeciw narodowi?*, tamże, nr 14; S. Stomma, *Ojczyzna*, tamże, nr 33.

<sup>15</sup> Pierwszą dyskusję, jeszcze w czasie trwania ankiety, sprowokował Andrzej Drawicz wypowiedzią zatytułowaną *Węch i coś jeszcze* (nr 23), świadomie przeciwstawiając się wypowiedziom emigracyjnych respondentów na temat „ojczyzny” i „narodu”. Publicysta upomniał się o dziedzictwo PRL-u w konstruowaniu nowego katalogu narodowych wartości, przypominając wcześniejsze refleksje na temat Jana Nowaka-Jeziorańskiego, także obecnego na łamach „Tygodnika Powszechnego” (nr 15). Drawicz uznał za błędne stwierdzenie byłego dyrektora Radia Wolna Europa, że „granice mojej ojczyzny nigdy nie objęły rządów Polski Ludowej”, jednocześnie nobilitując czasy Polski Ludowej: „proponowałbym bardziej zdecydowane poszanowanie odrębności wzajemnych doświadczeń. Dla kilku pokoleń i większości ich przedstawicieli to, co nazwano Polską Ludową, było zwichniętą u zarania i wykoślawioną przez dziesięciolecia – ale zawsze przecież Polską. Będąc zmuszonym w niej żyć, starano się ją uczłowiczyć; poszło na to wiele szczerego wysiłku i w efekcie, od czasów poststalinowskich nie stanowiła ona jedynie wyszczerzonej maski zła. Adaptowano siebie od niej, ale i ją do siebie. Mniej czy bardziej bierny opór rządzonych wymuszała na rządzących elastyczność metod”. Por. dalszy ciąg dyskusji: J. Nowak-Jeziorański, *Czy emigrant ma prawo zabrać głos?*; A. Drawicz, *Ad vocem Jana Nowaka-Jeziorańskiego*, „Tygodnik Powszechny” 1992, nr 44.

I miłością rozumu, który dźwignąć musi byt tego listka czy pola, a uchronić je od złych wiatrów jest tego rozumu obowiązkiem. Liryczna to metafora, zaiste. Lecz jeśli rozdzielimy nasze władze zachwytu nad naszym rodzimym kątem na Ziemi od władzy rozumu, która najtrudniejsza jest, a może też niebezpieczna – wtedy doprawdy trzeba by rzec staropolskie »bieda nam«.

Z kolei dla Andrzeja Romanowskiego podstawą do sformułowania pojęcia „ojczyzny partyjnej” (*Najmilszy okręt*, nr 19) są rzeczywiste współczesne wydarzenia polityczne i społeczne. Znany badacz i publicysta opatrzył wypowiedź cytatem z *Kazań sejmowych* Piotra Skargi (stąd pochodzi tytuł artykułu), redakcja przypominała przy tej okazji Stańczyka z portretu Jana Matejki, wszystko po to, aby wzmocnić emocjonalną wypowiedź Romanowskiego: „słusznie zauważa Jerzy Giedroyc: brak jest w społeczeństwie wizji Polski. Dopowiedzmy: znajdujemy się w sytuacji dwóch oddalających się od siebie biegunów, które z jednej strony określa retoryka gestu, z drugiej – etyka normalności. [...] Słymiemy z uwielbienia gestu. Chociaż przyznać trzeba – gest również bywa przekąźnikiem polskości, o ile tylko nie jest czczym rytuałem, jak to często ma miejsce dzisiaj. W Polsce już przecież niepodległej. [...] To właśnie ta retoryka podejmuje też próby zawłaszczania ojczyzny dla celów partykularnych i partyjnych. [...] Przy takiej pogardzie dla społeczeństwa, ojczyzna przestaje być wartością, celem i dobrem wspólnym: zaczyna być li tylko instrumentem partyjnego działania, spektaklem wystawionym na użytek maluczkich”<sup>16</sup>.

Ważną dyskusję, wyjaśniającą znaczenie interesujących nas pojęć zainicjował w 1997 r. miesięcznik „Nowe Książki” (1997, nr 7)<sup>17</sup>. Przyczynkiem do podjęcia rozważań na temat „patriotyzmu”, „narodu” i „ojczyzny” stała się książka wybitnej socjolożki prof. Antoniny Kłoskowskiej<sup>18</sup>.

Włodzimierz Rydzewski w artykule otwierającym cykl – *Między światem a domem* (1997, nr 7), zwrócił uwagę na problemy z definiowaniem pojęcia „naród”, zwłaszcza z uwzględnieniem kontekstu politycznego, społecznego, kulturowego i religijnego. Rydzewski skierował uwagę na jeszcze inną bardzo ważną kwestię, że rozważania na temat „narodu” dopiero wówczas będą kompletne, gdy poszerzymy je o pojęcia „państwo” i „na-

<sup>16</sup> W sposób kompleksowy opisywaną problematyką zajął się w roku 1993 dwutygodnik „Dekada Literacka”: W. Bartoszewski, *Patriotyzm – nacjonalizm* (nr 12–13); A. Vincenz, *Tolerancja i nacjonalizm* (nr 12–13); K. Dedecius, *Nie lubię Kasandry* (nr 12–13); *Pisarz samotny. Z Grigoryjem Kanowiczem rozmawia Andrzej Kozioł* (nr 12–13); *O krytyce literackiej i nacjonalizmie. Z Alfredem Łaszowskim rozmawia Maciej Urbanowski* (nr 2, 3, 4).

<sup>17</sup> Serię tworzą następujące artykuły: W. Rydzewski, *Między światem a domem*; W. Markiewicz, *Przypomnienie kilku prawd*; E. Nowicka, *Sens polskości; Kłopot z narodem (z prof. Antoniną Kłoskowską rozmawiają Andrzej Bernat i Paweł Kozłowski)*; M. Tabin, *Więź narodowa a kultura*; A. Gwiazda, *Analitycy i producenci*; M. Tabin, *Rzetelność i idealizm*.

<sup>18</sup> Por. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.

cjonizm”<sup>19</sup>. Podkreślał, że dramatyczne przeżycia dwóch wojen światowych spowodowały daleko idące przewartościowania, które miały skłonić do odrzucenia „narodowych i nacjonalistycznych mitologii” na korzyść uniwersalizmu. Po II wojnie światowej promowano idee „całościowe, globalne”, powstawanie struktur międzynarodowych, ponadpaństwowych, posługujących się hasłem „zjednoczonej Europy”, które miały jednoczyć ludzkość. Z drugiej strony propagowany uniwersalizm podkreślał znaczenie mniejszych zbiorowości o charakterze regionalnym – „małych ojczyzn”. Propozycje te miały na celu osłabić znaczenie narodu i nacjonalizmu. Zdaniem autora stało się inaczej. Akcentowanie idei globalizmu, uniwersalizmu prowokowało odradzanie się „starych i powstawanie ogromnej ilości nowych nacjonalizmów”<sup>20</sup>. Zjawisko to, mające wymiar co najmniej ogólnoeuropejski Rydzewski przeniósł na grunt polski: „Hasła niepodległościowe – gdy niepodległość jest faktem, antysemityzm – gdy praktycznie nie ma Żydów, nacjonalistyczna niechęć do Europy – gdy stanowczo domagamy się wstępu do niej, to z jednej strony śmieszna maskarada (w kanapowych partiach i organizacjach) i mało śmieszna strona naszej rzeczywistości (gdy obserwować popisy elit politycznych)”. W jego opinii nie ma możliwości, aby we współczesnym świecie jednoznacznie zdefiniować pojęcie „naród”, ponieważ wynika to z odmiennego interpretowania tego zagadnienia przez partie prawicowe i lewicowe. Prawica traktuje „naród” w perspektywie nacjonalistycznej, natomiast lewica utożsamia się z ideą uniwersalizmu.

---

<sup>19</sup> Pojęcia „naród” i „państwo” zestawia również Władysław Markiewicz w artykule *Przypomnienie kilku prawd* („Nowe Książki” 1997, nr 7). Autor zauważa, że Polacy, którzy identyfikują się z państwem, chociażby z racji uwarunkowań historycznych (brak własnego państwa w wyniku zaborów, okupacji hitlerowskiej, okupacji sowieckiej), z tych samych powodów wyżej cenią przynależność narodową niż państwową. Jest to zjawisko bardzo złożone, ponieważ nasi rodacy, żyjąc pod zaborami nigdy nie stracili nadziei na odzyskanie niepodległości i odbudowę własnego państwa, jednocześnie to państwo idealizowali, „otaczali swoistym kultem”. Zjawisko to podjął także A. Galiński na łamach „Polityki” (*Dwie niepodległości*, 1998, nr 46), który także zwrócił uwagę na wyidealizowany obraz państwa, które położy kres wszelkim nieszczęściom. „[...] We własnym państwie ludzie będą dla siebie dobrzy, podatki niskie, żyć się będzie dostatnio i szczęśliwie [...]”. Stąd też odzyskanie niepodległości przyniosło wielu Polakom rozczarowanie instytucjami państwa, co z kolei stanowiło podatny grunt dla odradzania się nacjonalizmu, ponieważ winą za taki stan rzeczy obarczano „obcych” (zarówno odwiecznych wrogów, jak i niesolidnych sojuszników).

<sup>20</sup> Proces ten dostrzegła także prof. Antonina Koskowska w wywiadzie, którego udzieliła Andrzejowi Bernatowi i Pawłowi Kozłowskiemu („Nowe Książki” 1997, nr 7). Badaczka w cytowanej rozmowie zwróciła uwagę na mechanizmy, które zdecydowanie sprzyjają uniwersalizacji. Jednym z najważniejszych jest płaszczyzna ekonomiczna, przejawiająca się we wspólnocie interesów na skalę globalną, oraz masowe komunikowanie. Jednocześnie potwierdziła, że poczucie przynależności narodowej jest nadal silne. A. Kłoskowska zwróciła uwagę, że obok tendencji narodowych i uniwersalnych występuje jeszcze jedno zjawisko, które nazwała „poliwalencją lub biwalencją kulturową”, które równoważy silne poczucie przynależności do narodu z jednoczesnym poczuciem silnego związku z kulturami innych narodów.



Wnikliwą analizę pojęć „naród”, „ojczyzna”, „patriotyzm” zaprezentowała prof. Antonina Kłoskowska w wywiadzie, który przeprowadzili publicyści „Nowych Książek” (1997, nr 7) – Andrzej Bernat i Paweł Kozłowski. Badaczka w obszernej rozmowie odniosła się zarówno do współczesnych realiów dyktujących nowoczesne pojmowanie tych haseł, jak i do perspektywy historycznej<sup>21</sup>. Swoje rozważania Kłoskowska oparła na wynikach badań wybitnych polskich mediewistów, którzy wskazywali, że „świt narodów europejskich” przypada na średniowiecze. Oczywiście wówczas funkcjonowały „narody – państwa”, w których to „państwowość narzucała formę zbiorowości” czy też „narody – stany”, gdzie do narodu kwalifikowano tylko szlachtę<sup>22</sup>. W wiekach XVI i XVII Rzeczpospolita była ojczyzną wielu narodów, pisarze przedstawiciele innych narodów traktowali jako przedstawiciele narodu polskiego. Wtedy to ojczyzna była wskaźnikiem narodu. Zdaniem Kłoskowskiej funkcjonowanie Polaków w przestrzeni wielokulturowej, wielonarodowej ukształtowały naszą narodowość i przyniosły wiele korzyści. Dodała jednocześnie, że zalety jednonarodowości mają znaczenie jedynie polityczne.

Odnosząc się do współcześnie pojmowanych definicji „narodu”, „patriotyzmu”, „ojczyzny” uwzględniających uniwersalizm, badaczka zaproponowała nowe pojęcie – „naród

---

<sup>21</sup> Doskonałym uzupełnieniem dyskusji dotyczącej znaczenia pojęć: „naród”, „patriotyzm”, „ojczyzna” w perspektywie historycznej jest artykuł prof. Janusza Tazbira *Służba ojczyźnie, służba sakiewce*, opublikowany w tygodniku „Polityka” (2004, nr 2). Wybitny historyk zasygnalizował, że pojęcie „patriotyzm” pojawiło się już w XVII w., ale tylko i wyłącznie w odniesieniu do tzw. małej ojczyzny. Częściej rozważania dotyczące interesującego nas pojęcia pojawiały się w polskim piśmiennictwie politycznym w epoce oświecenia. Historyk podkreślił, że w każdej epoce postawy patriotyczne rozumiano odmiennie. W średniowieczu była to wierność panującej dynastii. W epoce królów elekcyjnych „patriotyzm” rozumiano jako wierność Rzeczypospolitej – państwu, stanowiącemu wspólną własność całej szlachty. Szesnastowieczny patriotyzm szlachty opierający się na wspólnym pochodzeniu dał podstawę do sformułowania terminu „naród szlachecki”. W tamtym okresie bardzo istotnym elementem postawy patriotycznej była służba ojczyźnie, ale nie mogła być ona bezinteresowna, ale sownie wynagradzana. Dopiero w XVIII w. polscy reformatorzy zaczęli uświadamiać, że ojczyzna potrzebuje bezinteresownych ofiar zarówno w postaci materialnej, jak i życia. „Wzorowy patriota musiał umierać na polu bitwy, ginąc od salw plutonu egzekucyjnego czy na szubienicy lub w nurtach Elstery. W najlepszym razie na katordze, zsyłce czy emigracji”. Zdaniem prof. Tazbira, okres zaborów formułuje pojęcie „patriotyzmu roszczeniowego”, który przejawia się w oczekiwaniu od Europy, świata pomocy w odzyskaniu niepodległości w zamian za ofiary, jakie ponieśli Polacy w powstaniach narodowowyzwoleńczych, które uniemożliwiły Rosji słumienie rewolucji francuskiej, czy też w walce o niepodległość Stanów Zjednoczonych. Prof. Tazbir podkreślił, że transformacja ustrojowa z 1989 r. spowodowała przekształcenie patriotyzmu „zewnątrnorozsczeniowego w wewnątrznorozsczeniowy”. Przynosi to analogię do wieku XVI, ponieważ współcześni Polacy, tak jak kiedyś szlachta, uważają, że służba dla ojczyzny musi być należycie nagradzana. Zjawiskiem, które nasila się w dobie zjednoczonej Europy, jest przyzwolenie na zmianę „przynależności etnicznej”. Coraz częściej Polacy emigrujący w celach zarobkowych do Europy Zachodniej nie deklarują już chęci powrotu do ojczyzny.

<sup>22</sup> Znaczenie szlachty w procesie narodotwórczym podkreśla również Krzysztof Zanussi w tygodniku „Polityka”, por. *Zapach małw*, „Polityka” 1998, nr 31.

otwarty”. Oznacza to, że „naród może akceptować poczucie podwójnej narodowości. To jest naród, który nie drży ciągle, nie boi się o zachowanie swojej integralności i odrębności, nie zamyka się w sobie. Jedno z określeń narodu mówi, że jest on odgraniczony od innych, ale może otworzyć się w tym sensie, że jego członkowie uczestniczą na tyle w kulturowych wartościach o innych źródłach, że czasem mogą mieć poczucie podwójnej lub bardziej uniwersalnej przynależności”. Według autorki przywołanej tu definicji, naród polski, poprzez czerpanie z wielokulturowości, jest szczególnie predestynowany do bycia narodem otwartym.

Publicysta „Tygodnika Powszechnego” w rozmowie z prof. Jerzym Szackim (*Gra pamięci i zapomnienia*, 1998, nr 41), zainicjował rozważania dotyczące pojęcia „naród” w kontekście debaty publicznej. Już na wstępie wywiadu dziennikarz zwrócił uwagę, że współczesną retorykę polityczną charakteryzują „dwa style mówienia o narodzie”: w pierwszym słowo to w ogóle nie występuje, a w drugim jest nadużywane. Uczony wyjaśnił, że wynika to z odmiennego pojmowania istoty narodu: jedni poprzez naród rozumieją ogół mieszkańców kraju, drudzy istoty narodu doszukują się nie tylko we wspólnocie językowej, historii, obywatelstwie czy poczuciu przynależności<sup>23</sup>, ale przede wszystkim w działaniu wedle ściśle określonej przez ideologa narodowego normy etycznej<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Poczucie przynależności jako jedyny czynnik pozwalający przypisać jednostkę do narodu odrzuca publicystka „Polityki” – Janina Paradowska (1998, nr 51). W artykule pt. *Polskość na kartki* dziennikarka przybliżyła projekt ustawy o „Karcie Polaka” i trybie stwierdzenia przynależności do narodu polskiego. Dokument ten może uzyskać osoba, która poczuwa się do polskości, co zdaniem dziennikarki mogą wykorzystać agenci obcych wywiadów.

<sup>24</sup> Uzupełnieniem cytowanego wywiadu jest artykuł prof. Szackiego opublikowany na łamach miesięcznika „Odra” (*Kłopoty z pojęciem narodu*, 1999, nr 3), w którym autor zwrócił uwagę, że współcześnie trudno jest sformułować „obiektywną” definicję narodu, stąd też coraz większą popularnością cieszą się definicje „subiektywne”, które jako wartość nadrzędną wskazują „poczucie ich istnienia”. „[...] Kiedyś mówiono w tym kontekście o »świadomości narodowej« i »poczuciu narodowym«, dziś mówi się częściej o »tożsamości narodowej«, ale chodzi w istocie o to samo: jeżeli członkowie jakiejś zbiorowości sami definiują siebie jako naród i potrafią jakoś skłonić członków innej zbiorowości do zgody na taką definicję, to zbiorowość ta jest narodem, czy też może być uważana za naród, bez względu na to, czego jej »brakuje« z punktu widzenia takiej czy innej teorii narodu jako bytu »obiektywnego«. Warto w tym miejscu przywołać badania nad tożsamością narodową, których wyniki opublikowała na łamach miesięcznika „Nowe Książki” Ewa Nowicka (*Sens polskości*, 1997, nr 7). Autorka, podejmując zagadnienie „tożsamości narodowej”, uwzględniła koncepcję „substancjonalną” („opiera się na rzeczywistych lub urojonych podstawach materialnych, takich jak wspólne pochodzenie, wspólne geny, pochodzenie biologiczne, rodowe”) i „konwencjonalną” („którą wyznaczają kryteria niejako umowne. Należą do nich przede wszystkim zasady psychologiczne i kulturowe, a także polityczne, wyrosłe ze wspólnej państwowości”) zasad więzi społecznej Stanisława Ossowskiego. Badaczka zadała respondentom dwa pytania: „Co twoim zdaniem sprawia, że ktoś jest Polakiem?” oraz „Jaki warunek powinien spełnić cudzoziemiec, aby stać się Polakiem?”. „Jak wskazują odpowiedzi na oba pytania, wyraźnie przeważającym elementem samookreślenia narodowego jest czynnik psychologiczny; »poczucie, że się jest Polakiem« wymieniane jest jako właśnie kryterium polskości przez największy odsetek badanych (94,5% młodzieży). Drugie miejsce zajmują niemal *ex aequo*

Analiza materiału źródłowego obejmującego artykuły publicystyczne, które ukazały się w latach 1984–2004, wskazuje, że począwszy od roku 1998, następuje intensyfikacja dyskusji dotyczącej funkcjonowania państw narodowych w zjednoczonej Europie. Powodem zwrócenia uwagi polskich publicystów na to zagadnienie jest z pewnością przyjęcie przez Unię Europejską dokumentu – *Partnerstwo dla członkostwa* (16 marca). Już dwa tygodnie po tym wydarzeniu w dzienniku „Rzeczpospolita” (1998, nr 86) pojawił się artykuł: *Jak być „narodowym” Europejczykiem*. Autorzy publikacji – Jędrzej Bielecki i Danuta Walewska oparli swoje rozważania na rozmowach przeprowadzonych z przedstawicielami krajów funkcjonujących już od dawna w strukturach europejskich, którzy przekonywali, że Unia Europejska nie spowodowała unifikacji odrębności narodowej, a jedynie przyczyniła się do wzajemnego przenikania kultur, „co dało większy wybór konsumentom”.

Transformacja ustrojowa, która przyniosła zmiany nie tylko polityczne, ale przede wszystkim kulturowe i społeczne, a następnie proces integracji europejskiej zdecydowanie przewartościowały znaczenie pojęć „naród”, „patriotyzm”, „ojczyzna”<sup>25</sup>. Na aktualności straciło rozumienie ojczyzny<sup>26</sup> w kategoriach zaproponowanych przez Stanisława Ossowskiego: „Obszar jakiś staje się ojczyzną o tyle tylko, o ile istnieje zespół ludzi, który odnosi się doń w pewien sposób i w pewien sposób kształtuje jego obraz. Wówczas dla tego zespołu ów szmat rzeczywistości zewnętrznej nabiera swoistych wartości, które go czynią Ojczyzną”<sup>27</sup>. Owe przewartościowanie spotęgowało otwarcie granic i zjawisko emigracji w wyniku czego odnotowano dwie tendencje: z jednej strony trudność z jednoznaczną odpowiedzią na pytanie: gdzie jest moja ojczyzna i z drugiej – identyfikację z dwiema oj-

---

dwa kryteria kulturowe: znajomość kultury i historii oraz języka polskiego. Posiadanie polskiego obywatelstwa, kryterium również konwencjonalne, jest uznawane za ważne w trzeciej kolejności (przez ponad połowę badanych). Ciekawe, że inne kryterium kulturowe – wiara katolicka – zajmuje miejsce ostatnie. [...] Dopiero na piątym miejscu, jako ważny składnik polskości, wymieniane jest kryterium konwencjonalne – posiadanie rodziców polskiej narodowości [...]”. Badania Nowickiej potwierdzają rozważania prof. Szackiego wskazującego, że istotę narodu stanowi deklaracja danej zbiorowości.

<sup>25</sup> Publicysta „Polityki” – Zdzisław Pietrasik słusznie zauważył, że przełom zapoczątkowany w 1989 r. zdjął z Polaków obowiązek identyfikowania się z bohaterami romantycznymi. Zdaniem publicysty Polacy w końcu mogli zdjąć maskę i przybrać prawdziwe oblicze. Wkrótce okazało się, że wcale nie jesteśmy narodem „Konradów”, ale „narodem handlarzy i pomysłowych przedsiębiorców”, którzy rozmyślają o tym, jak nie płacić podatków. Narodem, który nie zamyka się na innych, a wręcz przeciwnie „korzysta z obcych wzorów i czerpie z nich przyjemność”, (*My wszyscy już nie z niego*, 1998, nr 52).

<sup>26</sup> Ludwik Stomma w artykule *Francja trwa*, podkreślił, że nie ma uniwersalnej definicji „ojczyzny” nawet w obliczu jednoczącej się Europy. Każdy kraj, każdy krąg kulturowy będzie to pojęcie rozumiał inaczej, ponieważ definicji „ojczyzny” nie da się sprowadzić tylko i wyłącznie do rasy, ziemi czy języka. „Ojczyzna to pewien »wyssany z mlekiem matki« system wartości. W Polsce jest to nadal: »Nie będzie Niemiec pluł nam w twarz«; we Francji raczej: »Nie będziesz pluł w twarz Arabowi«” (*Polityka*, 1999, nr 13).

<sup>27</sup> A. Garlicki, *Znaj granice*, „Polityka” 1998, nr 52.

czynami<sup>28</sup>. Problem ten doskonale zobrazował Piotr Sarzyński na łamach tygodnika „Polityka” (1998, nr 35). W artykule *Mała imigracja* publicysta przytoczył wypowiedzi cudzoziemców mieszkających w Polsce, którzy zgodnie twierdzili, że „mają dwie ojczyzny”, ale jednocześnie podkreślali, że wzrasta znaczenie ojczyzny, w której aktualnie żyją<sup>29</sup>.

Publicyści, akceptując aspiracje Polski do UE, podkreślali, że należy jednak zachować odrębność zwłaszcza poprzez pielęgnowanie i rozwijanie kultury narodowej. Wiele uwagi temu zagadnieniu poświęcił na łamach miesięcznika „Odra” Edmund Wnuk-Lipiński (*Internet i Telewizja a kultura narodowa*, 1999, nr 3). Socjolog ten stwierdził, że kultura dla narodu jest tym samym, co dom dla rodziny. Jest ważniejsza niż państwo, co pokazał okres zaborów, kiedy to Polacy tylko dzięki kulturze przetrwali jako naród. W opinii badacza kultura narodowa daje podwaliny pod budowę konstrukcji politycznej<sup>30</sup>.

Wiele uwagi ewolucji postawionych w tytule pojęć w kontekście jednoczącej się Europy poświęcił miesięcznik „Odra”. Na szczególną uwagę zasługuje wywiad, który przeprowadził Paweł Kozłowski z Andrzejem Walickim w 2000 r. (*Czy powstanie naród europejski*, nr 2). Walicki w rozmowie tej wielokrotnie podkreślał, że nie ma uniwersalnego pojęcia „naród”, „ojczyzna”, „patriotyzm”. Pojęcia te są odmiennie definiowane, rozumiane w różnych kręgach kulturowych. Amerykanie uważają, że spoiwem narodu nie jest kultura, ale podstawa prawno-polityczna (którą można ewentualnie nazwać multikulturalną). Przeciwnieństwem „narodu politycznego” są narody europejskie, które funkcjonują w oparciu o własną tożsamość kulturową, nawet jeżeli z racji ruchów migracyjnych tworzą organizmy multikulturowe (np. Francja). Walicki dopuszcza funkcjonowanie tzw. narodu

---

<sup>28</sup> Emigracja była zjawiskiem nieakceptowanym w okresie PRL. Każdy Polak, który zdecydował się opuścić kraj, był złym Polakiem, pozbawionym uczuć patriotycznych, którego w dodatku oskarżano o zdradę ojczyzny i narodu. W ten sposób odnoszono się do także do wybitnych Polaków: Miłosza, Polańskiego, Skolimowskiego, (Z. Pietrasik, *Kto jest dobrym Polakiem*, „Polityka” 2004, nr 36). Współcześnie w Polsce również istnieją kręgi polityczne czy ideologiczne, które nie akceptują następujących deklaracji: „jestem Europejczykiem, a nie utożsamiam się z Ciemnogrodem, czyli Polską. Odcinam się od naszych wad narodowych”. Publicyści cytowanego tu „Tygodnika Solidarność” zdecydowanie odrzucali identyfikację europejską, która coraz częściej przesłania poczucie przynależności do narodu polskiego. Powodem takiego stanu rzeczy jest silne dążenie do poprawy sytuacji ekonomicznej (*Ani paw, ani papuga*, 2001, nr 45).

<sup>29</sup> „[...] Szabolcs Eszteni przyznaje, że jeszcze do niedawna Polska była dla niego ojczyzną tylko w sensie artystycznym. – Dziś jest jednak inaczej. Choć jestem sentymentalny i mam wiele dobrych wspomnień z dzieciństwa, to jednak więzy łączące mnie z Budapesztem są coraz słabsze. Polska to mój kraj – mówi. Podobną ewolucję przeszedł Carlos Marodan Casas. Na początku lat 70. chciał wrócić do Hiszpanii. – Z czasem jednak nastąpiło u mnie dziwne odwrócenie kolejności. Hiszpański nadal jest moim językiem do kontaktu z rodziną i przyjaciółmi za granicą, jest językiem, z którego tłumaczę książki. Ale wszyscy moi najbliżsi przyjaciele mieszkają w Polsce. A prawdziwe ojczyzny są tam, gdzie przyjaciele – mówi [...]”.

<sup>30</sup> Por. P. Sarzyński, *Wielki cwał*, „Polityka” 2000, nr 47; H. Baster, *Czy Śląsk przetrwa do 2010 r.?*, „Polityka” 2003, nr 50; Z. Pietrasik, *Opakowanie zastępcze*, „Polityka” 1999, nr 16.

europiejskiego o „złożonej, wielopiętrowej identyfikacji”, który dopuszcza mówienie o sobie „jestem zarazem Ślązakiem, Polakiem i Europejczykiem.

Problemy w skonstruowaniu obiektywnej, uniwersalnej definicji pojęcia „naród” opisał na łamach wspomnianego miesięcznika Jerzy Szacki (*Kłopoty z pojęciem narodu*, „Odra”, 1999, nr 3). Socjolog ten postawił tezę, że współcześnie zyskują definicje subiektywne, które za czynnik niezbędny w odniesieniu do narodu wymieniają poczucie ich istnienia, zwane „świadomością narodową” czy „tożsamością narodową”<sup>31</sup>. Przy czym oba te pojęcia Szacki rozumie jednakowo. W tym kontekście wystarczy, aby „członkowie jakiejś zbiorowości sami definiowali siebie jako naród i potrafili skłonić członków innej zbiorowości do zgody na taką definicję”<sup>32</sup>.

Przewartościowaniu uległo również pojmowanie „patriotyzmu”. Publicyści tygodnika „Polityka” sprowokowali dyskusję prowadzącą do uzyskania odpowiedzi na kontrowersyjne pytanie, czy postawy patriotyczne mają we współczesnej rzeczywistości rację bytu. Jednocześnie wskazali, że z pragmatycznego punktu widzenia – nie. Przemawia za tym integracja regionalna, która zmierza do osłabienia granic, nawet niepodległość traci na znaczeniu, ponieważ w dobie demokracji każdy może realizować swoje cele narodowe nawet w państwie, z którym się nie utożsamia. Zatem spoiwem narodotwórczym wcale nie jest język, religia czy nawet wspólne cierpienie. Świadczą o tym ruchy separatystyczne, które mając warunki do rozwijania kultury, podejmują działania terrorystyczne tylko po to, „aby odnaleźć siebie, szukają obcych”<sup>33</sup>.

Artykuł Zygmunta Mańkowskiego *Test z patriotyzmu* („Polityka” 1999, nr 13) także pokazuje odejście od emocjonalnego pojmowania pojęć „naród”, „ojczyzna”, „patriotyzm” na „korzyść” rozumowania *stricte* ekonomicznego. W publikacji autor przybliżył wyniki badań przeprowadzonych w trzech elitarnych lubelskich liceach dotyczących rozważań na temat interesujących nas zagadnień<sup>34</sup>. Ankieta objęła osoby, które dorastały już w suweren-

---

<sup>31</sup> Wiele uwagi pojęciu – „tożsamość narodowa” poświęcili historycy podczas XVI Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich we Wrocławiu 18 września 1999 r. Materiały z tej dyskusji zostały opublikowane w miesięczniku „Odra” w 2000 r. (*Wyzwania XXI wieku. Globalizm a tożsamość narodowa*, nr 1). Naukowcy podkreślali, że funkcjonowanie narodu w erze globalizmu musi mieć podbudowę emocjonalną. Pytania o „tożsamość” to jednocześnie pytania o miejsce Polski w Europie, miejsce Polski w Europie Środkowo-Wschodniej i NATO.

<sup>32</sup> Tożsamość narodową jako ważny element cementujący naród wskazał także Slavoj Žižek (*Demokratyczna fascynacja*, „Odra” 1998, nr 10). Pojęcie to zdefiniował jako „sposób życia” danego narodu przejawiający się poprzez „wiarę w swoją Rzecz” oraz przekonanie, że inni członkowie danej wspólnoty również „wierzą w tę Rzecz”. Natomiast prof. Leon Kieres zwrócił uwagę, że obok tożsamości narodowej czynnikiem gwarantującym godność narodu jest pamięć narodowa stanowiąca „historię narodu zarówno w formie spisanej, jak i przetworzonej” (*Godność narodu nie jest możliwa bez narodowej pamięci*, „Odra” 2002, nr 5).

<sup>33</sup> M. Ostrowski, A. Nowosad, R. Strzemiecki, K. Szczęsny, *Sublokatorzy*, „Polityka” 1999, nr 21.

<sup>34</sup> Opinie dotyczące postaw patriotycznych wśród młodzieży opublikował również „Tygodnik

nym kraju. Wyniki badań wydają się dość zaskakujące, ponieważ pokazują, że współczesna młodzież rozumie różnicę między państwem a ojczyzną i tym samym częściej identyfikuje się z tym pierwszym pojęciem. Nawet jeżeli wskazywano silną więź emocjonalną z ojczyzną, to i tak przewagę brały czynniki ekonomiczne<sup>35</sup>. Czynnikiem determinującym wybór „ojczyzny” stał się rozwój gospodarczy<sup>36</sup>, przy jednoczesnej aprobacie, a wręcz dumie z dokonania przodków przelewających krew za „ojczyznę”.

Podłoże ekonomiczne warunkuje także pojawienie się nowego terminu – tzw. patriotyzmu konsumenckiego. W tym kontekście patriotą jest ten, kto kupuje krajowe produkty, nie tylko ze względu na ich wysoką jakość, ale przede wszystkim przez wzgląd na to, że są polskie. Wykorzystywanie patriotyzmu w strategiach marketingowych przejawia się poprzez hasło: „Dobre bo polskie”, „Teraz Polska”, „Kupując polskie produkty, dajesz pracę” (A. Grzeszak, *Jedźmy nasze?*, „Polityka” 2004, nr 18).

Zdaniem Mariusza Urbanka (*Święta odrobione*, „Polityka” 2002, nr 18) odpowiedzialność za odejście od tradycyjnego pojmowania interesujących nas pojęć ponosi brak wykształcenia patriotycznego i to zarówno w domu rodzinnym, jak i placówkach edukacyjnych. Publicysta „Polityki” zacytował wyniki badań, których celem było uzyskanie odpowiedzi na pytanie: „co jest dziś najważniejszą rzeczą, jaką rodzice powinni przekazać swoim rodzicom?”. Wyniki badań były zaskakujące, wymieniając patriotyzm na ostatnim miejscu. Rodzice odpowiedzialnością za brak gotowości do poświęceń wśród młodzieży obwiniają szkołę, wskazując, że współczesne wychowanie patriotyczne zostało zastąpione „odrabianiem świąt”<sup>37</sup>. Szczególną wagę przywiązuje się do świąt kościelnych, które się

---

Solidarność<sup>38</sup>, uwzględniając wypowiedzi studentów Wydziału Pedagogicznego Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawscy żacy podkreślali trudności w definiowaniu pojęcia „patriotyzm”, które często utożsamiali ze „wstydlivym romantyzmem”. Zwrócili także uwagę na bardzo istotny problem, który dotyczy współczesnej Polski – tendencja do „spływania i nadużywania” tego pojęcia. Wart przytoczenia jest skonstruowany przez studentów negatywny wizerunek patrioty: „żarliwy katolik, nie znosi Żydów, Niemców i Rosjan, resztę świata ma za półgłówków, marzy o polskim Lwowie, jest szowinistą, czyta Sienkiewicza, nad łóżkiem ma reprodukcję »Bitwy pod Grunwaldem«, potępia Warholą i McDonald'sa” (M. Przewoźniak, *Patrioci mile widziani*, 1999, nr 19). Analizując publikacje tygodnika „Polityka”, dochodzimy do wniosku, że nie wszyscy studenci przytoczony powyżej obraz patrioty traktują w kategoriach pejoratywnych. Odradzające się w połowie lat 90. na polskich uniwersytetach korporacje studenckie jako cnotę wymieniały odwoływanie się do religii katolickiej i postępowanie honorowe (N. Reiter, J. Janiszewski, *Szablą i szklanką*, 2003, nr 20).

<sup>35</sup> „Ojczyzna dla mnie brzmi zbyt wzniośle. W słowie tym mieści się wielka miłość, przywiązanie czy też zdolność do wielkich poświęceń w jej obronie. Muszę przyznać, że na co dzień nie odnajduję tych uczuć”. „Dla mnie ojczyzna jest domem, ale czy jestem patriotką, tego nie wiem. W przyszłości chciałabym wyjechać gdzieś z Polski, może gdzieś na Zachód i nie wrócić już”.

<sup>36</sup> „Cieszę się, że mogę żyć w kraju niepodległym, nie nękanym przez wojny (jest teraz wiele ich na świecie). Jednak gdybym miał wybrać, gdzie chciałbym żyć, z pewnością nie wybrałbym Polski. Chciałbym żyć w kraju o wysokim poziomie ekonomicznym, społecznym takim jak Szwajcaria, Belgia, Francja lub Wielka Brytania”.

<sup>37</sup> Ostatnie lata, zwłaszcza okres po katastrofie smoleńskiej, przyniosły ogromną frekwencję

w szkołach celebryje, natomiast święta państwowe – 3 Maja, 11 Listopada są kolejnymi dniami wolnymi od obowiązków zawodowych lub szkolnych<sup>38</sup>.

W analizowanym artykule podkreślono, że współczesny „patriotyzm”, wcale nie musi się kojarzyć tylko i wyłącznie z tradycyjnym pojmowaniem tego pojęcia, które nakazywało ponoszenie najwyższych ofiar dla ojczyzny<sup>39</sup>. Współcześnie patriotyzm zastępowany jest coraz częściej budową społeczeństwa obywatelskiego i pracą w instytucjach pozarządowych. Tezę tę potwierdzają opublikowane na łamach tygodnika „Polityka” (*Nowi patrioci*, 2003, nr 40) badania przeprowadzone przez prof. Krystynę Skarzyńską z Instytutu Psychologii PAN, z których wynika, że Polacy nadal czują się patriotami. Analiza tych badań pozwoliła na skonstruowanie nowoczesnej definicji patrioty. „[...] Młodzi patrioci – a więc osoby, które stwierdziły, że polska tożsamość jest dla nich ważna – interesują się polityką, mają bardziej pozytywny jej obraz, silniejszą potrzebę wpływania na sprawy w kraju, deklarują udział w demokratycznych wyborach, są bardziej ostrożni w diagnozie sytuacji politycznej, wyżej cenią wartości harmonii społecznej, rzadziej czują się samotni. Słowem – młodzi patrioci mocniej zakotwiczeni są w demokratycznym systemie [...]”. Ponadto „nowa kategoria patriotów” jest coraz bardziej otwarta na Europę, aż 23% respondentów wskazało na równi tożsamość polską i europejską.

Jak zauważa Zdzisław Pietrasik (*Orzeł i reszta*, „Polityka” 2001, nr 45) kolejną zmianą, która dotyczy ewolucji w pojmowaniu terminów: „patriotyzm”, „naród”, „ojczyzna”, jest zaprzestanie odnoszenia się do martyrologii narodu polskiego i „mesjanizmu”. Zmiana ta podyktowana jest zarówno w odniesieniu do historii, zwłaszcza w obliczu najnowszych badań historyków, którzy publikują badania, które kładą cień na opinii, że Polacy byli wyłącznie narodem ofiar (np. Jedwabne), jak i czasów współczesnych, które przyniosły wiele konfliktów zbrojnych i „wciąż przybywa ofiar i krzywd”.

Odniesienie do religii katolickiej jako składnika identyfikującego w polskiej publicystyce występowało rzadko. Dziennikarze przytaczali fakty z dziejów Polski, z których wynikało, że wszelkie konflikty zbrojne toczone przez minione stulecia miały kontekst religijny, aż wreszcie „sprawa państwowa i narodowa zlała się w jedno ze sprawą religijną”. Podobnie było w okresie zaborów. Tylko jedno z państw zaborczych, w dodatku najbardziej liberalne, było tego samego wyznania. Silny związek narodu, państwa z religią promowali także poeci

---

podczas świąt narodowych, zwłaszcza Świąta Niepodległości. Niestety uczestnictwo w tych obchodach coraz częściej staje się pretekstem do bójek pomiędzy ugrupowaniami pravicowymi i lewicowymi.

<sup>38</sup> Kolejnym świętem, które powołano w celu kształtowania postaw patriotycznych, jest „Dzień Flagi”, obchodzony 2 maja (M. Henzler, *Orzeł pod strzechy*, „Polityka” 2004, nr 9).

<sup>39</sup> Tradycyjne pojmowanie pojęć: „patriotyzm”, „ojczyzna” nadal funkcjonuje w społeczeństwie amerykańskim. Patriotą jest nie tylko żołnierz, który walcząc na froncie, naraża życie, ale również zwykły obywatel, który wykazuje poparcie dla tego konfliktu, por. J. Żakowski, *Demokracja prewencyjna*, „Polityka” 2003, nr 16.

romantyczni, nazywając Polskę „Chrystusem Narodów”. Silny związek religii z narodem występował przez cały wiek XX, aż do 1989 roku<sup>40</sup>. Transformacja ustrojowa przyniosła spadek zaufania do Kościoła i laicyzację społeczeństwa<sup>41</sup>. Zdaniem cytowanego tu publicyisty tygodnika „Wprost” – Jerzego Surdykowskiego (1997, nr 45) to właśnie Kościół ponosi odpowiedzialność za ten stan rzeczy. „Kościół, choć zwycięski, choć wślawiony polskim papieżem, choć jak mało gdzie powszechny, jest jak nigdy w swojej historii chory, słaby i zagrożony. Chory, bo dzielnie towarzysząc swemu narodowi w jego najtrudniejszych, pełnych grozy chwilach, odważnie radząc sobie z wyzwaniem i pożarami, do których był przygotowany i wdroył się do roli sztandaru narodowego, tak przesiąkł polityką, której musiał sprostać, bo innego wyboru nie miał, że teraz nie jest w stanie w ciągu krótkiego historycznie czasu wcielić się w rolę, jaką odgrywały kościoły w krajach wolnych [...]”.

### Podsumowanie

Analiza zaprezentowanego materiału źródłowego wskazała na ogromne trudności z definiowaniem pojęć: „naród”, „patriotyzm”, „ojczyzna” bez względu na czas ukazania się publikacji. Artykuły publicystyczne pochodzące z okresu PRL-u starały się abstrahować od wyjaśniania interesujących nas pojęć z perspektywy politycznej, państwowej czy też po prostu współczesnej. Uwzględniając ówczesne realia, dziennikarze częściej prezentowali rozumienie postaw patriotycznych z perspektywy historycznej z uwzględnieniem opinii wieszczów narodowych. Ważnym elementem ówczesnej debaty publicystycznej było wieloaspektowe odnoszenie się do zagadnienia „narodu”, „patriotyzmu”, „ojczyzny”. Przywoływano nie tylko opinie dziennikarzy, przedstawicieli kultury, ale prezentowano również wyniki badań polskich naukowców.

Warto podkreślić, że ostatnie lata Polski Ludowej przyniosły krytyczne rozważania dotyczące narodu polskiego. Koncentrowano się głównie na negatywnych cechach Polaków, stwierdzając, że polskość stała często w opozycji do człowieczeństwa.

Zdecydowane przewartościowanie pojmowania interesujących nas zagadnień nastąpiło po 1989 r. Transformacja ustrojowa dała możliwość życia w pełni suwerennej ojczyźnie, ale jednocześnie pozbawiła naród bardzo ważnego czynnika integrującego: wroga, wokół którego można było budować identyfikację. Publicyści zdiagnozowali to zjawisko i wskazali, że w debacie politycznej „wroga zewnętrznego” zastąpiono „wrogiem wewnętrznym”, przez co nawet niektórym Polakom odmawiano prawa do nazywania się patriotami.

<sup>40</sup> Por. M. Kędziński, *Polski patriotyzm katolicki*, „Nowe Książki” 1995, nr 8.

<sup>41</sup> Zdaniem publicystów „Gazety Wyborczej” Kościół katolicki popełnił wiele błędów. Przede wszystkim podtrzymywał opinię, że naród polski doznał wielu cierpień, ale sam nikomu krzywdy nie zrobił. Ponadto Kościół tolerował, a czasami nawet podsycił nastroje antyżydowskie w polskim narodzie (ks. Stanisław Musiał w rozmowie z Witoldem Beresiem i Krzysztofem Burnetką, *Kadisz za księdza*, 1999, nr 142).



Daleko idące przeobrażenia w rozumieniu interesujących nas pojęć nastąpiły w drugiej połowie lat 90., po tym jak rząd polski oficjalnie ogłosił, że celem naszego kraju jest integracja z Unią Europejską. Pojęcia „naród”, „ojczyzna”, „patriotyzm” zaczęto rozważać częściej z uwzględnieniem czynników ekonomicznych. To przewartościowanie dotyczyło zwłaszcza młodego pokolenia, które urodziło się już po 1989 r. Publicyści podkreślali, że pojęcia „ojczyzna” nie identyfikowano już z krajem naszych przodków, z krajem, w którym się mówi się po polsku, ale coraz częściej z państwem, które stwarza dobre warunki do egzystencji. W analizowanych periodykach zwrócono uwagę, że współczesny „patriotyzm” nie wymaga najwyższych poświęceń i sprowadza się do płacenia podatków, uczestnictwa w wyborach, czyli po prostu wypełniania podstawowych obowiązków obywatelskich.

### Summary

#### **Evolution of notions “patriotism”, “nation”, “homeland” in the Polish journalism at the turn of two epochs 1984–2004**

Presenting evolution of understanding notions is a purpose of this article: “nation”, “homeland”, “patriotism” in the media transmission at the turn of two epochs: 1984–2004. Analysis of the presented source material pointed out huge problems with defining notions: “nation”, “patriotism”, “homeland” irrespective of the time of appearing publications. Press articles originating from the period of the Polish People's Republic tried to abstract from clarifying notions from the political, national or also contemporary perspective, in which we were interested. Taking the contemporary reality into account, journalists have more often presented understanding patriotic attitudes from the historical perspective including the opinion of national bards. Multifaceted referring to the issue of “nation”, “patriotism”, “homelands” was an important component of contemporary press debate. Not only were the opinions of journalists and representatives of the culture being quoted, but also findings of Polish scientists were being presented.

Determined reevaluation of understanding issues that we were interested in took place after 1989. The political transformation gave the possibility of living fully sovereign homeland, but simultaneously deprived the nation of the integrating important factor: of enemy, around which it was possible to build the identification. Columnists diagnosed this phenomenon and pointed that in the political debate the “outside enemy” was replaced with “inner enemy”, by what even some Poles were denied the right for calling themselves patriots.

**Ryszard Strzelecki**

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego (Bydgoszcz)

## ***Sacrum* w kulturze współczesnej**

SŁOWA KLUCZOWE: SACRUM, SANCTUM (ŚWIĘTOŚĆ), SACROFANUM, ANTYSACRUM, DESEKULARYZACJA

Rosnące znaczenie *sacrum* w kulturze prowadzi do coraz rozleglejszej i bardziej złożonej refleksji poświęconej tej dziedzinie wartości. Wszelako mnogość perspektyw i ujęć nie wynika wyłącznie z przeświadczenia o wadze zjawiska. Nasilenie badań znajduje uzasadnienie w specyfice doświadczenia sakralnego, świadczy o trudnościach związanych z jego konceptualizacją i ciągle otwartą kwestią jego gruntownego poznania. Podejmowane badania zarazem ułatwiają kulturowe uobecnienie podmiotowych doświadczeń – wydobywają subiektywne, „ukryte” treści. *Sacrum* jest na tyle uzależnione od symboli i pojęć, wywiedzionych z naukowych konceptualizacji, że bez nich ta wielorako pojmowana wartość pozostaje nieuchwytna. W związku z tym w rozważaniach o *sacrum* współczesnym wypada nawiązać do refleksji antropologicznej, filozoficznej i teologicznej. Celem szkicu jest przedstawienie, ujawnionych w badaniach, kluczowych kategorii sakralnych, stosownie do charakteru dzisiejszej kultury, jej specyfiki i aspiracji.

Aby dostrzec rosnące uwrażliwienie na rolę kategorii sakralnych w humanistyce, wypada cofnąć się do końca lat 70. XX w. Wtedy właśnie obok badań operujących językiem wyznaniowym, konfesyjnym, zapożyczonym z duchowości i teologii chrześcijańskiej pojawia się perspektywa dodatkowa, zakorzeniona w myśli sakrologicznej. W badaniach literackich przywoływani są najczęściej R. Otto, M. Eliade i G. van der Leeuwe – przedstawiciele orientacji fenomenologicznej. Według R. Otto akt sakralny kształtują czynniki *tremendum* i *fascinosum*, elementy głównie irracjonalne, pozostające poza wyjaśnieniem jako „całkiem Inne” (*ganz Andere*). M. Eliade rozwija natomiast problematykę znaków świętości, hierofanii i ich dialektyki w ramach opozycji *sacrum* – *profanum*. Wprawdzie noematyczne *sacrum* refleksji fenomenologicznej i wyznaniowe, obiektywne *sacrum* chrześcijańskiego przesłania utworów nie mają wiele wspólnego, to jednak właśnie koncepcje fenomenologów zyskały aprobatę badaczy literatury. Świadczy o tym deklaracja S. Sawickiego: „Nieważne jest, czy *sacrum* istnieje obiektywnie czy jest tylko wytworem przeżycia religijnego lub quasi-religijnego. Ważne, że istnieje w świecie badanego utworu

poprzez poetycką hierofanię lub przez konkretne wcielenie<sup>1</sup>. *Sacrum* może przejawiać się we wszelkich elementach i wymiarach dzieła. Wskazują na to opracowania cytowanego tu S. Sawickiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, która wzbogaca problematykę badawczą o elementy tzw. kwadratu sakrologicznego (obejmującego prócz *sacrum*, teofanię, człowieka i sacrosferę)<sup>2</sup>. Również wieloaspektowo ujmują tę kategorię inni badacze<sup>3</sup>.

Ale *sacrum* jest też kategorią niezwykle pojemną w innym sensie. Wolne od historycznych i konfesyjnych ograniczeń obejmuje wszelkie warianty duchowego doświadczenia, wszelkie osobliwości, jakie dzieła zawierają dzięki licencji poetyckiej – *sacrum* prywatne, zmieszane bądź skonfliktowane z wartościami chrześcijańskimi, *sacrum* pierwotne, nieczyste, a nawet *antysacrum*. Szczególnie przydatna w tak szerokim ujęciu zjawiska okazuje się właśnie Eliadowska diada: *sacrum* – *profanum*. Zgodna z binarnym charakterem ludzkiego myślenia, staje się ona użytecznym narzędziem analizy tekstu, stosownie do sposobu doświadczenia świata, gdzie *sacrum* jawi się z reguły w otoczeniu tego, co zwyczajne, codzienne, głuche na Transcendencję. Umieszczanie diady w kontekście chrześcijaństwa jest postrzegane różnie. Michał Buchowski sugeruje że opozycję: *sacrum* – *profanum* ukształtował „wysublimowany” fragment tradycji judeochrześcijańskiej (podważając zarazem przekonania o jej uniwersalnym charakterze i pierwotnej proveniencji)<sup>4</sup>. Wypada jednak zauważyć, że stosujący ją Eliade dążył właśnie do przekroczenia chrześcijaństwa ku jakiejś religijności uniwersalnej. Zwracają na to uwagę Jan Sochoń i Andrzej Bronk<sup>5</sup>.

Opozycja między *sacrum* i *profanum* istotna w refleksji nad literaturą i sztuką miała ideologiczny odpowiednik w podziale na rzeczywistość wyznaniową i świecką (sekularną albo wymuszoną niegdyś przez polityczny system – laicką). Zjawisko nabierało wyrazistości

<sup>1</sup> S. Sawicki, *Metafizyczne – sakralne – religijne w badaniach literackich*, [w:] tegoż, *Wartość – Sacrum – Norwid 2. Studia i szkice aksjologiczno-literackie*, Lublin 2007, s. 54.

<sup>2</sup> M. Jasińska-Wojtkowska, *Literatura – sacrum – religia. Problematyka badawcza*, [w:] tejże, *Horyzonty literackiego sacrum*, Lublin 2003, s. 48.

<sup>3</sup> Badania nad *sacrum* literackim omawia M. Jasińska-Wojtkowska w artykule jw., a także Mirosława Ołdakowska-Kuflowa w słowie wstępnym tomu: *Potrzeba sacrum. Literatura polska okresu PRL-u*, Lublin 2012. Świadczy o nich również wieloletni dorobek środowiska kulowskiego oraz prace innych badaczy, m.in. W. Gutowskiego i Z. Zarębianki.

<sup>4</sup> Zdaniem M. Buchowskiego opozycja *sacrum* – *profanum* wyrasta z przeświadczeń XIX-wiecznej myśli, jej judeochrześcijańskiego ukorzenia (M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 94). Istotnie opozycja ta zabezpieczała przed sprowadzaniem wartości religijnych do innych kategorii społecznych czy etycznych i zapewniała autonomię religioznawstwu. Wyrastała z idei *ganz Andere* i miała podobnie nieredukowalny status jak sens zabawy w teorii J. Huizingi.

<sup>5</sup> Wskazuje to J. Sochoń, *Sacrum czy Bóg? Mircei Eliadego próba uniwersalnego kompromisu*, „Przegląd Filozoficzny” 2007, nr 4, s. 200. Podobną opinię wyraził Andrzej Bronk w artykule: *Mircei Eliadego fenomenologia religii* („Przegląd Filozoficzny” jw., s. 129): „teoria religii Eliadego jest dopasowana do religii archaicznych, ale nie oddaje sprawiedliwości wielkim (monoteistycznym i teocentrycznym) religiom historycznym. [...] uważał, że sakralność jest jedna i jest jej tyle samo w religijności na przykład Eskimosów co w szamanizmie i chrześcijaństwie” (s. 30).

w nasilającym się w późniejszych dekadach XX w. procesie sekularyzacji i sekularności, co stało się tematem prac socjologicznych oraz licznych studiów, dotyczących kościołów i wyznań, głównie protestanckich. Granica przesuwiała się, poszerzając sferę świecką w wyniku zawłaszczenia niektórych elementów społecznej przestrzeni sakralnej.

Jednak w ramach postmodernizmu, zwłaszcza w późniejszych przemianach nurtu, u progu XXI w., zachodzi proces, określane przez socjologów jako „powrót *sacrum*” (termin Danièle Hervieu-Légar)<sup>6</sup>. W opinii innego badacza Petera Bergera przekonanie, że „żyjemy w świecie zsekularyzowanym jest fałszywe. Świat dzisiaj, z małymi wyjątkami, [...] jest bardziej religijny niż kiedykolwiek wcześniej”<sup>7</sup>. Zjawisko to określane zazwyczaj mianem „desekularyzacji”, ma swój odpowiednik w postmodernistycznej kategorii post-sekularności<sup>8</sup>.

„Powrót *sacrum*” przebiega inną drogą niż wcześniejszy proces sekularyzacji, nie jest zwyczajnym nawrotem, ale efektem dostosowania elementów sakralnych do przestrzeni świeckiej, przestrzeni *profanum*. ”Nowoczesne społeczeństwa Europy Zachodniej – zauważa J. Mariański – jeżeli nawet stają się coraz mniej chrześcijańskie, to nie stają się w takiej samej mierze niereligijne[...] tam, gdzie tradycyjne Kościoły chrześcijańskie tracą swoje wpływy rozwijają się nowe ruchy religijne i sekty, a także religijność, którą można nazwać postmodernistyczną [...]. Kultury te ujawniają zamęt moralny i intelektualny naszych czasów. Najczęściej stanowią one coś w rodzaju gigantycznej rupieciarni, poskładanej z odłamków dawnych religii, dopasowanych pod gusta współczesnych ludzi”<sup>9</sup>. Liczy się wolność w sferze prywatnej i „chwiejna” autonomia jednostki. Kluczową rolę odgrywają

<sup>6</sup> D. Hervieu-Légar, *Religia jako pamięć*, Kraków 1999.

<sup>7</sup> Wypowiedź Bergera z 1999 z książki: *The deseekularization of the World* cytuję za: T. Adamczyk, *Deseekularyzacja w warunkach globalizacji*, [w:] *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszewska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 67. P. Berger deseekularyzację tłumaczy tzw. teorią rynkową. Brak regulacji ze strony wielkich instytucji, prowadzi do „uwolnienia” inicjatywy religijnej, dynamiki życia religijnego na podłożu pluralizmu (zjawisko omawia T. Doktor w artykule: *Wokół problemu sekularyzacji*, [w:] P. Norris i R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka w świecie*, Kraków 2006, s. 12–13 w odniesieniu do diagnozy samych autorów na s. 170–175). Inne formy nawrotu religijności uzasadniają tezę, że procesy sekularyzacji są ukrytym współczynnikiem zachodzącej deseekularyzacji. Dla Niklasa Luhmanna wyróżnikiem procesu nie jest zanik doświadczenia religijnego, ale prywatyzacja i osłabienie strukturalnej rangi instytucji kościelnych i jest zjawiskiem w znacznej mierze wewnątrzreligijnym (por. N. Luhmann, *Funkcja religii*, wyd. II, Kraków 2007 s. 217–261). Pozytywną rolę sekularyzacji podkreślał T. Halik, wtedy gdy uwalania od „niskiego” *sacrum* i „doczesnych” zobligowań religii, oczyszcza, a nie poddaje świeckiej ideologii, która skrywa w sobie własną sakralizację (T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, Kraków 2006, s. 102).

<sup>8</sup> Wyraża się ona między innymi eksponowaniem sytuacji „pomiędzy”. Ruch pomiędzy *sacrum* i *profanum* jest jednym z przejawów tzw. różni, wahania i „błądzącego” przechodzenia.

<sup>9</sup> Opinia socjologa Janusza Mariańskiego (*Globalizacja i Kościoły – sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, [w:] *Religia i religijność...*, s. 114). Przywołany pogląd pochodzi z wypowiedzi Stanisława Wielgusa w artykule *Chrześcijanin wobec współczesnych wyzwań ideowych*, „Miesięcznik Pasterski Płocki” 2001, 86, nr 12, s. 551.

w tym ruchy „spirytualistyczne”, „neognostyckie” i „ezoteryczne”, tworzące podłoże tzw. niewidzialnej religii – kategoria Thomasa Luckmanna<sup>10</sup>. Po okresie „odczarowania” Michel Maffesoli głosi ponowne „zaczarowanie” świata za sprawą spontanicznych grup, sekt, nowych plemion, o władniętych dynamiką przemiany ku „boskości” wedle zasady *coincidentia oppositorum*, w której wszelkie antynomie współczesnego nam życia zlewają się w całość<sup>11</sup>. Rozproszenie i zmieszanie, pluralizm, przemienność w sferze społeczno-religijnej mają swój odpowiednik w swobodnym operowaniu motywami religijnymi w kulturze popularnej, w świecie mediów, w bliskiej masowemu odbiorcy twórczości literackiej, filmowej i teatralnej<sup>12</sup>. *Sacrum* może przejawiać się wszędzie. Decyduje o tym swobodne przemieszczanie chrześcijańskiej symboliki po różnych zakamarkach kultury, jej refunkcjonalizacja i dehierarchizacja; wartość sakralna, *numinosum* może rozbłysnąć nieoczekiwane poza religią i kultem w dowolnym obiekcie kulturowego uniwersum. Podkreśla to wielu autorów, m.in. Danièle Hervieu-Léger, wskazując na płynność procesu religijnego i niereligijnego w dzisiejszym świecie<sup>13</sup>.

Ta sytuacja wymaga przeobrażenia narzędzi opisu. Miejsce stosowanej dotąd dobrze określonej opozycji: *sacrum* i *profanum* zająć musi kategoria *sacrofanum*, wyrażająca właśnie stan przejścia między *sacrum* i *profanum* zgodnie z ustaloną przez A. van Genepa ideą liminalności (czyli bycia „pomiędzy”) w rytach przejścia. U V. Turnera owa faza zostaje podniesiona do miary antystruktury (tj. *communitas*) z płynną równoczesnością pierwiastków w obrębie *sacrofanum*, co staje się cechą kulturowej przestrzeni globalizacji. „Ponieważ człowiek współczesny żyje w *sacrofanum* – stwierdza Jacek Sieradzan – sakralizacja i sekularyzacja wzajemnie się przenikają, stanowiąc dwa aspekty jednej rzeczywistości. Cechą *sacrum* jest nieustanna wędrówka jego elementów składowych. Niektóre przed-

<sup>10</sup> Kategoria przyjęta przez Thomasa Luckmanna w studium *Niewidzialna religia* (Kraków 2006), jest omówiona w artykule wstępnym do tego studium przez H. Knoblauch (s. 37).

<sup>11</sup> M. Maffesoli, *Czas plemion*, Warszawa 2008, s. 132.

<sup>12</sup> Trafnie ukazuje to studium Katarzyny Krzan (*Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Warszawa 2008); niektóre aspekty zjawiska w komunikacji społecznej, ujęte z krytycznym dystansem rozważa Andrzej Draguła w książce: *Copyright na Jezusa. Język, znak, rytuał między wiarą a niewiarą* (Warszawa 2012). Problematykę relacji między społeczeństwem i religią podejmuje też dramat ostatniego ćwierćwiecza i poświęcona temu recepcja krytyczna. Przy okazji trzeba też wspomnieć o twórczości prozatorskiej początku XXI w., operującej swobodnie motywami religijnymi w kontekście świeckim. Odpowiada to procesom „przemieszania” czynnika sakralnego i profanicznego w życiu społecznym, jednak bez poznawczej i estetycznej prowokacji wobec odbiorcy. Różni się to od twórczości antysakralnej, choć niekiedy poszukującej innej drogi transcendentnej. Sztuka ta dąży do naruszenia duchowej neutralności samego odbiorcy.

<sup>13</sup> „Religijne obecne jest w nauce, sztuce, polityce, ekonomii i obszary te oddziałują również zwrotnie na religię. Szczególną uwagę obdarza ona sport i politykę” – z wstępnego omówienia Ireny Borowik w książce: Hervieu-Léger D., dz. cyt., s. 17.

mioty, wcześniej święte, dostają się do sfery *profanum*, natomiast rzeczy wcześniej świeckie zostają uświęcone<sup>14</sup>.

Wszystko dzieje się jednak z nieustannym udziałem czynnika świeckiego. Na przykład w opinii Henri Bouillarda „*sacrum* jest elementem *profanum*”<sup>15</sup>. Nie ulega wątpliwości, że żywioł świecki, dziedzina codzienności i zwyczajne życie tworzą dość jednorodną przestrzeń osadzenia i przewartościowania *sacrum*. Istotna jest nie tylko zmiana jego „nośników”, swoista mobilność przedmiotów i symboli, ale koligacje z doczesnym, zwyczajnym wymiarem egzystencji. Chodzi o ontologię liminalności bądź Turnerowskiej liminoidalności. Trudno jednak widzieć w tym zjawisku prawidłowość całej kultury. Jego uprzywilejowanym miejscem jest kultura masowa, popularna i medialna, w pierwszym rzędzie poddana czynnikom globalizacji. Rozważanie wszelkich postaci *sacrum* w perspektywie *sacrofanum* byłoby rzeczowym i metodologicznym nadużyciem.

„Powrót *sacrum*” obejmuje oprócz *sacrofanum* inne kategorie *sacrum*. Dotyczy to zarówno kontynuacji religijnych tradycji, których aktywność wzrasta, jak i radykalnych nurtów kultury artystycznej, poszukujących swojego miejsca w estetycznym i sakrologicznym eksperymencie.

Odmienność typów *sacrum* uzasadnia potrzebę rozróżniania syntetycznej i analitycznej strategii ujęcia zjawisk. Podejście syntetyczne pomija dystynkcje w obszarze *sacrum* (zgodnie z liminalną specyfiką *sacrofanum*), podejście analityczne, które będzie przedmiotem dalszej części wypowiedzi, dystynkcje owe ujawnia i pogłębia. O zasadności strategii w głównej mierze decyduje specyfika kulturowych zjawisk i dominujące tendencje w sposobie doświadczenia sfery sakralnej. Są zjawiska, które można ujmować zarówno w sposób syntetyczny, jak i analityczny. W podejściu syntetycznym akcent pada na społeczny i kulturowy wymiar *sacrum* (i jego dzisiejszą postać – *sacrofanum*), w podejściu analitycznym *sacrum* jest umieszczane w perspektywie metafizycznej, w sferze ostatecznych uwarunkowań ludzkiej egzystencji, niezależnie od tego, jak ów ostateczny wymiar jest rozumiany.

Dysocjacja w pojmowaniu *sacrum* pojawia się już w chwili nasilenia zainteresowania zjawiskami spoza zachodniego świata w następstwie diagnozy o kryzysie i duchowym wyczerpaniu europejskiej kultury. Poszukiwania teatralne J. Grotowskiego, teatr „źródeł” i wpływające z jego inspiracji prace E. Barby w ramach Międzynarodowej Szkoły Antropologii Teatru, kierowały uwagę na rejony egzotyczne, praktyki wyrastające ze świadomości archaicznej z jej rytuałami, magią, pierwotnymi formami religii i szamanizmem<sup>16</sup>. Kwestie

<sup>14</sup> J. Sieradzan, »*Sacrum*« i »*profanum*« czy »*sacrofanum*«? *Przemiany w rozumieniu «sacrum» we współczesnym świecie*, „Lud” t. 9, 2006, s. 32–33.

<sup>15</sup> Nawiązanie do H. Bouillarda za: M. Buchowski, dz. cyt., s. 81.

<sup>16</sup> Ten kierunek poszukiwań teatralnych, podejmowanych w refleksji i praktyce omawia P. Pavis w *Słowniku terminów teatralnych* swojego autorstwa (Wrocław 1998, s. 43–48). Szerzej o tej problematyce w pracy: K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, Kraków 2008.

te konstatuje R. Schechner w swoich studiach, nawiązując do koncepcji etnologicznych, związków rytuału z zabawą i przemocą<sup>17</sup>. Irena Sławińska we własnej antropologii teatru przeciwstawia tym konceptom idee uniwersalnej sakralności tradycji judeochrześcijańskiej<sup>18</sup>. Zaważyło to na ustanowieniu w studiach uczonej terminologicznej dystynkcji między „teatrem religijnym” (czyli chrześcijańskim) i teatrem sakralnym (o owych etnologicznych i ekologicznych korzeniach)<sup>19</sup>.

Odróżnienie *sacrum* chrześcijańskiego i *sacrum* kultur pierwotnych bierze się nie tylko z treści wiary czy z wyznawanej koncepcji rzeczywistości, ale również z odmiennej postawy badawczej. *Sacrum* archaiczne ma za sobą szeroki nurt badań antropologicznych, chrześcijańskie zaś znajduje oparcie we współczesnych nurtach myśli filozoficznej. *Sacrum* w tradycji badań antropologicznych cechuje się ambiwalencją<sup>20</sup>, podziałem na dwa przeciwstawne porządki. Tę zasadę Michał Buchowski odnosi również do chrześcijaństwa. W jego ujęciu chrześcijańskie *sacrum* jest ambiwalentną całością, choć oczywiście tylko jeden biegun (dotyczący Boga) charakteryzuje się dobrocią i czystością – drugi jest demoniczny, zły i nieczysty<sup>21</sup>.

Chrześcijańską świętość trzeba wszak wyłączyć z tego zawężającego, archaicznego kontekstu. Nie podlega ona ambiwalencji, nie jest zakłócona żadnym wewnętrznym napięciem. Świętość identyfikowana z Najwyższym Dobrem, Miłością, zarówno w teologii, jak i filozofii różnych nurtów<sup>22</sup> jest poświadczona w odległej tradycji biblijnej, gdzie Jean Danielou wskazuje hebrajskie pojęcie *godesh*, dotyczące samego Boga – jako istoty osobowej, dobrej,

<sup>17</sup> Richard Schechner mówi o tym głównie w artykule *Przyszłość rytuału*, opublikowanym w książce pod tym samym tytułem (Warszawa 2000 s. 221–256). Autor nawiązuje m.in. do R. Girarda, uwzględnia objaśnienia odwołujące się do biologicznych uwarunkowań sakralnej aktywności.

<sup>18</sup> „Prawdziwa antropologia filozoficzna winna uwzględniać także i otwarcie człowieka ku transcendencji [...]. Ważne to jest dlatego, że żyjemy w epoce desakralizacji świata i desakralizacji człowieka. Stąd otwarcie ku transcendencji, ku *sacrum* jest konieczne dla odbudowania pełnej wiedzy o człowieku” (I. Sławińska, *Filozofia teatru. Wykłady uniwersyteckie*, Lublin 2014, s. 105).

<sup>19</sup> I. Sławińska, *Dramat religijny: jego wyróżniki i paradygmaty*, [w:] tejsze, *Odczytywanie dramatu*, Warszawa 1988, s. 68.

<sup>20</sup> Nieliczni odrzucają tę ideę, m.in. G. Agamben (*Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa 2008.).

<sup>21</sup> Autor czyni to w oparciu o stosowany w badaniach model teorii kultury magicznej (M. Buchowski, dz. cyt., s. 83).

<sup>22</sup> Wyodrębnione w tym szkicu pojmowanie świętości znajduje swoją wykładnię w koncepcji M. Schelera, kształtuje myśl chrześcijańskiego egzystencjalizmu (G. Marcela), personalizmu (E. Mouniera, J. Maritain’a), zwolenników filozofii spotkania (M. Buber, E. Lévinasa), a także myśl M. Biedajewa oraz agatologię J. Tischnera. Osobowy status Boga jako podstawę doświadczenia świętości Tischner rozważał już w jednym z pierwszych swoich dzieł: *Świat ludzkiej nadziei*, w rozdz. *Dowód ontologiczny i doświadczenie sacrum* (Kraków 2005, s. 219–223). Znamienne jest tu nawiązanie do M. Schelera i jego wyraźnej deklaracji, że „istotę boskości stanowi idea nieskończenie świętej osoby”. Jego zdaniem drogę ku Transcendencji otwierają ludzie pierwotnie święci. Szerzej o tym w pracy: M. Scheler, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, Kraków 2004, s. 229–240.

najbardziej odrębnej, zupełnie transcendentnej<sup>23</sup>. Wyznacza to zasadniczą dystynkcję analitycznej strategii – mianowicie opozycję między świętością i całą resztą sakralnych zjawisk (zarówno chrześcijańskich, jak i innych, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych).

Zarysowaną tu opozycję w jakimś sensie znała już tradycja rzymska, o czym świadczy wskazana przez Władysława Stróżewskiego etymologia najdawniejszych nazw, które wywiedzione z jednego rdzenia, ostatecznie zaczęły się między sobą różnić. „*Sanctus* nabrało konotacji wyłącznie pozytywnych i stąd później to właściwe słowo zostało zastosowane przez chrześcijaństwo w liturgii jako imię Boga. Natomiast *sacer* jest ambiwalentny znaczeniowo i aksjologicznie, dlatego że z jednej strony znaczy: poświęcony, poświęcony bogom, ale także: poświęcony bogom podziemnym, przeznaczony na śmierć, przeklęty, ohydny, sromotny, haniebny, bezecny. Ta dwuznaczność i znaczeniowa, i aksjologiczna wydaje się bardzo ważna” – zauważa autor<sup>24</sup>. Jak to przekłada się na potrzeby dzisiejszych badań? Odróżnienie *sanctus* (ż. *sancta*, n. *sanctum*) i *sacer* (ż. *sacra*, n. *sacrum*) okazuje się ważne w odczytywaniu świadectw kultury chrześcijańskiej, nawiązywali do tego Stanisław Cieślak, Anastazja Seul, Antoni Pospieszalski<sup>25</sup>. Obok *sanctus* (świętości) Boga bezwarunkowej i nieredukowalnej, pojawia się mnogość zjawisk, określanych mianem *sacrum*, zarówno osobowych, jak i nieosobowych, różnej proveniencji. Chodzi głównie o zjawiska doczesne, ale też o takie pojmowanie bądź artystyczne kreowanie Rzeczywistości Boskiej, która nie zasługuje na miano świętości, czyli nie jest jednoznacznie dobra, transcendentna bądź – co ważniejsze – nie jest osobowa.

Ten ostatni wyróżnik cechuje współczesne doświadczenie duchowe (także chrześcijańskie) – *sacrum* stawiane jest często powyżej świętości, jakby w wyniku utraty zaufania do konkretnej, „bliższej” człowiekowi, intymnej i jedynie osobowej istności Transcendencji. Czasami to znamienne odwrócenie hierarchii ma źródło w przekonaniu o istnieniu w samej Transcendencji wymiaru głębszego i ważniejszego niż osoba. Podejście tego typu można już dostrzec w poglądach M. Eliadego. Również G. Battaile w swej *Teorii religii* bezosobowe *sacrum* stawia ponad osobową świętością, co przypomina Heideggerowskie sytuowanie bycia ponad bytem<sup>26</sup>. Dzisiejszy postmodernizm podąża drogami tych przeświadczeń. Boskiego wymiaru i ostatecznej Transcendencji poszukuje „ponad” skonkretyzowaną postacią Boga *Biblii*, w przestrzeni pojemnej, w jakiejś głębi, zdolnej kompensować

<sup>23</sup> Zob. J. Danielou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, Kraków 1965, s. 83.

<sup>24</sup> W. Stróżewski, *O możliwości *sacrum* w sztuce*, [w:] *Sztuka i *sacrum**, Kraków 1989, s. 24.

<sup>25</sup> S. Cieślak, *Sacrum bez Boga?*, „Życie i Myśl” 1978, nr 4; A. Seul, *Wokół *sacrum* i *sanctum**, „Polonistyka” 1997, nr 7, s. 404–408; A. Pospieszalski, *Sacrum i *sanctum**, „Aneks. Kwartalnik Polityczny” (Londyn) 1983, nr 29/30, s. 97.

<sup>26</sup> Jedynie P. Tillich nieusuwalny w chrześcijaństwie osobowy charakter Boga łączy z ontologią „bycia”. Tę sytuację najlepiej charakteryzuje jego teza: „Bóg będący osobą jest transcendowany przez Boga, będącego Samym Byciem Osobą, podstawą i bezmiarem samego bycia osobą” (P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, przedm. K. Mech, Kraków 1994, s. 113).



wszelkie perypetie podmiotu współczesnego, wynikłe z jego ponowoczesnej kondycji. Bóg postmodernistów<sup>27</sup> nie osiąga miary *sanctum* – cechuje się immanencją, nieokreślonością, pozostaje w zasięgu transgresyjnych procesów, dotyczących wszystkiego, co istotne w kulturze. Potwierdzą to badania Beaty Kostrubiec. W jej opinii: „Zmiany w koncepcji Boga u współczesnych, zwłaszcza młodych ludzi, idą w kierunku Boga nieosobowego”<sup>28</sup>. Tam zaś, gdzie Bóg przechodzi w stan bezosobowy, wraca wahanie – ruch ambiwalencji.

Sprawy te omawia Jean Clair, zwłaszcza w odniesieniu do współczesnych przedsięwzięć artystycznych, przenikniętych sakralną wrażliwością, ale – mówiąc metaforycznie – zwróconych ku bogom podziemia. Ukazuje „mroczną stronę” sztuki wywodzącej się z inspiracji Charlesa Baudelaire’a czy Marcela Duchampa, związki między erotyzmem i *sacrum* w pisarstwie Georges’a Bataille’a, wreszcie też niesamowitości wiedeńskich akcjonistów<sup>29</sup> i ich naśladowców w performansie współczesnym. Sztuka spełnia się w rzeczach nieokreślonych, we fragmentach, w „relikwiach” rozkładu (mowa o Nebredzie). Przedsięwzięcia te są pozbawione – zaznacza Clair – zdolności transgresji [wł. transcendencji], iluminacji i ofiary<sup>30</sup>.

Można to potraktować jako sytuację graniczną – efekt zburzenia chwiejnej równowagi między stronami dobra i zła, fascynacji i grozy. Miejsce ambiwalencji wzajemnie skazanych na siebie przeciwstawnych uczuć, trwających w napiętym skupieniu zajmuje rosnąca asymetria, jednostronne oscylacje ku doznaniom „niskim”, ku treściom skatologicznym w sztuce, teatrze, performansie. Jest w tym odzyskiwanie siebie drogą Battaillowskiej suwerenności, poszukiwania w zakresie *body-art* (Franco Bosisio tworzy drastyczne adaptacje symboliki pasyjnej, podobnie Ron Adrey), rytuały cielesne i sztuka tożsamości, poszukiwanie autonomii w cielesnym eksperymencie – Stelarc, Orlan<sup>31</sup>, performans somatyczny (Jackson Pollock, Yves Klein)<sup>32</sup>. Podobne zabiegi sztuki ciała mają coraz wyraźniejszy odpowiednik w praktykach teatralnych. Przekraczanie granic wrażliwości i wydolności dostępnych kodów tworzy zjawiska transgresywne, w opinii krytyki niepojęte, niewysłowione, budzące grozę, często chłonące ślady chrześcijańskiej tradycji, a przez to bardziej jeszcze drastyczne. Świat ostatecznej acedii, nieczystości, negatywnego panowania nad triadą wartości absolutnych – pięknem, dobrem i prawdą wzmacnia jeszcze tę osobliwość. Pozostaje kwestia drugiej, pozytywnej strony sakralnej ambiwalencji. Czy w tej

<sup>27</sup> Przybliżenie tej kwalifikacji w książce: J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, Lublin 2000.

<sup>28</sup> B. Kostrubiec, *Obrazy postmodernizmu. Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*, Lublin 2004, s. 146.

<sup>29</sup> Grupa uformowała się w roku 1963 wokół Güntera Brusa, Ottona Muehla, Hermanna Nitscha i Rudolfa Schwarzkoglera.

<sup>30</sup> Zob. J. Clair, *De immundo. Apofatyeczność i apokatastaza w dzisiejszej sztuce*, Gdańsk 2007.

<sup>31</sup> Omawia: H. L. Moore, *Co się stało kobietom i mężczyznom*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa 2004, s. 411–416.

<sup>32</sup> Za: J. Wachowski, *Performans*, Gdańsk 2011, s. 234–261.

sytuacji można mówić o jej udziale w duchowym doświadczeniu? Okazuje się, że droga ku osobliwie pojmowanej Transcendencji nie wymaga respektu wobec dobra i zwrotu ku jasnej stronie egzystencji. Negatywny biegun *sacrum* jest niezależny – buduje tożsamość, reprezentuje pełnię bytu, staje się nawet załącznikiem soteriologii.

Sytuacja ta znajduje wyjaśnienie w dzisiejszym odczuciu nieokreśloności Boga, który dopuszcza wszystko, nie stawia wymagań, nie skłania do rozliczeń, za to zaspokaja potrzebę zbawienia. Sztuka i kultura dzisiejszych czasów żywią się wiarą w powszechną apokatastazę, w której wszelkie pakti ze złem, akty nieprawości, sondowanie granic śmierci dostąpią usprawiedliwienia i pogodnej afirmacji w mglistej perspektywie eschatologii. Takie akcenty znaleźć można w wypowiedziach twórców dzisiejszego teatru (m.in. Krystiana Lupy czy Krzysztofa Warlikowskiego<sup>33</sup>). Twórczość dzisiejsza, zwrócona w stronę negatywnego *sacrum*, mimo apofatycznego błędzenia, pozostaje w horyzoncie Ostatecznej Rzeczywistości. Natomiast konfrontacja z Nieznany pozbawiona takiego horyzontu trafia w pustkę. Brak transcendentnego odniesienia usuwa relacje sztuki z jakimkolwiek *sacrum*, pozostaje „sakralizacja” samego twórcy, manifestacja jego wolności i ostatecznej odrębności w procesie artystycznym.

### Bibliografia:

- Adamczyk T., 2007, *Desekularyzacja w warunkach globalizacji*, [w:] *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. Maria Libiszewska-Żółtkowska, Kraków, s. 64–76.
- Agamben G., 2008, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa.
- Borowik I., 1999, *Wstęp*, [w:] D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, Kraków, s. 7–22.
- Bronk A., 2007, *Mircei Eliadego fenomenologia religii*, „Przegląd Filozoficzny” nr 4, s. 107–131.
- Buchowski M., 1993, *Magia i rytuał*, Warszawa.
- Cieślak S., 1978, *Sacrum bez Boga?*, „Życie i Myśl” nr 4, s. 68–83.
- Clair J., 2007, *De immundo. Apofatyczność i apokatastaza w dzisiejszej sztuce*, Gdańsk.
- Danielou J., 1965, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, Kraków.
- Doktór T., 2006, *Wokół problemu sekularyzacji*, [w:] P. Norris i R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka w świecie*, Kraków, s. 7–22.

<sup>33</sup> Słowa K. Warlikowskiego: „Bardzo bliskie jest mi powiedzenie Rilkego: »Bóg będzie«. W ludziach rodzi się Bóg. Uważam za absolutny absurd, żeby istota doskonała i wszechmocna stworzyła niedoskonały świat. Po cholere? Wierzę, że materia w swoim nieprawdopodobnym zmaganiu gdzieś dąży. I że człowiek, jak mówi Nietzsche, jest pomostem. Ja ten pomost wciąż buduję” (rozmowa z Krzysztofem Warlikowskim – Ewa Likowska, „Polityka”, 14 września 2006, cyt. za: P. Gruszczyński, *Ojcobócy. Młodzi zdolniejsi w teatrze polskim*, Warszawa 2003, s. 143–144).

- Draguła A., 2012, *Copyright na Jezusa. Język, znak, rytuał między wiarą a niewiarą*, Warszawa.
- Gruszczyński P., *Ojcobójcy. Młodzi zdolniejsi w teatrze polskim*, Warszawa.
- Halik T., 2006, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, Kraków.
- Hastrup K., 2008, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, Kraków.
- Hervieu-Léger D., 1999, *Religia jako pamięć*, Kraków.
- Jasińska-Wojtkowska M., 2003, *Literatura – sacrum – religia. Problematyka badawcza*, [w:] tejże, *Horyzonty literackiego sacrum*, Lublin, s. 45–62.
- Knoblauch H., 2006, »Niewidzialna religia« Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, [w:] T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków, s. 7–44.
- Kostrubiec B., 2004, *Obrazy postmodernizmu. Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*, Lublin.
- Krzan K., 2008, *Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Warszawa.
- Luckmann T., 2006, *Niewidzialna religia*, Kraków.
- Luhmann N., 2007, *Funkcja religii*, wyd. II, Kraków.
- Maffesoli M., 2008, *Czas plemion*, Warszawa.
- Mariański J., 2007, *Globalizacja i Kościoły – sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, [w:] *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszewska-Żółtkowska, Kraków, s. 105–126.
- Moore H. L., 2004, *Co się stało kobietom i mężczyznom*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa, s. 402–419.
- Oldakowska-Kufłowa M., 2012, *Słowo wstępne*, [w:] *Potrzeba sacrum. Literatura polska okresu PRL-u*, red. M. Oldakowska-Kufłowa, ks. Wiesław Felski, Lublin, s. 5–20.
- Pavis P., 1998, *Słownik terminów teatralnych*, Wrocław.
- Pospieszalski A., 1983, *Sacrum i sanctum*, „Aneks. Kwartalnik Polityczny” (Londyn) nr 29/30, s. 97–109.
- Sawicki S., 2007, *Metafizyczne – sakralne – religijne w badaniach literackich*, [w:] tegoż, *Wartość – Sacrum – Norwid 2. Studia i szkice aksjologiczno-literackie*, Lublin, s. 51–58.
- Schechner R., 2000, *Przyszłość rytuału*, [w:] tegoż, *Przyszłość rytuału*, Warszawa, s. 221–256.
- Scheler M., 2004, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, Kraków.
- Seul A., 1997, *Wokół sacrum i sanctum*, „Polonistyka” nr 7, s. 404–408.
- Sieradzan J., 2006, »Sacrum« i »profanum« czy »sacrofanum«? *Przemiany w rozumieniu »sacrum« we współczesnym świecie*, „Lud” t. 90, s. 13–35.
- Sławińska I., 1988, *Dramat religijny. Jego wyróżniki i paradygmaty*, [w:] tejże, *Odczytywanie dramatu*, Warszawa, s. 66–92.

- Sławińska I., 2014, *Filozofia teatru. Wykłady uniwersyteckie*, Lublin.
- Sochoń J., 2007, *Sacrum czy Bóg? Mircei Eliadego próba uniwersalnego kompromisu*, „Przegląd Filozoficzny” nr 4, s. 191–204.
- Stróżewski W., 1989, *O możliwości sacrum w sztuce*, [w:] *Sztuka i sacrum*, Kraków, s. 23–38.
- Tillich P., 1994, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, Kraków.
- Tischner J., 2005, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków.
- Wachowski J., 2011, *Performans*, Gdańsk.
- Wielgus S., 2001, *Chrześcijanin wobec współczesnych wyzwania ideowych*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” nr 12 (86), s. 537–555.
- Życiński J., 2000, *Bóg postmodernistów*, Lublin.

### Summary

#### **Sacrum in the contemporary culture**

This paper touches on the various types of the sacred present in the contemporary culture. The Polish sacred humanistic research placed *sacrum* in opposition to the *profanum* (according to the tradition of anthropological thought and religious studies). At the beginning of the twenty-first century a differentiation within this category has emerged. In the popular culture and in the works dedicated to human's changing situation in the world today. *Sacrum* is associated with the *profanum* on the principle of mutual penetration or replacement and takes the form referred to as *sacrofanum*. In contrast, in a religious reality it remains a distinct value, though, it appears in two versions – as an unequivocally good sanctum (holiness) or as ordinary, ambivalent sacred, consisting of positive and negative elements. The need to distinguish between holiness and sacred is explained in present-day theological and philosophical thought. The ambivalent nature of *sacrum* may also be seen outside the religious denomination. In the contemporary art with high aspirations the sacred value focuses mainly on the negative side and even is considered as the *anti-sacrum*. After all, despite the axiological and apophatic erring this work receives the cultural justification in the universal apocatastasis belief.

**Wartości i wartościowanie  
z perspektywy językoznawczej**



**Magdalena Budzyńska**

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **Językowe sposoby mówienia o miłości w piosenkach Grzegorza Ciechowskiego. Erotyka w konwencji religijnej<sup>1</sup>**

więc niech się stanie  
ten nasz sakrament  
zbawmy się wzajem  
nami  
słowem i ciałem  
(Amen)

SŁOWA KLUCZOWE: GRZEGORZ CIECHOWSKI, EROTYKA, PIOSENKA, RELIGIA

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja kilku językowych sposobów mówienia o miłości, które można zaobserwować w tekstach piosenek Grzegorza Ciechowskiego, napisanych dla zespołu Republika i samego autora, kontynuującego karierę pod pseudonimem artystycznym Obywatel G.C. Będą się one koncentrowały wokół konwencji, zgodnie z którą miłość i relacje składające się na nią są prezentowane przy pomocy elementów językowych odnoszących się do *sacrum* i religii. Artykuł jest fragmentem większej pracy, która bazuje na materiale obejmującym 98 tekstów: 58 piosenek zebranych na 7 płytach Republiki, wydawanych w latach 1983–2002 oraz 40 tekstów mieszczących się na 4 płytach Obywatela G.C. Analizowane utwory przywoływane są zgodnie z oryginalnymi wersjami, zamieszczonymi na okładkach płyt oraz oficjalnej stronie zespołu Republika<sup>2</sup>. Piosenka rockowa będzie tu pojmowana, za Marcinem Rychlewskim, jako przekaz wielokodowy (Rychlewski 2011: 28), pojęcie podmiotu lirycznego zastąpione zostanie natomiast terminem ‘nadawca rockowy’ (Rychlewski 2004).

Miłość to jeden z tematów, po który niezwykle często sięgali w swoich rozważaniach filozofowie, teolodzy, psychologowie, kulturoznawcy a także językoznawcy<sup>3</sup> (np. Bierwiaczonek 2000; Nowakowska-Kempna 2000; Kopec 2008, 2009; Wysocka 2009). Tak różne ujęcia

---

<sup>1</sup> Artykuł stanowi przeredagowaną wersję fragmentu mojej pracy magisterskiej pt. *Językowy obraz świata w tekstach piosenek Grzegorza Ciechowskiego* (Poznań 2013), napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Stanisława Mikołajczaka.

<sup>2</sup> Zob. [www.republika.art.pl](http://www.republika.art.pl) [dostęp 26.05.2015].

<sup>3</sup> Obszerną bibliografię prac na ten temat oraz streszczenie najważniejszych koncepcji zawiera książka M. Rybki pt. *Kształtem jest miłość. Obraz miłości w tekstach Jana Pawła II* (Rybka 2014).

akcentowały rozmaite aspekty miłości, wskazując tym samym na jej wielowymiarowość i udowadniając, że stanowi ona punkt wyjścia wszystkich pozytywnych wartości (Puzynina 1993: 16; Rybka 2014: 56).

Z językoznawczego punktu widzenia wyjątkowość tego pojęcia wynika m.in. z faktu, że jest ono konceptualizowane zarówno przez pozytywne, jak i negatywne metafory, tymczasem w przypadku większości emocji proces ten odbywa się za pomocą przenośni wyłącznie pozytywnych lub wyłącznie negatywnych (Peplińska 2006: 184).

Słowniki definiują tę wartość różnorodnie. Wśród „rodzajów miłości” wymienianych przez słownik Karłowicza, Kryńskiego i Niedźwiedzkiego pojawia się np. miłość Boga, miłość bliźniego, miłość rodzicielska, braterska, synowska, małżeńska, cielesna (Wysocka 2009: 43–44). *Inny słownik języka polskiego* pod redakcją Mirosława Bańki podaje kilka znaczeń tego rzeczownika. Wśród nich: ‘Miłość to uczucie, jakie mamy dla kogoś, kogo kochamy lub darzymy głębokim przywiązaniem i szacunkiem’, ‘Miłość do Boga, ojczyzny, przyrody itp. to silna więź emocjonalna z nimi i głębokie uczucie szacunku, wynikające z przekonania, że stanowią one najwyższą wartość’, ‘Miłość do jakiejś rzeczy lub jakiegoś zajęcia to głębokie przywiązanie do nich i przyjemność, jaką w nich znajdujemy’, ‘Miłość to fizyczne obcowanie dwojga ludzi, prowadzące do stosunku seksualnego’ (ISJP, t. 1: 867).

Kazimierz Ożóg, prezentując wyniki wieloletnich analiz tekstów z przełomu XX i XXI w., wyprowadził kilka głównych znaczeń tego pojęcia: miłość jako uczucie, miłość erotyczna, miłość jako postawa, miłość ojczyzny, miłość Boża, miłość bliźniego, miłość do rzeczy, zwierząt, zjawisk, ludzi ze względu na wytwory (Ożóg 2010: 13–18). W analizowanych tekstach mamy do czynienia z kilkoma z wymienionych powyżej znaczeń tego wyrazu, przede wszystkim miłością jako uczuciem i miłością erotyczną. Wybrzmiewają także elementy definiujące miłość jako postawę oraz konfrontujące poglądy nadawcy tekstu z ideą Bożej miłości.

W piosenkach Ciechowskiego miłość jest pojęciem wielowymiarowym, skupiającym w sobie aspekty zarówno fizyczne, jak i duchowe. Ludzie połączeni tym uczuciem zdają się egzystować w odrębnym świecie, znacząco różniącym się od tego doświadczanego na co dzień. Według artysty nieodłącznym elementem relacji miłosnej jest erotyka. Związek dusz jest związkiem ciał, wielbiących siebie nawzajem, mających w danej chwili siebie na wyłączność, rozumiejących swoje potrzeby. Seks nie jest czynnością fizjologiczną, cieleśną – stanowi ukoronowanie relacji, jaka może zaistnieć między ludźmi pozostającymi w szczególnej zależności, zafascynowanymi swoimi duszami, ale i ciałami.

Szczególnie dużo jest u Ciechowskiego utworów miłosnych, w których mówi się o sytuacjach intymnych językiem *sacrum*. Relacja między kobietą a mężczyzną jest bowiem tak wyjątkowym doświadczeniem, że można ją porównać do przeżycia transcendentnego. Kochankowie każdy gest czyniony względem siebie odczytują jako święty, tworzą zatem własny przybytek, świątynię, w której będą czcić się nawzajem (Mateja 2012: 142).



Sakralność związku miłosnego bywa opisywana w różny sposób. W utworze *Amen* przyjmuje formę modlitwy zakończonej zwyczajową formułą kończącą prośby skierowane do Boga. Zakochani są tu opisywani tak, jakby posiadali moce i zdolności przypisywane Stwórcy – potrafią się zbawić i wstąpić do nieba. Fakty te mają miejsce za sprawą gestów właściwych fizycznemu zbliżeniu, pocałunkowi, kontaktowi seksualnemu:

zbawmy się wzajem  
tym całowaniem  
wniebowstąpieniem  
w siebie  
samyh

więc niech się stanie  
ten nasz sakrament  
zbawmy się wzajem  
nami  
słowem i ciałem  
niebem nad nami  
ławą w ocean  
Amen  
(*Amen*)

*Zbawienie*<sup>4</sup>, *całowanie* i *wniebowstąpienie*<sup>5</sup> wymieniane są niemal jednym ciągiem, przez co zrównywane ze sobą. Dzieje się tak, mimo że dwa z nich dotyczą sfery *sacrum* i odnoszą się do dogmatów wiary, trzeci natomiast nazywa czynność kojarzącą się z całym innym obszarem aktywności człowieka. W ich sąsiedztwie pojawia się bardzo wyraźne nawiązanie biblijne – „słowo i ciało”, odwołujące się do fragmentu *Ewangelii według św. Jana*: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas...” (J 1, 14).

Związek kobiety i mężczyzny uznawany jest za *sakrament*<sup>6</sup>, czyli widzialny znak działania łaski Bożej. Metafora pozwala odczytywać doświadczenie miłości jako takie, za sprawą którego mogą dokonać się niecodzienne, wykraczające poza sferę *profanum* zdarzenia: zbawienie, zmartwychwstanie. W wizji tej kluczowe miejsce przypisuje się jednak woli i możliwościom ludzkim, pomijany jest natomiast udział Boga:

---

<sup>4</sup> *zbawienie* ‘Zbawienie to rzeczownik od zbawić, ‘Zbawienie to w niektórych religiach ocalenie duszy przed potępieniem za grzechy i osiągnięcie wiecznego szczęścia po śmierci’, ‘Zbawieniem możemy nazwać to, co pomogło nam w trudnej sytuacji’, ‘Jeśli czekamy na jakąś osobę lub jakieś zdarzenie jak na zbawienie lub wyglądamy ich jak zbawienia, to czekamy na nie niecierpliwie, ponieważ wiążemy z nimi jakieś nadzieje’ (ISJP, t. II: 1303).

<sup>5</sup> *wniebowstąpienie* ‘Wniebowstąpienie to w religii chrześcijańskiej wstąpienie Chrystusa do nieba po zmartwychwstaniu’ (ISJP, t. II: 1031).

<sup>6</sup> *sakrament* ‘Sakrament to jeden z najważniejszych obrzędów liturgicznych w religii chrześcijańskiej, będący wyrazem łaski Bożej, np. chrzest lub eucharystia’ (ISJP, t. II: 541).

moje oczy – weź je – są twe  
 herezje we mnie od lat  
 [...] zahipnotyzuj mnie też  
 zahipnotyzuj i zbaw  
 (*Wielki Hipnotyzer*)

dopiero teraz wiem  
 że tak czekałaś na mnie tam  
 dopiero teraz chcę  
 byś zmartwychwstała  
 dla mnie  
 (*Za późno wysłałaś list*)

dotknij mnie...  
 twe ręce mnie wypowiadają...  
 [...] bo muszę kochać by zmartwychwstać  
 (*Spoza linii świata*)

Nieodłącznym elementem twórczości koncentrującej się wokół tematyki miłosnej i erotycznej jest opis cielesnego wymiaru relacji zachodzącej między kobietą a mężczyzną (Filar 1995, 2012; Wysocka 2009). W tego typu obrazach częściej pojawia się sylwetka kobiety, która prezentowana jest przez pryzmat walorów zewnętrznych. Jest to zwykle młoda, atrakcyjna i stanowiąca przedmiot pożądania mężczyzny niewiasta. Najczęściej opisywanymi przez poetów i poetki elementami kobiecego ciała są piersi, biodra i usta (Wysocka 2009: 82; Karwatowska 2009: 270–279; Karwatowska 2013). W obrazie mężczyzny-kochanka w mniejszym stopniu akcentuje się walory fizyczne, choć nie brak utworów opiewających męskie ramiona i dłonie. Częściej jednak istotne okazują się inne cechy: siła, aktywność życiowa, zdobywczość (Wysocka 2009: 105–116).

Grzegorz Ciechowski należy do artystów, w których twórczości bardzo wiele miejsca zajmują opisy ciał kochanków, przede wszystkim zaś przedstawicielek płci pięknej. W jednej z piosenek pojawia się np. motyw obserwacji kobiecego łona przez zafascynowanego mężczyznę, który w tym fakcie dostrzega ingerencję sił niebiańskich:

jak płatki śniegu nad wulkanem  
 twe ciche łkania  
 mój anioł stróż twe łono dla mnie  
 sam odsłania  
 (*Amen*)

Obraz łona występuje jeszcze wielokrotnie. W piosence *Celibat* ta część kobiecego ciała porównana została do tabernakulum<sup>7</sup> – miejsca w kościele, w którym przechowywany

<sup>7</sup> *tabernakulum* ‘Tabernakulum to szafka stojąca na ołtarzu w kościele katolickim, w której przechowywana jest hostia’ (ISJP, t. II: 800).

jest Najświętszy Sakrament. Szukając elementów, które pozwoliły artyście na zbudowanie takiej analogii, warto zwrócić uwagę na kilka kwestii. Tabernakulum umiejscowione jest w centralnej części ołtarza, do której dostęp ma jedynie kapłan. Wierni mogą swój szacunek i uwielbienie względem Najświętszego Sakramentu wyrazić modlitwą lub przyklęknięciem. Wykonane jest zwykle z trwałego materiału, uniemożliwiającego narażenie postaci eucharystycznych na profanację. Zestawienie obrazu tabernakulum i kobiecego łona wydaje się uzasadnione – to drugie stanowi centrum ciała, istotę kobiecości. Brzuchowi przypisuje się funkcję ochrony, sprawowania pieczy nad świętością – nowym życiem:

w tabernakulum jej  
jest moje dziecko więc  
jesteś mi winny to rozgrzeszenie  
a gdy urodzi się  
nie uznaję je za grzech  
tylko za dowód na  
Twe istnienie  
(*Celibat*)

Utworem najbogatszym w skojarzenia religijne jest piosenka *Tobie wybaczam*, która splata ze sobą wątki religijne (postać kapłana, świątynia, atrybuty związane ze sferą kościelną) z motywami erotycznymi. Zawiera ona szereg sformułowań opisujących sferę obrzędowości religijnej: spowiedź („już miałem świecę gasić / kiedy weszłaś / by mi oddać swój grzech”; „zamykam kościół dla tej misji / teraz tylko Bóg i ja sam / słuchamy cię i widzę piekło myśli”), sprawowanie mszy św. („zeszłej niedzieli / podawałem hostię wiernym”). Wy-mowny jest tekst refrenu, w którym pojawiają się wyraźne odwołania do symboliki Boga-pasterza, sprawującego pieczę nad stadem. Nadawca przypisuje tę funkcję sobie i chce ją pełnić jedynie w stosunku do ukochanej kobiety:

tobie  
oddaję wszystko co mam  
ciebie  
na halach nieba chcę paść  
twoim  
pasterzem twoim być chcę  
tylko twym a nie...  
nie tego stada  
które mnie tu powoli zjada  
(*Tobie wybaczam*)

W piosenkach *Republiki* i *Obywatela G.C.* tematyce miłosnej i erotycznej kilkakrotnie towarzyszy motyw nieba i życia po śmierci. Obraz zaświatów zbieżny jest z chrześcijańską wizją tego miejsca, występuje często jako przeciwieństwo piekła. Warto w tym miejscu wspomnieć o kształtowaniu się w kulturze i języku tej opozycji. Jerzy Bartmiński

i Stanisława Niebrzegowska (Bartmiński, Niebrzegowska 1999; Bartmiński, Niebrzegowska 1996: 85–118) wskazują na to, że w kulturze przedchrześcijańskiej obrazy nieba i piekła nie funkcjonowały na zasadzie wyraźnego kontrastu. Słowianie wierzyli, że te dwa obszary sąsiadują ze sobą, co za tym idzie, istnieje możliwość przemieszczania się między nimi. Jednoznaczna opozycja nieba i piekła charakterystyczna jest natomiast dla religii chrześcijańskiej, w której staje się ona podstawą wartościowania oraz budowania kolejnych opozycji: dobro – zło, nagroda – kara, zbawienie – potępienie. Kulturoznawcy i kognitywiści zwracają uwagę, że ten stan rzeczy jest odzwierciedleniem dualistycznej koncepcji świata, odnoszącej się do wielu aspektów ludzkiego życia i porządkujących je na zasadzie przeciwieństw: góra – dół, przód – tył, lewy – prawy, swój – obcy, jasny – ciemny, suchy – mokry<sup>8</sup> (Bartmiński, Niebrzegowska 1999: 196–198).

W twórczości Ciechowskiego niebo jest, zgodnie z opozycją wertykalną góra – dół, utożsamiane z przestrzenią sakralną, siedzibą Boga, aniołów, świętych i miejscem, do którego człowiek trafia po śmierci. Stanowi antynomię piekła. Nieodłącznym elementem tej wizji jest obraz Boga-Sędziego oraz zastępów anielskich. Ciechowski ukazuje ją w nieco zreinterpretowanej formie w piosence *Stojąc w kolejce*, opisującej moment oczekiwania pary kochanków na sąd po śmierci:

wszyscy ustawmy się w tej kolejce  
 czas już nie płynie  
 – nigdzie nie śpieszy się nam  
 senny Archanioł patrząc na  
 niebo – piekło – piekło – niebo –  
 rozdziela nas  
 dzieli nas  
 ja – póki mogę – trzymam twą rękę  
 miłość do Boga ma tam zastąpić Ci mnie  
 ja – pewnie w piekle –  
 będę niezmiernie wierzył że to  
 senną marą jest  
 (*Stojąc w kolejce*)

Piosenka powieła, ale także uzupełnia o dodatkowe elementy kulturowe wyobrażenie sądu w niebie, podczas którego ludzie w długiej kolejce czekają na decyzję Boga, określaną zwykle w kategoriach wyroku. Znają jednak swoje przeznaczenie, ponieważ mają świadomość, w jaki sposób postępowali za życia i jaka będzie konsekwencja tych czynów. Potrafią wyobrazić sobie, co czeka ich w każdym z tych miejsc: w niebie wieczne szczęście, wyni-

<sup>8</sup> J. Bartmiński i S. Niebrzegowska powołują się tu m.in. na prace T. Krzeszowskiego, V. Ivanova i V. Toporowa oraz L. Stommy.

kające ze stałego kontaktu z Bogiem, oddawania mu czci i chwały<sup>9</sup>, w piekle<sup>10</sup> – potępienie i cierpienie, zarówno fizyczne, jak i duchowe.

Ciechowski reinterpretuje tę wizję. Podaje w wątpliwość obraz niczym niezmaczonego szczęścia niebiańskiego. Według nadawcy życie po śmierci oznacza wieczną rozłąkę kochanków, samotność. Raj nie jest i nigdy nie będzie tak piękny, jak obiecuje to Bóg, jeśli nie będzie się w nim przebywało razem z kochaną na ziemi osobą. Uczucia względem Boga nie są w stanie przewyższyć ani tym bardziej zagłuszyć miłości do człowieka:

nagle samotni w piekle i w niebie  
psalmy na górze – w dole skowyty i ból  
ty w aureoli – ja w swoich mękach klęczę  
i uwierzyć nie chcę sam  
że w potępieniu jestem  
karmą Boga który skradł  
ciebie dla siebie chociaż  
w niebie wszystko ma  
(*Stojąc w kolejce*)

Wypowiedź balansuje na granicy bluźnierstwa. Mężczyzna oskarża Boga o zachłanność, pazerność i nieczułość, jest zazdrosny, że w życiu wiecznym to Stwórca będzie bliżej jego ukochanej kobiety. Nadawca dokonuje autoreifikacji, czuje się traktowany jak pożywienie, mające zaspokoić głód Boga.

Szczęście nie jest udziałem jedynie tych, którzy dostąpią możliwości oglądania Boga. Raju można doświadczyć już na ziemi dzięki ukochanej osobie. Wizję takiego przedsmaku nieba przedstawił Ciechowski w piosence *Tu jestem w niebie*. Jej tytuł koresponduje z frazeologizmem *być w siódmym niebie*<sup>11</sup>, czyli doświadczać nieopisanego szczęścia, rozkoszy:

od kiedy myślę  
że to tu  
od kiedy wiem  
że to nie tylko dla anioła  
a dotknąć cię

<sup>9</sup> Pozytywne konotacje nieba widoczne są w stałych związkach i przysłowiach występujących w języku polskim. Por. hasło 'niebo' w SFJP, SFWP i SJPS, np. *być w siódmym niebie, przychylić/uchylić komuś nieba, niebo w gębie, manna z nieba, ktoś spadł komuś (jak) z nieba, Najbardziej potrzeba dosłużyć się nieba, W niebie nagroda, na ziemi zapłata*.

<sup>10</sup> Por. hasło 'piekło' w SFJP, SFWP i SJPS, np. *piekielne katusze, gorzeć/smażyć się w piekle, ciemno/gorąco jak w piekle, ktoś/coś z piekła rodem, tłuc się jak marek po piekle, zrobić komuś piekło, przechodzić przez piekło, z piekła rodem, A niech go piekło pochłonie, Kto daje i odbiera, ten się w piekle poniewiera*.

<sup>11</sup> *być w siódmym niebie* – 'czuć się szczęśliwym, bardzo się cieszyć' (SFWP: 426).

oznacza znów  
 coś więcej  
 niż podglądać w niebie Pana Boga  
 (*Tu jestem w niebie*)

Okazuje się, że niebo jest nie tylko miejscem lub stanem, który, zgodnie z wyobrażeniami religijnymi, stanowi cel życia człowieka i nagrodę za przestrzeganie Bożych praw. Zacytowany utwór udowadnia, że niebo nie jest przeznaczone „tylko dla anioła”, ale także dla człowieka – można je osiągnąć za życia, doświadczając uczucia miłości. W stanie podobnym do niebiańskiej rozkoszy znajduje się np. mężczyzna przyglądający się ukochanej kobiecie. W jej pozie, gestach i wszystkim, co ją otacza, dostrzega namiastkę nieba i *sacrum*:

a kiedy nad ranem  
 słońce cię rozbiera dla mnie  
 sentymentalnie  
 i nad fortepianem  
 pochyleni święci brody swe  
 rozpuszczają  
 oglądam twą nagość  
 i nie wierzę sobie sam  
 tutaj niebo swe mam  
 tu mój raj...  
 (*Tu jestem w niebie*)

Piosenka *Reinkarnacje* bezpośrednio odwołuje się do wierzeń zakładających, że dusza po śmierci ciała może przyjąć formę nowego bytu fizycznego<sup>12</sup>. Nadawca ufa, że ponowne wcielenie umożliwi mu spotkanie kiedyś kobiety, którą kocha:

jeśli cię spotkam w życiu przyszłym  
 możesz być pewna – poznam cię  
 nawet gdy wszystkie twe pieprzyki  
 zmienią na mapie miejsca swe  
 jeśli cię spotkam w innym świecie  
 starczy że przejdiesz obok mnie  
 z tobą to samo będzie przecież  
 staniesz i powiesz imię me  
 (*Reinkarnacje*)

Treści związane ze sferą *sacrum* bywają przywoływane w celu konfrontacji poglądów nadawcy z wizją świata i człowieka opartą na moralności w ujęciu religijnym (Mateja 2012: 141–142). Jednym z elementów związku kobiety i mężczyzny jest seksualność – siła

<sup>12</sup> *reinkarnacja* ‘Reinkarnacja to w religiach Wschodu, a zwłaszcza w hinduizmie i buddyzmie, odrodzenie się duszy zmarłego w nowym ciele’ (ISJP, t. II: 428).

pchająca ku sobie dwie jednostki zafascynowane swoimi duszami i ciałami. Na drodze do całkowitego spełnienia stoją często społeczne normy, zakazy, przyzwyczajenia. Ciechowski wielokrotnie podejmuje polemikę z konwencjami obyczajowymi, w tym np. z religijną koncepcją seksualności, wedle której fizyczna bliskość pomiędzy ludźmi niebędącymi dla siebie mężem i żoną jest grzechem.

Sfera seksualna często bywa w języku określana jako obszar nieustannie zagrożony moralną nieczystością, zbrukaniem. Najpełniej uwidacznia się to w utworze *Synonimy*, który zbudowany został na zasadzie wyliczenia bardzo negatywnie wartościowanych określeń nieczystości seksualnej. Służą one opisowi fantazji seksualnych i klasyfikują je jako grzechy, które zamieniają marzenie senne w koszmar:

rozpusta rozpasanie  
 brak skromności wyuzdanie  
 rozwiązłość niemoralność  
 cudzołóstwo porno nagość  
 bezwstyd i znieprawienie  
 zbydlęcenie i zgorszenie  
 to obrazy z moich snów... o tobie  
 gangrena błoto bagno  
 dekadencja gołe ciało  
 plugawość pornografia  
 upodlenie profanacja  
 orgiazm i wszeteczeństwo  
 cudzołóstwo i lubieżność  
 rozkład moralny błoto  
 upodlenie filmy porno  
 to obrazy z moich snów... o tobie  
 (*Synonimy*)

Znaczenie wymienianych leksemów koncentruje się wokół negatywnie wartościowanej seksualności. Istnieje hierarchizacja pojęć, jedne mają bardziej, inne nieco mniej pejoratywny wydźwięk, np. *brak skromności* czy *natchnione lubowanie* wydają się eufemizmami w stosunku do *zbydlęcenia* czy *zeszmacenia*, które konotują wyzbycie się ludzkich cech i zastąpienie ich zwierzęcymi bądź przedmiotowymi. Nie brak określeń ewokujących brud i rozkład, np. *szambo*, *bagno*, *błoto*, *gangrena*, *rozkład moralny*, *nieczystość*. Pozostałe rzeczowniki w równie dosadny sposób nazywają zachowania społecznie napiętnowane: *cudzołóstwo*, *niemoralność*, *rozwiałość*, *lubieżność*, *rozpusta*, *rozpasanie*, *wyuzdanie*, *znieprawienie*, *zgorszenie*, *plugawość*, *pornografia*, *profanacja*.

Nadawca nie godzi się na ukazywanie tej sfery ludzkiego życia w negatywny sposób, tworzy własną etykę seksualną. Opiera się ona na przekonaniu, że namiętność, pożądanie i wszelkie ich przejawy nie są niczym złym, jeśli dotyczą dwojga bliskich sobie osób i są ich prywatną sprawą. Najistotniejszą kwestią jest uczucie łączące kochanków. Dlatego pada

kluczowe pytanie, które daje szansę uzyskania odpowiedzi na pytanie, czy w tak sformułowanym światopoglądzie przewidziano miejsce dla najważniejszej wartości:

powiedz gdzie ona jest  
 powiedz gdzie ona jest  
 powiedz gdzie ona jest  
 powiedz gdzie...  
 miłość miłość miłość miłość...  
 (Synonimy)

Podobna wizja pojawia się także w utworze o znaczącym tytule *Nasza pornografia*, w którym wyraz<sup>13</sup> posiadający negatywne konotacje, zestawiony z zaimkiem przymiotnym *nasza*, zmienia wartościowanie – staje się symbolem odrębności świata kochanków, także swego systemu pojmowania rzeczywistości:

mój grzech nie polega na tym  
 że tak pragnę cię  
 i grzechem nie jest pornografia  
 skoro też jej chcesz  
 czy grzechem jest fantazja taka  
 gdy granice jej  
 zamknięte są w sypialni naszej  
 nie  
 (*Nasza pornografia*)

Trudno oprzeć się przekonaniu, że u Ciechowskiego Bóg i wiara nie są sprzymierzeńcami rozkoszy partnerów, lecz, wspólnie z listą nakazów i zakazów, pojawiają się zawsze jako strażnicy moralności (Mateja 2012: 142). Podporządkowywanie się nakazom religijnym, np. konieczności spowiadania się z grzechów przeciwko szóstemu przykazaniu, bezcześci intymność kochanków, odziera ją z *sacrum*. Gwarancją szczęścia jest zachowywanie przeżyć cielesnych wyłącznie dla siebie i tym samym powstrzymywanie się od grzechu, którym wedle autora jest coś, na co nie godzi się jedno z kochanków:

nie uwierzę że  
 będziemy się spowiadać z tego tak  
 ty i ja  
 będziemy opowiadać komuś jak  
 było nam  
 będziemy winni ty i ja  
 ty i ja  
 i zawstydzeni opuścimy raj

<sup>13</sup> *pornografia* 'Pornografia to książki, czasopisma, filmy itp. mające wywołać podniecenie seksualne przez pokazywanie nagich ludzi i stosunków seksualnych' (ISJP, t. II: 190).



naszych spraw  
tylko naszych...  
(*Nasza pornografia*)

Piosenka *Celibat*<sup>14</sup> stanowi wyraz żalu i pretensji do Stwórcy, który swoimi prawami moralnymi ogranicza pragnienia cielesne ludzi. Nadawca nie godzi się na wstrzemięźliwość seksualną, twierdząc, że narusza ona istotę człowieczeństwa i jest zbyt wygórowanym wymogiem Boga wobec ludzkości:

celibat myśli mych  
celibat dłoni mych  
stał mi się celą  
a Ty więzieniem  
celibat czynów mych  
choćbym je tylko śnił  
nie jest dowodem  
na Twe istnienie  
nie żądaj zatem bym  
zamieniał skargę w hymn  
milczeniem ześlij  
ułaskawienie  
(*Celibat*)

Celibat jest nakazem, któremu musi podporządkować się zarówno ludzki rozum (*celibat myśli mych*), jak i ciało (*celibat dłoni mych*, *celibat czynów mych*). Jedno i drugie buntuje się przeciwko systemowi wartości nakazującemu powściągnięcie namiętności i panowanie nad żądzami ciała. Jeśli kwestie te dotyczą osób, które łączą miłość, nie stanowią wykroczenia moralnego.

Miłość jest tematem, który niezwykle często pojawia się w piosenkach Ciechowskiego. Celem niniejszego artykułu była próba zaprezentowania jednego ze sposobów mówienia o niej. W przywoływanych fragmentach wykorzystywana jest leksyka charakterystyczna dla języka odnoszącego się do wiary, praktyk religijnych, pojawiają się charakterystyczne konotacje. Przedmiotem rozważań staje się w tekstach także wizja nieba i piekła, polemika z etyką seksualną, do której nadawca utworów Ciechowskiego odnosi się krytycznie. Ważnym obszarem jest erotyka. Wyrażana jest zazwyczaj subtelnie, przy pomocy niedopowiedzeń bądź trafnych metafor, sytuujących sferę seksualną jako odpowiednik *sacrum*. Teksty miłosne operują obrazami polisemicznymi, licznymi nawiązaniami kulturowymi, co czyni je jeszcze bardziej interesującymi z punktu widzenia badacza języka i kultury.

---

<sup>14</sup> *celibat* 'Celibat to zasada przyjęta w niektórych religiach, np. katolickiej, zgodnie z którą osoba duchowna nie może zawrzeć związku małżeńskiego', 'Celibatem (możemy nazwać wstrzemięźliwość płciową' (ISJP, t. I: 153).

**Skróty:**

SFJP: *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, red. S. Skorupka, t. 1–2, Warszawa 1967–1968.

SFWP: *Słownik frazeologiczny współczesnej polszczyzny*, red. S. Bąba, J. Liberek, Warszawa 2001.

SJPS: *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1–3, Warszawa 1983–1985.

ISJP: *Inny słownik języka polskiego*, red. M. Bańko, t. 1–2, Warszawa 2014.

**Bibliografia:**

Bartmiński J., Niebrzegowska S., 1999, *Językowy obraz polskiego nieba i piekła*, [w:] *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, red. B. Kreja, Gdańsk, s. 195–203.

Bartmiński J., Niebrzegowska S., 1996, *Niebo*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. J. Bartmiński, Lublin, s. 85–118.

Bierwiaczonek B., 2000, *Religijne subkategorie miłości*, [w:] *Język a kultura*, t. 14, *Uczucia w języku i tekście*, pod red. I. Nowakowskiej-Kempnej, A. Dąbrowskiej i J. Anusiewicz, Wrocław, s. 79–115.

Filar D., 2012, „*Na skraju prawdy rośnie dotyk*” – obraz dotyku w konwencji językowej i w wybranych tekstach poetyckich, [w:] *Słowa, style, metody*, red. H. Pelcowa, M. Wojtak, Lublin, s. 54–67.

Filar D., 1995, *Poetyckie kreacje cielesności w wybranych utworach poezji współczesnej*, [w:] *Kreowanie świata w tekstach*, red. A. M. Lewicki, R. Tokarski, Lublin, s. 105–122.

Karwatowska M., 2009, *Uległa, podporządkowana i piękna, czyli stereotyp kobiety dawniej i dziś*, [w:] *Dialog kultur w edukacji*, red. B. Myrdzik, M. Karwatowska, Lublin, s. 270–279.

Karwatowska M., 2013, *Ciało kobiece vs. ciało męskie (na podstawie werbalizacji studentów)*, „Białostockie Archiwum Językowe” nr 13, s. 117–130.

Kopeć U., 2009, *Językowy obraz ‘miłości’ i ‘nienawiści’ w definicjach metaforycznych licealistów klas pierwszych*, [w:] *Język żyje. Rzecz o współczesnej polszczyźnie*, red. K. Ożóg, Rzeszów, 123–133.

Kopeć U., 2008, *Językowy obraz wartości w wypowiedziach licealistów (przyjaźń – miłość – nienawiść)*, Rzeszów.

Mateja M., 2012, *Miłość i erotyzm w tekstach piosenek Grzegorza Ciechowskiego*, [w:] *Republika wrażeń. Grzegorz Ciechowski i Republika jako fenomen społeczno-kulturowy: praca zbiorowa*, red. M. Jeziński, Sosnowiec, s. 135–145.

Nowakowska-Kempna I., 2000, *Język ciała czy ciało w umyśle, czyli o metaforyce uczuć*, [w:] *Język a kultura*, t. 14, *Uczucia w języku i tekście*, pod red. I. Nowakowskiej-Kempnej, A. Dąbrowskiej i J. Anusiewicz, Wrocław, s. 25–58.

- Ożóg K., 2010, *Leksem 'miłość'. Rozważania semantyczne i kulturowe*, [w:] *Od miłości do nienawiści. Językowe mechanizmy kreowania emocji*, red. W. Kochmańska, B. Taras, Rzeszów, s. 9–19.
- Peplińska M., 2006, *Szczęście w nieszczęściu, czyli o emocjach towarzyszących miłości*, [w:] *Wokół językowej funkcji emocjonalnej. Fakty dawne i współczesne*, red. K. Wojtczuk, V. Machnicka, Siedlce, s. 183–193.
- Puzynina J., 1993, *O znaczeniu WARTOŚCI*, [w:] *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne*, red. J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska, Lublin, s. 9–21.
- Rybka M., 2014, *Kształtem jest miłość. Obraz miłości w tekstach Jana Pawła II*, Poznań.
- Rychlewski M., 2004, *Kto jest autorem „The Dark Side Of The Moon”? O nadawcy rockowym, „Przestrzenie Teorii” nr 3/4, s. 325–335.*
- Rychlewski M., 2011, *Rewolucja rocka. Semiotyczne wymiary elektrycznej ekstazy*, Gdańsk.
- Wysocka A., 2009, *O miłości uskładanej ze słów. Obraz miłości erotycznej w polszczyźnie ogólnej oraz poezji Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej, Anny Świrszczyńskiej i Haliny Poświatowskiej*, Lublin.

### Summary

#### Linguistic ways to talk about love in Grzegorz Ciechowski's songs. Eroticism in religious convention

One of the main subjects which appear in Grzegorz Ciechowski's songs is love.

In the texts that have been analysed there are some meanings of love; there is love understood, first of all, as feeling and erotic love. We can also find some elements that define love as an attitude and that confront the subject's opinions with the ideas of God's love.

Male-female relation is presented as multidimensional experience which consists of both spiritual and physical sensations. Its erotic aspect is an inherent element. Ciechowski's numerous songs talk about love and intimate relationship using sacrum language which refers to faith, religion and ceremonial. The goal is to emphasise the fact that a relationship between a man and a woman is such an exceptional experience that it can be compared to a transcendent feeling. Ciechowski refers to the pictures of heaven and hell, which are deeply rooted in Christian culture, reinterpreting them or comparing them to the vision of "the beyond" originating from other beliefs. He criticises religious sexual ethics which states that eroticism is prejudiced by sin and impurity. Valuing plays a crucial part in the analysed texts – presentation of specific contents is done with vocabulary which is relevant in an axiological way.

## **Sposoby deprecjonowania sprawczyń wypadków samochodowych**

SŁOWA KLUCZOWE: DEPRECJONOWANIE, WARTOŚCIOWANIE, AGRESJA, STEREOTYPY, INTERNET

Celem artykułu jest omówienie sposobów deprecjonowania kobiet jako sprawczyń wypadków samochodowych na przykładzie komentarzy zamieszczanych na ogólnodostępnej stronie internetowej „Gazety Olsztyńskiej”. Przywoływane cytaty były gromadzone od lipca 2014 r. do stycznia 2015 r. Warto zaznaczyć, że na siedemdziesiąt wynotowanych tekstów tylko pięć nie miało charakteru agresywnego czy ośmieszającego. Analizowane wpisy wyraźnie pokazują utrwalony w potocznej świadomości negatywny stereotyp kobiety jako złego kierowcy<sup>1</sup>. Pogląd ten się aktualizuje i niejako sankcjonuje w sytuacji, kiedy kobieta staje się sprawczynią wypadku samochodowego. Na jakość komentarzy zapewne ma wpływ to, że są one publikowane w Internecie, który sprzyja potrzebie wyrażania emocji, w tym również agresji<sup>2</sup>. Bezkompromisowość krytyki i oceniania w przestrzeni wirtualnej

---

<sup>1</sup> Warto przywołać kilka danych, które przeczą stereotypowi kobiety jako złego kierowcy: uprawnienia do prowadzenia najpopularniejszych samochodów o dopuszczalnej masie całkowitej do 3,5 tony w Polsce ma 17,6 mln kierowców, z czego 40 proc. to kobiety. Według policyjnych statystyk sprawcami wypadków w zdecydowanej większości są mężczyźni. Doprowadzili oni do 74,1 proc. z nich. Kobiety były odpowiedzialne za co piąty wypadek. Również wśród pieszych sprawcami wypadków w większości są mężczyźni. Przyczynili się oni do 67,3 proc. wypadków. Kobiety spowodowały ich z kolei 31,4 proc. Ważnym wskaźnikiem są również obrażenia doznane przez uczestników ruchu. Okazuje się, że w co dwudziestym piątym wypadku spowodowanym przez kobiety ktoś traci życie. W przypadku mężczyzn średnia jest zdecydowanie wyższa, ponieważ w co jedenastym wypadku ginie osoba (Zaborowska 2014). W przestrzeni wirtualnej łatwiej bowiem dobitnie wyrażać poglądy, dokonywać autokreacji, manifestować swój krytycyzm poprzez negowanie, ośmieszanie ludzi czy też wyrażanie lekceważącego dystansu (szerzej Taras 2013: 169–176; Przybyszewski, Rutkowski 2006: 344–345).

<sup>2</sup> Portale i fora internetowe coraz częściej są źródłem wiedzy o zachowaniach kulturowych i o obowiązujących w życiu codziennym stereotypach. Wypowiedzi innych wpływają na odbiorców i jednocześnie kształtują tożsamość zbiorową i indywidualną. Jak pisze Alina Naruszewicz-Duchlińska (2011: 5), „Internet jest coraz popularniejszą, pozbawioną ograniczeń czasowych i przestrzennych, płaszczyzną nawiązywania kontaktów i wymiany informacji oraz opiniotwórczym forum. W porównaniu do tradycyjnych mediów oferuje niebywałą dowolność i powszechność upublicznia-

może być wynikiem potrzeby dominacji nad innymi. Krytykując, człowiek automatycznie stawia się w opozycji do przedmiotu krytyki, pośrednio kreując się na lepszego (szerzej Wasilewski 2006: 321; Naruszewicz-Duchlińska 2015). Wyekscerpowane komentarze realizują trzy główne sposoby deprecjonowania, mieszczące się jednocześnie w odmianach agresji wymienionych przez Stanisława Gajdę (2002: 65): 1. agresja eksplicytna – przejawiająca się m.in. w używaniu w odniesieniu do osób wyrazów ogólnie uznawanych za obelżywe; 2. agresja manipulacyjna – widoczna w etykietowaniu i stygmatyzacji (w omawianych komentarzach powielanie negatywnych stereotypów kobiet); 3. agresja implicytna – realizowana za pomocą pośrednich aktów mowy (w analizowanych tekstach: ironia i żart oparte głównie na implikaturach). Warto zaznaczyć, że w poszczególnych komentarzach najczęściej można wskazać wszystkie trzy wymienione powyżej rodzaje agresji.

Jak dowodzą przytoczone poniżej cytaty, kobieta w roli kierowcy jest wartościowana negatywnie *ex definitione*. Wydaje się, że żadna inna rola kobiety, spoza kanonu zajęć służebnych, nie ma aż tak negatywnego nacechowania w myśleniu i języku potocznym (por. kobieta-szef, kobieta-żołnierz, kobieta-policjant)<sup>3</sup>. Językowy obraz kobiety wyłaniający się z przywoływanych poniżej komentarzy jest spójny z wynikami opracowań naukowych, głównie socjologicznych, w których kobieta jest obiektem badań zewnętrznych, tj. ukazujących ją wobec życia politycznego, pracy zawodowej czy też bliskiego środowiska, ale konstatacje dotyczą także jej sfery prywatnej, czyli kobiety w roli matki, żony czy córki (por. Bogucka 2005; Fuszara 2006; Titkow 2007; Mroziak 2012). Przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych wciąż poszukują wiarygodnego źródła, które w pełni pokazałoby najważniejsze procesy związane z kształtowaniem wizerunku kobiety<sup>4</sup>. Do jednych z bardziej rzetelnych należą opracowania Anny Titkow, która definiując podstawy nowoczesnej tożsamości kobiet, bierze pod uwagę różne konteksty: biologiczne, społeczne, kulturowe, psychologiczne i gender. W pracach swych A. Titkow zajmuje się także oceną kształtującego się w Polsce nowego kontraktu płci, polegającego na osłabieniu siły presji kulturowego wzoru skierowanego pod adresem kobiet, stwierdzając pesymistycznie:

---

nia prywatnych poglądów oraz globalny dostęp do olbrzymiej ilości (niestety nie zawsze prawdziwych i wartościowych) informacji”.

<sup>3</sup> Patriarchalny model rodziny wyraźnie ukształtował role, w których kobieta powinna występować. Jest to zatem głównie funkcja gospodyni domowej, we wszystkich jej wcieleniach, a więc kucharki, sprzątaczk, praczki i głównej opiekunki dzieci. Maria Szyszkowska (2011: 35–36) opisuje to utrwalone od wieków przeświadczenie następująco: „Patriarchalna koncepcja rodziny, ugruntowana przez myśl chrześcijańską, przyznaje mężczyźnie większe uprawnienia niż kobiecie. My mamy zajmować się domem i wychowywać potomstwo. Ten pogląd w Polsce ma bardzo wielu zwolenników w kręgach prawniczych. W takim duchu jest wychowywanych wiele kobiet. Matka Polka to wzór kobiety, który nadal u nas funkcjonuje”.

<sup>4</sup> Nauki polityczno-socjologiczne, psychologia czy literaturoznawstwo sięgają po sprawdzone instrumentarium, jakim są obserwacje, ankiety, rozmowy, wybrane teksty kultury, takie jak utwory literackie czy dzieła filmowe.

Tak więc tożsamość kobiet „uwięziona” w familiocentrycznym indywidualizmie, „zawieszona” między nieodpłatną pracą w gospodarstwie domowym a „szklanym sufitem” jest wyłącznie efektem osobistych rozstrzygnięć, ponieważ nie ma szans na jej wsparcie, którym mogłoby być zaistnienie tożsamości grupowej kobiet (Titkow 2007: 293).

Niezależnie od wybranej przestrzeni interpretacji współczesnego bytu kobiety w Polsce podsumowania przeprowadzonych analiz są podobne. Badacze są zgodni, że funkcjonujący w publicznej przestrzeni status kobiety jest oparty na zakorzenionych od wieków stereotypach, co potwierdza również analiza wypowiedzi internetowych podjęta w niniejszym artykule.

Wizerunek kobiety jako złego kierowcy pośrednio ujawnia także myślenie o kobietach w ogóle. W analizowanych tekstach aktualny pozostaje tylko pierwszy komponent następującej opozycji: męska racjonalność, koncentracja – kobiece ciepło, ekspresywność. Przedstawiany w tym artykule materiał językowy upoważnia do zastąpienia drugiego członu tego przeciwstawienia w następujący sposób: kobieca głupota, roztargnienie, brak opanowania (por. Suska 2008: 415–425). W omawianych komentarzach cechy te są wyrażane również za pomocą kolejnych stereotypów: kobiety są złymi kierowcami, ponieważ w czasie jazdy koncentrują uwagę na swoim wyglądzie, myślą o zakupach w centrach handlowych, a także nie mają intelektualnych predyspozycji do prowadzenia samochodu. Przywoływane wypowiedzi ukazują, że kobieta jako sprawczyni wypadku jest winowajczynią przede wszystkim z tego powodu, że porzuciła role, do których jest przypisana na mocy tradycji. Zarezerwowane dla niej miejsce opuściła „bezprawnie” i wkroczyła na obce i zakazane terytorium, co potwierdzają liczne wpisy<sup>5</sup>, por.:

1. Miejsce kobiet jest w dwóch miejscach... w łóżku i w kuchni.. :D [dostęp: 13.03.2014];
2. ze zbyt krótkimi łańcuchami. Do garów parzygnaty, a nie za kierownik! [dostęp: 27.03.2014];
3. BABY DO GARÓW, DZIECKO BY ZABIŁA BABSZTYL ZAWSZONY [dostęp: 21.02.2014];
4. Zawsze powtarzam, że jedyny pojazd silnikowy na kołach, który powinny prowadzić kobiety, to odkurzacz. [dostęp: 28.07.2014].

Jak wspomniano, komentarze dotyczą między innymi postrzegania kobiety jako osoby zajmującej się zakupami, zabiegami związanymi z poprawianiem urody oraz rozmowami przez telefon, czyli błahymi i rozrywkowymi sferami życia. Jako nieodłączne i jed-

---

<sup>5</sup> Wypowiedzi są przywoływane w oryginalnej, niekorygowanej przez nas wersji ortograficznej i interpunkcyjnej.

nocześnie deprecjonujące atrybuty kobiecości wymienia się zatem telefon i kosmetyki. Z wielu wypowiedzi można odczytać następującą zależność: zainteresowanie kosmetykami i rozmowami telefonicznymi jest symptomem braków intelektualnych. Znaczna część wpisów wskazuje również na to, że w opinii internautów kierowanie samochodem to umiejętność przekraczająca możliwości intelektualne kobiet. Powszechność ich ograniczenia umysłowego wyraża się eksplicytnie i ekspresywnie poprzez sformułowania typu: *kolejna niedouczona idiotka, niestety kobiet za kierownicą jest mnóstwo* lub żartobliwie, np. *pewnie zasłoniła oczy rękoma, kto by to wszystko ogarnął*, por.:

5. Typowa LADY za kółkiem, zero w mózgu, dużo kosmetyków w torbie i 100 SMS do odebrania podczas jazdy. [dostęp: 28.07.2014];
6. Głowę na zakupach w Alfie zostawiła. A to auto nie ma autopilota, więc trzeba myśleć za kółkiem. Myślenia nie ma, to i jazdy nie ma. [dostęp: 28.07.2014];
7. Kolejna niedouczona idiotka za kierownicą. Za kraty ją! [dostęp: 12.02.2014];
8. Niestety kobiet za kierownicą jest mnóstwo, a będzie więcej. W poniedziałek przez kobitkę miałem stłuczkę. [dostęp: 12.02.2014];
9. pewnie szminka, puder i wjechała na chodnik ale jeszcze wcześniej zasłoniła oczy rękoma i krzykneła mejdej mejdej uderzyłam w brzoze!! [dostęp: 12.02.2014];
10. Kto by to wszystko ogarnął ? Nie dość, że mam prowadzić auto to jeszcze muszę przepuszczać pieszych i stawać na światłach. BABY DO GARÓW !!!!! [dostęp: 3.09.2014].

Komentarzem potwierdzającym, jak bardzo negatywnie nacechowany jest stereotyp kobiety kierowcy, jest tekst, w którym umiejętności prowadzenia przez pijanych kierowców ocenia się wyżej niż trzeźwych kobiet:

11. Dożywotni zakaz prowadzenia pojazdów mechanicznych! Niejeden pijak jeździ lepiej od takiego babsztyla;/ [dostęp: 28.07.2014].

Najbardziej bezpośrednim i jawnym przejawem umniejszania wartości są określenia obraźliwe, jak: *baba, babsztyl, babsko*. Występują one się w większości tekstów jako leksemmy towarzyszące innym sposobom deprecjonowania. Sposób postrzegania kobiet dookreślają epitety podkreślające negatywny stosunek emocjonalny, np. *babsztyl zawoszony, blond kretyнка, taki babsztyl, rasowa blondynka*. W warstwie stylistycznej tekstów uwagę zwraca pogardliwy, wynikający z przyjęcia postawy wertykalnej, silnie nacechowany kolokwialny sposób mówienia o wszelkich czynnościach wykonywanych przez kobiety, np.: *przewietrzyć zwoje, przemieszczać z buta, baby do garów*, por.:

12. Ale są i plusy tej sytuacji, auto porządnie wywietrzone, i na jakiś czas wyłączone z eksploatacji. Czyli będzie bezpieczniej, a babsko z będzie się przemieszczać z buta, może kondycji nabierze i zwoje przewietrzy ? [dostęp: 12.02.2014].

Z przyjęcia dominującej postawy osób komentujących wynika także budowa składniowa tekstów, przypominająca strukturę sentencji. Wypowiedzi bywają stylizowane na sądy wyrażające prawdy uniwersalne, stawiają zatem nadawcę w roli mentora, czyli tym samym automatycznie lokują tego człowieka, którego sentencja dotyczy, w pozycji podrzędnej, por.:

13. Dać babie samochód i masz klops [dostęp: 12.02.2014];

14. kobieta i samochód to śmierć [dostęp: 3.09.2014].

Wśród aktów deprecjonujących kobiety uwagę zwracają konstrukcje z *trzeba być kobietą, żeby*. Są one równoważne z ironicznymi w wymowie wypowiedziami z *tylko kobieta może*. Sformułowania tego typu prymarnie otwierają miejsce dla treści pożądanых, wartościowanych pozytywnie, np. *Trzeba być dobrym uczniem, żeby dostać nagrodę*. W zdaniu tym i dobry uczeń, i nagroda są wartościowane pozytywnie. Taka interpretacja wynika z samej definicji wartościowania pozytywnego, lokującego cechy osób, zjawisk, przedmiotów na osi *dobry pod jakimś względem* (Puzynina 1992: 69). Waloryzowanie wyrażane jest między innymi za pomocą predykatywów nieosobowych *trzeba, należy*<sup>6</sup>. W analizowanych komentarzach konstrukcje typu *trzeba być kobietą* łączone są z opisem zdarzeń niepożądanych, wartościowanych negatywnie – skutek działań kobiety jest zawsze zły. Złe są jej zachowania i cechy osobowości, które do tego skutku doprowadziły. W efekcie takiego braku spójności znaczeniowej pierwszej i drugiej części zdania otrzymujemy efekt zaskoczenia, żartu, ironii (por. Majewska 2005a: 77), np.:

15. Przywalić dacha w tym miejscu to trzeba być.... kobietą. Millennium niech nie daje aut służbowych takim kasztanom! Helena dostała corollę i wyszło co wyszło. [dostęp: 28.07.2014].

Bardzo często autorzy wpisów domagają się surowych kar dla winowajczyń. Żądaniem tym zwykle towarzyszy ekspresywny ton widoczny w imperatywnych konstrukcjach wykrzyknikowych (*ukarać bezlitośnie, zabrać prawo jazdy, pójść do puchy*), wspartych obrazliwymi określeniami kobiet, jak: *babsztyl, babsko, baba, debilka, kretynka, idiotka*, por.:

<sup>6</sup> Szerzej na temat językowych sposobów wartościowania w języku potocznym za pomocą czasowników i fleksji werbalnej zob. Laskowska 1992: 46–49; Puzynina 1992: 89–91.



16. zabrać prawo jazdy na stałe, a babsko ukarać bezlitośnie... [dostęp: 3.09.2014];
17. (!). Babsztyl powinien stracić prawo jazdy dożywotnio i pójść do puchy na kilka lat – w razie śmierci pieszego na 25 lat jak za morderstwo [dostęp: 15.10.2014]; I znowu babskie wodogłowie, zabrać prawo jazdy, może otworzy oczy. [dostęp: 15.10.2014];
18. W Dywitach to musiała być rasowa blondynka. [dostęp: 21.02.2014];
19. Może i statystyki mówią prawdę, że mężczyźni powodują więcej wypadków, ale to kobity powodują te najgłupsze, najbardziej efektowne i najbardziej uciążliwe dla pozostałych uczestników ruchu. [dostęp: 28.07.2014].

Niekiedy w wypowiedziach zaznacza się, że są one budowane na podstawie doświadczeń i analiz socjologicznych. Taki zabieg ma uwiarygodnić przekaz, wskazać, że ma on charakter obiektywny, a tym samym umotywować negatywny sąd wobec przedmiotu wartościowania. W przywołanym poniżej tekście nadawca w porządku chronologicznym dokonuje omówienia postaw kobiet prowadzących samochody na przestrzeni czasu. Jego dystans i chłodną ocenę sytuacji podkreślają zamykające wypowiedź sentencjonalne w zdźwięku słowa: *ot, znak czasów*, por.:

20. A ja mam uwagę natury socjologicznej- kobiety za kierownicą równają do mężczyzn-kierowców. Szkoda, że w negatywnym kierunku- jeżdżą coraz gorzej. Kiedyś mówiło się, że panie za kierownicą jeżdżą zbyt ostrożnie, hamują ruch i są niezdecydowane. Teraz, szczególnie młode kierownice są bardziej agresywne i częściej łamią przepisy i zdrowy rozsądek za kółkiem niż panowie. *Ot, znak czasów*. [dostęp: 3.09.2014];
21. Podzielał twoje zdanie chłopie, 80% kobiet nigdy nie powinno wsiadać do auta. Ich predyspozycje zwykle kończą się na gotowaniu i bawieniu dzieci a jeśli trzeba podjąć szybką, zdecydowaną decyzję to zaczyna się marudzenie i zmiana tematu... Ale jest 20% tych co potrafią i takiej bym sobie życzył :) [dostęp: 28.07.2014].

Sposobem deprecjonowania jest często kreowanie postawy horyzontalnej wobec osób, czyli podkreślanie swej wyższości między innymi przez odmawianie kontaktu. Na poziomie językowym taka postawa jest realizowana między innymi przez używanie zaimków nieokreślonych, jak w poniższej wypowiedzi:

22. Mnie też wczoraj by potrafiła jakaś blond kretyńka na jarockiej po 18 jak szłam do domu (byłam w połowie drogi na ulicy jak mi zajechała drogę. Takim debilkom powinny odbierać prawo jazdy. [dostęp: 15.10.2014].

W przywołanym wyżej cytacie warto zwrócić uwagę na sformułowania: *jakaś blond kretyńka* i *takim debilkom*. W pierwszym z wyrażeń za pomocą zaimka nieokreślonego

stwarza się pozory dystansu poprzez zakwalifikowanie kobiety jako bliżej nieznaney, a jednocześnie dokonuje się zaszeregowania jej do jednej z wielu przedstawicielek pejoratywnie ocenianego typu kobiet – *blond kretynek*. Treść konstrukcji *takim debilkom* jest koherentna z wydźwiękiem zdania poprzedniego, a ekspresję dodatkowo wzmacnia postulatyczny charakter zdania. Deprecjonujący ton powyższych wypowiedzi wynika z zastosowania zaimka nieokreślonego *jakaś*, wprowadzającego poczucie dystansu między nadawcą wypowiedzi i przedmiotem wypowiedzi. Nadawca językowo sytuuje się w odległości od przedmiotu relacji, komunikując, że nie chce go dokładnie zobaczyć i określić, przyjmuje zatem wobec tego przedmiotu postawę horyzontalną (Majewska 2005: 93). Podobnie dominujący dystans wyraża się poprzez kolokacje *wyszło co wyszło* (por. przykład 15.) lub *szkoda gadać*, np.:

23. Baby za kierownicą. Szkoda gadać.....taka tragedia [dostęp: 3.09.2014];

24. kobieta i samochód to śmierć, niecały tydzień temu kobieta wjechała mi w bok samochodu, stwierdziła że nigdy tam nie stał, aż szkoda gadać [dostęp: 15.10.2014].

Przegląd komentarzy internetowych pokazuje, że w znacznej ich części stosuje się łatwe do zrekonstruowania implikatury będące najczęściej źródłem żartu (por. Majewska 2005a: 79–86). Jako typowy przykład deprecjonowania, wynikającego jednocześnie z przyjęcia postawy wertykalnej, stosowania implikatur, ironii i żartu, może posłużyć następująca wypowiedź:

25. Dajcie spokój, przecież to kobieta. Nic nie mam do kobiet (dla ścisłości). Ale czemu kobieta prowadziła pojazd mechaniczny? Jest wiele bardziej zajmujących czynności (czynności domowe). Uważam, że kobieta powinna robić w domu co sobie zachce. Zachce sobie sprzątać – sprząta, chce gotować – gotuje, chce sobie pozmywać – pozmywa, zachce sobie nawet pójść na zakupy i przynieść do domu ze trzy elegancko zapakowane reklamówki – pójdzie i przyniesie. Wara od kobiet – niech robią co chcą. [dostęp: 28.07.2014];

26. kto jej pozwolił z kuchni wyjść? [dostęp: 28.07.2014].

W powyższym komentarzu 25. na uwagę zasługuje zdanie: *Ale czemu kobieta prowadziła pojazd mechaniczny?*, z którego można zrekonstruować następujące treści: 1. kobiety z definicji nie prowadzą samochodów; 2. zdziwienie piszącego, że kobieta prowadziła samochód. Podobny mechanizm został zastosowany w przykładzie 26. Deprecjonujące zdanie pytające brzmi: *Kto jej pozwolił wyjść z kuchni?* Z treści tego pytania łatwo wyprowadzić sylogizm: 1. kobieta nie może wychodzić z kuchni; 2. jest ktoś / powinien być ktoś, kto kobietę nadzoruje; 3. kobieta nie jest samodzielna – musi pytać o pozwolenie

nie na wyjście z kuchni; 4. ktoś, kto pozwolił wyjść kobiecie z kuchni, zachował się nieroztropnie i jest współodpowiedzialny za wypadek. Rekonstrukcja tych sugerowanych treści jest źródłem żartu, który jest również jednym ze sposobów dyskredytowania osób. W nieeksplicytny, ale bardzo sugestywny sposób, narzuca się odbiorcom tekstów uprzedzenia wobec osób ośmieszanych (szerzej zob. Karwat 2007: 321–333). Żart w przeciwieństwie do pożądanej powagi, utożsamianej z wiarygodnością, może w odpowiedniej sytuacji komunikacyjnej wyrażać lekceważenie. Pozornie usprawiedliwiający, ironiczny charakter mają też wypowiedzi typu: *dajcie spokój przecież to kobieta z niezwerbalizowaną umniejszającą partykułą tylko*.

Wszystkie zgromadzone wypowiedzi świadczą o asymetrycznej relacji osób piszących komentarze i osób komentowanych. Spowodowanie wypadku i wina kierowcy-kobiety automatycznie stają się przesłanką do napastliwej, złośliwej krytyki. Osoby piszące negatywne komentarze zwykle starają się przekazać je w sposób efektowny stylistycznie. Mimo że twórcy wpisów posługują się utartymi schematami interpretacyjnymi, to te stereotypowe poglądy starają się wyrażać w wyszukanej formie. Najczęściej w poszczególnych wypowiedziach internautów można wskazać wiele sposobów deprecjonowania, jak używanie wobec kobiet wyrazów obraźliwych, posługiwanie się pośrednimi aktami mowy (stosowanie ironii, żartu), a także utartymi schematami postrzegania kobiet. Wraz z wymienionymi sposobami wyrażania dominacji i agresji są stosowane pejoratywne, nacechowane emocjonalnie określenia kobiet. Analizowane cytaty dowodzą, że zachodzą zmiany wzorców językowych i ma miejsce postępująca potrzeba wyrażania krytyki w sposób deprecjonujący, nierzadko wulgarny, a jednocześnie powierzchowny. Można przypuszczać, że większość z omówionych zachowań językowych dyktowanych przyjęciem postawy dominującej ma spełniać w istocie następujące związane ze sobą cele: autokreacja i rozrywka.

### **Bibliografia:**

- Bogucka M., 2005, *Gorsza pleć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*, Warszawa.
- Domański H., Titkow A., 1995, *Co to znaczy być kobietą w Polsce*, Warszawa.
- Fuszara M., 2006, *Kobiety w polityce*, Warszawa.
- Gajda S., 2002, *Agresja językowa w stosunkach międzyludzkich*, [w:] *Język narzędziem myślenia i działania*, red. W. Gruszczyński, Warszawa, s. 59–66.
- Karwat M., 2007, *O złośliwej dyskredytacji. Manipulowanie wizerunkiem przeciwnika*, Warszawa.
- Laskowska E., 1992, *Wartościowanie w języku potocznym*, Bydgoszcz.

- Lewiński P., 2005, *O wyrazach ogólnie obelżywych*, [w:] *Język a kultura*, t. 17, *Życzliwość i agresja w języku i kulturze*, pod red. A. Dąbrowskiej i A. Nowakowskiej, Wrocław, s. 101–112.
- Majewska M., 2005, *Akty deprecjonujące siebie i innych. Studium pragmalingwistyczne*, Kraków.
- Majewska M., 2005, *O implikaturowym i presupozycyjnym przemycaaniu treści deprecjonujących odbiorcę*, [w:] *Język a kultura*, t. 17, *Życzliwość i agresja w języku i kulturze*, pod red. A. Dąbrowskiej i A. Nowakowskiej, Wrocław, s. 155–162.
- Mrozik A., 2012, *Akuszerki transformacji. Kobiety, literatura i władza w Polsce po 1989 roku*, Warszawa.
- Naruszewicz-Duchlińska A., 2011, *Internetowe grupy dyskusyjne. Analiza językowa i charakterystyka gatunku*, Olsztyn.
- Naruszewicz-Duchlińska A., 2015, *Nienawiść w czasach Internetu*, Gdynia.
- Przybyszewski S., Rutkowski M., 2006, *Agresja werbalna w komentarzach internetowych (zarys problematyki)*, [w:] *Nowe zjawiska w języku, tekście i komunikacji*, red. A. Naruszewicz-Duchlińska, M. Rutkowski, Olsztyn, s. 344–351.
- Puzynina J., 1992, *Język wartości*, Warszawa.
- Szyszkowska M. (rozm.), 2011, *Na każdy temat z Marią Szyszkowską rozmawia S. Devine*, Gliwice.
- Suska D., 2008, *Stereotyp płci we współczesnej prasie kobiecej*, Prace Komisji Językoznawczej Bydgoskiego Towarzystwa Naukowego, nr XVIII, *Język, społeczeństwo, wartości*, pod red. E. Laskowskiej, I. Benenowskiej, M. Jaracz, Bydgoszcz.
- Taras B., 2013, *Agresja. Studium semantyczno-pragmatyczne*, Rzeszów.
- Titkow A., 2007, *Tożsamość polskich kobiet. Ciągłość, zmiana, konteksty*, Warszawa.
- Wasilewski J., 2006, *Retoryka dominacji*, Warszawa.

#### **Źródła internetowe:**

- Gazeta Olsztyńska [wydanie internetowe], <http://gazetaolsztynska.pl/> [dostęp 17.10.2014].
- Zaborowska B., 2014, *Czy panie jeżdżą bezpiecznej?*, [w:] Moto [wydanie internetowe], <http://moto.wm.pl/225081,Czy-kobiety-jezdza-bezpiecznej-od-mezczyzn.html#ixzz3GPCy36Ep/> [dostęp: 17.10.2014].

### **Summary**

#### **Negative comments concerning women as perpetrators of car accidents**

Negative comments concerning women as perpetrators of car accidents are discussed in the article. The analysed texts are excerpted from the web page of "Gazeta Olsztyńska". The analysis of the material depicts a stereotypical image of a woman as a poor driver. Additionally, the stereotype is strengthened by other stereotypes, e.g. it is the kitchen which is

---

the appropriate place for women, driving exceeds woman's intellectual abilities, women are focused on good-looking, phone calls and shopping. The comments are accompanied by vertical and horizontal deprecating. On the linguo-stylistic plane the authors of the comments strive to achieve various kinds of expressive effects by use of irony, humour or insults.

**Ewa Dulna-Rak**

Uniwersytet Warszawski

## **Zagadnienie wartości i wartościowania w tekstach polskiego reformatora teatru w dwudziestoleciu międzywojennym – Juliusza Osterwy**

SŁOWA KLUCZOWE: WARTOŚCI, WARTOŚCIOWANIE, SPOSOBY WARTOŚCIOWANIA, IDIOLEKT, TEATR POLSKI

Przedmiotem analizy są teksty wizjonera teatru polskiego w dwudziestoleciu międzywojennym: Juliusza Osterwy. Wybór tego właśnie twórcy teatralnego jest motywowany faktem, że był on szczególnie mocno skoncentrowany na różnorodnych aktywnościach związanych z teatrem, zarówno w wymiarze praktycznym (m.in. aktorstwo, reżyseria, pedagogika), jak i teoretycznym (m.in. liczne manifesty, rozprawy). W związku z tym jego ogląd teatru ze wszech miar pozostaje pełny, nie tylko przez odniesienie do tradycji (m.in. Wielkiej Reformy Teatru; tradycji teatru XIX w.), stanu współczesnego sobie, lecz także, a może przede wszystkim, dzięki kreowaniu wizji teatru przyszłości. Każdy okres rozwoju teatru i każde zjawisko podlegały jego wnikliwej analizie i ocenie. W ten sposób wypracowano ważną część fundamentu polskiej myśli teatralnej w dwudziestoleciu międzywojennym, a wiele tych zasad udało się z powodzeniem wdrożyć w praktykę teatralną już w okresie powojennym. Do dziś zresztą podkreśla się dziedzictwo tego twórcy, a on sam na stałe wpisał się w tradycję kultury polskiej.

W języku danej osoby, jej idiolektie, odzwierciedla się swoisty, niepowtarzalny sposób myślenia, jest to mocno zauważalne zwłaszcza w zasobie leksykalnym. Ponadto słownictwo, jego zasób i struktura, obrazuje intelektualny i emocjonalny stosunek człowieka do rzeczywistości. We właściwy sobie sposób porządkuje on świat i wyznacza hierarchię według przyjętego kryterium. Ten obszar został określony jako 'osobniczy język wartości' i zdefiniowany w następujący sposób: „zbiór środków językowych, które w tekstach danego autora służą wyrażaniu wartościowań i wyrażaniu wartości” (Pawelec 1991: 103). Cel badań nad wspomnianym obszarem jest dwojaki: po pierwsze, wskazanie wszystkich środków językowych, a następnie sformułowanie wniosku, czy są to środki stereotypowe czy też zindywidualizowane; po drugie, opis świata wartości i światopoglądu danego autora. Wartościowanie rozumiane jest najogólniej jako uznawanie czegoś za dobre lub złe (Puzynina 2003: 27). W precyzyjniejszym definiowaniu np. Elżbieta Laskowska (1992: 20) ujmuje

wartościowanie jako „przekonanie wartościujące lub inaczej sąd wartościujący polegający na przypisywaniu wartości jakiemuś przedmiotowi”. Według tej badaczki wartościowanie jest związane bardziej ze sferą intelektualną, natomiast ocenianie – ze sferą emocjonalną, choć użytkowo pojęcia ‘zdanie wartościujące’ i ‘ocena’ traktuje synonimicznie<sup>1</sup>. Jak podkreśla Jadwiga Puzynina, badanie tych kwestii jest zadaniem trudnym i złożonym, wymaga bowiem wiedzy o nadawcy (subiekcie), ewentualnie odbiorcy tekstu, miejscu, czasie i sytuacji wypowiedzi (Puzynina 1991: 130)<sup>2</sup>. Kluczowy jest również obiekt wartościowania, czyli zdarzenie, tzw. *state of affair* (Laskowska 1992: 22); w tym wypadku może chodzić np. o wartościowanie ludzi, zjawisk, przedmiotów. Należy także wziąć pod uwagę treść sądu (predykat wartościujący) i kryterium wartościowania (aspekt; Laskowska 1992: 21). Instrumentem wartościowania zaś jest język<sup>3</sup>. W odniesieniu do tekstów danego autora, w tym wypadku Juliusza Osterwy, należałoby przede wszystkim określić, co jest dla niego wartością (wypowiedzi o wartościach) i jakie przedstawia sądy i oceny (wypowiedzi wartościujące). Z uwagi na ramy objętościowe poniższej pracy kwestia wartości i ich hierarchii została ujęta w opisie pracy artysty i jego zespołu, stanowi tym samym tło i jednocześnie punkt odniesienia dla charakterystyki sposobów wartościowania.

Zanim zostanie dokonana analiza językowa, pokrótce należy przedstawić sylwetkę badanego twórcy teatralnego i jego działań. Jest to nieodzowne z uwagi na niewielką znajomość tej postaci. Tym samym zostanie określony nadawca, miejsce, czas i kontekst wypowiedzi oraz rodzaj analizowanych tekstów.

Juliusz Osterwa dojrzał artystycznie w atmosferze teatru krakowskiego na początku XX w. – debiutował w 1904 r. Na uwagę zasługuje fakt, że artysta od początku bacznie obserwował środowisko teatralne, w którym pracował. Z pełną wrażliwością reagował na wszelkie pojawiające się wypaczenia, nie godził się również na zastany status aktora:

---

<sup>1</sup> Elżbieta Laskowska w innym artykule podkreśla, że w przeciwieństwie do innych badaczy – Aleksego Awdiejewa i Grażyny Habrajskiej (Awdiejew, Habrajska 2006: 88) – nie oddziela aktów emotywnych od aktów wartościujących. Zakłada bowiem, że wyrażanie emocji jest zarazem wartościowaniem, a wartościowanie – zarazem wyrażaniem emocji. Nie przekonuje jej twierdzenie, że ocena odnosi się do jakiejś normy aksjologicznej (którą należałoby stworzyć lub odtworzyć), wyrażanie emocji zaś takiego odniesienia nie ma, gdyż w praktyce bardzo trudno to wyróżnić. Zob. Laskowska 2010: 241.

<sup>2</sup> Jadwiga Puzynina w artykule *Jak pracować nad językiem wartości?* (Puzynina 1991) bardzo dokładnie określa, jakie należy zadać pytania i jakie podjąć kroki badawcze w trakcie analizy powyższego tematu.

<sup>3</sup> Zagadnienie możliwości opisywania wzajemnych relacji języka i „świata wartości” poruszył Jerzy Bartmiński w artykule dotyczącym założeń słownika aksjologicznego. Relację tę można ująć na trzy sposoby: po pierwsze, język jest narzędziem, które służy do wartościowania z uwagi na „bogaty arsenał stosowanych środków formalnych do wyrażania ocen i wartości”; po drugie, język informuje o wartościach, tzn. są one utrwalone w znaczeniach słów; po trzecie, język jest nosicielem wartości, tzn. służy jako substrat dla przejawiania się wartości (Bartmiński 1991: 198).

niekiedy uwielbianego przez publikę, lecz tak naprawdę znajdującego się na marginesie społecznym. Już od pierwszych lat swoich zawodowych doświadczeń Osterwa skrętnie spisywał notatki. Powoli rozbudzał w sobie, a na kartach diariuszy systematycznie rozwijał, wizję innego teatru, niezreformowanego („Reformatorzy, którzy nicują stare łachy, farbują na inny kolor, są licha warci ze swoimi wysiłkami. Czy teatr będzie inny, jeśli się zmieni literaturę? [...] aktorów [...] malarza, muzyka, reżysera? Nic się nie zmieni, tylko ku starości pochyli”; Osterwa 2004: 87), gdyż to działanie uważał za nieskuteczne. Miał to być teatr zbudowany od podstaw z całkowicie nowych komponentów. Odrzucał więc Osterwa to, w czym wzrastał, w czym dojrzewał, ale czym nie był w stanie nasiąknąć. W dużym stopniu brzydził się tym stanem, nie widział w rozwijaniu takiego teatru żadnej przyszłości ani – co ważne – żadnej wartości. Element po elemencie, uważnie, z pełną precyzją i ostrożnością tworzył nową konstrukcję. Jak twierdził: „Idea ma szanse zwycięstwa, o ile sama w sobie jest silna i przygotowana na bój” (Osterwa 2004: 72). Wiedział doskonale, że bez walki się nie obędzie i że o każdą myśl będzie musiał stoczyć bitwę.

Osterwa twierdził, że w teatrze powinien pojawić się nowy człowiek-aktor i nowy człowiek-widz. Aktor miał pełnić służbę, być ofiarnikiem, kapłanem Sztuki, artystą, całkowicie oddać się misji teatralnej. Powinien oddziaływać na widza pełnią siebie, poddać go podczas spektaklu czarowi i wzmożonemu oddziaływaniu. Wszelkie zalecenia pod adresem aktora zostały przez Osterwę skrętnie spisane i każdy, kto chciał pracować z mistrzem, musiał się poddać tym prawom lub szukać gdzie indziej drogi artystycznego rozwoju. Osterwa kładł nacisk na punktualność, rzetelność, solidność w pracy, eliminował pijaństwo, gwiazdorstwo, indywidualność, sprawianie przykrości innym w postaci żartów na scenie czy za kulisami. Największą wartością był zespół i pojęcie zespołowości. Nie liczył się pojedynczy aktor, lecz grupa, w stosunku do której trzeba było być lojalnym. Miało to w życiu artystycznym pewne konsekwencje: z pewnością bolesny dla wielu aktorów mógł być fakt, że na afiszu teatralnym nie pojawiały się żadne nazwiska aktorów, lecz informacja, że występuje zespół. Każdy z aktorów musiał też znać role kolegów, żeby w każdej chwili być gotowym na zastępstwo. Aktorzy musieli poddać się rytmowi pracy narzuca-nemu przez Osterwę i jego współpracownika Mieczysława Limanowskiego. W zasadzie cały dzień wypełniała wytrwała praca i występy. Podczas ćwiczeń aktorzy występowali w ustalonym (narzuconym) stroju (zwanym kitlem lub chlamiądą). Ten niewielki opis pracy zespołu szokuje także dziś. Może zastanawiać fakt, jak się stało, że Osterwa, po pierwsze, zdołał zebrać grupę zapaleńców, po drugie zaś, co ważniejsze, utrzymać ten zespół. Kim byli aktorzy, chętni do współpracy na takich warunkach? Szaleńcami czy pełnymi wiary ludźmi?

Charyzmatyczny Juliusz Osterwa wraz z zaangażowanym Mieczysławem Limanowskim powołali w listopadzie 1919 r. Zespół Reduty. Trzecim ważnym ogniwem kierownictwa (do 1925 r.) był Leon Schiller, przyjaciel Osterwy od czasów szkolnych. Reduta to do



dziś niezwykle twórczy, w którym wartości deklarowane były wcielane w codzienny czyn. Jak pisał Osterwa: „Największą rzeczą w Reducie i jej duchem pracy jest jej ideologia. [...] Ale tego ducha [...] w innych teatrach jeszcze nie ma”. Wypracowano na gruncie zawodowym pewien etos, który następnie członkowie zespołu – reductowcy – w późniejszych latach szczepili w innych miejscach. Nowością, która budziła zdziwienie ówczesnego środowiska teatralnego, było dążenie do przebudowy, do zmiany myślenia aktorów członków tegoż zespołu<sup>4</sup>. Aktorstwo zaczęło być pod wpływem Osterwy definiowane jako misja, posłannictwo, powołanie życiowe<sup>5</sup>.

Reduta przechodziła kolejne etapy swojego rozwoju. W historii zespołu wyróżnia się trzy okresy: pierwszy warszawski (1919–1925), wileński (1925–1929) i drugi warszawski (1931–1939). Formułując ocenę, można by stwierdzić, że najbardziej owocny był pierwszy okres, gdy zespół przygotował inscenizacje najważniejszych polskich utworów. Mimo to nie wolno lekceważyć okresu drugiego, gdy Reduta zdecydowała się na objazd kraju z przedstawieniami (w ramach misji szerzenia kultury polskiej na prowincji). Do dziś ogromne wrażenie robi opis przedstawień plenerowych *Księcia Niezłomnego*. Ten okres jest przez historyków teatru oceniany krytycznie z uwagi na ogrom problemów finansowych, które przeżywał zespół. Z kolei trzeci okres, warszawski, to praca laboratoryjna w ramach Instytutu Reduty i rozwijanie tzw. Teatru Szkolnego, który miał kształtować nowe pokolenie młodzieży polskiej i dzieci. Formalny kres działalności Reduty położył wybuch wojny. Osterwa z uwagi na brak możliwości prowadzenia legalnej działalności artystycznej zajął się głównie pracą koncepcyjną. To właśnie na ten okres datuje się większość diariuszy i raptularzy, zapisanych drobnym pismem zeszytów z notatkami. Na kartach tych notatników znalazły się projekty dwóch bractw teatralnych: Dali i Genezji. Po wojnie Osterwa z dużą nadzieją wkroczył w nową rzeczywistość. Był to okres przygotowawczy do nowej misji, w kraju o zmienionym obliczu, gdzie wszystko, co złe, oczyścił ogień wojennej pożogi. Jednak nie wygrał walki z podstępny wrogiem – chorobą, która w pełni toczyła jego ciało. Swoją bitwę ostatecznie zakończył w 1947 r.

Nie sposób w opisie pominąć jeszcze jednej ważnej kwestii. Mianowicie reakcje, które prowokował artysta, były znamienne. Jak można się domyślać, tak dziwny projekt (lub projekty) nie mógł przejść bez echa w ówczesnej rzeczywistości. Świat teatralny i krytyka pod adresem Reduty, a zwłaszcza Osterwy, przedsięwzięły krucjatę potępienia i dezaprobaty. Jeśli Osterwa występował sam, był uwielbiany, jeśli zaś reprezentował Redutę – spotykał się z pogardą. Twardo jednak przeciwstawił się fali agresji: „godność stanu aktorskiego nie może być w obecnej chwili lekceważona przez krytykę artystyczną i inne odłamy sztuki,

<sup>4</sup> Autor syntezy o teatrze polskim okresu dwudziestolecia międzywojennego Michał Orlicz pisał: „Entuzjazm ten zresztą promieniował szczególnie żywo z samego Osterwy, który miał zawsze pełno radości w oczach i pełno zapału w słowach” (Orlicz 1932: 139).

<sup>5</sup> M.in. znalazło to odzwierciedlenie w pracy Mieczysława Kotlarczyka, zob. Kotlarczyk 1980.

jako niezdolnego do pracy twórczej i odrodzeniowej w polskim teatrze”. Redutowcy musieli się zmierzyć z takimi określeniami jak „szkółka dla niedorozwiniętych dzieci”, „klasztor”, „towarzystwo wzajemnej adoracji”. Osterwa pozostawał jednak w walce nieugięty. Głosił swoim aktorom: „Choćbyście mnie wszyscy opuścili, choćbym został sam w północnych śniegach – nie ustane i dalej będę szedł – męsko wierny przeznaczeniu swojemu: Sztuce” (Osterwa 1968: 87). W 1977 r. w czasopiśmie „Teatr” pojawiło się następujące celne stwierdzenie: „Osterwa został wyrzucony poza żywą tradycję współczesnego teatru. Znalazł się wśród dziwaków i poszukiwaczy absolutu, gdzie oczywiście miejsce dla niego mogłoby się znaleźć, jak dla każdego prawie szczerzego artysty, ale gdzie zarazem mieściłby się on zaledwie cząstką swej osobowości [...]. Reduta stała się wstydlivym zakamarkiem życia teatralnego” (Greń 1977: 4). Wyśmiewano redutowców i lekceważono dokonania artysty. Z przekąsem odnoszono się do wspomnień, które akcentowały istotę pracy Reduty (jedna z redutówek Hanna Małkowska: „Reduta ukształtowała mój stosunek do sztuki, do pracy nad rolą, do zagadnień teatru w tej jedynej niepowtarzalnej atmosferze, której nigdzie indziej nie można było znaleźć”; Małkowska 1976: 102). Z kolei w piśmie „Życie Teatru” z 1923 r. (nr 1) pojawiło się stwierdzenie: „Jedynie Reduta [...] okazała, że dąży do stworzenia nowych wartości w teatrze” (Życie 1923: 1).

Żaden z pozostałych wspomnianych twórców nie musiał się przeciwstawiać tak wyraźnym atakom jak właśnie Juliusz Osterwa (*notabene* Leon Schiller po odejściu z częścią Reduty sam podjął kampanię oszczerstw skierowaną przeciwko dawnemu przyjacielowi).

W tekstach Osterwy podział między tym, co należy odrzucić, a co jest prawdziwą wartością, przebiega bardzo wyraźnie. Kluczowym komunikatem, który był przeznaczony dla środowiska teatralnego, było zdanie: Teatr „jest to tajemnicze miejsce, gdzie się odbywa tajemnicze nabożeństwo podobnie jak w kościołach, bożnicach, synagogach i w świątyniach pogańskich. Jedna grupa tam się modli, odprawując nabożeństwo, druga grupa modli się przez swoją obecność i przytomność. Tak i w teatrze jest scena i widownia” (Osterwa 2004: 99). Dodawał również: „Teatr stworzył Bóg dla tych, którym nie wystarcza kościół” (Osterwa 2004: 109). Te słowa mocno podkreślają kierunek myślenia o teatrze.

W analizowanych tekstach nadawca zdania wartościującego mocno podkreśla swoje subiektywne wypowiedzi i można stwierdzić, że nie dąży do obiektywności. Wyraża je, wprowadzając nadrzędne predykaty, takie jak: *doszedłem (indywidualnie) do przekonania, że...* (Osterwa 2004: 99), *przekonałem się, że...* (Osterwa 2004: 100), *sądzę, że...* (Osterwa 1968: 143; Osterwa 1987: 97, 121; Osterwa 2004: 34, 128), *uważam, że...* (Osterwa 1968: 93, 99, 145; Osterwa 2004: 87), *moim zdaniem* (Osterwa 1968: 47, 182), *według mnie* (Osterwa 2004: 175), *myślę, że...* (Osterwa 1968: 125, 140; Limanowski, Osterwa 1987: 134; Osterwa 2004: 140, 141), *wydaje mi się, że...* (Osterwa 1968: 234), *dostrzegam, że...* (Osterwa 2004: 34), *utrzymuję, że...* (Osterwa 2004: 140). Trzeba podkreślić, że najczęściej predykatów pojawia się w listach, w korespondencji z przyjaciółmi i bliskimi współpracownikami.

Kolejnym zagadnieniem, które należy rozważyć, jest kwestia wyrażania wartościowania. Jadwiga Puzynina dzieli środki wyrażania wartościowania na systemowe (skonwencjonalizowane) i tekstowe (fakultatywne, mocno zależne od kontekstu). Ten podział krzyżuje się z innym porządkiem: środki parajęzykowe (gesty, intonacja), pozajęzykowe (duże litery, pogrubiony druk, inny kolor czcionki, znaki graficzne, wykrzyknik, rozspacjowanie), językowe (fleksyjne, składniowe, słowotwórcze, leksykalne – systemowe bądź tekstowe). Przy środkach systemowych wartościowanie jest elementem definicyjnym leksemu, formy fleksyjnej, słowotwórczej czy składniowej. Z kolei przy wartościowaniu tekstowym siłą wartościującą mają konotacje wyrazów, użycia metaforyczne, hiperbole, eufemizmy nieskonwencjonalizowane (Puzynina 1992: 111–130). Badaczka wyróżnia dwa typy słownictwa wyrażającego wartości: leksemy ogólnie oceniające (prymarnie wartościujące), np. *dobry/zły, pozytywny/negatywny, dodatni/ujemny, wartościowy/bezwartościowy, właściwy/niewłaściwy*, oraz leksemy opisowo-oceniające (wtórnie wartościujące), w którym treści opisowe łączą się z wartościującymi. Innym sposobem jest wyrażanie wartościowania za pomocą wyrazów, które charakteru wartościującego nabierają pod wpływem określonych skojarzeń (konotacje wartościujące; Puzynina 1992: 120). W tym wypadku należy również zwrócić uwagę na konotacje idiolektalne (Puzynina 1992: 121), których nie brakuje w języku Juliusza Osterwy.

W tekstach artysty odnotowuje się bardzo dużą liczbę środków pozajęzykowych. Wszelkie ważne pojęcia Osterwa zapisywał wielką literą, np. *Artysta, Sztuka, Teatr, Żywotłownia, Spełnia*, zwłaszcza jeśli leksemy te występują jako *definiendum*. Tę tendencję można już zauważyć w najwcześniejszych notatkach artysty. Jest to prawdziwy wyraz szacunku, podkreślenie wagi tych słów. Można w tym miejscu pokusić się również o interpretację, że wiele pojęć z dziedziny teatru Osterwa przypisuje sferze *sacrum*. Przykładowo: „Z konieczności bowiem będziesz w tym roku musiał interesować się innymi problemami na terenie teatru niż organizacyjnością zespołu, od którego ja oczywiście uzależniam wszystko Sztuki Teatru” (Osterwa 1968: 96); „Im większa jego ofiara, im bardziej bezinteresowna, im więcej poświęca swych uczuć dobrych, swych myśli czystych, swych sił talentu i energii – tym większym jest Artystą” (Osterwa 2004: 92).

W tekstach Osterwy pojawiają się liczne zapisy wersalikami czy też podkreślenia (jedną linią lub dwiema w zależności od wagi, w tekście drukowanym prawie zawsze oddane jako rozstrzelenie druku). To również są słowa, na które artysta w sposób szczególny próbował zwrócić uwagę. W większości oznaczał w ten sposób leksemy wartościowane pozytywnie: „Sami siebie nazywamy: Spełnikami” (Osterwa 2004: 274).

Kolejnym środkiem uwypuklającym wartościowanie jest użycie w tekstach cudzy-słowu (pomijamy oczywiście przypadki, kiedy autorzy opatrują cudzysłowem wyrażenia metaforyczne lub cytaty). U Osterwy cudzysłów jest wyznacznikiem dystansu, zaznaczenia obcości danego leksemu, wartościowania pejoratywnego. Artysta, który dążył do

zbudowania nowej rzeczywistości teatralnej, nie mógł pozostać obojętny wobec sprawy kluczowej dla człowieka – języka, który konstytuuje myślenie. Dlatego podjął próbę usunięcia wszystkich starych pojęć teatralnych (nie tylko terminologii oficjalnej, lecz także leksemów gwarowych). Stare terminy, o ile się pojawiają (z czasem jest ich coraz mniej) w jego tekstach, opatrywane są właśnie cudzysłowem: „»Feu« w kontrakcie” (Osterwa 2004: 96); „A gratisowa publiczność, »wata«, »kartkowa«, »paspartuowa« jest najniewdzięczniejsza, ohydna” (Osterwa 2004: 135); „Aktor w stosunku do »publiczności« – przechodzi na przód etap nieświadomości, potem etap uległości – pokory – niewolnictwa – kokieterii – publikotropii – zdawania się na łaskę-niełaskę” (Osterwa 2004: 136).

Innym wskaźnikiem dystansu jest użycie wyrażenia *tzw.* U Osterwy jest to wyznacznik mocno niechętnego stosunku do leksemów następujących po tym wyrażeniu: „Naucz się Kotarbiński, ale przy nim – znając jego po prostu nałóg do *tzw.* «sypek» – zachodzi obawa, że może być roztargniony w kulminacyjnym momencie roli” (Osterwa 1968: 35); „Myślę, że przeznaczenie *tzw.* »teatru« w przyszłości musi przekroczyć dotychczasowe granice zakresu jego działania” (Osterwa 1968: 265).

Brak akceptacji przez Osterwę zastanego słownictwa teatralnego prowadził do twórczej aktywności leksykalnej, która zaowocowała powstaniem wielu neologizmów słowotwórczych i neologizmów znaczeniowych (neosemantyzmów). Wielokrotnie Osterwa wprost pisał, z jakich powodów dokonuje zmian w słowniku teatralnym: „Teraz nawet sama nazwa »teatr« coraz bardziej mierzi moje uszy” (Osterwa 1968: 265). Argumenty przemawiające za zmianą nazewnictwa były oczywiste. Po pierwsze, były to nazwy stare, nacechowane negatywnie, przypisane dotychczasowej tradycji, toteż źle kojarzone, np. *teatr* to „obca nazwa przesładująca nas od czasów greckich – jest dziś brzmieniem drażniącym pojęcie o przeznaczeniu i celowości pracy – któremś się poświęcili” (Osterwa 2004: 175). Po drugie, dotychczasowa terminologia brzmiała niepoważnie i nie odpowiadała istocie rzeczy. Nowe nazwy miały zmienić ten stan: „Zauważyliśmy nawet, że wypełnienie polecenia – przenieś ten stół na spełnię – było jakieś poważniejsze, niż po powiedzeniu – Przenieś to na scenę” (Osterwa 2004: 178). Po trzecie, Reduta nie życzyła sobie używania obcych słów; jako miłośnicy słowa polskiego jej członkowie mieli ambicję czyszczenia, odchwaszczania mowy polskiej (Osterwa był purystą językowym).

To dążenie do precyzowania znaczeń, ujednoznaczniania, niekiedy do zmiany znaczenia, dostarcza cennych informacji o ewolucji wartości tego artysty. Przykładami takich słów opisowo-oceniających są poniższe cytaty: „Na skutek pewnych myślowych, pojęciowych skojarzeń można by teatr nazwać Słowopelnią – czyli miejscem Słowa pełnego – bo nie tylko pisanego, nie tylko wygłaszanego – ale i pełnie pełnionego. Wydobywającego się z żywych, prawdziwych, istniejących postaci trzechwymiarowych [sic], poruszających się wedle swych myśli, czuć i woli. Stawionych w jakimś rzeczywistym miejscu, na jakimś rzeczywistym tle, wśród rzeczywistych przedmiotów, w obecności ludzi myślących i czujnych”

(Osterwa 2004: 178); „Jeden z nas czyni to z większą, inny z mniejszą zdolnością, ale każdy z nas stara się, żeby to Słowo pełnić jak najsumienniejszy, jak najlepiej. My to Słowo nie pełnimy, my je Spełniamy. Tak jak się spełnia – czyjś rozkaz. Stajemy się Słowa – Spełnikami” (Osterwa 2004: 178); „Stąd – »scenę« rad bym nazwać: **Słowospełnią** – i, prawdę mówiąc, tak już ją nazywaliśmy w Reducie, krótko: spełnią” (Osterwa 2004: 178); „Tego, który się tym stawieniem zajmuje, który to stawienie przygotowuje, można by nazwać Słowostawcą. Brzmi to poważnie i odpowiada istotności rzeczy – i mniej wywoła nieporozumień w wyobraźni niż cudzoziemska nazwa »reżyser«” (Osterwa 2004: 178); „Aktor – żywosłowca, od – Żywosłowiący” (Osterwa 2004: 178); „Reżyser – Słowostawca, od – Słowo stawiający” (Osterwa 2004: 178); „Pisałeś mi coś o zmianie nazwy »widza« – ja to pojęcie nazywam sobie: »świadek« (zdarzenia)” (Osterwa 1968: 305); „Tak przepisany egzemplarz nazywam »treścianem«” (Osterwa 1968: 364); „Z takiego treścianu powstają »treścianki« – to, co się nazywało »role«” (Osterwa 1968: 364).

Osterwa bardzo często eksplikował te nowe słowa. Być może chodziło o objaśnienie nowego sensu czy też przekazanie informacji, które miały pomóc odbiorcy w zrozumieniu myśli nadawcy. W ocenie zaś zjawiska konotacji, odniesionej do zastanego słownictwa (np. teatr, widz, scena) i w związku z tym negatywnej, należałoby się zastanowić nad faktem, czy mamy do czynienia z konotacjami wartościującymi charakterystycznymi dla jakiejś grupy (zespołu Reduty) czy jest to indywidualna właściwość autora (w tym wypadku Osterwy).

Na poziomie morfologicznym formacje nominalne drogą derywacji są przekształcane w zdrobnienia i zgrubienia, które wyrażają pozytywny lub negatywny stosunek do danej kwestii czy pojęcia. Wśród określeń hipokorystycznych wartościujących *in plus* należy wymienić wyraz *publiczka* ‘pieszczotliwie o publiczności’ (Osterwa 2004: 142), *in minus* zaś znalazłyby się takie leksemy: *ambicyjka* (Osterwa 1968: 132), *intryżka* (Osterwa 1968: 148), *satisfakcyjka* (Osterwa 1968: 131), *światek* (Osterwa 1968: 49).

Wśród form augmentatywnych, waloryzujących negatywnie, znalazłyby się określenia: *sztuczydło* (Osterwa 1968: 37), *gmaszysko* (chodzi o teatr krakowski) (Osterwa 1968: 189), *pijawy* (Limanowski, Osterwa 1987: 110), *dramidło* (Osterwa 1992: 43), *farsidło* (Osterwa 1992: 43).

Aksjologizacji służą również wartościujące prefiksy, takie jak: *arcy-* (prefiks podkreślający nasilenie, intensywność zjawiska sygnalizowanego przez derywowany leksem), np. *arcywdzięczna* (praca reductowa; Osterwa 1968: 82), *arcyleniwy* (krok; Osterwa 1968: 143); *bez-* (prefiks orzekający o braku cechy lub zaprzeczający treści sygnalizowanej w derywowanym leksemie), np. *bezambitna* (widownia; Osterwa 1968: 191), *beztwórczy* (Osterwa 1992: 39); *ćwierć-* (prefiks orzekający o jakiejś części tego, co wyraża derywowany leksem, zwykle niesie waloryzację *in minus*), np. *ćwierćświatek* (chodzi o środowisko aktor-skie; Osterwa 1968: 49); *nad-* (prefiks oznaczający nadmiar tego, co wyraża derywowany

leksem), np. *nadprymitywny* (dotyczy kancelarii kierownika teatru – E.D.R. – por. Osterwa 1968: 39), *nadkomplet* (publiczności; Osterwa 1968: 160).

W tekstach Osterwy pojawiają się liczne formy zoomorficzne, służące wartościowaniu negatywnemu. Zazwyczaj odnoszą się do osoby krytyka teatralnego: *gad* (Osterwa 1992: 111), *wąż* (Osterwa 1992: 111), *robak* (Osterwa 1992: 111), *pchła* (Osterwa 1992: 111), *wesz* (Osterwa 1992: 111), *pluskwa* (Osterwa 1992: 111), *hiena* (Osterwa 1992: 155). Z kolei aktor, który poddaje się zdaniu krytyki, uzależnia swój los od jej opinii, jest określony jako *baran* (Osterwa 1992: 115). Utożsamienie człowieka ze zwierzęciem często prowadzi do podkreślenia niewielkiej wartości tak scharakteryzowanych osób.

Kolejnym środkiem użytym w celu wyrażenia wartościowania są sformułowania metaforyczne. Służą one przede wszystkim obrazowemu przedstawieniu sytuacji czy wydarzenia, co ułatwia odbiór treści, i wyrażanie emocji. W związku z tym stanowią istotny element waloryzacji, ważny środek prezentowania wartości i przekazywania informacji na ten temat. W tekstach Juliusza Osterwy można wyodrębnić pokaźny zbiór metafor – około trzystu. Najwięcej metafor wartościujących można odnaleźć w listach pisanych do współpracowników. W analizie warto przedstawić, z jakimi polami leksykalnymi są związane te figury stylistyczne, które mają pełnić określoną funkcję wartościującą. Do wyrażenia emocji, sądów i opinii jest wykorzystywana:

1) Metaforyka ogrodnicza i rolnicza, tworząca najliczniejszą grupę. W odniesieniu do Juliusza Osterwy można śmiało wysunąć tezę, że powyższe metafory były motywowane przypowieściami biblijnymi. Aktor miał doskonałą wiedzę biblijną, a Księga stanowiła dla niego niewyczerpane źródło inspiracji. Niemalże znaczenie miał również fakt, iż był osobą mocno zaangażowaną religijnie. Porównanie (czy też utożsamienie) ludzi teatru z ogrodnikami czy rolnikami ma na celu podkreślenie zadania, które stoi przed tą grupą: nieustanna troska o powierzone rośliny i zaangażowanie w wykonywaną pracę. Są to metafory, które zachęcają do pogłębionej refleksji antropologicznej nad aspektem wychowawczym w dziedzinie teatru. Przykładowo: „Rada Artystyczna powinna głównie zajmować się niejako uprawą roli tej, na której kwitną kwiaty sztuki. Szczepieniem kwiatów winna się zająć Sekcja (reżyserów) kierowników zespołów. Sekcja kierowników teatru, kier[owników] art[ystycznych] (inscenizatorów) winna się zająć samymi kwiatami” (Osterwa 2004: 97); „Cóż z tego, że nikt się na tym nie wyznaje, czy ten »kwiat« artystyczny jest z bibułki, z aksamitu, szkła, czy żywy, czy ścięty, czy w doniczce żyjący, czy wyda owoc, czy nie. My natomiast ogrodnicy i hodowcy z mianowania bożego [...] musimy mieć w sobie poczucie honoru artystycznego i uświadomienie sobie Sztuki” (Osterwa 1968: 227); „Czy Pan nie mógłby założyć członnictwa, które by obrało sobie za cel: dążenie do oczyszczenia, wyplenienia chwastów z grząd polmowy – a zasiało je – dobornymi ziarnami – złoto pszenicznych wyrażień?” (Osterwa 2004: 392); „Gall hoduje przepiękne orchidee i róże cieplarniane, chu-

chając na nie codziennie ciepłem własnych płuc [mowa o założonej przez niego szkole aktorskiej]” (Osterwa 1968: 362).

2) Metaforyka militarystyczna i wojskowa, służąca wyrażeniu wartościowania negatywnego, tworząca obraz pełen ekspresji i ruchu, który dodatkowo wzmacnia poczucie niepokoju i braku bezpieczeństwa w świecie, w tym wypadku w środowisku teatralnym. Z drugiej strony właśnie ten rodzaj metafor najlepiej oddaje rzeczywiste relacje między podmiotami: pełne nieufności, a nawet wrogości. Za pomocą tej metafory bardzo łatwo można wzmocnić również kontrast między dwoma przeciwstawnymi obozami (podział na „my” i „oni”). Przykładowo: „I cóż z tego, że mamy dobre strzelby i celnie trafiamy, skoro nie mamy w sobie materiału – i ciągle zmuszeni jesteśmy walczyć na »białą broń«” (Limanowski, Osterwa 1987: 120); „Siła ściągnięta z wszystkich sił niezycliwości strzeliła w moją stronę. Strzał padł nieoczekiwany z ręki dobrego medium. [...] Jeżeli krzyknę, poznają, że mój ranny i będę ranny” (Osterwa 2010: 224); „Niechże Pan wskaże mi artystę, człowieka, który stoi na czele czynów lub myśli wspólnych, ażeby go nie dosięgały strzały sądów wymierzane przez zawiść, fałszywą ambicję, fałszywą informację lub chociażby przez niepokój o Sprawę” (Osterwa 1968: 49); „Wszystko zda się przemawia za zrezygnowaniem, kapitulacją” (Osterwa 1968: 77); „Redutę, jeśli trzeba będzie wysadzić w powietrze, wysadzę, nim się do niej zakradną takie podstępny, jakie się raz wraz zakradały” (Osterwa 1968: 132); „Przyjmę walkę, użyję broni własnego wyrobu i jestem przekonany głosem bezgłośnym, że wygram” (Osterwa 1968: 158); „Obecnie pragnę »zawieszenia broni«. Pragnę choć przez rok »odpocząć« w tym znaczeniu, żeby dokładnie obejrzyć teren [...] i gromadzić nowe środki już nie tylko obrony, ale i ofensywy” (Osterwa 1968: 163); „mam plan mobilizacyjny i strategiczny, lecz nie posiadam... amunicji – i co gorsza nie wiem, na jakim odcinku przyjdzie do walki »na noże«” (Osterwa 1968: 163).

3) Metaforyka meteorologiczna, którą posługuje się Osterwa, i porównywanie (czy też utożsamianie) rozmaitych wydarzeń do zjawisk atmosferycznych służą wartościowaniu rzeczywistości. W wypadku leksemów *wiatr*, *deszcz*, *burza* jest to wartościowanie negatywne, w wypadku zaś leksemu *słoneczny* – wartościowanie pozytywne. Przykładowo: „Wiatry dla naszej łodzi są arcyniepomyślne” (Osterwa 1968: 139); „Owoc ten wisiał na jabłoni wolnych narodów przez lat dwadzieścia i jeden – gdy przyszła burza, trącony przez inną gałąź woli spadł i leży – z duszy go nie okradli” (Osterwa 1968: 268); „Wiatr Losu zmienił kierunek” (Osterwa 1968: 303); „nie możemy ruszyć, bo deszcz leje” (Osterwa 1968: 213); „Aby i dla niej mogła Reduta stać się słonecznym ogrodem” (Osterwa 1968: 107).

4) Metaforyka przyrodnicza, przez odwołanie do zjawisk przyrodniczych służąca plastycznemu zobrazowaniu i ocenie sytuacji, w której Osterwa się znajdował wraz z zespołem, np.: „Życzę Tobie, i sobie, abyś był najzdrowszym sokiem drzewa redutowego i jego kwiatem owocowym” (Osterwa 1968: 80); „Aktorstwo dotychczasowe, to staw lekko się marszczący i szemrzący, ilekroć wiatr wydarzeń nad nim wieje. Dziś się zakotłowało –

od spodu” (Osterwa 1968: 298); „»Konsum« krakowski wydaje się jak suchy badylek wobec warszawskiej »agawy« gospodarczo-teatralnej” (Osterwa 1968: 318); „Chcę przez to powiedzieć, że do terenu dotychczasowego Reduty i do charakteru poczwarkowego Reduty nie wrócę” (Osterwa 1968: 132); „w budowie plastyczno-scenicznej utworu takie szczegóły [...] są tym, czym w budowie rośliny korzenie” (Osterwa 1968: 227); „W dzisiejszej Przed-Chwili – jakże drobne, jakże mrówcze wydają się nasze wysiłki, a jednak – Boskie Stworzenia – mrówki musimy robić swoje” (Osterwa 1968: 245).

Należy podkreślić, że powyższa analiza nie wyczerpuje wszystkich sposobów sygnalizowania wartościowania w tekście. Mechanizmów tych jest znacznie więcej, osobnego omówienia wymaga zwłaszcza kwestia wyrażania wartościowania we frazeologii. W bardziej rozbudowanej analizie zagadnienia warto przyrzeć się strukturze wartościowania (np. wartościowanie przez rozbudowany opis, kumulację elementów wartościujących, oparte na porównaniu dwóch elementów czy zjawisk, umieszczanie obiektu w skali wartościującej) czy też podziałowi leksemów wartościujących (frekwencja rzeczowników, przymiotników, przysłówków, czasowników). W odniesieniu do badań idiolektu Juliusza Osterwy omawiany obszar jest niewątpliwie jednym z kluczowych zagadnień, czemu – miejmy nadzieję – dała wyraz autorka tekstu.

## Bibliografia:

### 1. Literatura podmiotu:

- Limanowski M., Osterwa J., 1987, *Listy*, oprac. Z. Osiński, Warszawa.  
 Osterwa J., 1968, *Listy*, oprac. J. Zawieyski, Warszawa.  
 Osterwa J., 1992, *Z zapisków*, oprac. I. Guszpit, Wrocław.  
 Osterwa J., 2004, *Przez teatr – poza teatr*, oprac. I. Guszpit, D. Kosiński, Kraków.  
 Osterwa J., 2010, *Raptularz kijowski*, oprac. I. Guszpit, Wrocław.

### 2. Literatura przedmiotu:

- Awdiejew A., Habrajska G., 2006, *Wprowadzenie do gramatyki komunikacyjnej*, t. 2, Łask.  
 Bartmiński J., 1991, *Projekt i założenia ogólne słownika aksjologicznego*, [w:] *Język a kultura*, t. 2, *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*, red. J. Puzynina, Wrocław, s. 197–209.  
 Greń Z., 1977, *Przedsięwzięcie nie tyle ambicyjne...*, „Teatr” nr 10, s. 4.  
 Karwatowska M., Siwiec A. (red.), 2012, *Wartości i wartościowanie w badaniach nad językiem*, 2012, Chełm.  
 Kotlarczyk M., 1980, *Reduta słowa*, Londyn.  
 Laskowska E., 1992, *Wartościowanie w języku potocznym*, Bydgoszcz.  
 Laskowska E., 2010, *Akty wartościująco-emotywnie w komentarzach internetowych*, [w:] *Od idei do inteligencji w działaniu. Aloszy – przyjaciele*, red. G. Habrajska, Kielce, s. 241–252.



- Małkowska H., 1976, *Teatr mojego życia*, Łódź.
- Orlicz M., 1932, *Polski teatr współczesny. Próba syntezy*, Warszawa.
- Pajdzińska A., 1991, *Wartościowanie we frazeologii*, [w:] *Język a kultura*, t. 3, *Wartości w języku i tekście*, red. J. Puzynina, Wrocław, s. 15–28.
- Pawelec R., 1991, *O metodach badania osobniczego języka wartości (na materiale pism Norwida)*, [w:] *Język a kultura*, t. 3, *Wartości w języku i tekście*, red. J. Puzynina, Wrocław, s. 103–117.
- Puzynina J., 1983, *O elementach ocen w strukturze znaczeniowej wyrazów*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” z. XL, s. 121–128.
- Puzynina J., 1991, *Jak pracować nad językiem wartości?*, [w:] *Język a kultura*, t. 3, *Wartości w języku i tekście*, red. J. Puzynina, Wrocław, s. 129–137.
- Puzynina J., 1992, *Język wartości*, Warszawa.
- Puzynina J., 2003, *Wokół języka wartości*, [w:] *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*, red. J. Bartmiński, Lublin, s. 19–34.
- Szczublewski J., 1973, *Żywot Osterwy*, Warszawa.
- „Życie Teatru” 1923, nr 1, s. 1.

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/N/HS2/00589.

### Summary

#### **The problem of values and valuation in the works by Juliusz Osterwa, a Polish theatre reformer**

In the language of each person, a particular, unique manner of thinking is reflected. This is especially notable within the sphere of vocabulary. Moreover, the lexicon, its scope and structure portrait the intellectual and emotional relation one has towards the reality. In his individual way, he organises the world and sets the hierarchy according to an adopted criterion. This area has been defined as the “personal language of values”. The aim of such research is twofold: firstly, to present all language measures utilised and then to formulate the conclusion, whether these measures are stereotypical or individualised; secondly, to describe the spectrum of values and beliefs of the given author. The article analyses the texts by Janusz Osterwa, a Polish theatre visionary from the interwar period. The examination of the problem of value and valuation requires knowledge of the sender (subject), possibly also of the receiver of the text, as well as of the location, time and situation in which the utterance takes place. Apart from that, the object of valuation, i.e. the event, the so-called *state of affair* is of fundamental significance. Yet another element which needs to be taken into account is the content of the valuation (the valuating predicate) and the criterion of

valuation (the aspect). With respect to texts by the given author, one needs, first of all, to determine what the author considers a value (utterances on values) and what judgements and evaluations he presents (valuating utterances). It is the systemic (conventionalised) and textual (optional, particularly context-dependent) valuation measures, which are analysed. This classification overlaps with another order, which also needs to be examined: paralinguistic measures (gestures, intonation), extralinguistic (capital letters, bold print, different font colour, graphic images, exclamation mark, spacing) and linguistic ones (inflectional, syntactic, word-building, lexical; both systemic and textual).

**Katarzyna Gileta-Kłępka**

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej (Lublin)

***Boże chroń fanatyków.***  
**Wartości deklarowane przez kibiców**  
**w oprawach meczowych<sup>1</sup>**

SŁOWA KLUCZOWE: KIBICE PIŁKARSCY, OPRAWA MECZOWA, WARTOŚCI, STADION, MECZ

Socjologowie zwracają dziś uwagę na zjawisko „futebolizacji” społeczeństwa. Piłka nożna to bez wątpienia jedna z najbardziej popularnych dyscyplin sportowych na świecie. Dla milionów ludzi futbol stanowi niemal religię, najlepsi zawodnicy są otaczani kultem niczym mityczni herosi czy bogowie, a rozgrywki piłkarskie dostarczają kibicom wielu niezapomnianych emocji oraz zapewniają poczucie wspólnoty. Mecze piłki nożnej, szczególnie te wysokiej rangi, można określić jako masowe widowiska kulturowe (Jawłowski 2011: 21). Jednym z elementów owego widowiska jest spektakl na trybunach, odgrywany przez grupy kibiców. Spektakl ten określa się mianem *oprawy stadionowej*.

Leksem *oprawa* w *Uniwersalnym słowniku języka polskiego* pod redakcją Stanisława Dubisza ma pięć znaczeń: 1. ‘okładka książki, albumu itp.’, 2. ‘to, w czym jakiś przedmiot jest osadzony’, 3. ‘zespół elementów muzycznych, plastycznych, scenograficznych, efektów specjalnych itp., stanowiących tło jakiegoś wydarzenia’, 4. ‘zdjęcie skóry z zabitego zwierzęcia, wypatroszenie i podzielenie na części’, 5. ‘zrobienie okładki książki, rami obrazu, fotografii itp.’. *Oprawa stadionowa* wpisuje się w znaczenie trzecie. Początkowo to określenie funkcjonowało jedynie w języku kibiców, z czasem jednak weszło do polszczyzny potocznej i jest często używane przez dziennikarzy sportowych.

Twórcami opraw są *ultrasi*. To oni reżyserują i przygotowują widowisko na trybunach, manifestując tym samym swoje oddanie drużynie. Ruch ultra narodził się i upowszechnił w latach 60. ubiegłego stulecia we Włoszech. Dość szybko wzbudził zainteresowanie niemal na całym świecie. W Polsce fani futbolu zaczęli się organizować w latach 70., wtedy także na stadionach pojawiły się transparenty i przyśpiewki (por. Barańczak 1973).

---

<sup>1</sup> Druk publikacji został sfinansowany przez Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie w ramach grantu Wydziału Humanistycznego.

Jednak dopiero w latach 90. polscy kibice zaczęli przygotowywać pierwsze, zorganizowane choreografie na trybunach.

Grupy ultras składają się w przeważającej większości z młodych mężczyzn<sup>2</sup> o różnym statusie społecznym. Tworzą oni dość hermetyczne środowisko. Łączy ich wspólnota przekonań – wszyscy wspierają ten sam klub. Uczestniczą w meczach, zarówno tych rozgrywanych „u siebie”, jak i w obcym mieście. Deklarują, że będą trwać wiernie przy drużynie bez względu na jej miejsce w ligowej tabeli. Angażują się w życie klubu piłkarskiego, dbają o jego dobry wizerunek, są gotowi stanąć do walki w obronie jego honoru. Dla ultrasów istotne jest także poczucie solidarności wewnątrz grupy, *kolegów po szalu* często określa się mianem *braci*. Podczas meczu wspólnie dopingują swój klub. Poświęcają czas i pieniądze na przygotowywanie widowiskowych opraw.

„Pełna oprawa – pisze Jakub Mosz – składająca się z wielu elementów, wymaga starannego przygotowania, dobrej synchronizacji całej prezentacji, uwzględniającej dwie zmienne: czasu (poszczególne czynności powinny być synchronizowane w czasie) i przestrzeni (osoby wyznaczone do wykonania określonych elementów muszą znaleźć się we właściwym miejscu” (Mosz 2009: 154). Zorganizowanie jednej, dużej choreografii może trwać od kilku tygodni do kilku miesięcy. Pracuje nad tym zazwyczaj od czterdziestu do stu osób. Koszt wykonania jest różny, zależy od wielkości oprawy oraz rodzaju użytych materiałów. Na przygotowanie skromnego widowiska kibice przeznaczają około tysiąca złotych. Natomiast duża, skomplikowana oprawa może pochłonąć nawet kilkadziesiąt tysięcy. Środki te pochodzą przede wszystkim z funduszy własnych kibiców (zbiórek i składek), od sponsorów oraz ze sprzedaży klubowych gadżetów. Jak zauważa Jakub Mosz, mimo że nad przygotowaniem opraw pracuje ograniczona liczba wykonawców, „projekty może składać cała »społeczność kibicowska«. Wezwania do pomocy w konceptualizacji nowych projektów opraw można znaleźć na klubowych stronach internetowych ultras. Oprawy zdają się prezentować akcentowane przez kibiców wartości i ich hierarchie. Ich prezentacja podczas sportowego zdarzenia jest wydarzeniem oczekiwanym przez »społeczność kibicowską« na równi z wynikiem rywalizacji” (Mosz 2008: 85).

Jak zaznacza Dagmara Łuba, „ultrasi to kibice totalni [...]. Razem z *hoolsami*<sup>3</sup> stoją na szczycie hierarchii, co czyni ich grupą uprzywilejowaną, decyzyjną, mającą odpowiednie

---

<sup>2</sup> Jak piszą Günter Piltz i Franciska Wölki-Schumacher, w ostatnich latach wrasta również zainteresowanie kobiet ruchem ultras, jednak „wciąż są [one] mocno niedoreprezentowane w porównaniu z męskimi uczestnikami. Nie mamy informacji o kobiecie, pełniącej rolę liderki jakiegokolwiek znaczącej grupy Ultra. Kobiety i dziewczyny nierzadko muszą się przez długi okres sprawdzić, by zostać dopuszczonymi do grup” (Piltz, Wölki-Schumacher 2010: 31).

<sup>3</sup> Dla nich najistotniejsza jest konfrontacja z innymi chuliganami. Walczą w imię swojego klubu, chcą udowodnić, że są najlepsi. Chuligani, podobnie jak inne grupy kibiców, również mogą uczestniczyć w organizowaniu dopingów, ale to walki są dla nich najważniejsze. Prawdziwi chuligani nie demolują pociągów, autobusów itd. tylko dla własnej przyjemności, zniszczenia mogą być jedynie

kompetencje, by kierować pozostałymi członkami zgromadzenia. Grupa ta została wyodrębniona zarówno w przestrzeni społecznej, jak i fizycznej [...]” (Łuba 2012: 464). Ultrasi zajmują na stadionie określone miejsce – tzw. *młyn*. Tam też prezentują swoje oprawy, przy czym bywa oczywiście, że do stworzenia kartoniady czy baloniady angażuje się także pozostała część stadionu. „Młyn – pisze Ewa Kołodziejek – może być usytuowany naprzeciwko trybuny głównej, na łuku lub za bramką” (Kołodziejek 2005: 116). Wiele młynów posiada nazwę własną (Legia Warszawa – *Żyleta*, Polonia Warszawa – *Kamienna*, Lech Poznań – *Kocioł*, Wisła Kraków – *X Sektor*, ŁKS Łódź – *Galera*, Widzew Łódź – *Zegar*, Arka Gdynia – *Górka*, Górnik Zabrze – *Torcida*). Dagmara Łuba, opisując poznański Kocioł, zauważa, że to właśnie tam ma swój początek masowy performans, który rozszerza się na inne trybuny (Łuba 2012: 464). Jednak to stwierdzenie można równie dobrze odnieść także do innych młynów.

Odbiorcami opraw meczowych są kibice własnej drużyny, zgromadzeni na stadionie lub przed telewizorami, kibice drużyny przeciwnej, piłkarze (zarówno gospodarzy, jak i gości), politycy, działacze sportowi.

Oprawy przybierają różne formy i składają się z wielu elementów – wizualnych oraz dźwiękowych, tworzących warstwę znaczeniową. Wśród tych pierwszych należy wyróżnić transparenty z napisami, flagi na kijach w barwach klubowych (*machajki*)<sup>4</sup> oraz tzw. *fany* i *sektorówki*. Fany to duże, prostokątne flagi, wywieszane np. na ogrodzeniu stadionu, natomiast sektorówki to wielkoformatowe flagi, wykonane z połączonych kawałków materiału, mogące zasłonić nawet kilkanaście sektorów<sup>5</sup>. Namalowany na nich wzór jest widziany z daleka. „Rozkłada się je w odpowiednim momencie widowiska – pisze Dagmara Łuba – co stanowi rodzaj punktu kulminacyjnego oprawy. Niezwykle istotne jest to, co znajdzie się na fladze, jakie elementy zostaną użyte i w jaki sposób, kompozycja znaków decyduje bowiem o świetności oprawy” (Łuba 2012: 466).

Poza tym ultrasi wykorzystują również takie elementy jak balony, kolorowe kartony, folie, sreberka, serpentyny czy konfetti. Popularną formą oprawy jest tzw. *kartoniada* – każdy kibic dostaje kolorowy karton, który podnosi, słysząc ustalone wcześniej hasło, w ten sposób na trybunach tworzy się, widziany z daleka napis lub obraz (np. flaga, herb klubu, nazwa klubu, godło miasta, ważna data, symbol rozpoznawany dla innych kibiców). Analogicznie na trybunach powstają *baloniada* i *folioniada*. Na marginesie dodam, że przygotowanie i odpowiednia prezentacja tego rodzaju opraw to skomplikowana operacja logistyczna. Kibice wspominają o tym w pomeczowych relacjach: „Przed rozpoczęciem

---

skutkiem prowadzonych walk. Postępują honorowo wobec swoich przeciwników. Chuligani tworzą ekipy tzw. *bojówki*, *nabojki* (Gileta 2010: 37–38).

<sup>4</sup> Flagi na drzewcach poruszane w określony sposób tworzą *flagowisko*.

<sup>5</sup> Największą sektorówkę w Polsce i w Europie ma Pogoń Szczecin. Powierzchnia tej flagi wynosi 4230 m<sup>2</sup>.

spotkania [z Wisłą Kraków] dało się odczuć w naszym sektorze lekkie podenerwowanie. Tego dnia bowiem mieliśmy zaprezentować pierwszą w historii trzystronną kartoniadę. Nieznani Sprawcy<sup>6</sup> przy każdym krzeselku rozłożyli kartony wraz z instrukcją, jak i w jakiej kolejności należy je trzymać. Oprawa zaprezentowana została w momencie wyjścia piłkarzy na boisko. Wraz z »Mistrzem Polski jest Legia« unieśliśmy w górę pierwsze kartony. Te utworzyły herb Legii. Po kilkudziesięciu sekundach pojawiła się druga odsłona – zbliżenie herbu, która następnie ustąpiła miejsca »eLce« w kółeczku<sup>7</sup> – czytamy na stronie legionisci.com<sup>7</sup>.

Bardzo widowiskowe, chociaż oficjalnie zabronione, są oprawy z wykorzystaniem środków pirotechnicznych – rac, flar, pochodni, stroboskopów, świec dymnych, fajerwerków (tzw. wulkanów, ogni bengalskich, ogni rzymskich, zimnych ogni) itp. „Ich odpalenie następuje zwykle po strzelonej bramce lub we wcześniej umówionym momencie meczu” (Piotrowski 2012: 23). Kiedy kibice odpalają na trybunach wiele rac, wówczas tworzy się tzw. *racowisko*.

Elementem oprawy są także stroje kibiców, „wszyscy kibice klubowi przyodziani w takie same kolorowe koszulki lub pelerynki tworzą na stadionie jednolity barwnie obszar, w którym zanikają inne przesłania kolorystyczne. »Siła koloru« jest obrazem siły klubu kibica: im większy zasięg na trybunach ma »żywa forma« w klubowych kolorach, tym większe wydaje się wsparcie dla zawodników i tym wyraźniejsza forma autoprezentacji samych kibiców” (Mosz 2009: 154). Wystarczy wspomnieć o akcji fanów Legii Warszawa. W kwietniu 2013 r., przed meczem z krakowską Wisłą, każdy kibic Legii, wchodzący na stadion przy ul. Reymonta, otrzymał biały malarski kombinezon. Kombinezony posłużyły do stworzenia odpowiedniego tła dla oprawy. Kibice wykorzystują do dopingowania ulubionej drużyny także szaliki w klubowych barwach. Podczas wykonywania hymnu, czyli najważniejszej pieśni w kibicowskim repertuarze, wszyscy zgromadzeni na stadionie powinni trzymać rozwinięte szaliki nad głowami. Szalik można też wykorzystać w inny sposób, tworząc z niego młynek.

Jeśli chodzi o foniczny aspekt widowiska na trybunach, należy wspomnieć o chóralnych śpiewach oraz skandowanych okrzykach. Utwory wykonywane przez kibiców podczas meczów tradycyjnie określa się jako *przyspiewki kibicowskie*, *stadionowe* lub *piłkarskie*. Są one śpiewane przy akompaniamencie bębnow, kołatek, piszczałek z podskakiwaniem lub/i klaskaniem. Dopingowi może także towarzyszyć wycie syren.

Funkcją opraw meczowych jest podniesienie estetyki widowiska, ubarwienie go. Poza tym oprawy niosą za sobą pewien przekaz w postaci konkretnych komunikatów. Ich celem może być zagrzewanie zawodników ulubionego klubu do lepszej gry, a także zdeprymowa-

<sup>6</sup> Działająca od 2005 r. grupa ultras Legii Warszawa.

<sup>7</sup> [http://legionisci.com/mecz/664/relacja\\_z\\_trybun](http://legionisci.com/mecz/664/relacja_z_trybun) [dostęp: 05.11.2014].

nie piłkarzy i fanów przeciwnej drużyny, osłabienie ich woli walki i woli kibicowania. Oprawa meczowa przekazuje treści podkreślające etos kibiców piłkarskich (wierność klubowi, honor, patriotyzm, lojalność), a także przypominające o ważnych wydarzeniach z historii klubu czy życia lokalnej społeczności. Pojawiają się również przekazy nieakceptowane w społeczeństwie – nawoływanie do nienawiści, nawiązywanie do ideologii nazistowskiej i rasizmu. Bywa, że te komunikaty są ukryte, zrozumiałe jedynie dla przedstawicieli środowiska kibicowskiego. „Treści opraw [...] charakteryzuje okazjonalność, spontaniczność, ale również powtarzalność. Są realizacją pomysłów przenoszonych z codzienności, świata mediów, świata sportu. Często są odpowiedziami na treści opraw prezentowanych przez kibiców drużyn przeciwnika” (Mosz 2008: 86).

By opisać wartości ważne dla fanów futbolu, poddałam analizie treści opraw, prezentowanych na meczach Ekstraklasy w latach 2012–2014.

Centralne miejsce w systemie aksjologicznym kibiców piłkarskich zajmuje **klub**. W świadomości stadionowych fanatyków klub jest bytem abstrakcyjnym – ideą, wokół której kibice skupiają swoją aktywność. Klub często jest wynoszony przez swoich wielbicieli do rangi *sacrum*. Może o tym świadczyć choćby oprawa, zaprezentowana przez kibiców Śląska Wrocław na meczu z Lechem Poznań (14 września 2013). Na trybunie pojawiła się kartoniada z napisem WKS (Wojskowy Klub Sportowy) oraz transparent „Trzy litery święte, powtarzam jak przysięgę”. Inną religijną oprawę zaprezentowali kibice Śląska podczas spotkania z Zagłębiem Lubin (26 kwietnia 2014). Na dach stadionu została wciągnięta sektorówka o powierzchni 1500 m<sup>2</sup>, przedstawiająca herb klubu w otoczeniu aniołów z trąbami. Na fladze zostało umieszczone hasło „Pod niebiosa wystawiamy nasz Śląsk Wrocław ukochany”. Całość została uzupełniona przez świece dymne i stroboskopy.

Na tym pomysłowość grup ultras się nie wyczerpuje. Fani Widzewa porównali ulubiony klub do Boga. W październiku 2013 r., podczas spotkania z Lechią Gdańsk, widzowi zaprezentowali sektorówkę przedstawiającą herb klubu, godło Łasku<sup>8</sup> oraz wizerunek Boga. Obraz został uzupełniony tekstem – „Widzew tak jak Bóg ma swoich wyznawców”. Nawiązania do religii służą podkreśleniu zaangażowania kibiców. Kibicowanie na pozór jest zabawą, jednak ultrasi manifestują, że dla nich klub i dopingowanie ulubionej drużyny stanowi sens życia. Stadion staje się więc kościołem, klub piłkarski – bogiem, a kibice – jego wyznawcami<sup>9</sup>. Dzień meczu to święty czas, o czym głosi transparent kibiców ŁKS Łódź „Pamiętaj, aby dzień święty święcić”. Mecz można więc porównać do obrzędu liturgicznego, zanika tradycyjne poczucie miejsca i czasu. Fani zgromadzeni na stadionie tworzą wspólnotę, połączoną kultem świętej idei klubu. Wyrazem tej sakralności jest również szczególny szacunek, jakim kibice otaczają klubowe symbole. Osoby, które straciły

<sup>8</sup> W tym mieście funkcjonuje *fan club* Widzewa Łódź.

<sup>9</sup> Por. Antonowicz, Wrzesiński 2009.

swoje życie lub zdrowie w obronie honoru klubu, są traktowane niemal jak męczennicy, o czym może świadczyć choćby popularny w kibicowskim języku slogan „Szacunek dla tych, co za te barwy przelali krew”.

Sakralny charakter kibicowania realizuje się również poprzez liczne nawiązania do symboli religijnych, modlitw czy pieśni kościelnych. Ultrasi Legii Warszawa sparafrazowali tekst aklamacji po Modlitwie Pańskiej. Na meczu z Lechem Poznań zaprezentowali imponującą sektorówkę, przedstawiającą króla na tronie (szaty monarchy były w barwach Legii). U jego stóp znajdowali się przedstawiciele innych klubów – m.in. Lecha Poznań, Ruchu Chorzów, Widzewa Łódź, Cracovii Kraków, Wisły Kraków czy Jagiellonii Białystok. Poniżej rozciągnięty został malowany transparent z hasłem „Nasze jest mistrzostwo, potęga i chwała na wieki”. Powiewały także czerwone, białe i zielone flagi na kijach, a całość uzupełniły czerwone i zielone świece dymne.

Jak pisze Jakub Mosz, „typowym komunikatem jest podkreślenie klubowej przynależności, związku z klubem i z lokalną przestrzenią, do której klub należy” (Mosz 2008: 86). Klub należy kochać i szanować, jest on bowiem dumą kibiców i wizytówką danego miasta. **Miłość** do klubu łączy się z szacunkiem do jego symboli (barw, herbu) oraz historii i tradycji. Barwy i herb wyznaczają tożsamość danego klubu. Jeśli kibic wyrzeknie się swoich barw, wówczas jest uważany na zdrajcę. Stąd też większość opraw meczowych zawiera odwołanie do klubowych symboli. Potwierdza to Dagmara Łuba: „uprzywilejowane miejsce we wszystkich aspektach tworzenia oprawy zajmują barwy klubowe, stanowiące fundament tożsamości kibiców [...]. Zadaniem oprawy jest takie wystawienie barw, aby ostatecznie potwierdzić wysoki status i znaczenie danej drużyny, a tym samym zdeklasować konkurencję” (Łuba 2012: 466–677). Wystarczy wspomnieć przywoływaną już kartoniadę kibiców Legii Warszawa. Na marginesie dodam, że według kibicowskich rankingów, ta oprawa była najlepszym wyjazdowym widowiskiem w historii polskiego ruchu ultras.

Wyrażeniu miłości do klubu służy także wspomnianie najlepszych zawodników, którzy reprezentowali barwy danej drużyny. Podczas meczu Legii z Pogonią Szczecin (23 listopada 2013) warszawiacy zaprezentowali kartoniadę przedstawiającą twarz Kazimierza Deyny na tle barw klubowych. Poniżej znajdował się transparent z napisem „Równajcie do najlepszych”. Hasło było oczywiście skierowane do piłkarzy Legii. Innym przykładem może być sektorówka upamiętniająca Romana Rogocz, wykonana przez kibiców Lechii. Płótno zostało zaprezentowane na spotkaniu z Pogonią (1 marca 2013). Roman Rogocz był jednym z piłkarzy jedenastki, która wywalczyła pierwszy awans Lechii do Ekstraklasy.

Barwy, herb, skrót nazwy czy data założenia klubu często są łączone z symbolami miast – zarówno tymi oficjalnymi, jak i utrwalonymi w tradycji. Stanowi to poświadczenie przynależności terytorialnej kibiców. Przykładem może być sektorówka *Panorama Warszawy*, zaprojektowana i wykonana przez ultrasów stołecznego klubu. Na ogromnym płótnie widzimy zarys miasta z charakterystycznymi do niego obiektami – Pałacem Kultury



i Nauki, Kolumną Zygmunta czy Zamkiem Królewskim na tle barw Legii. Układ kolorów na fładze nawiązuje do herbu warszawskiego klubu. W górnym rogu widnieje także symbol – czarna litera „eLka” w kółeczku. Napis umieszczony na płótnie to parafraza piosenki Czesława Niemena *Sen o Warszawie* – „Miasto moje a w nim... LEGIA WARSZAWA”<sup>10</sup>. Poprzez użycie zaimka dzierżawczego *moje* kibice podkreślają swoją przynależność do rodzinnego miasta. Natomiast dodanie do cytatu nazwy klubu służy podkreśleniu przywiązania fanów do Legii. Hasło umieszczone na fładze kibiców Pogoni jeszcze dobitniej wyraża terytorialną przynależność – „Szczecin – tu jesteśmy, tu umrzemy”. Natomiast kibice ŁKS Łódź na derbowe spotkanie z Widzewem przygotowali transparent o treści „Łódź naszym miastem, ŁKS naszym życiem”. „Lokalność zostaje nam nadana – pisze Jakub Mosz – nie jest to wybór [...]. W życiu realnym jesteśmy związani z miejscem. W wymiarze lokalnym zawsze jesteśmy »skądś« i to nas charakteryzuje, wzbudza sympatię lub antypatię czy wręcz agresję” (Mosz 2008: 86).

W maju 2012 r. kibice GKS Bełchatów zaprezentowali oprawę „Wielka duma w sercu”. Składała się ona z pasów materiału z motywem serca na tle zielono-białych barw oraz z transparentu. Całość uzupełniły race. Hasło umieszczone na transparencie to deklaracja miłości fanów do drużyny. Podobny przekaz niosła za sobą oprawa przygotowana przez wielbicieli Śląska Wrocław na mecz z Widzewem (23 lutego 2013 r.). Na trybunie pojawiła się sektorówka z herbem klubu. Natomiast na płocie został zamocowany transparent z hasłem „Trzeba kochać coś, by czuć, że się żyje!!!”. Oprawę uzupełniły flagi na kijach w barwach Śląska. Przesłaniem tej oprawy jest nie tylko deklaracja miłości. Kibicowanie, przywiązanie do klubu stają się wyznacznikiem człowieczeństwa. Fani żyją po to, aby wspierać swój klub.

Miłość do klubu jest bezinteresowna i bezkrytyczna. Kibice wierzą, że ich drużyna wygra każdy mecz oraz wywalczy awans do wyższej ligi czy mistrzostwo. Tak więc głównym celem, czyli intencją wielu opraw jest zagrzewanie piłkarzy do walki, służą temu m.in. pozytywne projekcje. Fani Lecha Poznań podczas meczu z Legią zaprezentowali sektorówkę „Mistrz powróci”, przedstawiającą postać w kapturze trzymającą w rękach mistrzowską koronę z datami ligowych triumfów Kolejorza. Przesłanie płynące z tej oprawy stanowi swoiste zaczarowanie rzeczywistości – będzie tak, jak zapowiada hasło, umieszczone na płótnie (Mosz 2008: 87).

Wyrazem przywiązania kibiców do klubu jest także podkreślanie jego waleczności i potęgi. Jako przykład niech posłuży imponująca oprawa kibiców warszawskiej Legii, przygotowana na mecz ze Śląskiem Wrocław (2 czerwca 2013 r.). Na trzech trybunach zaprezentowano baloniadę w klubowych barwach. Na Żywiecu kibice rozwinęły sektorówkę ze stylizowanym na herb papieski herbem Legii z berłem i koroną. Dodatkowo pojawił

<sup>10</sup> *Sen o Warszawie* jest oficjalnym hymnem stołecznej drużyny.

się transparent z napisem „Habemus Campione”, czyli – „Mamy Mistrza”, nawiązujący do słów „Habemus Papam” („Mamy Papieża”). Całość uzupełnił biały dym, unoszący się ponad dachem stadionu, głoszący wieść o wyborze nowego mistrza Polski. Opisywana oprawa stanowi kolejny przykład wkraczania kibiców w sferę *sacrum*.

Niepisany kodeks stadionowych fanatyków nakazuje **wierność** klubowi. Kibic powinien trwać przy swojej drużynie, niezależnie od jej wyników sportowych oraz gdy znajdzie się ona w trudnym położeniu finansowym. „Nie upadłeś Zawiszo, gdy byłeś na dole, bo w opiece cię mieli parszywi kibole” – to transparent kibiców Zawiszy Bydgoszcz zaprezentowany podczas meczu z Jagiellonią Białystok (20 lipca 2013 r.). Transparent był uzupełnieniem sektorówki przedstawiającej tłum mężczyzn w kapturach i z klubowymi flagami. Kibice Zawiszy czekali dziewiętnaście lat na powrót ich drużyny do Ekstraklasy. Przez ten czas fani nie odwrócili się od klubu, wciąż wierząc w sukces – „bydgoszczanie utrzymali dobry poziom kibicowski, a powrót do Ekstraklasy był tylko ukoronowaniem i nagrodą” (TMK 8/143). Hasło umieszczone na transparencie to manifestacja wierności. Dodatkową wymowę posiada określenie *parszywi kibole* – mimo złej opinii fani zawsze wspierają swój klub, są także przekonani, że to dzięki ich zaangażowaniu Zawisza wciąż istnieje.

**Miłość do ojczyzny** również zajmuje ważne miejsce w hierarchii wartości kibiców. Kibice nazywają siebie prawdziwymi patriotami, a stadiony piłkarskie określają jako „ostatni bastion polskości”. Twierdzą, że ich celem jest rozbudzenie w społeczeństwie **tożsamości narodowej** i **kultywowanie pamięci** o zapomnianych bohaterach (przykładem mogą być marsze lub oprawy ku czci Żołnierzy Wyklętych), pogromach robotniczych czy powstaniach. Kibice celebryją wydarzenia historyczne i czczą pamięć poległych bohaterów. Stąd też tak liczne oprawy o patriotycznym przesłaniu. Przy okazji różnych rocznic, ultrasi przygotowują okolicznościowe oprawy. „Niech mówią, że kłeska, że czcić nie należy, Śląsk Wrocław jest dumny z powstańczych żołnierzy” – to hasło umieszczone na biało-czerwonej sektorówce, wykonanej przez fanów Śląska Wrocław na mecz z Helsingborgiem (1 sierpnia 2012 r.). Poniżej zaprezentowano czarno-białą kartoniadę „1944” oraz dużą flagę z podobizną powstańca w hełmie i z karabinem. Na ogrodzeniu zawisł natomiast transparent z napisem „Powstanie Warszawskie”. Kibice Legii Warszawa uczcili siedemdziesiątą rocznicę wybuchu powstania, prezentując na Żywiec przed meczem z Górnikiem Zabrze znak Polski Walczącej, ułożony z płonących rac (2 sierpnia 2014 r.). Rok wcześniej, ultrasi stołecznego klubu przygotowali oprawę „War-Saw” z okazji zakończenia powstania. Podczas meczu ze Śląskiem Wrocław (28 sierpnia 2013 r.) Żyletę przykryły dwie sektorówki, na górze – „War”, na dole „Saw”. W litery wrysowane były twarze powstańców i sceny walk. W tle zaprezentowano wstęgi w barwach Legii i stolicy. Całość uzupełnił transparent z napisem na biało-czerwonym tle: „The City that survived its own death” („Miasto, które przeżyło własną śmierć”).

Kibice często wspominają również Żołnierzy Wyklętych. Takie oprawy zazwyczaj składają się z sektorówki z podobiznami zapomnianych bohaterów na biało-czerwonym tle. Ogromne, malowane płótna są uzupełniane odpowiednimi hasłami np. „Partyzancka armio wyklęta, Śląsk Wrocław o Was pamięta”, „Nie żyją, byśmy mogli żyć wolni – ku pamięci Żołnierzom Wyklętym” lub „Cześć Waszej Pamięci, Żołnierze Wyklęci”.

Kolejny patriotyczny spektakl na trybunach wrocławscy kibice stworzyli 4 sierpnia 2013 r. podczas meczu z Wisłą Kraków. Tym razem podjęli tematykę rzezi wołyńskiej z lat 1943–1944. Komentarzem do masowego ludobójstwa Polaków na Ukrainie był transparent z napisem „Nigdy Kresy nie przeżyły takiego zdziczenia, dla ludobójstwa nie ma przebaczenia”. Z kartonów ułożono ogromny napis „Wołyń”.

Jednym z wydarzeń regularnie przypominanych na polskich stadionach jest także rocznica wprowadzenia stanu wojennego. Przykładem może być oprawa zaprezentowana przez fanów Lechii Gdańsk podczas meczu z Jagiellonią (11 grudnia 2011 r.). Na trybunie rozciągnięto sektorówkę przedstawiającą generała Wojciecha Jaruzelskiego ogłaszającego stan wojenny. Obraz został uzupełniony przez hasło „Zamiast Teleranku były mordy i łapanka. WyMOrdowali tak wielu, dzisiaj kreowani na bohaterów”. Zaś w grudniu 2012 r. podczas meczu z Zagłębiem Lubin lechiści zaprezentowali sektorówkę przedstawiającą gen. Jaruzelskiego z rękoma złożonymi jak do modlitwy. Nad generałem górował diabeł z widłami. Sektorówkę dopełniał transparent z hasłem „Za naród sprzedany piekło cię pochłonie” i namalowanymi po obu stronach czaszkami (na niektórych były hełmy, oznaczone skrótami MO, ORMÓ, ZOMO). Hasło zostało zaczerpnięte z anonimowego bluzgu, skierowanego w stronę generała. Wokół ogromnego płótna lechiści odpalili race, które miały imitować piekielne płomienie.

Kibice odnoszą się krytycznie do postaw współczesnej młodzieży, która nie wykazuje poczucia tożsamości narodowej. Na stadionach ultrasi wzywają do krzewienia patriotyzmu wśród młodych ludzi. Przykładem może być oprawa fanów Śląska Wrocław zaprezentowana podczas meczu z Jagiellonią (22 października 2013 r.), w której wykorzystano sektorówkę z podobiznami Żołnierzy Wyklętych. Uzupełnił ją transparent z napisem „Chcemy patriotyzmu w szkołach”. Spotkanie oglądało na trybunach kilka tysięcy uczniów z wrocławskich szkół w ramach akcji „Dzieci na stadionie – uczymy się dopingu”.

Nie sposób opisać wszystkich patriotycznych opraw. Kibice organizują oprawy poświęcone wydarzeniom historycznym, ważnym w ich lokalnej społeczności, np. fani Lecha Poznań przypominają powstanie wielkopolskie oraz zrywy antykomunistyczne w 1956 r.

W środowisku kibicowskim bardzo wyraźnie zaznacza się opozycja *swój/obcy*. Wyznacza ona tożsamość grupy oraz spaja jej członków. „Opozycja *swoi/obcy* jest jedną z podstawowych zasad strukturalizacji życia społecznego, jest sposobem wyrażania stosunku do otaczającego świata, a sądy o sobie i o innych są niezbędnym składnikiem społecznej świadomości” (Kołodziejek 2005: 133). *Swoi* to koledzy ze stadionu, kibice tej samej lub

zaprzyjaźnionej drużyny. Tworzą oni wspólnotę. Dlatego tak ważne w środowisku kibiców jest **poczucie solidarności grupowej** oraz **braterstwo**. Ultrasi często odwołują się do symboliki znanej w ich środowisku i rozpoznawalnej przez pozostałych członków tej subkultury. Podkreślają to, co jednoczy i spaja ich społeczność. Deklarują także swoje wsparcie kibicom, którzy są w więzieniu. Służą temu hasła takie jak: „Pozdrowienia do więzienia” (także skrót „PDW”) czy „Jesteśmy z wami, bracia za kratami”. Tego typu komunikaty rzadko stanowią zasadniczą treść oprawy, pojawiają się raczej na flagach i transparentach wywieszanych w mniej eksponowanych miejscach na trybunie. Wyjątkiem może być oprawa kibiców Cracovii zaprezentowana podczas meczu z Jagiellonią (31 maja 2014 r.). Centralną część sektorówki zajmuje kibic Cracovii wyglądający zza krat. Po jego obu stronach ukazane zostały dwa aspekty kibicowskiego życia – organizowanie oprav oraz bójki. Napis umieszczony na sektorówce głosił: „Jesteśmy z Wami, bracia za kratami, My Was wszystkich PozDraWiamy”. Po zaprezentowaniu tej oprawy fani Cracovii wywiesili jeszcze transparent z ksywkami wszystkich kibiców klubu, którzy przebywali wówczas w więzieniu. Podobne hasło umieścili na sektorówce kibice Pogoni Szczecin: „Pozdrowki dla chłopaków, którzy nie w Madrycie, a za więzienną kratą”.

Podkreśleniu braterskiej więzi, łączącej kibiców służy również eksponowanie klubowych zgod<sup>11</sup>, jak w przypadku sektorówki Górnika Zabrze i Wisłoki Dębica, przedstawiającej herby oraz barwy obu klubów. Sektorówkę dopełnił transparent z popularnym wśród fanów napisem: „Bo w Dębicy i Zabrze jest wiara, która łączy kibiców obu miast”. Ultrasi Lecha Poznań uczcili dwudziestą rocznicę zgody z kibicami KSZO Ostrowiec sektorówką, na której także umieszczono herby drużyn i napis: „Za to co trwałe”. Klubowe zgody należy szanować i się ich nie wypierać w żadnej sytuacji – tak głosi niepisany kodeks stadionowego fanatyka. Kibice, których łączy zgoda, wspierają się podczas ustawek (planowanych bójek), wspólnie jeżdżą na mecze, razem przygotowują oprawy, mają tych samych wrogów. Spotkania zaprzyjaźnionych drużyn są określane jako *mecze braterskie* lub *braterskie potyczki* i szczególnie fetowane.

Tym, co łączy fanatycznych kibiców, jest także poczucie społecznego wykluczenia. Jednak ultrasi i chuligani zdają się tym nie przejmować, wręcz przeciwnie – wyrzucenie poza margines traktują jako pewnego rodzaju nobilitację. Kibice Śląska Wrocław podczas meczu z Koroną Kielce (11 marca 2012 r.) zaprezentowali okrągłą, malowaną sektorówkę, przedstawiającą odwróconego tyłem kibica z megafonem na celowniku. Tło tworzyły kartony, a całość uzupełniało hasło na transparencie „Fanatyczny Wróg Publiczny” oraz race. Natomiast fani Korony Kielce na spotkaniu z Pogonią Szczecin (28 marca 2014 r.) wywie-

---

<sup>11</sup> *Zgoda (sztama)* to przyjaźń między kibicami różnych klubów. Poza tym w środowisku fanów kibiców wyróżnia się jeszcze *kosy*, czyli stan wrogości, nienawiści pomiędzy kibicami różnych klubów, a także *układy* – przymierza, kończące się często zawarciem zgody.

sili sektorówkę z namalowaną czaszką w czapce kucharskiej. Obraz został uzupełniony hasłem „Łamiemy przepisy”, nawiązującym do tytułu popularnego programu kulinarnego. Ten slogan został potraktowany dosłownie – na trybunach zapłonęły bowiem race i świece dymne zabronione przez ustawę.

Dochodzi tu więc do odwrócenia wartości. Kibice sami siebie nazywają *wariatami*, *chuliganami*, *bandytami*. Te określenia są wyrazem silnego poczucia przynależności do grupy osób uznających te same priorytety. Podobnie jest z leksemem *banda*. Duża liczba fanów, szczególnie tych, którzy uczestniczą też w meczach wyjazdowych, świadczy o prestiżu danej grupy. Podobnie jest w przypadku liczebności „młynów”. Ponadto określenia takie jak *chuligani* czy *bandyci* wskazują na inne wartości, wysoko punktowane w środowisku kibiców – **siłę**, **twardy charakter** i **odwagę**. Te wartości także są eksponowane w meczowych oprawach. Odbiorcami tego typu opraw są wrogowie, czyli opozycyjna grupa *obcych*. Należą do niej kibice i piłkarze drużyny przeciwnej, policja, sędziowie, działacze sportowi, ochrona stadionu. *Obcy* są po to, by z nimi walczyć. Na murawie piłkarze rywalizują z zawodnikami drużyny przeciwnej. Natomiast na trybunach oraz poza nimi kibice bronią barw i honoru ukochanego klubu przed zniewagą ze strony rzeczywistego lub wyobrażonego wroga. Jak pisze Ewa Kołodziejek, „walka na boisku prowokuje do walki przeciw fanom obcej drużyny” (Kołodziejek 2006: 339).

Przyjezdnych do Krakowa czy Warszawy mogą przywitać transparenty z napisem „The real inferno is here” („Tutaj jest prawdziwe piekło”) i „Witamy w piekle”. To demonstracja siły, która ma na celu osłabienie woli walki oraz woli kibicowania. *Piekło* może oznaczać zarówno sytuację na boisku, jak i atmosferę na trybunach i poza nimi. Wiele opraw zawiera również groźby skierowane do piłkarzy i kibiców wrogiego klubu. Przykładem może być transparent fanów Lecha Poznań zaprezentowany podczas meczu z Lechią Gdańsk (15 kwietnia 2012 r.) z hasłem „Lubimy ryzyko i ostro gramy. Bandy kiboli bójcie się chamy”. Kibice ŁKS Łódź są „żądni krwi” (oprawa zaprezentowana 9 kwietnia 2012 r. na derbach z Widzewem), natomiast fani Zagłębia Lubin zapowiadają: „wychodzimy z podziemia, wiele się pozmienia”. Jednak najciekawsza była oprawa przygotowana przez kibiców Wisły Kraków na mecz z odwiecznym wrogiem, czyli Cracovią (30 kwietnia 2012 r.). Ultrasi wykonali sektorówkę, przedstawiającą trzy postacie reprezentujące formacje kibicowskie Wisły. Na środku znalazł się więc rekin (Wisła Sharks), po lewej stronie symbol grupy Wisła Graffiti, a po prawej Bóg Trybun. Sektorówkę dopełnił transparent z hasłem: „Działamy twardo i pewni siebie, do zobaczenia na waszym pogrzebie”. Ten napis posiadał szczególną wymowę, ponieważ w Krakowie już wielokrotnie dochodziło do zabójstw na tle kibicowskich porachunków. Swoją siłę, tym razem nie wobec innych kibiców, a polityków, zademonstrowali fani Śląska Wrocław podczas meczu z Legią (2 maja 2013 r.). Transparent „Polityka nie pokona fanatyka” dopełniał sektorówkę przedstawiającą triumfującego na ringu kibica Śląska oraz leżącego mężczyznę w garniturze.

Wbrew obiegowej opinii kibice posiadają sprecyzowany system wartości oraz kodeks postępowania. Trybuna stadionu to świetny kanał komunikacyjny. Przekaz płynący od kibiców ma szansę dotrzeć do dużo szerszego grona odbiorców, zwłaszcza że najciekawsze oprawy coraz częściej są komentowane w mediach. Stadionowe oprawy stanowią istotne źródło wiedzy na temat wartości uznawanych przez fanów piłkarskich. Subkultura kibiców opiera się na opozycji *swoi/obcy*, znakiem identyfikacji dla poszczególnych grup fanatyków piłkarskich są barwy. Najważniejsze miejsce w systemie aksjologicznym kibiców zajmuje oczywiście klub, który należy kochać i wspierać. Obowiązkiem stadionowego fanatyka jest honor oraz wierność klubowi. Dla fanów futbolu ważne są także takie wartości jak przywiązanie do rodzinnego miasta, historii i tradycji, poczucie wspólnoty i solidarności grupowej, niechęć wobec wrogów, siła, odwaga i twardy charakter.

### **Bibliografia:**

- Antonowicz D., Wrzesiński Ł., 2009, *Kibice jako wspólnota niewidzialnej religii*, „Studia Socjologiczne” vol. 1 (192), s. 115–151.
- Barańczak S., 1973, „*Nasza wola – Polska gola!*” – o transparentach kibiców piłkarskich, [w:] *Formy literatury popularnej*, red. A. Okopień-Sławińska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, s. 193–209.
- Jawłowski A., 2011, *Oczy świata są zwrócone w kierunku stadionu – rzecz o współczesnym widowisku kulturowym*, [w:] *Společne zmagania ze sportem*, red. Ł. Rogowski, R. Skrobaccki, Poznań, s. 21–34.
- Kołodziejek E., 2005, *Subkultura kibiców piłkarskich*, [w:] *też*, *Człowiek i świat w języku subkultur*, Szczecin, s. 104–128.
- Kołodziejek E., 2006, *My chcemy gola! O komunikacji językowej w subkulturze kibiców piłkarskich*, [w:] *Retoryka codzienności. Zwyczaje językowe współczesnych Polaków*, red. M. Marcjanik, Warszawa, s. 332–351.
- Łuba D., 2012, *Kibice jako choreutai. Masowe performanse kibiców KKS Lech Poznań*, [w:] *Futbol w świecie sztuki*, red. J. Ciechowicz, W. Moska, Gdańsk, s. 462–473.
- Mosz J., 2008, *Treści społeczne „opraw” meczów piłkarskich*, [w:] *Humanistyczne aspekty sportu i turystyki*, red. Z. Dziubiński, Warszawa, s. 81–90.
- Mosz J., 2009, *Estetyczne i kulturowe aspekty działalności stadionowej grup ultras*, [w:] *Pogranicza współczesnego sportu*, red. T. Sahaj, Poznań, s. 143–165.
- Piltz G. A., Wölki-Schumacher F., 2010, *Przegląd zjawiska kultury Ultra w krajach członkowskich Rady Europy w 2009 roku*, [w:] *Kibicowanie jako uniwersalny język*, red. M. Karaś, Żelechów, s. 30–43.
- Piotrowski P., 2012, *Chuligani a kultura futbolu w Polsce*, Warszawa.

Sahaj T., 2007, *Fani Futbolowi. Historyczno-społeczne studium zjawiska kibicowania*, Poznań.

Sahaj T., 2012, *Kibice piłkarscy jako aktorzy współczesnych widowisk sportowych*, [w:] *Futbol w świecie sztuki*, red. J. Ciechowicz, W. Moska, Gdańsk, s. 35–50.

## Summary

### God save the fanatics.

#### Values declared by football supporters through tifos

Football is one of the most popular sports in the world. A football match can be defined as a mass cultural event. One of the main features of this event is a display arranged by supporters' groups in the stands. As dubbed by the supporters themselves and football commentators, such displays are called *tifos* or *choreographies*. Those who usually create them are called the *ultras*. To describe the values declared by football fans, I have analysed the content of tifos presented during Ekstraklasa games between 2012 and 2014.

It can take from several weeks to several months to arrange a single choreography of a larger size. It usually involves the work of 40-100 people. The costs might vary, depending on the tifo's size and materials used.

The tifos are addressed to other supporters of a given team, watching the game in the stadium and on TV, fans of the opposing team, players (both of the home and away teams), politicians and various members of sporting organisations.

Tifos can have various forms and consist of many components, both visual and aural, that convey messages. Among these, there are flags, banners, scarves, balloons, confetti, streamers, colourful foils and cardboards, fireworks and chants.

Tifos are an important source of insight into the values held by football fans. The football-fan subculture is based on the opposition between "friend" and "foe," with club colours being an identification mark for football fanatics. Needless to say, the club, which should be loved and supported, is of the greatest importance in the axiological system of football fans. Thus, every stadium fanatic is obliged to protect the honour of and be faithful to the club. Other values cherished by football fans include devotion to the home city and the local and national history and tradition, a sense of community and solidarity in the group, aversion to foes, strength, courage and resilience.

## Obraz wiary w Boga w wypowiedziach osób należących do różnych chrześcijańskich odłamów. Studium porównawcze

SŁOWA KLUCZOWE: CHRZEŚCIJAŃSTWO, EWANGELIKALIZM, JĘZYKOWY OBRAZ ŚWIATA, KATOLICYZM, PROFIL SEMANTYCZNY, WIARA

### Wstęp

Artykuł stanowi omówienie sposobów definiowania pojęcia wiara przez wierzących chrześcijan. Materiał badawczy pochodzi od przedstawicieli Kościołów chrześcijańskich z nurtu katolickiego i protestanckiego ewangelikalnego<sup>1</sup>. Zmierza do zaprezentowania zrekonstruowanej warstwy denotacyjno-konotacyjnej pojęcia 'wiara w Boga' i tym samym do wydobycia podmiotowego i potocznego obrazu tego pojęcia. Z uwagi na niewielką różnorodność denominacyjną osób badanych oraz nieznaczne różnice pomiędzy poszczególnymi odłamami protestanckimi, przyjmuję ogólny podział na dwa główne nurty chrześcijaństwa – katolicyzm oraz protestantyzm ewangelikalny.

Analizy obrazu wiary w Boga wśród wierzących Polaków podjęłam się dwa lata temu. Moim celem było dotarcie do wierzących chrześcijan, niezależnie od denominacji, z którą się utożsamiali. Nadmienię, że przyjęta przeze mnie metodologia badawcza wpisuje się

---

<sup>1</sup> Ewangelikalizm jest ruchem międzywyznaniowym, który zrodził się w łonie protestantyzmu konserwatywnego na początku XX w. Akcentuje podstawowe tezy reformacyjne, czyli *Tylko Pismo, Tylko Chrystus, Tylko łaska, Tylko przez wiarę*. Podkreśla konieczność osobistej relacji człowieka z Bogiem przez Chrystusa. W łonie kościołów ewangelikalnych praktykuje się chrzest dorosłych. Do nurtu ewangelikalnego włącza się takie kościoły jak: Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Wolnych Chrześcijan, Zbory Chrystusowe, Menonitów, Wspólnotę Kościołów Chrystusowych oraz Kościół Zielonoświątkowy (opracowane na podstawie informacji zaczerpniętych ze strony internetowej Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu). Zgodnie z tym, co pisze Zbigniew Karczewski (*Ewangelikalizm*, artykuł zamieszczony na stronie internetowej poświęconej teologii protestanckiej, <http://www.teologia.protestanci.org/artykuly/art71.php>), w nurcie tym odnajdujemy ideę chrześcijaństwa odwołującą się do jego pierwotnej postaci. Ponadto widoczne są inspiracje średniowiecznymi ruchami odnowy Kościoła, jak również wpływy purytyzmu, pietyzmu oraz metodyzmu. Istotne znaczenie dla powstania tej duchowości miały tak zwane przebudzenia, które odnotowano w krajach anglosaskich. Treści ewangelikalizmu można podsumować w następujących punktach: biblizm, krzyżocentryzm, konwertyzm oraz aktywizm. Więcej informacji na temat nurtu ewangelikalnego w Polsce można znaleźć w pracy zbiorowej pod redakcją Tadeusza Zielińskiego zatytułowanej *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia* (2004).



w nurt koncepcji językowego obrazu świata, której celem jest rekonstrukcja utrwalonych w języku cech przedmiotu. Istotniejsze w bieżącym ujęciu wydaje się być odkrycie tak zwanej *ramy interpretacyjnej słowa*, na którą składają się takie czynniki kulturowe jak wiedza o świecie, typ racjonalności, system wartości oraz podmiotowy punkt widzenia (Bartmiński 2007: 89). Czynniki te powodują, że dany przedmiot ujmowany jest w pewien szczególny sposób, który nazywany jest *profilem* pojęcia. Według tej koncepcji treść semantyczna będąca częścią definicji pojęcia jest różnie organizowana. Te odmienne sposoby organizacji treści noszą nazwę profili (Bartmiński 2007: 90).

### Miejsce konotacji w opisie znaczenia

Zgodnie z założeniami etnolingwistycznej metodologii język jest narzędziem kultury, jej klasyfikatorem oraz interpretantem. W języku odnaleźć można składniki obrazu świata oraz kulturowo uwarunkowany system poznawczy (Smyk 2014). Definiowanie pojęć z punktu widzenia semantyki etnolingwistycznej polega na niewprowadzaniu ostrego podziału na elementy denotacyjne i konotacyjne w znaczeniu słowa. Jak pisze Bartmiński (2007: 44–45), kognitywna definicja zakłada perspektywę interpretacyjnej adekwatności wobec kompetencji użytkowników języka, a zwrócenie uwagi na warstwę konotacyjną umożliwia dostrzeżenie głębszego związku pomiędzy językiem a kulturą. W celu odtworzenia warstwy konotacyjnej poszukuje się niedefinicyjnych treści kojarzonych ze słowem (*Słownik języka polskiego PWN*, wydanie internetowe: <http://sjp.pwn.pl/>). Są to znaczenia noszące znamiona kultury, z której się wywodzą oraz odzwierciedlające zdroworozsądkowe i potoczne myślenie użytkowników języka. Niechęć wobec wprowadzania ostrych podziałów na warstwę denotacyjną i konotacyjną jest do pewnego stopnia nieuzasadniona, ponieważ można wyodrębnić pewien stały zestaw składników kategoryzujących (*schemat definicyjny*, patrz: Wierzbicka 1985) typowy dla danej domeny semantycznej. W przypadku pojęcia 'wiara w Boga' słowa takie jak: *Bóg, stworzenie, religia* można uznać za przewidywalną część tego schematu między innymi dlatego, że są to słownikowe elementy definicyjne słowa *wiara*. Jednakże słowa takie jak: *nadzieja, uczucia, potrzeba, zaufanie* oraz wiele innych można uznać za relatywne do posiadanych danych językowych. Polemikę z opinią wyrażoną przez Wierzbicką podjął Bartmiński (2007), twierdząc, że w niektórych przypadkach, w zależności od przyjętego składnika kategoryzującego, można uzyskać odrębne schematy definicyjne.

Wydaje się, że odkrywanie warstwy konotacyjnej w mniejszym stopniu zależy od utrwalonych w językowej konwencji wzorów postrzegania zjawisk, a w większym od konkretyzacji danych językowych w pojedynczych wypowiedziach. Zatem rozpatrywanie kwestii znaczenia odbywać się powinno z uwzględnieniem konwencjonalnych danych językowych. Powinno również uwzględniać subiektywne operacje językowo-pojęciowe, które prowadzą do wyłonienia się swoistego obrazu przedmiotu zwanego profilem

(Bartmiński 2007: 99). Mając na uwadze proces profilowania, można wymienić za Muszyńskim (1998: 20) czynniki wpływające na kształtowanie się struktury wyobrażenia danego przedmiotu. Są to: wiedza o świecie, typ racjonalności, system wartości oraz podmiotowy punkt widzenia.

### **Denotacja leksemu *wiara***

Omówienie profili słowa *wiara* na wstępie wymaga opisanie warstwy denotacyjnej tego leksemu. Jest to konieczne z uwagi na to, że profilowanie zachodzi na bazie treści semantycznej słowa. Ono nie unieważnia tych danych, a jedynie wprowadza inne, czasem nowe sposoby ich organizacji.

W zakresie dotyczącym kategorii doświadczenia religijnego, leksem *wiara* definiowany jest w następujący sposób:

*Słownik języka polskiego* pod redakcją Doroszewskiego (1967):

- Wiara: 2. W znaczeniu religijnym: przeświadczenie o prawdziwości dogmatów, twierdzeń, oparte na uznaniu ich za objawione przez Boga;
- 3. religia, wyznanie, obrządek.

*Słownik współczesnego języka polskiego* pod redakcją Dunaja (1996):

- Wiara I: 3. Przekonanie o istnieniu istoty nadprzyrodzonej – Boga, i uznawanie za prawdziwe objawień boskich.
- Wiara II: religia, wyznanie, obrządek.

*Nowy słownik języka polskiego* pod redakcją Sobol (2002):

- 3. a. przekonanie o istnieniu Boga jako istoty nadprzyrodzonej’ także uznanie za prawdę tego, co Bóg objawił; b. religia, wyznanie, obrządek

*Słownik języka polskiego* redagowany przez Szymczaka (1981):

- 1. przeświadczenie o prawdziwości dogmatycznych twierdzeń oparte na uznawaniu ich za objawione przez Boga.
- 2. religia, wyznanie, obrządek.

*Słownik języka polskiego* (wydanie internetowe):

- 1. określona religia lub wyznanie; też: przekonanie o istnieniu Boga.
- 2. przeświadczenie, że istnieją istoty lub zjawiska nadprzyrodzone.

*Wielki słownik języka polskiego* (wydanie internetowe):

- Przekonanie o istnieniu Boga, przyjęcie objawionych prawd i zaufanie Bogu.

Przywołane definicje w przeważającej liczbie prezentują wiarę w sensie religijnym jako przekonanie o prawdziwości tez zakładających istnienie Boga oraz wiarygodności dogmatów opartych na objawieniu. Ponadto wiara jest synonimem religii lub wyznania.

## Opis badania

Badanie rozpoczęłam od przeprowadzenia ankiet w grupie 196 losowo dobranych osób obu płci, w przedziale wiekowym od 18 do 65 lat. 163 respondentów oświadczyło, że identyfikuje się z wiarą i religią chrześcijańską, zaś pozostałych 33 zadeklarowało się jako niewierzący, agnostycy lub ateści. Badania pokazały również znaczną liczebną przewagę osób wyznania katolickiego nad deklarującymi przynależność do odłamów ewangelikalnych. W sumie, biorąc pod uwagę grupę badanych reprezentujących odłamy ewangelikalne, używałam odpowiedzi od chrześcijan baptystów, chrześcijan reprezentujących odłam zielonoświątkowy oraz od osób, które identyfikowały się z chrześcijaństwem ewangelicznym nie podając nazwy konkretnego odłamu.

Badanie obrazu wiary w Boga w języku kontynuowałam, wykorzystując metodę wywiadu bezpośredniego. Po przeprowadzeniu serii rozmów z osobami należącymi do różnych odłamów chrześcijaństwa zobaczyłam dość znaczące różnice w interesującej mnie kwestii. Dla osiągnięcia wyznaczonego celu wystarczył mi materiał sporządzony na podstawie 20 wywiadów. Osoby, z którymi rozmawiałam o wierze, były w wieku od około 20 do około 44 lat. Większość z nich stanowili katolicy. W sumie, biorąc pod uwagę zarówno przeprowadzone ankietę, jak i wywiady, w moich badaniach wzięło udział 158 katolików oraz 25 protestantów ewangelikalnych<sup>2</sup>. Tak duża dysproporcja między członkami Kościoła rzymskokatolickiego a członkami kościołów z nurtu protestanckiego ma swoje odzwierciedlenie w statystykach publikowanych w oficjalnych rocznikach statystycznych GUS. Dane z roku 2012 pokazują, że w Polsce jest 33 384 936<sup>3</sup> oficjalnie zarejestrowanych członków Kościoła rzymskokatolickiego, natomiast liczba zrzeszonych protestantów ze wszystkich denominacji wynosi niewiele ponad 130 000. Mimo dużej dysproporcji liczbowej osób wyznania katolickiego w stosunku do wyznawców protestantyzmu ewangelikalnego zebrany materiał daje podstawę do uchwycenia pewnych różnic w rozumieniu pojęcia 'wiara w Boga'.

<sup>2</sup> Zagadnienia poruszane w ankiecie były następujące: *Co to jest wiara?; Czym dla Pana/Pani jest wiara?; Jakie znaczenie ma dla Pani/Pana wiara?; Co stanowi według Pani/Pana o istocie wiary?; Z kim/czym kojarzy się Pani/Panu wiara?; Komu Pani/Pan wierzy?; Z kolei przy przeprowadzaniu wywiadu stosowałam pytania takie jak: Co to jest wiara w Boga?; Czym dla Pani/Pana jest wiara w Boga?; Jakie skojarzenia (słowa bliskoznaczne) przychodzą Pani/Panu na myśl, gdy słyszy Pani/Pan słowo wiara?; Jakie są zewnętrzne przejawy wiary?; Jak Pani/Pan przejawia swoją wiarę?; Czy wiara kojarzy się z uczuciami?; Jeśli tak, to jakimi?; Czy wiara to wartość?; Jeśli tak, to na jakim poziomie hierarchii wartości umieściłaby Pani/umieściłby Pan wiarę?; Co daje Pani/Panu wiara?; Czy dobrze jest jak człowiek wierzy? Dlaczego?; Czym dla Pani/Pana jest religia?; Jak zdefiniowałaby Pani/zdefiniowałby Pan związek pomiędzy wiarą a religią?; Czym dla Pani/Pana jest K/kościół?; Jaki jest związek pomiędzy wiarą a K/kościółem?.*

<sup>3</sup> *Mały rocznik statystyczny Polski 2013* (2013).

## Denotacyjne warianty pojęcia ‘wiara w Boga’ a specyficzne tendencje w organizacji treści semantycznej

W celu ustalenia dominujących profili znaczeniowych należy wyodrębnić zasadnicze warianty definicyjne analizowanego pojęcia. Na podstawie przedstawionych definicji słownikowych oraz konkretnego materiału językowego możemy wyróżnić dwa znaczenia:

- Wiara 1: dotyczy sfery duchowej, wewnętrznej oraz poznawczej. Odnosi się do wielu elementów, między innymi, do postawy życiowej, stanu ducha, przekonań i innych.
- Wiara 2: dotyczy tego co na zewnątrz człowieka. Słowniki oraz respondenci wskazują na wiarę rozumianą jako religia, wierzenia, instytucja kościelna<sup>4</sup>.

W obrębie tych dwóch wariantów definicyjnych można wyszczególnić tendencje odpowiedzialne za specyficzną organizację treści semantycznej. W ramach „Wiary 1” można wyznaczyć profile, które ujmują jako: profil duchowy, poznawczy oraz terapeutyczno-psychologiczny. Z kolei „Wiara 2” mieści w sobie jeden profil, który nazywam społeczno-religijnym.

Profil duchowy wskazuje na to, co niezbywalne, wynikające z głębokich przeżyć duchowych oraz związane z dalekosiężną perspektywą życia wiecznego człowieka. W profilu poznawczym widzimy wiarę przez pryzmat ludzkiego umysłu, rozumianą jako pogląd na życie lub przekonanie dotyczące istnienia Boga. Natomiast terapeutyczny odnosi się do wiary jako źródła pomocy w życiu oraz bezpieczeństwa. Profil społeczno-religijny ma za zadanie ukazać wiarę pod kątem norm i zasad typowych dla systemu religijnego. Jest tu też miejsce na relacje międzyludzkie. Wiara rozumiana jest także jako powód, dla którego warto być lepszym dla innych.

Dla zobrazowania każdego typu profilu cytuję wybrane wypowiedzi<sup>5</sup> pochodzące od badanych osób. I tak do profilu duchowego zaliczyć można takie wypowiedzi jak:

- *Pewność, że Bóg istnieje;*
- *Wiara jest dla mnie sensem życia oraz główną wytyczną drogi życiowej;*
- *W swoim życiu staram się postępować zgodnie z nauką zawartą w Piśmie Świętym;*
- *Dla mnie osobiście wiara to głęboka ufność w działanie nadnaturalnej siły-Boga, który ingeruje w nasze życie, prowadzi nas przez nie i chce dla nas jak najlepiej, kocha nas.*

<sup>4</sup> Analizę dotyczącą profilowania pojęcia ‘wiara w Boga’ zaczerpnęłam z artykułu mojego autorstwa zatytułowanego *Profile obrazu pojęcia wiara w Boga w języku współczesnych Polaków w świetle badań ankietowych oraz wywiadów*, który jest obecnie w druku i ma się ukazać na łamach czasopisma „Język – Szkoła – Religia”.

<sup>5</sup> Zaprezentowane fragmenty wypowiedzi badanych podaję, stosując kursywę. Słowa kluczowe w cytatach podaję wytłuszczonym drukiem. Koniec wypowiedzi pochodzącej od jednego respondenta zaznaczam, stosując średnik.

Do profilu poznawczego należą wypowiedzi takie jak:

- Wiara to **umiejętność uznawania rzeczy niesprawdzalnych fizycznie za fakty**;
- Wiara to **uważanie** czegoś za **prawdę** zgodną z naszą rzeczywistością, bez oparcia o jakiegokolwiek empiryczne dowody;
- **Ukształtowała ona mój system wartości**; [...] dzięki jej podstawom tłumaczę sobie świat.

Z kolei profil terapeutyczno-psychologiczny zawiera w sobie takie wypowiedzi jak:

- Wiara to **źródło siły** do życia;
- Wiara jest dla mnie **drogą**, która **nadaje sens życiu i motywacją** do wyznań;
- Myślę, że o istocie wiary stanowi jej **pomoc człowiekowi w pokonywaniu własnych słabości**.

Wreszcie profil społeczno-religijny można zilustrować następującymi wypowiedziami:

- Wiara jest to wyznawanie **czyichś zasad** oraz **stosowanie się do określonej religii**;
- Wiara to jest **życie zgodne nauką kościoła**, bycie **dobrym dla innych**;
- Wiara jest dla mnie **wyznaniem katolickim**.

Każdy z profili ujawnia pewien określony zakres znaczeń. Można przyjąć, że wiara w Boga jest pojęciem dobrze zakorzenionym w naszej kulturze, w związku z tym posiada dość przewidywalny schemat definicyjny. W skład tego schematu można zaliczyć słowa takie jak: Bóg/siła wyższa, stworzenie czy religia. Badanie pokazuje jednak, że rozumienie tego pojęcia znacznie przekracza przywołane składniki. Wiara rozumiana jest na przykład jako źródło bezpieczeństwa, spokoju, nadziei na życie wieczne, na lepszą przyszłość czy jako wartość lub uczucie. Mając na uwadze wszystkie wypowiedzi, można stwierdzić, że w ogólnym ujęciu u podłoża eksplikacji leżą następujące kategorie pojęciowe i tym samym składniki kategoryzujące: Bóg, wartość, uczucie, życie, aspekt źródła, aspekt celu, prawda, potrzeby, światopogląd, aspekt drogi, inni ludzie, religia.

Poniższa tabela ma na celu zobrazowanie stopnia zależności pomiędzy komponentami znaczeniowymi składników kategoryzujących a profilami. Stosuję następujący system oznaczeń:

- „+” – gdy komponenty znaczeniowe pozostają w relacji pozytywnej;
- „++” – gdy komponenty znaczeniowe pozostają w relacji silniejszej niż pozytywna;
- „+/-” – gdy komponenty znaczeniowe pozostają w relacji obojętnej;
- „-” – gdy brak relacji pomiędzy komponentami znaczeniowymi<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> System oznaczeń zaczerpnięty został z artykułu Moniki Pietruchy *Profile pojęcia demokracji we współczesnym języku polskim*, opublikowanego w tomie zatytułowanym *Język w kręgu wartości* pod redakcją Jerzego Bartmińskiego w 2003 r., nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej (Pietrucha 2003).

Składnik kategoryzujący	Profil			
	Duchowy	Poznawczy	Terapeutyczno- psychologiczny	Społeczno- religijny
Bóg	++	+/-	-	-
Wartość	++	+	+	+/-
Uczucia	+/-	-	+ (miłość, radość)	-
Życie	++	+/-	++	-
Aspekt źródła	+	+	-	-
Prawda	++	+/-	-	-
Potrzeby (np. bezpieczeństwo)	+	-	++	-
Aspekt celu	++	+	+	-
Światopogląd	-	++	-	+/-
Aspekt drogi	+	-	++	-
Inni ludzie	-/+	-	-	++
Religia	-	-	-	++

Komponenty znaczeniowe składników kategoryzujących, takich jak: Bóg, wartość, życie, prawda, aspekt celu, jak też aspekt źródła, potrzeby, aspekt drogi pozostają w pozytywnej lub bardzo pozytywnej relacji z profilem duchowym. Z kolei: wartość, aspekt źródła, aspekt celu, światopogląd mają pozytywny związek z profilem poznawczym. W profilu terapeutyczno-psychologicznym odnaleźć można wyraźne związki z takimi składnikami jak: wartość, uczucia, życie, potrzeby, aspekt celu oraz aspekt drogi. Wreszcie społeczno-religijny profil wykazuje powiązania ze składnikami nazwanymi: „inni ludzie” oraz „reli-

gia”. Dominującymi profilami ze względu na liczbę pozytywnych relacji pomiędzy komponentami znaczeniowymi są profil duchowy oraz terapeutyczno-psychologiczny. Zatem dla wierzących przedstawiciele zarówno katolicyzmu, jak i protestantyzmu ewangelikalnego wiara w Boga w dużej mierze konotuje znaczenia związane ze sferą duchową oraz psychologiczną, natomiast w mniejszym stopniu łączy się z wymiarem poznawczym, a już najmniej ze społeczno-religijnym. Różnica w konceptualizacji treści zawartych w dwóch głównych profilach, to jest duchowym i terapeutyczno-psychologicznym, polega na tym, że podczas gdy ten drugi kieruje nas w stronę antropocentrycznej wizji wiary, w której to Bóg jest terapeutą człowieka, wychodzi do niego, wspiera go, pomaga osiągnąć równowagę w życiu codziennym (*Bóg dla człowieka*), w profilu duchowym uwaga człowieka skierowana jest w stronę poszukiwania relacji z Bogiem. Dzięki wierze człowiek może odnaleźć sens życia, odkryć nadzieję na życie wieczne oraz doznać przebaczenia. Zatem potrzeby dočasne widoczne w znaczeniach przypisanych do profilu terapeutyczno-psychologicznego są przeciwstawione potrzebom wyższego rzędu, które kierują uwagę człowieka w stronę wieczności.

Zebrany materiał językowy odnotowuje wzmożoną częstotliwość użycia następujących słów: *zaufanie/ufność* (47 razy), *nadzieja* (48 razy), *przeświadczenie* i *przekonanie* (28 razy) oraz *wartość* (tylko w wypowiedziach katolików, 18 razy).

### **Wiara w Boga w języku chrześcijan dwóch nurtów – katolicyzmu i protestantyzmu ewangelikalnego – porównanie**

W dochodzeniu do osobistej definicji pojęcia ‘wiara w Boga’ uczestnicy badania najchętniej wskazywali na wymiar duchowy oraz terapeutyczno-psychologiczny. Często wskazywano również na kontekst poznawczy doświadczenia wiary, czego dowodem są liczne wystąpienia takich słów jak *przeświadczenie* oraz *przekonanie*. W ten sposób badani wyrażali pogląd, że wierzą w istnienie Boga pomimo braku dowodów.

Zarówno w grupie katolików, jak i protestantów ewangelikalnych odnotowano wypowiedzi pasujące do wymienionych profili. Wyjątkiem jest profil społeczno-religijny, który w ogóle nie występuje w wypowiedziach protestantów ewangelikalnych. W profilu poznawczym znalazło się więcej wypowiedzi autorstwa katolików niż protestantów ewangelikalnych. Tabela umieszczona poniżej ilustruje zależności pomiędzy poszczególnymi profilami a kluczowymi znaczeniami podawanymi przez badanych. Umożliwia obserwację odmiennych sposobów profilowania jednego pojęcia przez osoby różniące się przynależnością religijną. Pokazuje, że w ramach jednego profilu, wskazując na ten sam wymiar doświadczenia (np. duchowy), można wyodrębnić dość odmiennie sposoby reprezentacji.

Denominacja	Profil			
	Duchowy	Poznawczy	Terapeutyczno- psychologiczny	Społeczno- religijny
<b>katolicka</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- wiara to najważniejsza wartość;</li> <li>- wiara jest czymś bardzo ważnym;</li> <li>- system idei, według którego mam się kierować w życiu;</li> <li>- pewność rzeczy przyszłych;</li> <li>- zaufanie Bogu;</li> <li>- wiara to część wewnętrznego życia człowieka, wpisuje się w sferę duchowości człowieka;</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- wiara w Boga to światopogląd religijny;</li> <li>- wiara to postawa życiowa;</li> <li>- wiara to przekonanie o istnieniu siły wyższej mimo braku dowodów;</li> <li>- wiara to przekonanie, że Bóg stworzył świat;</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- wiara w Boga stanowi oparcie i pomoc w życiu;</li> <li>- wiara to źródło bezpieczeństwa (przy tym znaczeniu nie podawano Boga jako źródła bezpieczeństwa; jedna osoba wskazała Anioła Stróża jako tego, który jest źródłem pomocy – M.D.);</li> <li>- wiara to źródło sił i motywacji do życia;</li> <li>- wiara to źródło spokoju;</li> <li>- wiara daje psychiczne zabezpieczenie;</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- wiara w Boga to zasady religijne;</li> <li>- wiara to wyznanie katolickie;</li> <li>- miłość wobec innych ludzi;</li> <li>- wiara daje dobre podstawy do funkcjonowania w społeczeństwie;</li> </ul>



<p><b>protestancko-ewangelikalna</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- wiara w Boga daje pewność zbawienia, odpuszczenia grzechów, życia wiecznego;</li> <li>- wiara to relacja z Bogiem;</li> <li>- pewność, że Bóg prowadzi człowieka;</li> <li>- zaufanie Bogu;</li> <li>- Jezus Chrystus jest Mesjaszem, zbawicielem, zmarł za grzechy, jest źródłem pomocy dla człowieka;</li> <li>- Biblia jest źródłem prawdy;</li> <li>- Bóg chce dobra człowieka;</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- wiara jest podstawą światopoglądu;</li> <li>- absolutne przekonanie, że Bóg jest największą siłą i jest po stronie człowieka;</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- wiara to zaufanie wobec Boga, który nigdy się nie odwraca od człowieka;</li> <li>- wiara to zaufanie i źródło nadziei w życiu;</li> <li>- bez wiary nie można być szczęśliwym;</li> <li>- wiara jest sensem i celem życia;</li> <li>- wiara daje poczucie bezpieczeństwa (pewność, że Bóg się o człowieka troszczy)</li> </ul>	
--	---	---	---	--

## Wnioski

Powyższe rozważania oraz zebrany materiał umożliwiają wgląd w potoczne wyobrażenia oraz przekonania na temat wiary w Boga. Wypowiedzi chrześcijan katolików obfitują w znaczenia związane z pomocą człowiekowi. Wiara kojarzona jest ze wsparciem, fundamentem życia, źródłem siły oraz bezpieczeństwa.

Oznacza także przekonanie, że Bóg istnieje mimo braku materialnych dowodów. Osoby przedstawiały wiarę jako źródło nadziei na lepszą przyszłość, życie po śmierci oraz pomoc człowiekowi w trudnych chwilach. Wiara jest postrzegana jako wartość, coś prawdziwego oraz przez pryzmat zaufania Bogu. Niektóre osoby dodawały, że wiara w Boga ma dla nich fundamentalne znaczenie, gdyż zapewnia życie wieczne. Konotacje związane

z nadzieją rozumianą w kontekście doczesności jak i wieczności były bardzo wyraźne w tej grupie badanych. Wiele osób przywoływało znaczenia związane z regułami oraz zasadami religijnymi, których człowiek wierzący powinien przestrzegać. Wskazywano na rolę przekonań światopoglądowych, które mają wynikać z posiadanego systemu wartości<sup>7</sup>. Dodam, że w niektórych przypadkach wypowiedzi były wyraźnie antropocentryczne. Wiara jako element sfery duchowej postrzegana była z punktu widzenia odbioru jej przez człowieka, często z pominięciem rozumowania wykraczającego poza ludzką percepcję. Taki model myślenia można było odnaleźć w wypowiedziach mówiących o wierze jako źródle pomocy, wsparcia, bezpieczeństwa czy nadziei na lepsze życie. Wiara w takim ujęciu postrzegana była jako środek do lepszego i spokojniejszego życia.

Z kolei chrześcijanie protestanci ewangelikalni chętnie umieszczali wiarę w przestrzeni związanej z pewnością, że Bóg istnieje i cały czas ingeruje w losy świata. Ponadto człowiek jako istota grzeszna potrzebuje przebaczenia. Aby skorzystać z odpuszczenia grzechów oraz dostąpić zbawienia, powinien uwierzyć w zbawczą ofiarę Chrystusa na krzyżu. Mówi się również o zaufaniu Bogu oraz o wdzięczności wobec Jezusa za to, czego dokonał. Wiara jest tu podstawą i źródłem życia oraz ma wyraźne ugruntowanie w doświadczeniu. Człowiek bez wiary nie może być szczęśliwy. Wiara w Boga umożliwia osiągnięcie spokoju psychicznego, ponieważ człowiek ma przekonanie, oparte na osobistym doświadczeniu, że Bóg jest po jego stronie, że go wspiera i prowadzi. Akcentuje się nieodzowność Biblii jako źródła objawienia i prawdy<sup>8</sup>.

W wypowiedziach katolików nie odnajdziemy odniesień do zbawienia, którego człowiek może dostąpić dzięki Chrystusowi. Katolicy często mówią o nadziei na przyszłość, w tym na życie wieczne. Z kolei protestanci ewangelikalni wskazują na pewność życia z Bogiem oraz zbawienie. Dla jednych zatem wiara wiąże się z nadzieją, dla drugich jest pewnością. W wypowiedziach osób wyznania protestanckiego tylko w jednym przypadku była mowa o poczuciu bezpieczeństwa, które człowiek może odnaleźć w wierze. Wiary nie utożsamia się z religią, zasadami czy regułami. Dla katolików osoba Jezusa Chrystusa kojarzona jest z miłością, którą okazywał ludziom, będąc na ziemi. Protestanci ewangelikalni w Jezusie Chrystusie upatrują swojego Zbawiciela, tego, który wybawił człowieka z grzechu i zagwarantował życie wieczne z Bogiem. Co więcej, w relacjach katolików często pojawiają się słowa takie jak: *przekonanie* i *przeświadczenie*. Są to słowa i znaczenia, które

---

<sup>7</sup> Wypowiedzi chrześcijan katolików w większości przypadków nie odzwierciedlają nauczania Kościoła katolickiego w kwestii rozumienia wiary. Postulaty zawarte w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (1994) głoszą, że wiara jest osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga, jak również dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił. Jest ona także nieodłączona od wiary w Syna Bożego, który jest Bogiem.

<sup>8</sup> W relacjach protestantów rozbrzmiewają echem podstawowe tezy reformacyjne. Zaznaczają się również w sposób wyrazisty założenia ewangelikalizmu, zwłaszcza konwertyzm i biblizm.

marginalnie występują u protestantów. Życie wieczne w opinii katolików można osiągnąć, kierując się wartościami oraz wykonując dobre uczynki. Dla protestantów życie wieczne z Bogiem jest nadrzędnym celem człowieka i można je osiągnąć jedynie poprzez przyjęcie zbawczej ofiary Chrystusa na krzyżu.

Obie grupy badanych przywiązują dużą wagę do pojęć typu *zaufanie* czy *zawierzenie*. Wielu respondentów podkreślało, że wiara w Boga ma w sobie pierwiastek irracjonalności. Człowiek poszukujący Boga podejmuje decyzję o uwierzeniu w Niego bez posiadania wyraźnego i namacalnego dowodu. U protestantów zaufanie przeplata się z pewnością dotyczącą istnienia Boga, Jego wpływu na ludzkie życie oraz tego, że Bóg daje człowiekowi możliwość osiągnięcia życia wiecznego. Należy jednak zwrócić uwagę, że wypowiedzi katolików nie wskazują na pewność, w przeciwieństwie do protestantów. U tych ostatnich wyobrażenia dotyczące zaufania Bogu współgrają z poczuciem pewności. Z tych wypowiedzi można odczytać osobiste doświadczenia związane z prowadzeniem przez Boga. Osoby mają pewność, że Bóg istnieje i przemawia do człowieka, Jego słowo zapisane w Biblii jest prawdziwe, a człowiek wierzący otrzymuje gwarancję życia wiecznego dzięki Chrystusowi.

Podsumowując, badanie obrazu wiary w Boga wśród Polaków pokazuje, że katolicy, w dużej mierze, widzą w wierze podstawę życia, źródło wsparcia i pomocy, dużą wartość, zaufanie Bogu mimo braku dowodów na Jego istnienie, nadzieję na lepszą przyszłość i zbawienie, jak też zestaw norm i zasad ustalonych przez religię. Z kolei ewangelikalni protestanci postrzegają wiarę jako absolutną podstawę życia. Odczuwają pewność, że Bóg istnieje i prowadzi człowieka. Wiedzą, że człowiek został zbawiony dzięki Jezusowi Chrystusowi i że ma możliwość osiągnięcia życia wiecznego przy Bogu. Mają też przekonanie, że Biblia – Słowo Boga – mówi prawdę.

### **Bibliografia:**

- Bartmiński J., 2007, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin.
- Doroszewski W. (red.), 1967, *Słownik języka polskiego*, t. 9, Warszawa.
- Dunaj B. (red.), 1996, *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa.
- Ewangelikalizm*, [w:] <http://www.ewst.pl/centrum-edukacyjne/ewangelikalizm/> [dostęp: 01.10.2014].
- Karczewski Z., *Ewangelikalizm*, [w:] <http://www.teologia.protestanci.org/artykuly/art71.php/> [dostęp: 01.10.2014].
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, Poznań.
- Mały rocznik statystyczny Polski 2013*, 2013, Warszawa.
- Muszyński Z., 1998, „*Profilowanie*” *profilowania*, [w:] *Profilowanie w języku i tekście*, red. J. Bartmiński i R. Tokarski, Lublin, s. 19–34.

- Pasek Z., 2004, *Wspólnoty ewangelikalne we współczesnej Polsce*, [w:] *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, red. T. Zieliński, Warszawa–Katowice, s. 13–41.
- Pietrucha M., 2003, *Profile pojęcia demokracji we współczesnym języku polskim*, [w:] *Język w kręgu wartości*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin, s. 273–307.
- Protestantyzm*, [w:], <http://www.ewst.pl/centrum-edukacyjne/protestantyzm/> [dostęp: 01.10.2014].
- Smyk K., 2014, *Językowo-kulturowy obraz bożonarodzeniowej choinki. Symbolika drzewa i ozdób. Autoreferat rozprawy doktorskiej*, [w:], <http://wiedzaiedukacja.eu/archives/415/> [dostęp: 01.10.2014].
- Sobol E. (red.), 2002, *Nowy słownik języka polskiego*, Warszawa.
- Szymczak M. (red.), 1981, *Słownik języka polskiego*, t. 3, Warszawa.
- Wierzbicka A., 1985, *Lexicography and Conceptual Analysis*, Ann Arbor.
- Zieliński T. (red.), 2004, *Ewangelikalny protestantyzm u Polsce w progu XXI stulecia*, Warszawa–Katowice.
- Zieliński T., 2004, *Wprowadzenie: pytania o przyszłość ewangelikalizmu polskiego*, [w:] *Ewangelikalny protestantyzm u Polsce w progu XXI stulecia*, red. T. Zieliński, Warszawa–Katowice, s. 9–11.

### Summary

#### **The picture of faith in God according to the representatives of various Christian denominations: a comparison**

The paper is a discussion about the picture of faith in God among contemporary believers who represent various Christian denominations. Based on the research material, the author tries to unravel the dominant senses of the concept in question and organize them into semantic profiles. In addition, since the collected data come from Catholics as well as Protestant evangelical believers, it is possible to note similarities as well as differences in the range of presented ideas.

**Katarzyna Kokot-Góra**

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## **Problem macierzyństwa – wybrane amalgamaty w twórczości Rachel Cusk**

SŁOWA KLUCZOWE: JĘZYKOZNAWSTWO KOGNITYWNE, AMALGAMATY,  
MACIERZYŃSTWO, WARTOŚCIOWANIE

Niezależnie od tego, w jakiej części kategorii relacji rodzinnych umiejscowilibyśmy siebie, większość z nas stwierdzi, że macierzyństwo czy rodzicielstwo są wartościami. Pomimo wielu zmian społeczno-kulturalnych, które odbyły się większości krajów europejskich na przestrzeni ostatnich lat, macierzyństwo jest wciąż ważnym, jeśli nie najistotniejszym elementem hegemonicznej konstrukcji kobiecości (Hryciuk, Korolczuk 2012: 10, Yuval-Davis 1997).

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania wartościowania macierzyństwa przez pryzmat języka – narzędzia, które – niezależnie od tego jak ułomne i subiektywne – jest (przynajmniej częściową) reprezentacją myśli człowieka. Materiał źródłowy analizy stanowi książka-pamiętnik Rachel Cusk, angielskiej powieściopisarki uważanej za kontrowersyjną, w dużej mierze za publikację *A Life's Work. On Becoming a Mother*, którą ze względu na pierwiastek emancypacyjny można wpisać w nurt literatury feministycznej. Jest to brutalnie szczerą narracją z okresu ciąży i narodzin jej pierwszej córki, pisana tuż po jej narodzeniu i już podczas ciąży z drugim dzieckiem. Barber z „Observera”, która wywiad z autorką porównała do trzymania na wodzy mocno uwiązane konia wyścigowego, nazwała *A Life's Work* „probably the most powerful book on motherhood ever written” (prawdopodobnie najbardziej znacząca książka kiedykolwiek napisana na temat macierzyństwa; Barber 2009). Badania nad tekstem zostały przeprowadzone z wykorzystaniem teorii językoznawstwa kognitywnego, ze szczególnym uwzględnieniem teorii amalgamatów pojęciowych, której podwaliny stworzyli Fauconnier i Turner (Fauconnier, Sweetser 1996; Fauconnier, Turner 1998, 2002).

### **1. Podstawowe mechanizmy integracji pojęciowej**

Teoria amalgamatów pojęciowych (*conceptual blending theory*), będąca częścią kognitywnego paradygmatu badawczego, jest kierunkiem stosunkowo młodym. Jej metodologia z założenia wychodzi poza ramy klasycznej metafory i wydaje się subtelnie i wyczerpująco

ukazywać kulary istotnych mechanizmów kreacji literackiego świata Rachel Cusk. Zanim przejdę do struktur językowo-pojęciowych poddanych analizie, przedstawione zostaną w skrócie podstawowe mechanizmy integracji pojęciowej na zmodyfikowanym przez Liburę przykładzie „wyścigu statków”, opisanych przez autorów *The Way We Think* (Libura 2007).

„Dar Pomorza”, jako pierwszy szkolny jacht na świecie, w roku 1974 opłynął szlakiem dawnych żaglowców owiany złą sławą przyładek Horn. Stawiając hipotezę, że jego następcą – „Dar Młodzieży” – za cel postawiłby sobie przepłynięcie tej samej trasy, np. w roku 2007, i przemierzyłby ten szlak szybciej niż przedwojenna fregata, można by oczekiwać komentarzy zestawiających rejsy oby statków, np. w postaci zdania: *W połowie rejsu „Dar Młodzieży” wyprzedzał „Dar Pomorza” o prawie 2 dni* (Libura 2007: 21).

Przytoczony przykład odnosiłby się do sytuacji wyścigu, w której dwa żaglowce płyną jednakową trasą w tym samym czasie (w roku 2007). Mamy do czynienia z integracją dwóch wydarzeń, jednego z roku 1937, drugiego z 2007, w nową całość.

Fundamentem są dwie przestrzenie mentalne, zwane przestrzeniami wyjściowymi (*input spaces*), jedna realizuje w sobie przedwojenny wyczyn „Daru Pomorza”, a druga rejs „Daru Młodzieży” tym samym szlakiem, lecz 70 lat później. Wzajemne odwzorowanie części struktury dwóch przestrzeni wyjściowych możliwe jest dzięki analogii. Fauconnier i Turner wnioskuje, że to dzięki trzeciej przestrzeni, zwanej generyczną (*generic space*), która ma taką samą strukturę jak przestrzenie wyjściowe, ale jest od nich zwykle bardziej abstrakcyjna, jesteśmy w stanie określić rdzeń odwzorowania między przestrzeniami wyjściowymi (Libura 2007: 22)<sup>1</sup>.

W końcowym etapie operacji stapiania struktury obu pierwotnych przestrzeni odbywa się częściowy transfer do czwartej przestrzeni, czyli amalgamatu pojęciowego (zob. Rysunek 1). Zostaje wygenerowana nowa struktura (*emergent structure*), której nie było w żadnej przestrzeni wyjściowej ani generycznej. Mianowicie w amalgamacie widzimy trasy dwóch statków z przestrzeni wyjściowych odwzorowane na tę samą trasę. Czas podróży „Daru Pomorza” T1 stapia się z czasem podróży „Daru Młodzieży” T2. Należy tu nadmienić, że elementy struktur wyjściowych nie zawsze są ze sobą stapiane, co widać w analizowanym przykładzie. W tymże amalgamacie pojęciowym znajdują się więc dwa obiekty – dwa niezależne statki, A1 i A2 – poruszające się tą samą trasą, ale w innym czasie. Stopieniu uległy więc trasa i czas podróży dwóch statków, które są takie same – natomiast dwa różne statki nie uległy stopieniu. Trzy procesy, które biorą udział w wyłanianiu się dodatkowej struktury to: kompozycja (*composition*), uzupełnienie (*completion*) i rozwój (elaboracja). Wymienione wyżej zasady konstytutywne (*constitutive principles*) zostaną

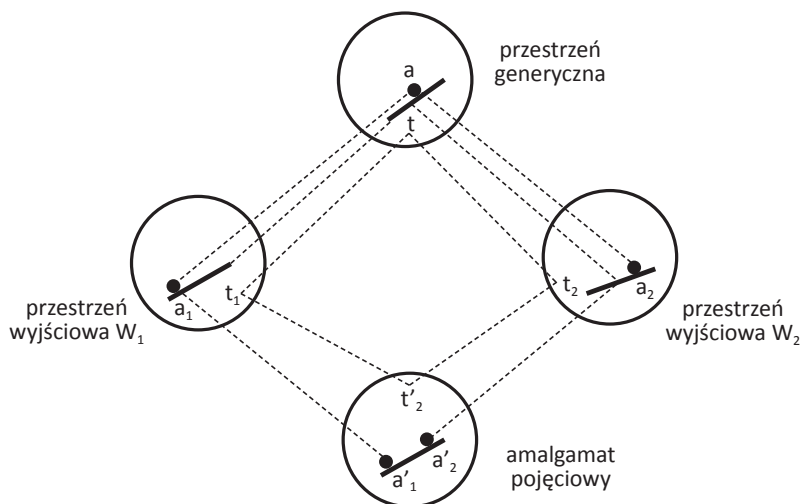
---

<sup>1</sup> „A generic mental space maps onto each of the inputs and contains what the inputs have in common” (Przeźren generyczna odwzorowuje się na każdą z przestrzeni wyjściowych i zawiera to, co jest im wspólne; Fauconnier, Turner 2002: 21).

szerzej omówione podczas praktycznej analizy konstruowania amalgamatów. Oprócz tych trzech nadrzędnych zasad, czy też nieodłącznych cech generowania się amalgamatów pojęciowych Fauconier i Turner (2002) wyróżnili piętnaście tzw. istotnych relacji pojęciowych (*Vital Relations*): ZMIANA, IDENTYCZNOŚĆ, CZAS, PRZESTRZEŃ, PRZYCZYNA-SKUTEK, CZĘŚĆ-CAŁOŚĆ, REPREZENTACJA, ROLA-WARTOŚĆ, ANALOGIA, DYS-ANALOGIA, WŁASNOŚĆ, PODOBIENSTWO, KATEGORIA, INTENCJONALNOŚĆ, JEDNOSTKOWOŚĆ (podaję za Libura 2007: 31), których omówienie znajduje się poza zasięgiem niniejszego artykułu. Należy zaznaczyć, że zaproponowany amalgamat pojęciowy nie jest deterministyczny – te same przestrzenie wyjściowe mogłyby zostać zintegrowane w odmienny sposób.

## 2. Teoria amalgamatów a konstrukcje Rachel Cusk

Stapianie pojęć jest nieodłącznym elementem procesów mentalnych człowieka. Świadczy o tym nie tylko materiał językowy: obrazowanie poetyckie, konceptualizacja świata przedstawionego w prozie, hasła reklamowe, frazeologia, słowotwórstwo, ale także komunikaty kodu wizualnego (Kaźmierska 2007: 113). Tak obszerne możliwości tej teorii<sup>2</sup> są rezultatem zmiany celu analizy: zamiast ograniczyć się do analizy struktury semantycznej tekstu i relacji w tekście wyłaniających potencjalne, nowe znaczenie, bada się samą operację mentalną, która prowadzi do wygenerowania nowej struktury (Kosiński 2007: 95–96).



Rysunek 1. Amalgamat pojęciowy (źródło: Libura 2007: 23)

<sup>2</sup> Może to rodzić zastrzeżenia odnośnie jej rzeczywistej wartości (por. np. Coulson, Oakley 2000: 186).

Niekonwencjonalnie skonceptualizowane przez Rachel Cusk macierzyństwo, a w szczególności okres ciąży, niewątpliwie ukazuje jej stosunek do wartości, czy czynności, jaką jest urodzenie dziecka. Teoria Fauconniera i Turnera wykraczająca u podstaw swych założeń poza ramy klasycznej metafory, pomimo teoretycznej niekoherencji – zdaje się odsłaniać nawet najsubtelniejsze mechanizmy literackiego świata kobiecego dyskursu brytyjskiej pisarki. Moją uwagę przykuły konstrukcje pochodzące z książki *A Life's Work. On Becoming a Mother*, które swymi hybrydalnymi połączeniami skłaniają czytelnika do zastosowania teorii amalgamatów, ze szczególnym naciskiem na odwołanie się do wiedzy kulturowej i społecznej, a także do samego pamiętnika Rachel Cusk, którą musi posiadać czytelnik, aby prawidłowo rozszyfrować – czy też rozpakować (*unpack*) – daną konstrukcję i wejść w „świat mleka, cienia i nicości” (Cusk 2001: 84).

## 2.1. Koreańska drużyna cheerleaderek

W *A Life's Work. On Becoming a Mother* Rachel Cusk pisze:

No Korean cheerleading team was ever ruled by so iron rod as a pregnant woman in an English speaking country (Żadna koreańska drużyna cheerleaderek nie była nigdy prowadzona tak żelazną ręką, jak ciężarna kobieta w anglojęzycznym kraju; 2001: 64).

Jest to wysoce niekonwencjonalny amalgamat, gdzie ciąża skonceptualizowana jest jako członkostwo w KOREAŃSKIEJ DRUŻYNIE CHEERLEADEREK, która to konstrukcja sama w sobie jest amalgamatem, więc mamy do czynienia ze zjawiskiem złożonego stapiania pojęć. Aby odtworzyć ten twórczy amalgamat, czytelnik najpierw musi (niewątpliwie w bardzo krótkim czasie<sup>3</sup>) zrozumieć twór, jakim jest KOREAŃSKA DRUŻYNA CHEERLEADEREK, aby móc zestawić to z przestrzenią mentalną CIĄŻY.

Nakreślone elementy przestrzeni generycznej, takie jak agens, pacjens<sup>4</sup>, środki oraz cele wraz z konsekwencjami, wyznaczają obraz przedmetaforycznych korelacji pomiędzy strukturami obu przestrzeni wyjściowych. W pierwszej przestrzeni (zob. Rysunek 2) widzimy KOREĘ z dyktatorem w roli agensa, z całą machiną reżimu, technikami inwigilacji, jednorodnością, propagandą, językiem i „żelazną ręką”, z całą gamą zasad i norm służących stworzeniu homogenicznego społeczeństwa obywateli Korei pozbawionych praw. Celem jest utrzymanie tych pozbawionych własnej woli ludzi w strachu, aby reżim mógł funkcjonować dalej. Druga przestrzeń wyjściowa zawiera DRUŻYNĘ CHEERLEADEREK, gdzie

<sup>3</sup> “[...] the operations we are talking about occur at a lightning speed [...]” (operacje, o których mówimy, zachodzą z piorunującą prędkością; Fauconnier, Turner 2002: 18).

<sup>4</sup> Terminom agens – inicjator procesu/źródło procesu/aktor i pacjens – cel/obiekt/substancja, na którą skierowane jest działanie (akcja) agensa przypisuje się abstrakcyjne, prototypowe znaczenie, nie ograniczając się jedynie do transformacji pasywnych, zob. Korytkowska 1992: 11–12.



pacjensem jest cheerleaderka, której zadaniem jest wykonanie perfekcyjnego występu w celu wsparcia swojej drużyny sportowej w wygraniu rywalizacji. Trener, będący agensem, nadzoruje obciążający trening fizyczny, podczas którego drużyna przyswaja precyzyjną choreografię czy układ. On lub ona są odpowiedzialni za to, aby utrzymywać dyscyplinę poprzez liczne zasady i reguły odnoszące się do wzorców zachowań, specyficznych gestów oraz wyglądu fizycznego, które przyczyniają się w dużej mierze do dobrego występu cheerleaderskiego.

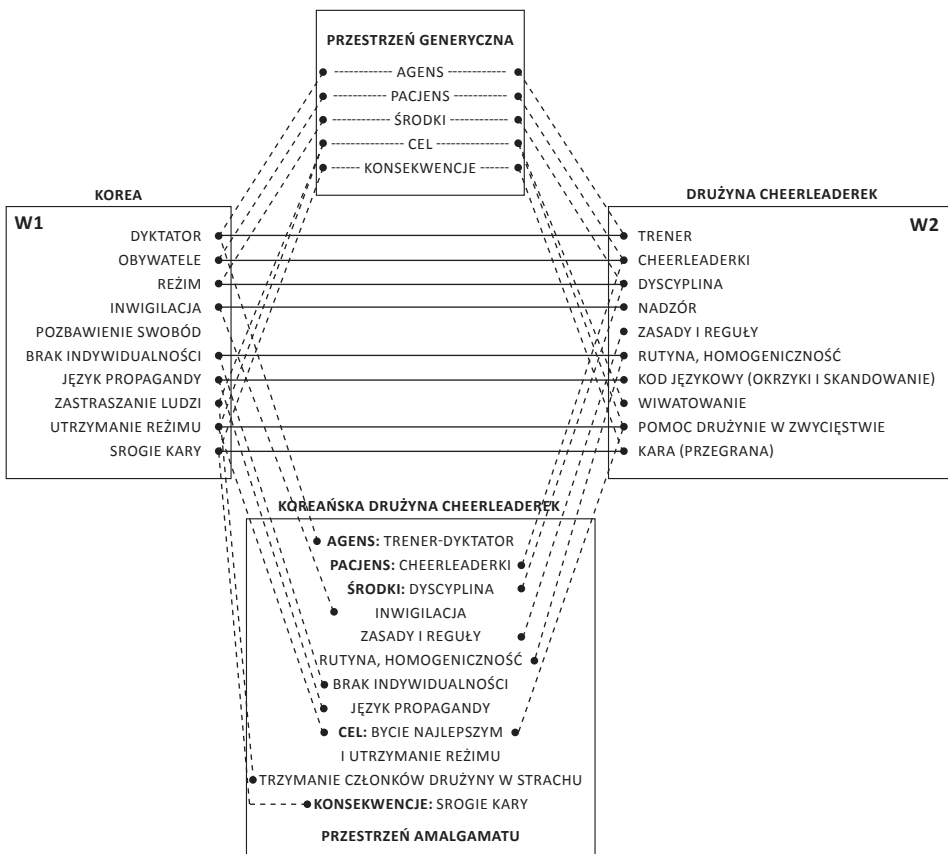
Proces kompozycji obejmuje zestawienie elementów z różnych przestrzeni wyjściowych. W przykładzie KOREAŃSKIEJ DRUŻYNY CHEERLEADEREK przeciwstawić sobie możemy rolę agensa – koreańskiego dyktatora i trenera z przestrzeni wyjściowej drużyny cheerleaderek. Odbiorców – obywateli koreańskich z członkiniami drużyny cheerleaderek. Na uwagę zasługuje aspekt jednorodności, który każdy reżim pragnie wdrożyć. Techniki inwigilacyjne, prawa i regulacje dotyczące niemal każdego aspektu życia człowieka (jakie ubrania nosić, co jeść, jakie programy oglądać) zestawień możemy z kodeksami praw i obowiązków drużyn cheerleaderskich odnoszących się do jednakowych strojów, długości paznokci, upięcia włosów oraz uśmiechu na ustach<sup>5</sup>. Ponadto orężem aparatu dyktatorskiego jest język – jako instrument propagandy wychowujący, programujący swoich obywateli i zarazem gloryfikujący reżim. Drużyny cheerleaderek również używają szczególnego kodu językowego w postaci wykrzyczanych haseł i sloganów w celu podbudowania morale widowni, a w szczególności wzmocnienia zapału swojej drużyny. Co więcej, elementy przestrzeni wyjściowych amalgamatu stanowią nie tylko informacje pochodzące z różnych domen pojęciowych, ale również dane pochodzące z ram kulturowych, kontekstu, punktu widzenia (Libura 2007: 24). Dla pełnej analizy nieodzowne jest uaktywnienie ram Korei, która automatycznie konotuje reżim Korei Północnej i ramy drużyn cheerleaderskich z ich układami, ubraniami, sloganami i uśmiechami.

W strukturze emergentnej wyłania się amalgamat. Często zachodzi tu zjawisko zwane *'backward projection'*, czyli projekcją wstecz w kierunku przestrzeni wyjściowych, która ma potencjał modyfikacji tych przestrzeni i rzucania nowego światła na owe domeny. W naszym amalgamacie wciąż mamy cheerleaderkę, jednakże nie jest ona już trenowana przez trenera, lecz przez dyktatora, który zmusza ją do odgrywania roli kukiełki w szponach reżimu. Drużyna, której była częścią, zamieniła się w homogeniczną jednostkę, ćwiczącą pod nadzorem „żelaznej ręki”.

Dodatkowo uśmiech przestał już być wyrazem zagrzewania do walki i radości, ale symbolem sztucznego zadowolenia w katorżniczych warunkach z obawy przed karą.

---

<sup>5</sup> Zob. m.in: *Cheerleading Code of Conduct*, [w:] [http://ftp.york.pa.schoolwebpages.com/athletics/frcheercode.pdf/](http://ftp.york.pa.schoolwebpages.com/athletics/frcheercode.pdf) [dostęp: 23.01.2015].



Rysunek 2. Schemat operacji stapiania pojęć Korei i drużyny cheerleaderek w książce Rachel Cusk *A Life's Work. On Becoming a Mother*

## 2.1. Kobieta w ciąży *versus* koreańska drużyna cheerleaderek

Odkrywszy 'prawdziwą' tożsamość koreańskiej cheerleaderki, przejdźmy do kolejnej odsłony tego złożonego amalgamatu, w którym BYCIE W CIĄŻY jest BYCIEM CZĘŚCIĄ KOREAŃSKIEJ DRUŻYNY CHEERLEADEREK, według Rachel Cusk.

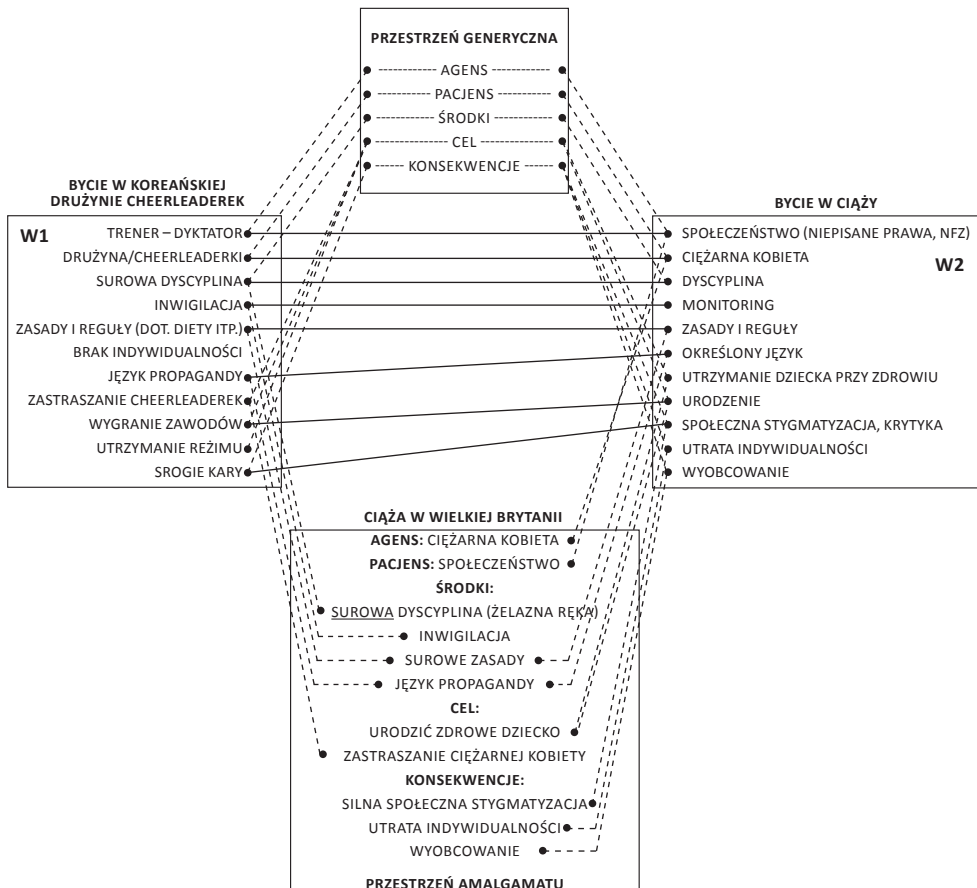
Tym razem korelacja dotyczy zastraszonej cheerleaderki i kobiety w ciąży, która pragnie urodzić zdrowe dziecko, poddając się zasadom bycia w ciąży. Trenera dyktatora i agentów bezpieczeństwa kontrolujących każdą sferę życia cheerleaderki zestawiamy ze społeczeństwem i wieloma niepisanymi prawami, aparatem NFZ, lekarzami i pielęgniarkami monitorującymi życie ciężarnej kobiety. Tak jak koreańska cheerleaderka Rachel Cusk w ciąży czuje się jak pod nadzorem (elektronicznym). Jej ruchy są dokładnie obserwowane. Można wymienić nie tylko okresowe badania krwi, moczu, glukozy, hormonów, któ-

re każda kobieta w ciąży musi wykonywać, lecz także testy USG (ultrasonografia), KTG (monitorowanie akcji serca płodu), testy prenatalne, którym kobieta – jak czuje – musi się poddać, aby jej dziecko w chwili narodzin było zdrowe. Ponadto w przestrzeni wyjściowej CIĄŻY jest mnóstwo zasad i zakamuflowanych wskazówek homogeniczności dotyczącej diety, wagi, lekarstw czy jeżdżenia samochodem. Sarkastyczna retoryka Cusk ma na celu ukazanie nam, jak doradza się ciężarnym kobietom, aby dostosowały się do panujących w ulotkach trendów wyznaczanych przez przysłowiową Emmę (bohaterkę ulotek wydawanych przez Ministerstwo Zdrowia w Wielkiej Brytanii dla kobiet w ciąży).

Cusk zadziwia czytelnika opisem przygotowania do porodu, o którym oczywiście do-  
wiaduje się z ulotek. Tak jak cheerleaderka w reżimie dyktatorskim, fizycznie wytrenowa-  
na do znoszenia bólu, wiedząca, że podczas występu nie ma odwrotu, że ma być 'ładnie  
i przyjemnie', tak kobieta w ciąży musi przyzwyczać się do fizycznego cierpienia, nie może  
się go bać. Kobiety, które próbują zwalczyć ból, odczuwają go bardziej. Od tej sytuacji nie  
ma ucieczki. Cusk umiejętnie uaktywnia ramę komunistycznego reżimu naszpikowanego  
groźbami, widmem odwetu, upiornymi napomnieniami o konsekwencjach wynikających  
z oporu lub bezmyślnych działań, w które uwikłana jest kobieta w ciąży.

Eat blue cheese and your baby will get listeria, a silent and symptomless disease that will  
nonetheless leave your baby hideously deformed. Stroke the cat and your baby will get  
toxoplasmosis [...]. Don't drink or smoke you murderer. Don't take aspirin [...]. Don't eat  
cakes, biscuits, refined white flour, chocolate, sweets, fizzy drinks or crisps (Zjedz ser ple-  
śniowy, a twoje dziecko będzie miało listerię, cichą chorobę bez symptomów, która tak czy  
inaczej sprawi, że twoje dziecko będzie odrażająco zdeformowane. Pogłaskaj kota, a two-  
je dziecko zachoruje na toksoplazmozę [...]. Nie pij, nie pal, ty morderczynie. Nie bierz  
aspiryny [...]. Nie jedz ciastek, herbatników, rafinowanej białej mąki etc.; Cusk 2001:33).

Struktura emergentna ujawnia nam niespotykaną dotąd rzeczywistość (zob. Rysu-  
nek 3). Mamy kobietę, którą metaforycznie umiejscawiamy w koreańskiej drużynie cheer-  
leaderek, i na jej nieszczęście jest ona w ciąży. Pomimo to poddana jest drakońskiej dys-  
cyplinie, jej ruchy są monitorowane, jest pod ciągłym nadzorem. Agens pod postacią spo-  
łeczeństwa i jego niepisanych praw oraz służby zdrowia oczekuje od niej chodzenia na  
zajęcia, wykonywania badań, czytania literatury propagandowej, poruszania się, ubierania,  
mówienia i uśmiechania się w akceptowalny sposób, bez żadnego śladu grymasu na twa-  
rzy. Pozbawiona jest osobowości i indywidualności. Celem agensa jest jej zastraszenie, aby  
lepiej poddawała się zasadom i regułom i aby urodziła zdrowe dziecko. Mimo iż jest jej  
fizycznie i mentalnie ciężko, musi to ukrywać, musi to zdławić, musi zrozumieć, że ból  
jest na rzecz wyższego celu. Jeżeli tego nie zrobi, będzie krytykowana, zostanie społecznie  
napiętnowana, zmuszona do życia na peryferiach społecznego życia.



Rysunek 3. Schemat operacji stapiania pojęć koreańskiej drużyny cheerleaderek i ciąży w książce Rachel Cusk *A Life's Work. On Becoming a Mother*

### 3. Podsumowanie

Analiza wykazuje, iż literatura kobieca konceptualizująca macierzyństwo jest niezmiernie istotna w dyskusji społecznej dotyczącej emancypacji kobiet. Wydaje się, jak ujmują to Hryciuk i Korolczuk, że „hegemoniczny dyskurs macierzyństwa, w którym centralną rolę odgrywa symboliczna figura matki, gdzie splatają się i wzajemnie wzmacniają elementy doktryny katolickiej, ideologii neoliberalnych i nacjonalistycznych, nie jest charakterystyczny tylko dla Polski” (2012: 11)<sup>6</sup>. Powyższy amalgamat odczarowuje w pewnym sensie

<sup>6</sup>Można przypuszczać jednakże, iż w kontekście polskim dyskurs ten jest silnie uwypuklony

okres ciąży w anglojęzycznych krajach, który przedstawiany jest pod postacią pastelowych sukienek i wyemancypowanych, wysportowanych kobiet z uśmiechem ćwiczących jogę. Podsumowując, narzędzie kognitywne, jakim jest integracja konceptualna, okazało się niezmiernie cennym przy ‘rozpakowywaniu’ kreatywnych i innowacyjnych amalgamatów językowych z domeny macierzyństwa.

Analiza powyższych struktur językowych przy wykorzystaniu teorii amalgamatów pojęciowych sprawiła, iż (jak ujął to Zbigniew Chojnowski w jednym ze swoich wierszy pt. *Bez Porównania*) autorka *A Life's Work* stała się aż „brzydtko przezroczysta”, ukazując kuluary jej operacji pojęciowych związanych z macierzyństwem. Jak pisze Tabakowska, „instrumentarium wypracowane na gruncie językoznawstwa kognitywnego pozwala na bardzo subtelną analizę tekstu i interpretację jego znaczeń, pozwalając jednocześnie uchwycić i precyzyjnie opisać trafne intuicje krytyka literackiego” (Tabakowska 1998: II).

### Bibliografia:

- Barber L., 2009, *Rachel Cusk: A fine contempt*, „The Observer”, 30 sierpień 2009, <http://www.theguardian.com/books/2009/aug/30/rachel-cusk-lynn-barber/> [dostęp: 20.01.2015].
- Cusk R., 2001, *A Life's Work. On Becoming a Mother*, London.
- Coulson S., Oakley T., 2000, *Blending basics*, „Cognitive Linguistics” II-3/4, s. 175–196.
- Fauconnier G., Sweetser E., 1996, *Conceptual integration networks*, „Cognitive Science” vol. 22, iss. 2, s. 133–187.
- Fauconnier G., Turner M., 1998, *Spaces, Worlds, and Grammar*, Chicago.
- Fauconnier G., Turner M., 2002, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York.
- Graff A., 2008, *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu politycznym*, Warszawa.
- Hryciuk R. E., Korolczuk E., 2012, *Pożegnanie z Matką Polką?. Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce*, Warszawa.
- Każmierska E., 2007, *Golgota Jasnogórska Jerzego Dudy-Gracza. Stapianie pojęć w siatkach wielozakresowych*, [w:] *Amalgamaty kognitywne*, red. A. Libura, Kraków, s. 113–126.
- Korytkowska M., 1992, *Typy pozycji predykatowo-argumentowych*, Warszawa.
- Kosiński M., 2007, *Teoria metafory a teoria amalgamatów. Rozważania na marginesie analizy Głosu w sprawie pornografii Wisławy Szymborskiej*, [w:] *Amalgamaty kognitywne*, red. A. Libura, Kraków, s. 95–111.
- Libura A., 2007, *Amalgamaty kognitywne w sztuce*, Kraków.

---

oraz że – w zestawieniu z innymi kontekstami kulturowymi – „brak potencjału emancypacyjnego” (Graff 2008; zob. też Walczewska 1999; Ostrowska 2004).

- Ostrowska E., 2004, *Matki Polki i ich synowie. Kilka uwag o genezie obrazów kobiecości i męskości w kulturze polskiej*, [w:] *Gender. Konteksty*, red. M. Radkiewicz, Kraków, s. 215–252.
- Tabakowska E., 1998, *Bliżej wiersza: gramatyka kognitywna jako narzędzie interpretacji tekstu poetyckiego (na przykładzie „Miniatury średniowiecznej” Wisławy Szymborskiej)*, [w:] *Tekst. Analizy i interpretacje*, red. J. Bartmiński i B. Boniecka, Lublin, s. 9–20.
- Walczeńska S., 1999, *Damy, rycerze i feministki. Kobiety dyskurs emancypacyjny w Polsce*. Kraków.
- Yuval-Davis N., 1997, *Gender and Nation*, London, <http://ftp.york.pa.schoolwebpages.com/athletics/frcheercode.pdf/> [dostęp: 23.01.2015].

### Summary

#### **The problem of motherhood – selected blends in Rachel Cusk’s work**

The paper is an attempt to portray the conceptualization of motherhood, especially the time of pregnancy based on the process on decoding literary structures employed by an English novelist Rachel Cusk in her memoir *A Life’s Work. On Becoming a Mother*. The study was carried out with the application of the theory of cognitive linguistics, in particular Conceptual Blending Theory, that is a valuable tool for interpretation of complex and multidimensional cognitive constructions. The Blending Theory shows very subtle and difficult to grasp conceptualizations and value judgment of the transformative period of pregnancy and motherhood in Rachel Cusk. The analysis demonstrates the vital significance of motherhood discourse in social discussion on the emancipation of women.

## **Obraz polskości w wybranych tekstach internetowych**

SŁOWA KLUCZOWE: POLSKOŚĆ, POJĘCIE POLSKOŚCI, KONCEPTUALIZACJA, TEKSTY INTERNETOWE

Celem artykułu jest przedstawienie wstępnego zarysu konceptualizacji pojęcia polskości według internautów. Zastosowano metodę jakościowej analizy zawartości przekazów. Badany korpus stanowią teksty prymarnie internetowe (czyli stworzone na użytek tego medium). Ekskserpcję przeprowadzono za pomocą trzech wyszukiwarek: [www.google.pl](http://www.google.pl), [www.bing.com](http://www.bing.com), [www.swoper.pl](http://www.swoper.pl) (ostatnia wymieniona odnosi się do zawartości forów internetowych). Wpisano do nich hasła: „definicja polskości” oraz „polskość”. Szczegółowe wyniki liczebne eksploracji przeprowadzonej 27.10.2014 przedstawiały się następująco:

- Definicja polskości (google 309 000 linków, bing 32 500, swoper 0);
- Polskość (google 552 000, bing 101 000, swoper 30).

Przeanalizowano pierwsze 200 odnośników, wskazanych przez Google i Bing oraz 30 ze Swopera. Analizowany materiał pochodził więc z 430 stron internetowych. W dalszym opracowaniu korpusu usunięto powtórzenia i teksty wtórnie upowszechniane w sieci, np. artykuły prasowe będące elektronicznym odpowiednikiem wersji drukowanej, omówienia książek, zapowiedzi dyskusji na temat polskości, toczonych w mediach tradycyjnych itd. Doprowadziło to do ograniczenia źródeł do 65 stron internetowych. Przekazy tekstowe (w badaniu pominięto ilustracje uzupełniające wypowiedzi słowne) różniły się ilościowo i jakościowo – znalazły się wśród nich zarówno enigmatyczne notatki blogerów, jak i rozbudowane analizy społeczno-polityczne oraz emocjonalne polilogi na forach.

Obraz polskości, rysujący się na podstawie analizy wyekscerpowanych komunikatów internetowych, jest niejednoznaczny i pozbawiony wyraźnych dominant ilościowych lub jakościowych. W pracy wskazane zostaną jego składowe najczęściej egzemplifikowane w tekstach sieciowych (ich ranga wydaje się równorzędna, żadne nie pojawiało się na tyle często w badanym materiale, by móc uznać je za główny składnik obrazu). Wyodrębnia się analogiczne odniesienia obecne w co najmniej trzech wyimkach, ze względu na dążenie do syntezy, a nie omawiania ujęć idiolektalnych (choć niewątpliwie są one interesujące).

Pominięte zostaną definicje polskości zawarte w opracowaniach naukowych<sup>1</sup>, bo celem artykułu jest wyodrębnienie wyróżniających się elementów jej potocznego postrzegania, odzwierciedlającego się w dyskursie medialnym, a nie krytyczna analiza stanu badań (musiałaby ona objąć kilka dyscyplin), która zdecydowanie przerastałaby ramy tego szkicu.

Doprecyzowanie zakresu polskości nie jest łatwym zadaniem. Trudności terminologicznych dowodzi obecność w badanym materiale definicji tautologicznych (*idem per idem*), które przedstawiały ją jako:

- a) „cechę tego, co polskie”<sup>2</sup>;
- b) „ogół cech stanowiących o polskim charakterze czegoś, o byciu polakiem”<sup>3,4</sup>;
- c) „polski charakter czegoś”<sup>5</sup>;
- d) „zespół cech charakterystycznych dla Polski”<sup>6</sup>.

W żadnej z nich nie pojawia się nowa treść członu definiowanego, stanowią więc przykłady błędów logicznych, a jednocześnie pokazują, jak pojęcie polskości wymyka się próbom formalnego (stylizowanego na naukowe) doprecyzowania jego znaczenia<sup>7</sup>.

Niejasne definicje stanowią jednak niewielką część korpusu tekstowego. Dominują ujęcia bardziej konkretne, uwypuklające wybrane aspekty analizowanego pojęcia. Interdyscyplinarci podkreślają m.in., że polskość stanowi w dobie globalizacji powód do dumy. Polacy są przedstawiani jako naród, który poradził sobie w trudnych sytuacjach dziejowych, m.in. dzięki konsolidującej roli patriotyzmu i poczuciu godności: „[p]rzeszłość jest równie ważna jak przyszłość. [...] My Polacy umiemy się jednoczyć, a to że borykamy się z różnymi problemami gospodarczo-politycznymi nie powinno nas dzielić, tylko wzmacniać. Powinniśmy walczyć o to, aby nasza kultura i tradycja nie zanikały”<sup>8</sup>. Na uwagę zasługuje użycie „my” inkluzywnego, wskazujące na utożsamianie się nadawcy ze zbiorowością („My Polacy”) oraz jednoczesne występowanie w jej imieniu.

<sup>1</sup> Nie sposób jednak nie wymienić ważnych prac aksjologicznych i etnolingwistycznych, poświęconych różnorodnym ujęciom polskości: Joanny Szadury, *Z badań nad autostereotypem Polaka. Kryteria polskości* (1993), zredagowanego przez Jerzego Bartmińskiego tomu *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich* (1993) oraz artykułów tegoż badacza: *Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce* (2006) oraz *Wybrane koncepty w świetle danych ankietowych: EUROPA, EUROPEJCZYK, OJCZYŻNA, POLSKA, POLAK, ŚWIAT, WSCHÓD, ZACHÓD* (2014).

<sup>2</sup> <http://pl.wiktionary.org/wiki/polsko%C5%9B%C4%87/> [dostęp: 27.10.2014].

<sup>3</sup> Cytaty przytacza się z zachowaniem oryginalnej pisowni i interpunkcji.

<sup>4</sup> <http://definicja.net/definicja/Polsko%C5%9B%C4%87/> [dostęp: 27.10.2014].

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Co ciekawe, definicji polskości nie zawiera Wikipedia (stan na 05.02.2015). W jej polskojęzycznej wersji to słowo pojawia się jako element innych haseł (wewnętrzna wyszukiwarka tej internetowej encyklopedii wymienia jako pierwsze: *Pomnik tym, co za polskość Gdańska, Intelligenzaktion na Pomorzu, Związek Obrońców Górnoślązaków*). Nie ma za to ani jednego odnośnika do tego pojęcia w kaszubskiej i śląskiej wersji Wikipedii (stan na 05.02.2015).

<sup>8</sup> <http://pisbielski.pl/patriotyzm-wsrod-mlodziezy/> [dostęp: 29.10.2014].



Skomplikowana historia naszego narodu jest według użytkowników Internetu jednym ze źródeł jego siły. Duma nie jest bezmyślna (w odróżnieniu od pychy) i utożsamiana z brakiem krytycyzmu: „[p]olskość, co jest niezwykle istotne, to również poczucie wielkiej dumy polegającej na czystym, a nie bałwochwalczym zrozumieniu jej jako zbioru myśli, idei, wartości”<sup>9</sup>. Motyw bałwochwaltwa nadaje wypowiedzi wydzźwięk sakralny, polskość jawi się jako forma duchowości (wybranych „myśli, idei, wartości”).

Łatwo zauważalne jest, że internauci – deklarując przywiązanie do polskości – mają negatywny stosunek do warstwy rządzącej, którą uznają za czynnik destrukcyjny, np. „dla mnie polskość to duma. I żadna nieudolna polityka ani prawy bądź lewy jej fragment nie sprawi, bym tę dumę zmieniła na wstyd”<sup>10</sup>. W kategoriycznych sądach nie oszczędza się ani koalicji, ani opozycji: „[d]laczego więc polskość niektórym kojarzy się źle? Wydaje mi się, że jest to niepotrzebne wiązanie wszystkiego, co polskie z brudną polityką [suponuje to, że polskość jest czysta (= nieskalana), A. N.-D.]. Z hasłami partii skrajnie prawicowych wycierających sobie gęby Polską, Polakami i polskością. [...] Ale czy polskość to tylko polityka? Czy polityka to naprawdę polskość?”<sup>11</sup>. Ostatnie pytania mają charakter retoryczny. Polskość i polityka według internautów są antynomiczne.

Polskość przedstawiana jest nie tylko jako pojęcie teoretyczne czy katalizator uwarunkowanych patriotycznie uczuć, ale też powinność, która wymaga dla swego zaistnienia i podtrzymywania działania, m.in. dlatego że zagraża jej współczesna kultura, w której: „niejedną sferę życia już urynkowiono – czemu więc nie postąpić tak samo z pojęciem patriotyzmu? Sądzę, że ludzi, którzy podobnie jak ja czują, że polskość jest pewnym zobowiązaniem, a patriotyzm jest postawą, którą należy w sobie kształtować, jest znacznie więcej”<sup>12</sup>. W powyższym cytacie podkreśla się związane z przynależnością do określonego narodu poczucie wspólnoty, którego podstawą jest pewna idea („zobowiązanie”), a nie komercja, bo polskość nie powinna zdaniem autora przytaczanego tekstu (i podobnie myślących osób, których „jest znacznie więcej”) podlegać prawom rynku, czyli stanowić czegoś przeznaczonego do kupna lub sprzedaży (sugeruje to też, że jest ona niewymierna materialnie, czyli *de facto* bezcenna).

Warto podkreślić, że w badanych tekstach pojawiają się pośrednie nawiązania do bohatera romantycznego, którego jedną z powinności była walka o dobro rodzimego kraju: „[p]olskość ma charakter egzystencjalny (wiąże się z pewną filozofią życia i obcowania we wspólnotę), ale też imperatywny – nakazuje pewną aktywność. Polskość sprzęgnięta jest wszak z wolnością, z niepodległością i z walecznością”<sup>13</sup>. Wprawdzie ofiara w postaci

<sup>9</sup> [http://www.rodaknet.com/rp\\_kucharski\\_4.htm/](http://www.rodaknet.com/rp_kucharski_4.htm/) [dostęp: 29.10.2014].

<sup>10</sup> <http://zblogowany.pl/2014/06/polskosc-duma-czy-wstyd/> [dostęp: 29.10.2014].

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> <http://magazynkontakt.pl/pols-kosc-niezgody.html/> [dostęp: 28.10.2014].

<sup>13</sup> <http://freemind.salon24.pl/227469,slowo-do-rolaxa/> [dostęp: 29.10.2014].

śmierci w imię ojczyzny zostaje zastąpiona „pewną filozofią życia”, ale odniesienia do poświęcenia siebie na rzecz ogółu są wyraźne. Romantyczny mit miał (i echa tego występują we współczesnych wypowiedziach internautów) jednak charakter wykluczający – „[n]ie było i nie pojawiało się w autostereotypie to, co z nim nie mogło być związane. Nie było w nim miejsca dla tych, którzy nie uczestniczyli w spisku, w powstaniu, w dziele wyzwolenia” (Nikitorowicz 2013: 36), czyli obecnych w dawnej i współczesnej Rzeczypospolitej mniejszości narodowych.

W badanych tekstach nie odwoływano się do minionej wielokulturowości Polski czy obecnej roli mniejszości etnicznych, wręcz przeciwnie – jako konstytutywne przedstawiano różnice między naszym a innymi narodami (postrzegane jako własne zalety i wady obcych nacji), np. „[w] tym słowie [polskość – A. N.-D.] ujmuje się praktycznie wszystko co nas wyróżnia, co świadczy o naszej odmienności, sile do posiadania własnych zasad, wzorców, o społecznej potędze intelektualnej. To pojęcie łączące poczucie godności i znaczenia”<sup>14</sup>. Postrzeganie „własnych zasad” jako dowodu siły i pozytywnego świadectwa niezależności wpisuje się w koncepcję globalności i obrony tożsamości narodowej<sup>15</sup> przed jej potencjalnym „rozmyciem” w postępującym procesie europejskiej unifikacji, ale też może być traktowane jako niepokojący przejaw tendencji nacjonalistycznych.

Następstwem takiego sposobu myślenia jest uznawanie, że jednym z konstytutywnych wyznaczników polskości jest tutejszość/swojskość, zbliżona do etnocentryzmu, od którego niedaleko już do ksenofobii, artykułowanej wprost: „[p]olskością nie są PRZYBŁĘDY!”<sup>16</sup> lub w bardziej wysublimowany, utrzymany w tonie intelektualnej dysputy (z osłabiającym pozornie jej wymowę nawiązaniem metatekstowym „będzie niepoprawnie politycznie”), sposób: „ja uważam państwo o silnej identyfikacji narodowej – społeczeństwo połączone więzami kulturowymi oraz – uwaga będzie niepoprawnie politycznie – »rasowymi«, za coś dobrego. Np. za antidotum na to co się dzieje obecnie w zach. Europie”<sup>17</sup>. Niechęć wobec innych nacji jest przedstawiana metaforycznie jako antidotum, co sugeruje, że niedoprecyzowane „to co się dzieje obecnie” jest formą trucizny, z której organizm (Europa) powinien się oczyścić.

Pojawiają się przy tym sformułowania utrzymane w stylistyce nowomowy i walki my – oni (obcy ≈ inni): „[...] ktoś pochodzący spoza łańskiego kręgu kulturowego będzie

<sup>14</sup> [http://www.rodaknet.com/rp\\_kucharski\\_4.htm/](http://www.rodaknet.com/rp_kucharski_4.htm/) [dostęp: 29.10.2014].

<sup>15</sup> W polskiej literaturze (Antonina Kłoskowska, Tadeusz Łebkowski, Czesław Stanisław Bartnik) używa się zamiennie terminów „tożsamość narodowa” i „polskość”, jako bliskoznaczne są też traktowane pojęcia: „etos polski”, „dziedzictwo narodowe”, „pamięć narodowa” czy „duch narodu” (Łastawski 2008: 11).

<sup>16</sup> [http://danthealighieri.wrzuta.pl/film/69C1pVsLDHi/polskosc\\_to\\_nienormalnosc\\_-\\_donald\\_tusk\\_o\\_polsce\\_prof.\\_andrzej\\_nowak/](http://danthealighieri.wrzuta.pl/film/69C1pVsLDHi/polskosc_to_nienormalnosc_-_donald_tusk_o_polsce_prof._andrzej_nowak/) [dostęp: 28.10.2014].

<sup>17</sup> <http://wspinanie.pl/forum/read.php?1,467428,467703/> [dostęp: 28.10.2014].

miał wielkie trudności z polskością. W większości przypadków polskość<sup>18</sup> dla takich osób będzie nieosiągalna lub rzekoma. Musimy stać się odporni na wrogą propagandę. Tak jak nie wszystko złoto, co się świeci, tak nie każdy Polak, kto polskie, choćby szlacheckie nazwisko nosi i jego zamiary wobec ojczyzny nie zawsze są dobre. Nazwisko to bardzo ważna rzecz, tak jak rodowód, co w pewnych kręgach jest świadomie nadużywane. Patrzmy na czyny, nie na słowa, na zawartość, nie na opakowanie. Nowoczesny Polak, Polak XXI wieku musi nauczyć się sprytu. W przeciwnym wypadku przegramy z kretesem<sup>19</sup>. Jedną z przyczyn tak jasno artykułowanej nietolerancji jest kryzys (por. np. Gajda 2013: 57) i jego społeczne (w tym finansowe) skutki. Obraz własnej wspólnoty często buduje się przez konfrontację z obrazem innych (Zamojska 2013: 191), do których można zaliczyć imigrantów („PRZYBŁĘDY!”/osoby „spoza łańcińskiego kręgu kulturowego”) lub po prostu wszystkich nie(prawdziwych)-Polaków (nawet jeśli noszą „polskie, choćby szlacheckie nazwisko”).

Polskocentryzm nie jest jednak ukazywany tylko jako zaleta (rzecz jasna z punktu widzenia twórców analizowanych wypowiedzi, nie odnoszę się tu do oficjalnego dyskursu medialnego, którego uczestnicy starają się przestrzegać zasad tzw. poprawności politycznej). „Tutejszość” traktuje się także jako uwarunkowany historycznie synonim zaściankowości, ubóstwa intelektualnego, np. „[j]ak to bywa w przypadku wszystkich narodów, których byt państwowy jest zagrożony, typowy Polak wykształcił specyficzny typ mentalności, zorientowanej ksobnie i ksenofobicznie, nastawionej na radykalną walkę z wszelkim obcym wpływem, za wyjątkiem tego, który przyniesie mu wymierną, osobistą korzyść”<sup>20</sup>. Określenie „ksobne” przypuszczalnie jest nawiązaniem do nazwy zaburzenia psychicznego – urojeń ksobnych, prowadzących do przekonania, że jest się zawsze w centrum szczególnego zainteresowania<sup>21</sup>. W powyższym wyimku sugeruje się, że jest to forma adaptacji, będąca reakcją na niepewność co do aktualnej sytuacji społeczno-politycznej (używa się czasu teraźniejszego: „byt państwowy jest zagrożony”).

Uznaje się, że pojęcie polskości staje się coraz węższe, bo „[m]amy szereg ksenofobicznych a nawet paranoidalnych obwarowań wobec tych, których z polskości należałoby wykluczyć ale *bardzo mało* zasad, w myśl których do polskiej tożsamości można się przyłączyć”<sup>22</sup>, dominują więc kryteria wykluczające, określające to, co nie jest polskie (= jest obce). W badanym materiale, odnosząc się negatywnie do obcości, nie wskazywano

<sup>18</sup> Podkreślenia autorki tekstu.

<sup>19</sup> <http://www.komitetnarodowy.pl/komitet/ogloszenia/item/2086-przemys%C5%82aw-holocher-o-niepolskich-polakach/> [dostęp: 28.10.2014].

<sup>20</sup> [http://zboralski.cba.pl/?page\\_id=103/](http://zboralski.cba.pl/?page_id=103/) [dostęp: 28.10.2014].

<sup>21</sup> <http://psychiatria.mp.pl/choroby/show.html?id=73534/> [dostęp: 14.02.1015].

<sup>22</sup> <http://pracownia-alchemiczna.blogspot.com/2013/02/przygoda-w-iranie.html/> [dostęp: 28.10.2014].

jednak konkretnych nacji, ograniczając się do ogólnych sformułowań. Ponadto, co interesujące, nie pojawiły się bezpośrednie nawiązania do innych krajów (np. Rosji czy Niemiec), które mogłyby szkodzić Polsce i polskości. Za to jako wróg była przedstawiana Unia Europejska, uznawana za zagrożenie pluralizmu kulturowego (zob. np. Kurowicki 1997: 119).

Ksenofobii i prowincjonalizmowi towarzyszy ludowość, a raczej wiejskość (z supozycją, że jest to przeciwieństwo światowości czy miejskości, a tym samym czegoś lepszego, chlubnego), postrzegana przez internautów negatywnie: „[w]szystko jest piękne, serce ci w piersi rośnie, gardło ściska, w zadumie czekasz na rozdanie medali i nagród indywidualnych i wtedy pojawiają się one. Nie mam pojęcia jak to nazwać, rodzaj świątecznych zakonnicy, kobiet ubranych tak jakby moda skończyła się gdzieś między habitem, a strojem świętego Mikołaja. Jakieś to kolorowe, pstrokate, ale ponoć nasze i ktoś kiedyś wymyślił, że właśnie ten ludowy strój definiuje naszą polskość. Tak jakby wieś była naszą jedyną kluczową wartością. A nie jest. Kraj pełen specjalistów od wszystkiego transportowanych na zachód, kraj, który chce gonić nowoczesny świat, zabija Polskość manifestacją ludowości”<sup>23</sup>. Przejawy folkloru stają się „jedynie archaicznym kostiumem, który trzeba jak najprędzej zamienić na modny garnitur [...]” (Magdziak-Miszewska 2008), ze względu na założenie, że wpływają negatywnie na kształt naszego wizerunku, archaizując (= deprecjonując) go, kiedy zdaniem niektórych użytkowników Internetu świat oczekuje nowoczesnego image’u, a nie staropolskiego konterfektu.

Jednak w analizowanych wypowiedziach częściej niż z nowoczesnością (postrzeganą m.in. jako odcięcie od ludowości, na co wskazuje powyższy cytat) polskość bywa utożsamiana z kulturą, tradycją<sup>24</sup> i językiem<sup>25</sup>, niekoniecznie uzależnionymi od przynależności terytorialnej: „[j]a bym nie miał nic przeciwko autonomii czy nawet niepodległości Dolnego Śląska. Definicją polskości nie jest podległość Warszawie, tylko język, kultura i tradycja. Żylibyśmy tak, jak sobie urządzimy, na własnych prawach – jako Polacy z Dolnego Śląska”<sup>26</sup>. Zdrobienie „Warszawka” deprecjonuje, sugeruje słabość stolicy i bezpodstawność jej roli nadrzędnej. „Podległość Warszawie” jest opozycyjna wobec pozostałych, ważniejszych wyróżników polskości. Aby być Polakiem, nie trzeba mieszkać w Polsce (jasno wynika to też z wypowiedzi emigrantów), ale rozwijając dalej myśl zawartą w przytoczonym zdaniu, odłączenie od kraju jednej z jego części również nie jest (dość paradoksalnie) według zwolenników rozwiązań autonomizacyjnych przeszkodą w krzewieniu polskości.

<sup>23</sup> <http://zerwijowoc.pl/index.php/chleba-i-mistrzostw/> [dostęp: 29.10.2014].

<sup>24</sup> Odwołania do tradycji szczególnie często pojawiają się na stronach, których twórcy reprezentują poglądy prawicowe.

<sup>25</sup> „[...] polskość zbudowana jedynie na wspólnym odniesieniu do kraju, języka i obyczajów jest polskością typu ludowego” (Tarasiewicz 2011: 46).

<sup>26</sup> <http://fanatik.ogicom.pl/?p=1478/> [dostęp: 28.10.2014].

Polskość nie musi się więc wiązać z miejscem pobytu, ale pozostaje ważną wartością rodzinną, podstawowym elementem dziedzictwa kulturowego, które należy przekazywać następnym pokoleniom (często rozproszonym już w świecie): „[o]d czego zacząć? Od samego siebie! [...] dopóki dorośli mówią po polsku, obchodzą polskie święta, kultywują polską tradycję, dopóty dzieci będą ich naśladować. Mile widziane są spotkania z innymi Polakami, aby ani dziecko, ani dorosły nie czuli się osamotnieni w swojej polskości. Każde przyjaźnie między Polakami, kolejne wiosenne wyjazdy nad morze, wycieczki do kina czy ZOO w polskim gronie, będzie miało znaczenie dla wszystkich uczestników, pokaże że Polska to nie tylko siedzenie w domu, to także dobra zabawa w polskiej atmosferze”<sup>27</sup>. Rodzice stają się nauczycielami polskości. Ich zadaniem jest jak najciekawsze zaprezentowanie tej idei, tak aby kolejne generacje również uznawały ją za na tyle atrakcyjną i istotną, by przekazywać ją dalej. Jednak tak ujmowana polskość (z podkreśleniem zasadniczego znaczenia kontaktów interpersonalnych) to nie tyle związek z Polską, co pozytywna relacja z Polakami.

Jest uznawana również za czynnik konsolidujący naród (szczególnie ważny przy obecnym nasileniu emigracji) oraz dowód szacunku wobec przodków<sup>28</sup>: „[p]ielęgnowanie polskości stanowi spłatę długu wobec wcześniejszych pokoleń, które walczyły o jej zachowanie pomimo przeszkód takich jak germanizacja, rusyfikacja, hitleryzm, komunizm oraz bieda pozbawiająca godności i nadziei. [...] Tak, jak zazwyczaj rodzina pielęgnuje więzy wynikające z pokrewieństwa, tak naturalne jest, że Polakom powinno zależeć na utrzymaniu polskości przez nich samych, ich bliskich i przez rodaków”<sup>29</sup>. Polacy jawią się więc jako jedno plemię, które jednak jest wewnętrznie zróżnicowane, np. w powyższym cytacie wspomina się rozgraniczając o „bliskich i rodakach” (→ bliski ≠ rodak).

Jednym z konstytutywnych wyznaczników konserwatywnie przedstawianej polskości jest katolicyzm, postrzegany niejednoznacznie, najczęściej jako podstawa tradycji: „cała polska historia obracała się wokół KK [kościół katolickiego – A. N.-D.] (...), – kościoły spajają lokalne wspólnoty we wsiach i w małych miasteczkach, – przez stulecia zawdzięczalismy KK naszą świadomość narodową i powinniśmy to kultywować (w przeciwieństwie do takiej np. laickiej Francji czy Wielkiej Brytanii zalewanej przez Islam)”<sup>30</sup>. Katolicyzm traktuje się jednak również jako sposób zniewolenia: „?Krzyż jest symbolem polskości.?

<sup>27</sup> <http://polemi.co.uk/informacje/edukacja/mlode-pokolenia-imigrantow-8732/> [dostęp: 29.10.2014].

<sup>28</sup> Można tu przypomnieć tytuł książki Marii Janion, wiele mówiący o roli przeszłości dla Polaków – *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi* (Warszawa 2000).

<sup>29</sup> <http://www.polskinetwork.org/strona,polskosc,117,polacy-a-wspolczesna-cywilizacja.html/> [dostęp: 29.10.2014].

<sup>30</sup> [http://forum.gazeta.pl/forum/w,29,85306238,,Religia\\_katolicka\\_jako\\_definicja\\_polskosci\\_.html?v=2/](http://forum.gazeta.pl/forum/w,29,85306238,,Religia_katolicka_jako_definicja_polskosci_.html?v=2/) [dostęp: 27.10.2014].

Krzyż jest symbolem chrześcijaństwa, a ściślej państwa Watykan. Polska ma swój symbol i barwy narodowe. Barwy Białe Czerwone i Orzeł Biały. Jeżeli przypatrzymy się wizerunkowi Orła Białego nie ma tam nawet nawiązania do elementu w kształcie krzyża. Taka jest prawda. A to, że Polacy są niewolnikami watykańskimi to jest już inna historia [...]”<sup>31</sup>. W jednym ujęciu katolicyzm jest fundamentem polskości, w drugim pętami, w które ją ujęto. W zależności od punktu widzenia, buduje i umacnia (religijność) lub przeszkadza i ogranicza (antyklerykalizm).

Internauci dostrzegają także siłę stereotypów, podchodząc przy tym do uproszczonych sądów i przekonań ironicznie: „[w] moim kraju, w moim mieście po ulicach chodzą niedźwiedzie. Obiad popijam szklanką wódki. W moim domu nie ma telewizora”<sup>32</sup>. Z krytyką spotyka się także metonimiczne utożsamianie polskości z jej wybranymi elementami (z różnych kręgów, zarówno tzw. kultury wysokiej, jak i kulinariów), np. „definicja polskości: pierogi, oberek, kiełbasa, wódka, szopen, powstania: klęski z których robi się powód do chwalenia się, zamiast uczyć się na błędach”<sup>33</sup>.

Polacy mają też świadomość, że wpływają na kształt wizerunku, jaki ma ich ojczyzna (a swoim zachowaniem weryfikują klisze na jej temat): „[m]oże nie mamy na kartach podręczników takich osobowości, jak: William Szekspir czy Winston Churchill, ale za to możemy poszczycić się takimi nazwiskami, jak: Adam Mickiewicz, Fryderyk Chopin, Mikołaj Kopernik, a nawet Jan Paweł II. W związku z narastającym trendem emigracji Polaków do krajów otaczających nas, ulega zmianie definicja polskości, która od niedawna związana jest nie z terytorium ojczyzny, ale raczej z mentalnością i zachowaniem na obczyźnie”<sup>34</sup>. Turyści i emigranci reprezentują swój naród i wpływają na postrzeganie jego cech, zarówno bezpośrednio poprzez wygłaszane opinie, jak i pośrednio przez sposób postępowania/model życia.

Internauci niekiedy wyrażają obawy, że w porównaniu z wartościami typowymi dla innych nacji, polskość okaże się mało atrakcyjna. Dla młodych pokoleń „tożsamość, kożsamość czy polskość, to kwestia życiowego wyboru. Wieczne rozpamiętywanie o przeszłości nie zaspokoii Ich. Wieczne upamiętnianie ważnych rocznic nie spowoduje innego Ich myślenia, nie spowoduje przyjęcia propozycji, by obnosić się z tą polskością tak, jak chcieliby Ich rodzice czy dziadowie”<sup>35</sup>. Model polskości ewoluuje i czynniki podtrzymujące mentalną więź z krajem wcześniejszych fal emigracji obecnie mogą okazać się przestarzałe,

<sup>31</sup> <http://www.dzienniknowy.pl/fora/temat/918.dhtml/> [dostęp: 29.10.2014].

<sup>32</sup> <http://lopat.na.liberte.pl/schabowy-narodowy/> [dostęp: 29.10.2014].

<sup>33</sup> <http://www.zwrotpodatkow.pl/symbol-polskosci-ponuj-londynie-odpowiedz-potrzeby-polskiej-spoleczności-wielkiej-brytanii/> [dostęp: 28.10.2014].

<sup>34</sup> <http://www.zwrotpodatkow.pl/symbol-polskosci-ponuj-londynie-odpowiedz-potrzeby-polskiej-spoleczności-wielkiej-brytanii/> [dostęp: 28.10.2014].

<sup>35</sup> <http://blogi.newsweek.pl/Tekst/polityka-polska/538866,-polskie--wartosci--narodowe.html/> [dostęp: 28.10.2014].

a nowe generacje stać straconymi dla polskości pokoleniami. Większą siłą oddziaływania niż przywiązanie do tradycji miewają bowiem walory materialne, a nowoczesność wygrywa z tradycją, istotną dla „rodziców i dziadów”, ale dla młodych przestarzałą.

Nie wszyscy jednak wątpią w siłę sprawczą (a właściwie komercyjną) wartości narodowych. Polskość bywa bowiem traktowana także jako element marketingu (zob. np. Łuc 2010: 35–36). Okazuje się, że negatywny stereotyp, kojarzący Polaków z alkoholizmem, a Polskę z wódką, można wykorzystywać w sloganach reklamowych: „[s]towarzyszenie Polska Wódka (SPW) rusza z akcją »Polecam Polską Wódkę«<sup>36</sup> i tym hasłem okleja butelki. — Chcemy wywołać temat patriotyzmu konsumenckiego. [...] Manifestacja polskości to nie tylko element promocji Polski, ale również polskich surowców, rolników, gorzelni i wszystkich tych, którzy są z branżą spirytusową związani [...]»<sup>37</sup>. Dostrzega się też praktyczne, utylitarne zastosowanie omawianej idei: „ja wierzę w polskość portfela bo wiem, że to co kupuję przekłada się na to kto zyska pracę a kto ją straci”<sup>38</sup>.

\*\*\*

W artykule przedstawiono najczęstsze w analizowanym materiale odniesienia do polskości, jednak należy zaznaczyć, że uznaje się ją również za pojęcie niedefiniowalne z racji dyferencjacji i indywidualizacji jego postrzegania: „[o]brona »polskości«? A czym jest owa »polskość« obecnie – czy tylko zbiorem pewnych ideałów (które też podlegają sukcesywnej modernizacji wraz z rozwojem społecznym lub nawet dezaktywacji)? I jakie te ideały są, jaki jest ich obręb? Obrona wiary, języka, wspólnych wartości? Ale obrona JAKICH wartości skoro i tak w społeczeństwie polskim owych definicji polskości jest tak niemal tak wiele wody w Wiśle”<sup>39</sup>.

Internauci zauważają też potencjał manipulacyjny, który wiąże się z dookreślaniem analizowanej idei (którą można dopasowywać do doraźnych celów politycznych): „każda definicja »polskości« będzie z definicji wykluczająca i jako taka używana będzie przez siły roszczące sobie do niej prawo jako maczuga na »nie-Polaków«”<sup>40</sup>.

Na uwagę zasługuje uznawanie polskości za byt dynamiczny, który podlega, pozwalającym na przetrwanie i ułatwiającym adaptację do aktualnych układów społeczno-politycznych, ciągłym metamorfozom: „[j]esteśmy w nieustannym poszukiwaniu polskości. W poszukiwaniu stałości. To, co przez te wieki nas zespoliło to nie tylko powszechnie wymieniane przymioty jak język, historia, wolność republikańska, sarmatyzm, ale również –

<sup>36</sup> Jedno z haseł reklamowych w tej kampanii to: „100% polskiej wódki w wódce”.

<sup>37</sup> <http://manager.nf.pl/glosno-o-polskiej-wodce,44982,64/> [dostęp: 29.10.2014].

<sup>38</sup> <http://torlin.wordpress.com/2012/03/05/polskosc/> [dostęp: 30.10.2014].

<sup>39</sup> <http://eliska07.republika.pl/statut-prawny-definicja.shtml/> [dostęp: 29.10.2014].

<sup>40</sup> <http://marcinmatylda.blox.pl/2007/11/11-listopada-swieto-obywateli-Rzeczpospolitej-czy.html/> [dostęp: 28.10.2014].

zupełnie pomijane – właśnie to doświadczenie braku stabilności, szukanie siebie oraz wymuszona elastyczność. Jest to częścią naszej natury, jak mi się zdaje. Ciągłe wynajdywanie polskości na nowo pozwala nam szybciej i lepiej dopasować się do warunków<sup>41</sup>. Poszukiwanie polskości i ciągła jej aktualizacja są postrzegane jako idealna taktyka, pozwalająca na przetrwanie tej idei. Zmieniają się Polacy, więc zmienia się też polskość.

Niniejszy tekst zarysowuje tylko problematykę, która z racji swojego znaczenia zasługuje na zbadanie na podstawie rozległego korpusu tekstowego, przeanalizowanego interdyscyplinarnie – przez językoznawców, ale też politologów i socjologów, jako utrwalona w tekstach forma mentalności zbiorowej (zob. np. Przesmycki 2010: 57), mówiąca wiele o współczesnej Polsce i jej mieszkańcach.

Obraz polskości, zawarty w analizowanych wypowiedziach, jest niejednoznaczny, ale ważny dla współczesnego patriotyzmu – „[p]ewne wartości i wynikające z nich działania oceniamy negatywnie, inne – przeciwnie – uznajemy za słuszne, w ten sposób utrwalamy ład aksjologiczny, który staje się obowiązujący także teraz, współcześnie, gdyż właśnie teraz go stosujemy” (Bobrowska 2007: 109). Jest istotnym elementem aktualnego systemu wartości, który bezpośrednio i pośrednio przedstawiają media, w tym, stale zyskujący na popularności, Internet.

### **Bibliografia:**

- Bartmiński J. (red.), 1993, *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, Lublin.
- Bartmiński J., 2006, *Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce*, [w:] *Język – wartości – polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych*, red. J. Bartmiński, Lublin, s. 8–35.
- Bartmiński J., 2014, *Wybrane koncepty w świetle danych ankietowych: EUROPA, EUROPEJCZYK, OJCZYŻNA, POLSKA, POLAK, ŚWIAT, WSCHÓD, ZACHÓD*, [w:] J. Bartmiński, *Polskie wartości w europejskiej aksjoserferze*, red. S. Niebrzegowska-Bartmińska, M. Nowosad-Bakalarczyk, S. Wasiuta, Lublin, s. 248–308.
- Bobrowska E., 2007, *Obrazowanie społeczeństwa w mediach. Analiza radiomaryjnego dyskursu*, Kraków.
- Gajda J., 2013, *Racjonalny patriotyzm jako antidotum skrajnego nacjonalizmu*, [w:] *Patriotyzm i nacjonalizm. Ku jakiej tożsamości kulturowej?*, red. J. Nikitorowicz, Kraków, s. 50–64.
- Kurowicki J., 1997, *Europa i Polska: kłopoty z integracją kulturową*, [w:] *Transformacja*

<sup>41</sup> <http://paragraf23.salon24.pl/521452,polskosc-jako-poszukiwanie/> [dostęp: 29.10.2014].



- i wartości. Aksjologiczne aspekty transformacji ustrojowej w Polsce*, red. W. Kaczocho, S. Popławski, Zielona Góra, s. 117–127.
- Łastawski K., 2008, *Polskość i europejskość w procesie integracji kontynentu*, „Studia Europejskie” nr 1, s. 9–28.
- Łuc I., 2010, *Współczesne gry komunikacyjnojęzykowe*, Katowice.
- Magdziak-Miszewska A., 2008, *Polskość i europejskość. Kilka uwag na marginesie nie rozpoczętej debaty*, „Więź” nr 11 (481), [http://www.wiez.pl/czasopismo/s;czasopismo\\_szczegoly,id,72,art,4428/](http://www.wiez.pl/czasopismo/s;czasopismo_szczegoly,id,72,art,4428/) [dostęp: 12.02.2015].
- Nikitorowicz J., 2013, *Tożsamość – twórczy wysiłek ku patriotyzmowi*, [w:] *Patriotyzm i nacjonalizm. Ku jakiej tożsamości kulturowej?*, red. J. Nikitorowicz, Kraków, s. 29–49.
- Przesmycki P., 2010, *O myśleniu i odczuwaniu po polsku*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym”, vol. 13, nr 1, s. 57–67.
- Szadura J., 1993, *Z badań nad autostereotypem Polaka. Kryteria polskości*, [w:] *Nazwy wartości*, red. J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska, Lublin, s. 239–256.
- Tarasiewicz P., 2011, *Specyfika Polaków jako narodu*, „Cywilizacja” nr 37, s. 40–50.
- Zamojska E., 2013, *Inni jako obcy. Imigranci w polskim dyskursie publicznym i edukacyjnym*, „Studia Edukacyjne” nr 28, s. 191–207.

## Summary

### The Image of Polish Identity in Selected Internet Texts

The goal of the paper is to present a preliminary outline of how the concept of Polish identity was forged according to Internet users. Qualitative analysis of the message content was applied. Image of Polish identity based on analysis of excerpted Internet messages is ambiguous. Components most frequently found in the Internet texts were referred to in the study. They include considering Polish identity as identical with culture, tradition and language, Catholicism, and an unfriendly attitude towards people of different nationalities.

**Anna Wartecka**

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **Analiza aksjolingwistyczna wybranych wypowiedzi chwalących w programie telewizyjnym typu *talent show***

SŁOWA KLUCZOWE: AKSJOLINGWISTYKA, GATUNKI MOWY, WARTOŚĆ, POCHWAŁA, TALENT SHOW

Dynamiczny rozwój humanistyki, jaki dokonał się w dwudziestym stuleciu, sprzyjał powstawaniu nowych dziedzin i poddziedzin nauki w obszarze nauk o człowieku oraz ich wzajemnemu przenikaniu się. Nauka o wartościach – aksjologia, będąca głównie domeną rozważań filozoficznych i teologicznych, ugruntowała swoją pozycję w prężnie rozwijającej się psychologii, znalazła swoje stałe miejsce w badaniach pedagogiczno-dydaktycznych, została też dostrzeżona i doceniona przez językoznawców. Powiązanie aksjologii z lingwistyką wydaje się, w świetle interdyscyplinarnego rozwoju nauk humanistycznych, szczególnie ważne. Prowadzenie badań aksjolingwistycznych służy bowiem nie tylko uzupełnianiu bogatej wiedzy aksjologicznej i językoznawczej o ich nowe aspekty i wzbogacaniu tym samym ogólnej wiedzy o człowieku, ale także, na co zwraca uwagę J. Puzynina<sup>1</sup>, może być człowiekowi pomocne w jego trudnościach związanych z wartościami: ich rozpoznaniem, hierarchizowaniem i wyrażaniem.

Badania aksjolingwistyczne prowadzone współcześnie na gruncie polskim dotyczą przede wszystkim semantyki terminów określających wartości oraz sposobów wyrażania wartościowania w języku<sup>2</sup>. Szczególnie dobrze opracowano sposób analizy aksjolingwistycznej w oparciu o centra pojęciowe danej kategorii wartości i powiązane z nimi zasoby leksykalne. Zastosowana w niniejszych badaniach technika analizy aksjologicznej, bazująca na propozycji J. Puzyniny<sup>3</sup>, polega na określeniu centrum pojęciowego, będącego jądrem rozpatrywanej kategorii wartości i ustaleniu zbioru leksemów, które stanowią kod językowy dla danego pojęcia. Leksyka ta zawiera w sobie leksem główny, jak i jego pochodne, a także synonimy leksemu głównego i form pochodnych wraz z ich wariantami słowotwórczymi. Przykładowo obecność centrum pojęciowego kategorii wartości

---

<sup>1</sup> J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992, s. 7.

<sup>2</sup> Badacze podejmujący ww. kwestie to m.in. J. Puzynina, M. Ossowska, T. Pawłowski.

<sup>3</sup> Puzynina J., dz. cyt., s. 41.

estetycznych, jaką jest piękno, ukazywane jest za pomocą leksemu *piękno*, jego pochodnych, np. przysłówka *pięknie*, synonimów obu leksemów tj. *uroda*, *cudnie* i ich wariantów słowotwórczych: *urodziwy*, *cudowny*. W przeciwieństwie do propozycji J. Puzyniny mowa nie o jednym, a wielu centrach pojęciowych (oprócz centrum pojęciowego piękna dla kategorii wartości estetycznych możemy wyróżnić m.in. wdzięk). Zastosowanie niniejszej techniki pozwoli na powiązanie danego leksemu z pojęciem, a pojęcia – z wartością (jedną bądź wieloma), co z kolei skutkować będzie udzieleniem odpowiedzi na główne pytanie badawcze: *Ze względu na jakie wartości formułowane są wybrane pochwały w programie telewizyjnym typu talent show?*

Wybór przedmiotu badania (gatunku pochwały) podyktowany jest potrzebą wzbogacenia wiedzy na temat jednego z najmniej zagospodarowanych obszarów aksjolingwistyki – aksjogenologii lingwistycznej. Na brak wskazywanego *explicite* parametru aksjologicznego w opisach gatunku uwagę zwraca S. Niebrzegowska-Bartmińska<sup>4</sup>. Podkreślić jednak należy, że nie wynika on z faktu niedostatecznie wartościującego nacechowania gatunków mowy. Przeciwnie – większość gatunków mowy zawiera w sobie nieodłączny element wartościujący. Przykładem może tu być podziękowanie („wiem, że zrobiłeś dla mnie coś dobrego”) czy ostrzeżenie („jeżeli zrobisz X, to może ci się stać coś złego”)<sup>5</sup>. Pochwała stanowi szczególnie przykład, na który warto spojrzeć pod kątem aksjologicznym: chwali się bowiem zawsze ze względu na coś, a owo „na co?” jest pytaniem o wartości.

Materiał językowy, na jakim opieram moje rozważania i wnioski, stanowią wypowiedzi chwalące, jakie padają w polskim programie rozrywkowym typu *talent show* z tytułowanym „Mam talent!”. Korpus badawczy składa się z wypowiedzi pojawiających się łącznie w dziewięciu odcinkach rundy eliminacyjnej I i VI edycji programu<sup>6</sup>. Analizowane pochwały stanowią komentarz jurorów do występów uczestników, którzy prezentują na scenie swoje umiejętności artystyczne. Wybór środowiska komunikacyjnego programu konkursowego typu *talent show* dla badań aksjolingwistycznych nad pochwałą podyktowany jest dwoma czynnikami. Pierwszym z nich jest spełnienie przez wybrane środowisko komunikacyjne warunku niezbędnego do zaistnienia pochwały, tj. zapewnienie relacji *oceniający – oceniany* – w wymiarze umożliwiającym zebranie dostatecznej ilości materiału do analizy. Drugi czynnik to zawsze aktualne pytanie o świat wartości kreowany przez media. Wybór programu telewizyjnego jako obszaru badań nad pochwałą narzuca jednak pewne ograniczenia związane ze specyfiką języka mediów. Ograniczenia te sprawiają, że

<sup>4</sup> S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Miejsce wartości w opisie gatunków mowy*, [w:] *Język a kultura*, t. III, *Akty i gatunki mowy w perspektywie kulturowej*, red. A. Burzyńska-Kamieniecka, Wrocław 2012, s. 33.

<sup>5</sup> S. Niebrzegowska-Bartmińska za: A. Wierzbicka, *Genry mowy* [w:] *Tekst i zdanie. Zbiór studiów*, red. T. Dobrzyńska, E. Janus, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1983, s. 129–130.

<sup>6</sup> Odcinki dostępne są pod adresem: <http://www.mamtalent.tvn.pl/>.

wnioski uzyskane w wyniku analizy pochwał wypowiedzianych na antenie nie zawsze da się przełożyć na grunt codziennej, niemedialnej komunikacji.

Przystąpienie do jakiegokolwiek analizy wypowiedzi chwalących winno być poprzedzone postawieniem sobie pytania, czym badana pochwała jest. Trudność w analizie pochwał polega bowiem na tym, że nie zawsze występują one *explicite* pod postacią stałych konstrukcji syntaktycznych, tj. *jesteś* + przymiotnik nacechowany dodatnio (dodatkowo może być wzmocniony modulantom z grupy afektantów), *czy masz* + rzeczownik z określającym go pozytywnie nacechowanym przymiotnikiem (z możliwym wzmocnieniem), względnie sam pozytywnie nacechowany rzeczownik<sup>7</sup>. Nierzadko konstrukcjom tym towarzyszy gatunek prośby (*proszę cię / śpiewaj tak pięknie*<sup>8</sup>) lub podziękowania (*dziękuję ci za to*<sup>9</sup>). Gatunki te uznaję za części składowe wypowiedzi chwalącej, dopełniające je pod kątem aksjologicznym.

Sama pochwała nader często utożsamiana jest z komplementem<sup>10</sup>. Fakt ten obliuguje do uwzględnienia w jej definicji tych cech dystynktywnych, które pomogłyby dokonać dyferencjacji pomiędzy obydwooma gatunkami mowy. Jest to ważne z punktu widzenia aksjologicznego, bowiem rzeczywistość, ze względu na którą formuluje się komplement, bywa zazwyczaj błaha, podczas gdy za pomocą pochwały wartościujemy rzeczy i zjawiska ważne. Definicję pochwały, która uwzględnia ten czynnik, można by sformułować w sposób następujący: pochwała jest wypowiedzią oceniającą, wartościującą dodatnio odbiorcę wypowiedzi chwalącej bądź osobę trzecią (podmiot pochwały) oraz to, co z odbiorcą (osobą trzecią) związane – działania, umiejętności, postawy (przedmiot pochwały). Z chwaleniem osoby trzeciej mamy w przypadku programu typu *talent show* do czynienia wtedy, gdy wypowiedź jurora nie jest skierowana bezpośrednio do adresata pochwały, ale do innej osoby, jurora bądź prowadzącego, na temat podmiotu chwalenia. Zabieg ten wydaje się niemożliwy w przypadku aktu komplementowania, którego głównym celem illokucyjnym jest sprawienie przyjemności odbiorcy. Cel ten przyświeca również nadawcom wypowiedzi chwalących, jest jednak pomniejszy i ustępuje miejsca głównej funkcji pochwały, jaką jest jej rola merytorycznego informowania o wartościach przedmiotu oceny; odbiorcami tej informacji może być zarówno osoba chwalona, jak i adresaci samego występu. Wspomnieć w tym miejscu należy, że innym, dość istotnym celem nadawcy wypowiedzi chwalącej jest

<sup>7</sup> Formuły chwaleń zostały opracowane w oparciu o: B. Drabik, *Komplement i komplementowanie jako akt mowy i komunikacyjna strategia*, Kraków 2004, s. 82–87.

<sup>8</sup> Śpiew operowy, MT!, sezon I, odc. 2., 01:08:42.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Lingwiści niedokonujący rozróżnienia między komplementem a pochwałą bądź wskazujący na taką trudność to m.in. N. D. Arutiunova (1992), I. G. Diachkova (1998), K. Allan (1994). Jedną z przyczyn utożsamienia pochwały z komplementem może być zbieżność form i budowy syntaktycznej obu gatunków.

zmotywowanie podmiotu chwalonego do kontynuowania podjętych działań, doskonalenia prezentowanych umiejętności lub trwania w przyjętych postawach.

Kluczowym pojęciem dla niniejszych rozważań jest, poza pochwałą, również pojęcie samej wartości. Wartość jest konceptem niezwykle bogatym semantycznie, stąd też wszelkie próby ujęcia go w ramy definicyjne skutkować będą nakreśleniem jego fragmentarycznego i zubożonego obrazu. Ponieważ jednak pojęcie to obliuguje do dokonania jego konceptualizacji w zakresie takim, jaki jest możliwy, na potrzeby niniejszego opracowania przyjmuję definicję M. Łobockiego, w myśl której wartością jest wszystko to, „co uchodzi za ważne i cenne dla jednostki i społeczeństwa oraz jest godne pożądania, co łączy się z pozytywnymi przeżyciami i stanowi jednocześnie cel dążeń ludzkich”<sup>11</sup>. W definicji tej podkreśla się podmiot wartości – jednostkę i społeczeństwo. Ów ekstensywny aspekt wartości, mający charakter obiektywizujący oraz następujące pod jego wpływem przełożenie wartości z jednostki oceniającej na grupę ludzi posługującą się tym samym kodem kulturowym, mają szczególne znaczenie w przypadku programu o charakterze *talent show*. Pochwały jurorów istnieją bowiem zawsze w relacji do widza i jego opinii.

W niniejszej analizie kategorii wartości, ze względu na które formułowane są pochwały, wyłonione zostały na bazie klasyfikacji dokonanej w oparciu o kryterium treści. Każda z wyłonionych w ten sposób kategorii wartości ma bowiem swoje centra pojęciowe, którym towarzyszy charakterystyczny dla danej wartości układ słownictwa, o czym wspomniano we wstępie.

Celem programu typu *talent show* jest wyłonienie najbardziej utalentowanych osób w kraju, a ostatecznie – wybór zwycięzcy spośród kandydatów prezentujących swoje umiejętności artystyczne. Nadrzędną wartością, jakiej poszukują jurorzy, jest więc talent. Wątek poszukiwania talentu jako głównego założenia i celu programu przejawia się *explicite* w wypowiedziach chwalcących jurorów:

[1] jest to absolutne zjawisko nadprzyrodzone jej głos jej wrażliwość [...] / tak naprawdę reszta jest gdzieś bardzo bardzo daleko ponieważ jeżeli szukamy talentu czyli czegoś niezwykłego co może człowiek pokazać to właśnie kładia dla mnie jest absolutnym zjawiskiem<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> M. Łobocki, *Pedagogika wobec wartości*, [w:] *Kontestacje pedagogiczne*, red. B. Śliwerski, Kraków 1993, s. 126.

<sup>12</sup> Wypowiedzi ustne zostały zapisane zgodnie z ich oryginalnym brzmieniem. W transkrypcji brak wielkich liter. W zapisie nie stosuję znaków interpunkcyjnych w roli segmentacyjnej. Tekst dzielę na frazy intonacyjne za pomocą prawego ukośnika. Występ wokalny, MT!, edycja I, odc. 1., 00:47:00.

Talent mieści się w kategorii wartości pragmatycznych. Nawiązując do techniki badania poszczególnych kategorii wartości poprzez identyfikację ich centrów pojęciowych i analizy określającego je słownictwa, możemy zauważyć, że koncept talentu obecny jest w poszczególnych wypowiedziach chwalcących bardzo często *explicite*, a uwidacznia go leksemu *talent* i leksemy pochodne (tj. *utalentowany*):

[2] masz talent<sup>13</sup>;

[3] jesteś niezwykle utalentowanym dzieckiem<sup>14</sup>;

[4] ja myślę że ten program właśnie takich talentów potrzebuje<sup>15</sup>;

[5] talent proszę pana / absolutny talent<sup>16</sup>.

Powyższe przykłady nie wyczerpują jednak bogatej leksyki, związanej z wartością talentu, jaka może zostać zastosowana w pochwie. Istnieją bowiem liczne leksemy synonimiczne, które możemy podzielić na główne: talent rozumiany jako: *zdolności, uzdolnienia, predyspozycje, powołanie, zacięcie, żyłka, nerw, dryg, smykałka, umiejętność, łatwość, zdolność, sprawność*<sup>17</sup> oraz poboczne: talent rozumiany jako *fachowość, biegłość, zręczność, sprawność, umiejętność, wyszkolenie, wytresowanie, znajomość (rzeczy), pewność, maestria, mistrzostwo, warsztat, sztuka, kunszt, kunsztowność*<sup>18</sup>. Z tego podziału wyłaniają się dwa koncepty talentu. W jednym z nich na plan pierwszy wysuwa się cecha wrodzoności talentu, natomiast w drugim cecha jego wtórności i nabywalności. Poszczególne leksemy odnoszące się do danego aspektu talentu i wskazujące na wartość pragmatyczną odnajdujemy m.in. w następujących wypowiedziach chwalcących:

[6] twoje umiejętności są imponujące<sup>19</sup>;

[7] ta chrypa która się tam pojawia to jest mistrzostwo<sup>20</sup>;

[8] wykonałaś taką niezwykłą dla mnie sztukę a mianowicie twoje ciało stało się muzyką<sup>21</sup>;

[9] to jest rasowa tancerka / ma warsztat / ma to wszystko<sup>22</sup>.

<sup>13</sup> Występ wokalny, MT!, edycja I, odc. 4., 00:46:20.

<sup>14</sup> Electric boogie, MT!, edycja I, odc. 4., 00:57:06.

<sup>15</sup> Śpiew operowy, MT!, edycja I, odc. 5., 00:21:47.

<sup>16</sup> Pieśni patriotyczne, MT!, edycja I, odc. 5., 00:51:00.

<sup>17</sup> *Talent*, [w:] A. Dąbrówka, E. Geller, R. Turczyn, *Słownik synonimów*, Warszawa 1998, s. 132.

<sup>18</sup> *Fachowość*, [w:] A. Dąbrówka, E. Geller, R. Turczyn, dz. cyt. s. 28.

<sup>19</sup> Akrobatyka, MT!, edycja I, odc. 3., 00:33:14.

<sup>20</sup> Pieśni patriotyczne, MT!, edycja I, odc. 5., 00:51:00.

<sup>21</sup> Występ akrobatyczno-taneczny, MT!, edycja I, odc. 6., 00:58:38.

<sup>22</sup> Taniec, MT!, edycja VI, odc. 2., 00:21:47.

Z niektórych wypowiedzi chwalących płynnie wniosek, że wartością jest nie tylko odkrywanie samego talentu, ale odkrywanie rodzącego się talentu i bycia świadkiem jego rozwoju:

[10] bardzo się cieszę że jestem jurorem w tym programie i / mam okazję być świadkiem odkrywania talentu / czegoś co się dopiero rodzi / wychodzi maleństwo / ma piękny głos / i cała publiczność milczy / po prostu / ma absolutne panowanie nad tłumem / i to jest niezwykle / przepiękne / wzruszające / ludzie będą to kochać<sup>23</sup>.

Jurorzy cenią sobie również potencjał, jaki kryje się w talencie, mimo braków w innym obszarze wartości występu:

[11] największym moim zastrzeżeniem / jest choreografia / którą można poprawić / [...] / ale masz duże możliwości / i duży potencjał<sup>24</sup>;

[12] zgadzam się [...] / oczywiście / choreografia / ale to wszystko jest do zrobienia w ramach tego że ty dziewczyno po prostu masz talent<sup>25</sup>.

Liczne wypowiedzi chwalące realizowane są ze względu na centrum pojęciowe wartości pragmatycznych, które stanowi praca, rozumiana w kategoriach wysiłku i trudu, jaki trzeba włożyć w przygotowanie i zaprezentowanie występu:

[13] ja zawsze kibicuję tego rodzaju występom i tego rodzaju performerom / ponieważ ja w tym momencie wyczuwam ogromną ogromną pracę<sup>26</sup>;

[14] rzeczywiście włożyliście bardzo dużo pracy żeby pokazać show a my w tym programie właśnie oczekujemy żeby było show<sup>27</sup>.

W ostatnim komentarzu chwalącym pojawia się informacja o innych, niż tylko znalezienie i odkrywanie talentu, oczekiwaniach jurorów (*oczekujemy, żeby było show*). Podkreślić w tym miejscu należy, że analizowane pochwały padają w sytuacji komunikacyjnej zawierającej się w ramach programu o określonej formule i cechach medialno-rozrywkowych. Już sama nazwa programu – *talent show* implikuje występowanie ocen pozytywnych, związanych z wartościami scenicznymi – podstawowym znaczeniem leksemu *show* jest bowiem „widowisko artystyczno-rozrywkowe o charakterze

<sup>23</sup> Występ wokalny, MT!, edycja I, odc. 3., 01:03:57.

<sup>24</sup> Akrobatyka, MT!, edycja VI., odc. 6., 00:31:16.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Układ akrobatyczno-taneczny, MT!, edycja VI, odc. 1., 00:48:59.

<sup>27</sup> Show chemiczne, MT!, edycja VI, odc.5., 00:20:48.

rewiowym<sup>28</sup>. W definicji tej szczególne znaczenie ma leksem *rewia*, eksplikowany z kolei jako „widowisko rozrywkowe o bogatej oprawie scenicznej”<sup>29</sup>. Na pierwszy plan wysuwa się więc tu bogactwo występu, będące cechą, a zarazem centrum pojęciowym wartości artystycznych. Wśród innych centrów pojęciowych wartości artystycznych, ze względu na które realizowane są pochwały w analizowanym programie typu *talent show*, możemy wyszczególnić nowość:

[15] to jest dla mnie zupełnie coś nowego żeby zrobić akrobatyczny układ do tanga / to był naprawdę bardzo ciekawy pomysł / fajnie to zrobiliście / fajny układ / fajne wykonanie / zupełnie coś nowego / brawo<sup>30</sup>

Wartości artystyczne związane z uczestnikiem konkursu i prezentowanym przez niego występem zajmują pozycję służebną wobec wartości estetycznych<sup>31</sup>, które, jako wtórne, łączą się odbiorcami dzieła i ich przeżyciami w obszarze percepcji piękna oraz innych centrów pojęciowych kategorii wartości estetycznych, tj. ładność czy wdzięk. Możemy przyjąć *a priori*, że tym, co będzie uznane przez jurorów za „ważne i cenne” w programie, którego formuła opiera się na prezentowaniu na scenie przez uczestników występów artystycznych, w myśl przytoczonej definicji wartości będą właśnie walory artystyczne i estetyczne występu. Szczególną rolę zajmuje tu wdzięk, na który wskazują m.in. leksemy *seksapil*, *lekkość*, *kobiecość*<sup>32</sup>:

[16] dziewczyny / seksapil / ja jako matka wam to powiem<sup>33</sup>;

[17] technicznie jesteś po prostu żyłeta / leciutki skok<sup>34</sup>;

[18] masz bardzo dużo seksapilu / jesteś leciutka / każdy ruch jest doskonały / masz wszędzie poczucie swojego ciała i swojej kobiecości i tego się nie wyuczy / kochana / niestety / to się niestety ma<sup>35</sup>.

Wśród innych podstawowych, mających swoje źródło w starożytności, kategorii estetycznych wyróżnić możemy także komizm. Wysoko oceniane pod względem wartości

<sup>28</sup> *Show*, [w:] *Słownik Języka Polskiego PWN*, <http://sjp.pwn.pl/sjp/show;2575383.html/> [dostęp: 20.11.2015].

<sup>29</sup> *Rewia*, [w:] *Słownik Języka Polskiego PWN*, <http://sjp.pwn.pl/sjp/rewia;2574193.html/> [dostęp: 20.11.2015].

<sup>30</sup> Układ akrobatyczno-taneczny, MT!, edycja VI, odc. 1., 00:48:59.

<sup>31</sup> R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa 1970, s. 286.

<sup>32</sup> *Wdzięk*, [w:] A. Dąbrowka, E. Geller, R. Turczyn, dz. cyt., s. 89.

<sup>33</sup> Występ girls bandu, MT!, edycja I, odc. 2., 00:18:55.

<sup>34</sup> Taniec, MT!, edycja I, odc. 2., 00:21:47.

<sup>35</sup> Tamże.



komicznych są te występy sceniczne, których rolą jest rozśmieszenie odbiorcy i dostarczenie mu rozrywki. Z tego też względu pochwały realizowane ze względu na estetyczną kategorię komizmu będą składowymi wypowiedzi oceniających takie występy jak pokaz kabaretowy czy parodie, a jednym z leksemów wskazujących na jego obecność jest przymiotnik *śmiesznie*<sup>36</sup>:

[19] no czego chcieć więcej / jesteście kabareciarzami / wyszliście na scenę / było śmiesznie / bardzo śmiesznie / czyli występ udany / zrobiliście to co najlepiej umiecie<sup>37</sup>.

Komizm, ukazywany poprzez leksemy *dowcip*, *anegdota* pojawia się także jako wartość w ocenie innych wystąpień:

[20] wiecie co jest piękne [?] / dowcip połączony z dobrym wykonaniem / to jest to czego szukam w tym programie<sup>38</sup>;

[21] fajne jest to że się bawicie tańcem / że w wasz taniec wpisana jest anegdota<sup>39</sup>.

Obecność żartu związana jest z pozytywną oceną poczucia humoru u uczestników. Cecha ta z kolei wiąże się z pozytywnie ocenianym dystansem uczestnika wobec własnego występu:

[22] mnie się podobało / to że tutaj [cytuje fragment wykonanego utworu] / a nagle był michael jackson / to było fajne / oznacza że macie poczucie humoru / jest lekki dystans<sup>40</sup>;

[23] oprócz tego że fajnie tańczycie to macie duże poczucie humoru/ i to jest bardzo dobre<sup>41</sup>.

Wartość poczucia humoru, mimo ścisłego powiązania z wartością *komizmu*, poprzez rozumienie go jako „wrażliwość na komizm”<sup>42</sup> wychodzi jednak poza nawias kategorii wartości estetycznych i obliuguje do zadania pytania o jego aksjologiczną przynależność. Warto rozważyć jego miejsce jako centrum pojęciowego wartości witalnych, obok życia, zdrowia

<sup>36</sup> *Komicznie*, [w:] A. Dąbrówka, E. Geller, R. Turczyn, dz. cyt., s. 144.

<sup>37</sup> Kabaret, MT!, sezon VI, odc. 5., 00:49:50.

<sup>38</sup> Gra na rurach PCV, MT!, sezon VI, odc. 1., 00:39:09.

<sup>39</sup> Breakdance, MT!, sezon I, odc. 5., 00:18:29.

<sup>40</sup> Utwór wokalnie-muzyczny, MT!, sezon VI, odc. 6., 00:10:02.

<sup>41</sup> Breakdance, MT!, sezon I, odc. 5., 00:18:29.

<sup>42</sup> *Poczucie*, [w:] *Słownik języka polskiego*, t. II, red. M. Szymczak, Warszawa 1993, s. 722.

i siły<sup>43</sup>. Otwarta pozostaje kwestia przynależności dystansu jako wartości pozytywnej, która nie mieści się w granicach estetyki.

Samo piękno jest pojęciem wielowymiarowym i choć zwykliśmy łączyć je z kategorią wartości estetycznych, to jednak pojawienie się w wypowiedziach chwalebnych leksemów określających piękno wskazywać może również na inne kategorie aksjologiczne. Pozytywną ocenę piękna w wymiarze *stricte* estetycznym odnajdziemy w następujących wypowiedziach chwalebnych:

[24] dziewczyny / waszą największą atrakcją / największą / to jest to że jesteście po prostu / nieprawdopodobnie pięknymi kobietami / [...] i jeśli chodzi o jakość / to zgadzam się [...] że tutaj tego brakuje / natomiast oglądało się was fantastycznie<sup>44</sup>;

[25] to było niesamowite / niesamowite / dziękujemy / piękno ludzkiego ciała pokazane w sposób niezwykle subtelny / przepiękne<sup>45</sup>;

[26] byłaś absolutnie fantastyczna / dziękuję ci za to / naprawdę masz piękny głos / i śpiewając / rozchodzi się światło / proszę cię / śpiewaj tak pięknie / bo przejdiesz do następnego programu<sup>46</sup>.

Obecność w powyższych wypowiedziach leksemu *piękno* oraz leksemów jemu pochodnych tj. *piękny*, *przepiękne* jest wystarczająca do stwierdzenia obecności w pochwalie wartości piękna, nie mówi jednak nic o rodzaju kategorii wartości, do której odnosi się jako centrum pojęciowe. O tym, że pochwała realizowana jest ze względu na kategorię estetyczną, a piękno stanowi jądro właśnie tego zbioru, wnioskować możemy natomiast z łączliwości wymienionych leksemów z ich dopełnieniem: *piękne kobiety*, *piękno ludzkiego ciała*, *piękny głos*. Wspólna wiedza użytkowników języka polskiego pozwala zauważyć różnicę pomiędzy konotacją estetyczną piękna w wymienionych połączeniach wyrazowych a konotacją etyczną w przykładowym połączeniu, takim jak *piękny gest*. Niezbędne jest tu stwierdzenie niewystarczalności badań w obrębie jednostkowych leksemów w celu możliwie jak najpełniejszego opisu aksjologicznego pochwały. W przypadku „odkodowania” dzięki odpowiednim leksemom centra pojęciowego, które można „dopasować” do więcej niż jednej kategorii wartości, warto zwrócić uwagę na inne jednostki wyrazowe w danej wypowiedzi (niekoniecznie związane z centrum pojęciowym). W przykładzie [26] pojawia się pochwała, w której piękno występuje jako kategoria estetyczna (*śpiewaj tak pięknie*). Wskazówkę do odkrycia drugiej kategorii wartości związanej z pięknem stanowi leksem

<sup>43</sup> Podział wartości witalnych według R. Jedlińskiego, *Językowy obraz świata wartości w wypowiedziach uczniów kończących szkołę podstawową*, Kraków 2000, s. 25.

<sup>44</sup> Taniec, MT!, sezon VI, odc. 5., 00:37:43.

<sup>45</sup> Akrobatyka, MT!, sezon VI, odc. 1., 00:37:45.

<sup>46</sup> Śpiew operowy, MT!, sezon I, odc. 2., 01:08:42.

*światło*. Usytuowanie go w wypowiedzi *kiedy śpiewasz rozchodzi się światło* wskazuje na metaforyczne nadanie czynności śpiewania mocy sprawczej szerzenia światła – światła jako atrybutu Boga, symbolu transcendentального dobra i świętości. Piękno możemy zatem w tej części wypowiedzi zakwalifikować jako centrum pojęciowe kategorii wartości transcendentalnych. Pojęcie piękna w tym systemie znajduje swoje miejsce u boku idei transcendentального dobra i prawdy<sup>47</sup>.

Wartości te koegzystują i korelują między sobą, a wielość i bogatość terminów językowych, które je oznaczają oraz ich zatarte granice semantyczne są znacznym utrudnieniem w analizie językoznawczej. Synonimię pojęcia piękna cechuje niebywale wręcz bogactwo leksykalne. Nawiazanie do konceptu piękna rozumianego w kategoriach wychodzących poza ramy estetyki znajdujemy w wypowiedzi:

[27] ja lubię jak Małgosia używa takiego słowa określając naprawdę zdolnych uczestników / mówi / to było czyste / i wiesz / to było czyste / bardzo głęboko się wzruszyłam kuba / i bardzo ci dziękuję za twój występ<sup>48</sup>.

Leksem kluczowy dla analizy aksjolingwistycznej stanowi w tej wypowiedzi przymiotnik *czyste*, którego częściową eksplikację znajdziemy w wypowiedzi jurorki: *używa takiego słowa określając naprawdę zdolnych uczestników*. Jest to nawiązanie do słów innej osoby oceniającej występy. Sama jurorka używa tego przymiotnika w kontekście szerszym: występ, jak sama mówi, wywołał w niej wzruszenie. Wzruszenie to może być odpowiedzią na estetykę prezentowanego dzieła, w owej sytuacji czystość będzie równoznaczna pięknu w ujęciu estetycznym. Pewną wskazówkę, co do powiązania czystości i wyrażanego przez nią piękna z wartościami innymi niż estetyczne, z wartościami transcendentальnymi znajdziemy w wypowiedzi chwalebnej innego jurora, nawiązującej do tego samego występu:

[28] wiesz co ludzi powala na kolana [?] / prawda / jesteś niebywale prawdziwy<sup>49</sup>.

Prawda i prawdziwość wydają się nie mieć w przytoczonej wypowiedzi rysu poznawczego, ale nawiązują do wspomnianej uprzednio czystości. Prawda w takim ujęciu może więc być rozpatrywana jako wartość transcendentálna.

Ideą towarzyszącą pięknu i prawdzie jest dobro. Mamy w takim przypadku do czynienia z ideą dobra transcendentálního. Jednak dobro, rozumiane jako dobro drugiego człowieka, jest podstawowym pojęciem wartości etycznych i moralnych. Cytując za W. Stróżewskim:

<sup>47</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1980, s. 314–318.

<sup>48</sup> Występ wokalny, MT!, sezon VI, odc. 1., 00:32:44.

<sup>49</sup> Występ wokalny, MT!, sezon VI, odc. 1., 00:32:44.

„powiązanie piękna i dobra prowadzić może z kolei do takiego rozumienia, zgodnie z którym stanie się ono jedną z wartości etycznych, kwalifikujących postępowanie czy charakter człowieka”<sup>50</sup>. Mówienie o *pięknym człowieku* traci w takim wymiarze swój wymiar estetyczny, a zyskuje etyczny. Piękno klasyfikowane w zbiorze wartości etycznych możemy znaleźć w wypowiedzi:

[29] Ja dziękuję że przyszedł do naszego programu / bo myślę że dzięki takim osobom jak ty świat jest piękniejszy / i jestem pod wrażeniem twojego występu<sup>51</sup>.

W przytoczonej wypowiedzi możemy postawić znak równości pomiędzy piękniejszym światem a lepszym światem. O wartościach, ze względu na które realizowana jest pozytywna ocena zaprezentowanego występu, stanowi w tym przypadku szerszy kontekst wypowiedzi. Treścią wystąpienia uczestniczki z Ukrainy, która zaprezentowała animację piaskiem była historia samotnego dziecka, a puentą – hasło wypisane: „Dzieciom potrzebna (jest) rodzina”. Wartością, którą uczestniczka ujęła jurorów, choć nie wyrazili oni tego *explicitie* w swoich wypowiedziach, było dobro dziecka i rola rodziny, wpisujące się zarówno w system wartości etycznych i moralnych (dobro drugiego człowieka), jak i wartości społecznych (dobro dziecka, rola rodziny).

Jednym z oczekiwań jurorów jest przeżywanie silnych wrażeń emocjonalnych. Są one dostarczane poprzez wszystkie wymienione wyżej kategorie wartości. Przeżywanie wyrazistych, pozytywnych uczuć jest jednak niekiedy celem samym w sobie, a chwalenie danego występu artystycznego następuje ze względu na ukryte w nim wartości hedonistyczne, takie jak przyjemność lub ekscytacja:

[30] wiesz co jest najwspanialsze w takich występach [?] / ekscytacja / a ty nam to dałeś / byłeś rewelacyjny / chyłę głowę / brawo<sup>52</sup>.

Wysoko cenione są również przez jurorów wartości witalne, tj. zdrowie i siła, na których pozytywną ocenę, wskazują leksemy *energia* i *moc*<sup>53</sup>:

[31] jesteście dla mnie najbardziej energetycznym / i najbardziej zajebistym zespołem szóstej edycji / naprawdę<sup>54</sup>;

<sup>50</sup> W. Stróżewski, dz. cyt., s. 321.

<sup>51</sup> Animacja piaskiem, MT!, sezon VI, odc. 1., 00:54:02.

<sup>52</sup> Ekwilibrystyka na wałkach, MT!, sezon VI, odc. 1., 00:27:48.

<sup>53</sup> *Siła*, [w:] A. Dąbrówka, E. Geller, R. Turczyn, dz. cyt., s. 120.

<sup>54</sup> Zespół muzyczny, MT!, sezon VI, odc. 6., 00:52:26.

[32] jest moc / jest moc / jest moc<sup>55</sup>.

Analiza zebranego materiału wykazała, że przedmiot pozytywnej oceny nadawców wybranych komunikatów językowych pochwały stanowią m.in. centra pojęciowe następujących kategorii wartości utworzonych w oparciu o kryterium treści: kategorii wartości pragmatycznych (talent, praca), artystycznych (bogactwo, nowość), estetycznych (wdzięk, komizm, piękno), transcendentálnych (piękno, prawda, dobro), etycznych i moralnych, bez wyraźnego rozróżnienia między nimi (dobro drugiego człowieka), społecznych (dobro dziecka, rodzina), hedonistycznych (ekscytacja), witalnych (energia). Otwartą pozostaje kwestia przynależności aksjologicznej pojęć takich jak dobry humor czy dystans. Do rozpoznania każdej z kategorii wartości ocenianej pozytywnie prowadzi, opisana we wstępie, technika bazująca na badaniu charakterystycznego dla danej kategorii zasobu słownictwa. Jest to technika pomocna w aksjologicznym badaniu gatunków mowy, lecz niewystarczająca. Jednym z problemów jest możliwość dopasowania niektórych centrów pojęciowych do więcej niż jednej kategorii wartości. Obliguje to do przyjrzenia się łączliwości wyrazowej badanych leksemów, a także szukania wskazówek w innych leksemach wypowiedzenia. O wartościach, ze względu na które formułowana jest pochwała, informować mogą też inne środki językowe, tj. metafory, co skłania do ciągłego udoskonalania i rozbudowywania technik analizy leksykalnej.

### **Bibliografia:**

- Dąbrówka A., Geller E., Turczyn R., 1998, *Słownik synonimów*, Warszawa.
- Drabik B., 2004, *Komplement i komplementowanie jako akt mowy i komunikacyjna strategia*, Kraków, s. 82–87.
- Ingarden R., 1970, *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa.
- Jedliński R., 2000, *Językowy obraz świata wartości w wypowiedziach uczniów kończących szkołę podstawową*, Kraków.
- Łobocki M., 1993, *Pedagogika wobec wartości*, [w:] *Kontestacje pedagogiczne*, red. B. Śliwerski, Kraków, s. 125–135.
- Niebrzegowska-Bartmińska S., 2012, *Miejsce wartości w opisie gatunków mowy*, [w:] *Język a kultura*, t. III, *Akty i gatunki mowy w perspektywie kulturowej*, red. A. Burzyńska-Kamieniecka, Wrocław, s. 33–41.
- Puzynina J., 1992, *Język wartości*, Warszawa.
- Słownik języka polskiego*, 1983, t. II, red. M. Szymczak, Warszawa.
- Słownik języka polskiego PWN* (wersja online): <http://sjp.pwn.pl/>.

<sup>55</sup> Zespół Gospel, MT!, sezon VI, odc. 1., 00:15:00.

Stróżewski W., 1980, *Istnienie i wartość*, Kraków.

Wierzbicka A., 1983, *Genry mowy*, [w:] *Tekst i zdanie. Zbiór studiów*, red. T. Dobrzyńska, E. Janus, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, s. 125–137.

### Summary

#### **The axiological linguistic analysis of selected praise utterances in a talent show television program**

In recent Polish axiological studies little space has been devoted to the issue of values in the speech genre descriptions. This article is a response to the need for the development of axiolinguistic area called in the essay linguistics axiogenology. This need stems from the fact that most types of speech includes the integral evaluative element (among others A. Wierzbicka and S. Niebrzegowska-Bartmińska draw attention to the fact). The special place in this area is occupied by praise utterances, realized almost always for a particular value.

The study focused on the praise formulated by the jury and addressed to the participants of a popular talent show TV program in Poland. The lexical analysis of them revealed the existence of a wide range of categories to which they apply, i.e. the category of pragmatic, artistic or transcendental values. The results of the analysis are a carrier of information on axiological component of praise in a particular communication situation, moreover they provide a picture of the world of values created by the media.

**Anna Ziółkowska**

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

## **Wybrane problemy transferu wartości protestanckich *Kinder- und Hausmärchen* na katolicki grunt polskich przekładów**

SŁOWA KLUCZOWE: PRZEKŁAD, BAŚNIE BRACI GRIMM, LITERATURA DLA DZIECI, PROTESTANTYZM, TŁUMACZ

*Kinder- und Hausmärchen*, znane polskim czytelnikom jako *Baśnie braci Grimm*, mimo upływu 200 lat od ich powstania nadal są jednym z najbardziej znanych i najchętniej czytanych dzieł literatury niemieckiej. O ich niemalejącej popularności i przynależności do kanonu literatury światowej świadczą przekłady baśni na ponad sto sześćdziesiąt języków oraz wpisanie ich w 2005 r. na Światową Listę Dziedzictwa Kulturowego UNESCO „Memory of the Word” (por. Pieciul-Karmińska 2009–2010: 80). Baśnie, uznawane za lekturę przeznaczoną przede wszystkim dla dzieci, pełnią istotną rolę w formowaniu kanonu wartości, wzorców etycznych, postaw społecznych i charakterów młodych czytelników.

Zebrane przez braci Jakuba i Wilhelma Grimmów ludowe opowieści są obrazem światopoglądu i kultury Niemiec pierwszej połowy XIX w. Uznali je oni za interesujące głównie dla uczonych i badaczy literatury, ponieważ widzieli w nich element wpływający na historię szeroko pojmowanej literatury niemieckiej (*Poesie*), ale przypuszczali także, że wiele z nich może zainteresować dzieci (por. Dollerup 2006: 83). Maria Krysztofiak podkreśla w książce *Przekład literacki a translatoologia* w rozdziale poświęconym analizie tłumaczeń baśni, że „autorzy zbioru *Kinder- und Hausmärchen* w pełni zdawali sobie sprawę z kulturotwórczych i aksjologicznych walorów opracowanych przez nich tekstów” (Krysztofiak 1999: 151) i celowo próbowali kształtować system wartości ówczesnego społeczeństwa niemieckiego. Bracia Grimmowie zostali wychowani w kręgu religii protestanckiej i pozostawali pod wpływem jej wartości, dlatego wiele spisanych przez nich baśni ma religijny charakter. To właśnie on stanowi dla polskiego tłumacza barierę światopoglądową. Odmiennność religijna i aksjologiczna wymieniana jest przez Romana Lewickiego jako jedna z trzech swoistych cech postrzegania obcości w odbiorze przekładu. W artykule *Obcość w przekładzie a obcość w kulturze* autor podkreśla, że w przekładzie zawsze dość dobrze widoczna jest odmiennność religijna świata przedstawionego (por. Lewicki 2002: 46). Tłumacz staje przed trudnym wyzwaniem zmniejszenia zauważalności odmienności religijnej

między oryginałem i przekładem. Jego zadaniem jest zdekodowanie i przekodowanie światopoglądu protestanckiego oraz jego systemu wartości na katolicki. Maria Krysztofiak podkreśla, że gdyby tłumacz nie dokonał tej transformacji, „światopogląd baśni Grimmów byłby niejasny i trudny do zaakceptowania przez adresatów polskiego tłumaczenia” (Krysztofiak 1999: 156). Poznańska germanistka uważa nawet, że „najprawdopodobniej z powodów światopoglądowych nie ukazało się dotąd w Polsce pełne wydanie zawierające 211 baśni zebranych przez Grimmów” (Krysztofiak 1999: 156)<sup>1</sup>. Ponadto autorka zwraca uwagę na znaczące dla problemu fakty, że baśnie o charakterze religijnym nie są tłumaczone na język polski, a polskie wydawnictwa katolickie w ogóle unikają publikacji Grimmskich baśni. Zdanie to podziela Natalia Kuc, która w artykule *Bracia Grimm na ławie oskarżonych. Z problemów recepcji* pisze, że „przez całą drugą połowę XX w. polscy tłumacze przesadnie katolicyzują bądź redukują akcenty religijne w baśniach, które oryginalnie zapisane zostały przecież w duchu czysto protestanckim” (Kuc 2013: 45).

Tłumacze, mierząc się z problemem przekładu wartości protestanckich na grunt katolicki, stosują różne strategie translatorskie. Opisuje je między innymi Tomasz Żurawlew w artykule *Wpływ światopoglądu katolickiego na przekład wybranych tekstów baśniowych braci Grimm na język polski*. Według niego „transformacje religijne w polskim tłumaczeniu baśni polegają na ogół na parafrazie bądź redukcji określonych leksemów zawierających w swej podstawie semantycznej wartości protestanckie” (Żurawlew 2005: 114) i są zastępowane jednostkami leksykalnymi niosącymi wartości katolickie. Autor zaznacza ponadto, że efekt przekodowania światopoglądu między oryginałem i przekładem nie zawsze był w przypadku baśni Grimmów udany.

Omówione dotychczas problemy i próby ich rozwiązania najlepiej zobrazują przytoczone poniżej przykłady oryginalnych fragmentów baśni i ich przekładu na język polski. Dwa pierwsze zostały poddane analizie również przez Marię Krysztofiak i Tomasza Żurawlewa.

W oryginale *Kopciuszka (Aschenputtel)* można przeczytać następujące zdanie: „nahm sich der Mann eine andere Frau” (Grimm 1984: 137) oznaczające, że mężczyzna wziął sobie inną kobietę, które na język polski przetłumaczono jako: „ojciec sieroty poślubił inną kobietę” (Grimm 1995a: 6). Według wartości wiary katolickiej związkiem uświęconym jest jedynie związek małżeński. Dlatego chociaż pole znaczeniowe oryginału daje dużo więcej możliwości niż przekład, to tłumacz zdecydował się jednak wybrać taką jednostkę leksy-

---

<sup>1</sup> Pierwsze polskie tzw. „wielkie wydanie” *Kinder- und Hausmärchen*, zawierające 200 baśni ukazało się nakładem Ludowej Spółdzielni Wydawniczej w 1989 r. pod tytułem *Baśnie braci Grimm* w przekładzie E. Bielickiej i M. Tarnowskiego, w 2010 r. wydawnictwo Media Rodzina wydało dwutomowe *Baśnie dla dzieci i dla domu* w przekładzie E. Pieciul-Karmińskiej. W 2012 r. nakładem wydawnictwa REA ukazał się tom baśni zatytułowany *Bracia Grimm. Wszystkie baśnie i legendy* w tłumaczeniu R. Skiby.



kalną, która będzie odpowiadała oczekiwaniom czytelnika katolickiego. Maria Krysztofiak uważa, że taka strategia tłumacza nie wynika ani z niezrozumienia przez niego tekstu, ani też z uwarunkowań językowych (por. Krysztofiak 1999: 162).

W oryginale miłość ojca Kopciuszka do żony nie została bezpośrednio zwerbalizowana, ponieważ wynika to z całości baśni. Zatem u Grimmów czytamy: „Einem reichen Manne, dem wurde seine Frau krank” (Grimm 1984: 137), natomiast w przekładzie „Pewnemu bogatemu człowiekowi zachorowała żona umiłowana” (Grimm 1995a: 58). System języka niemieckiego wymaga użycia w tym znaczeniu rzeczownika *Frau* wraz z odpowiednim zaimkiem dzierżawczym, ponieważ tylko w połączeniu z nim leksem ten znaczy *żona*. Tłumacz Grimmowskich baśni Marceli Tarnowski zastąpił zaimek dzierżawczy przydawką *umiłowana*, dzięki czemu „uzyskano znaczenie nasuwające odbiorcy katolickiemu pożądane konotacje” (Żurawlew 2005: 118). Tomasz Żurawlew uważa, że powodem tej transformacji jest szczególna wartość przypisywana rodzinie w wierze katolickiej (por. Żurawlew 2005: 117).

Utworem o wyraźnym religijnym charakterze jest jedna z pierwszych baśni w zbiorze zatytułowana *Marienkind*. Jej tytuł tłumaczono dotychczas jako: *Dziecko Matki Boskiej, Dzieciątko Matki Boskiej* (por. Firyn 2014: 125), mimo że w tytule oryginału brak określenia *Matka Boska*. Gdyby autor polskiego przekładu zastosował ekwiwalencję tytuł brzmiałby *Dziecko Marii*. Takiego zabiegu dokonała tłumaczka wydania *Kinder- und Hausmärchen* z 2010 r. Eliza Pieciul-Karmińska, która nadała baśni tytuł *Dziecko Maryi*, używając staropolskiej formy imienia *Maria* z jotą w wygłosie oddzielającą dwie samogłoski. Na płaszczyźnie językowej oddaje się szczególną cześć Matce Bożej stosując imię *Maryja*, które jest zarezerwowane tylko dla niej, w przeciwieństwie do powszechnie nadawanego *Maria*. Dotychczas polskie przekłady podkreślały boskość Maryi, tymczasem tytuł oryginału, jak i sama treść baśni ukazują ją w wymiarze ludzkim. Taka strategia tłumaczenia tego tytułu na język polski ma związek ze specyficznym podejściem polskich katolików do roli Maryi. Protestantyzm odrzuca kult Maryi, który jest szczególnie ważny dla wyznawców wiary katolickiej w Polsce, a w świecie szeroko znany jako polski kult maryjny. Tytuł baśni został zatem dostosowany do kultury i reguł języka docelowego (por. Żurawlew 2005: 117).

Hanna Biaduń-Grabarek i Józef Grabarek w artykule *Kilka uwag o przekładzie tytułów na podstawie tłumaczeń niemiecko-polskich i polsko-niemieckich* zauważają, że różnice między tytułem oryginału i przekładu zależą od różnic językowych i kulturowych języków wyjściowego i docelowego. Podkreślają przy tym, że tytuł przekładu powinien nawiązywać do oryginału, a jednocześnie dostosować się do kultury odbiorcy tak, aby był przez niego rozumiany i akceptowany (por. Biaduń-Grabarek, Grabarek 2012: 13).

Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy błąd, który przedstawię w niniejszym przykładzie, wynika z niezrozumienia tłumacza czy z różnic wartości funkcjonujących w kulturze

języka oryginału i przekładu. Jak już wcześniej wspomniałam, wiara protestancka nie okazuje szczególnej czci Maryi, w przeciwieństwie do polskiego gorliwego kultu maryjnego.

W niemieckiej baśni *Die Bremer Stadtmusikanten* czytamy następujące zdanie wypowiedziane przez koguta – jednego z bohaterów: „weil unserer lieben Frauen Tag ist, wo sie dem Christkindlein die Hemdchen gewaschen hat und sie trocknen will“ (Grimm 1984: 162). W tłumaczeniu Marcelego Tarnowskiego zdanie to brzmi następująco: „bo nasza pani uprała koszulki Pana Jezuska i musi je wysuszyć” (Grimm 1995a: 146). Tłumacz nie zrozumiał zwrotu *unsere liebe Frau* będącego określeniem Matki Bożej i uznał, że znaczy on *nasza pani*, czyli *nasza gospodyni*. W języku polskim Maryja nazywana jest *Matką Bożą* lub *Matką Boską*, a oba człony tych tytułów pisane są wielką literą, jako znak czci i szacunku. Protestantyzm natomiast stroni od nadawania Maryi tytułów ją ubóstwiających. Zwrot określający Maryję nie został szczególnie wyróżniony w języku niemieckim, co doprowadziło do błędu tłumacza, a tym samym do powstania fragmentu niezrozumiałego dla polskiego czytelnika. Kogut pieje, aby obwieścić dzień święta Przenajświętszej Panienki, w którym to uprała ona koszulkę Dzieciątka Jezus. Mowa tu o święcie Oczyszczenia Marii Panny, którego symbolem miało być upranie rzeczonyj koszulki (por. Pieciul-Karmińska 2009–2010: 93). Idea zawarta w oryginale nie została zrozumiana przez tłumacza a przenieferowana błędnie na język polski stała się pozbawiona sensu i niezrozumiała dla czytelnika przekładu.

Różnice między oryginałem a przekładem są związane nie tylko z tytułowaniem Maryi, ale także samego Boga. W baśni *Der Arme und der Reiche*, której tytuł tłumaczono na język polski jako *Biedak i bogacz*, *Biedny i bogaty* lub *Ubogi i bogaty*, Bóg podczas przechadzki po ziemi został zaskoczony przez w noc i postanowił poszukać schronienia najpierw w domu bogatego, a kiedy ten nie przyjął go pod swój dach, w domu biednego. W oryginale baśni Bóg określany jest jako *der Fremdling*, *der Wandersmann*, *der Wanderer* i *der Mann*, co na język polski można przetłumaczyć odpowiednio jako: *obcy*, *wędrowiec*, *wędrowiec* i *mężczyzna* lub *człowiek*. W polskich przekładach tłumacze, nazywając Boga, zastosowali leksemy *przybysz* i *wędrowiec*. Żurawlew uważa, że „obyčajowość katolicka nie zezwalałaby na określanie Boga jako kogoś obcego lub zwykłego mężczyzny” i przywołuje fragment Ewangelii św. Łukasza opisujący Boga jako wędrowca i przybysza (Żurawlew 2005: 119–120).

Szczególną rolę dla katolików pełni rodzina. Tezę tę potwierdzają słowa Jana Pawła II „Kościół na naszej ziemi stoi wiernie po stronie rodziny i jej prawdziwego dobra” (Jan Paweł II 1987). Polscy tłumacze Grimmowskich baśni zdają się stać na straży rodziny nawet kosztem wiernego przekładu. W oryginale *Kopciuszka* rodzina tytułowej bohaterki składa się z ojca, macochy i jej dwóch córek. Irena Tuwim, tłumacząc tę baśń, usunęła z niej ojca dziewczyny, ponieważ jego niemoc wobec krzywd córki i nieme przyzwolenie na złe traktowanie Kopciuszka przez macochę oraz przyrodnie siostry są niezgodne z ko-

niecznością gloryfikacji ojca jako głowy rodziny, dbającego o jej jedność, szczęście i bezpieczeństwo. Zdanie w przekładzie Tuwim „Była sobie raz mała sierotka bez ojca i matki” (Grimm 1995b: 89–95) pociąga za sobą szereg istotnych zmian w treści baśni. W jej wersji baśni Kopciuszek nie odwiedza grobu zmarłej matki, na którym zasadziła przywiezioną przez ojca leszczynę i nie otrzymuje pomocy od ptaszka, który siedzi na drzewku (por. Pieciul-Karmińska 2009–2010: 89).

Znaczącą wartością w protestantyzmie jest praca, która według wyznawców tej wiary jest działaniem na chwałę Boga. Niezwykłą rolę w protestantyzmie odgrywa również etos pracy. Baśń *Die Bremer Stadtmusikanten* ma charakter ideowy i symboliczny, który często zostaje zatracony w polskich przekładach. „Nie na darmo baśń ta nazywana jest więc przypowieścią o »rynku pracy«, o świecie, w którym nie ma miejsca dla ludzi starych i niezdatnych” (Pieciul-Karmińska 2014), ponieważ opowiada o zwierzętach domowych, które z powodu zaawansowanego wieku i utraty sił do pracy zostają skazane przez swych właścicieli na śmierć. Ratując się przed nią, postanawiają uciec do Bremy i ubiegać się tam o posadę miejskich muzykantów. Oryginalny tytuł *Die Bremer Stadtmusikanten* zawiera pewne przesłanie, którego nie można domyśleć się z jego polskich przekładów. *Stadtmusikant* to muzykant zrzeszony w cechu, zatrudniony na etacie przez miasto. Mający posadę będącą marzeniem wielu. Polskie tłumaczenia tytułu baśni zawierają tylko informację o liczbie muzykantów, tj.: *O czterech muzykantach z Bremy* (M. Tarnowski), *Czterech muzykantów z Bremy* (Z. Kowerska) i nie dają żadnej informacji o charakterze ich pracy. Przecież jest to baśń ponadczasowa i wciąż aktualna, która zasługuje na to, by podkreślić jej wymowę w tytule. Być może polscy tłumacze nie dostrzegli lub niewystarczająco docenili protestancki etos pracy.

Reasumując, można stwierdzić, że wpływ tradycji katolickiej na przekład baśni braci Grimmów wydaje się zauważalny i niepodważalny. Maria Krysztofiak stwierdza, że „polskie przekłady respektują wprawdzie na ogół uniwersalne cechy gatunku, nie ma w nich jednak raczej odniesienia do naddanych wzorców kultury niemieckiej, wyrażonych [...] w płaszczyźnie ideologicznej i kulturowej przez wyeksponowanie funkcji dydaktycznej, związanej z ideałem wychowania mieszczańskiego w Niemczech w połowie XIX wieku” (Krysztofiak 1999: 171). Adaptacja dzieła Grimmów do adresata o światopoglądzie katolickim nie zawsze jest zamierzonym działaniem tłumacza. Czasami mógł on sobie wręcz nie uświadamiać znaczenia podejmowanych decyzji translatorskich, ponieważ jego świadomość ukształtowała kultura docelowa. Ponadto na niektóre z jego działań mogły wpływać decyzje korektora lub wydawcy.

Przedstawione w przykładach transformacje religijne dokonywane przez tłumaczy sygnalizują tylko niektóre problemy związane z przekładem protestanckich baśni Grimmów na grunt katolicki i mogą stanowić wstęp do szerszych i głębszych rozważań na ten temat.

**Bibliografia:**

- Biaduń-Grabarek H., Grabarek J., 2012, *Kilka uwag o przekładzie tytułów na podstawie tłumaczeń niemiecko-polskich i polsko-niemieckich*, „Rocznik Przekładoznawczy” t. 7, s. 11–26.
- Dollerup C., 2006, *Przekład i baśnie dla dzieci*, „Przekładaniec” nr 16, s. 81–93.
- Firyn S., 2014, *Zur Übersetzung der deutschen Anthroponyme in den Titeln der „Kinder- und Hausmärchen” ins Polnische*, [w:] *Apekte der philologischen Forschung von Jacob Grimm und der Märchenübersetzung ins Polnische*, red. J. Grabarek, Frankfurt am Main, s. 121–134.
- Grimm W. i J., 1995a, *Baśnie braci Grimm*, tłum. M. Tarnowski, E. Bielicka, Warszawa.
- Grimm W. i J., 1995b, *Baśnie*, tłum. I. Tuwim, Wrocław.
- Grimm W. i J., 2010, *Baśnie dla dzieci i dla domu*, tłum. E. Pieciul-Karmińska, Poznań.
- Grimm W. i J., 1984, *Kinder- und Hausmärchen*, Stuttgart.
- Jan Paweł II, 1987, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla rodzin*, [w:] <http://www.mateusz.pl/jp99/pp/1987/pp19870611a.htm/> [dostęp: 13.02.2015].
- Krysztofiak M., 1999, *Przekład literacki a translatołogia*, Poznań.
- Kuc N., 2013, *Bracia Grimm na ławie oskarżonych. Z problemów recepcji*, [w:] *Grimm: potęga dwóch braci. Kulturowe konteksty „Kinder- und Hausmärchen”*, red. W. Kostecka, Warszawa, s. 39–46.
- Lewicki R., 2002, *Obcość w przekładzie a obcość w kulturze*, [w:] *Przekład, język, kultura*, red. R. Lewicki, Lublin, s. 43–51.
- Pieciul-Karmińska E., 2009–2010, *Polskie dzieje baśni braci Grimm*, „Przekładaniec” nr 22/23, s. 80–96.
- Pieciul-Karmińska E., 2014, *„Miejscy muzykanci z Bremy” – zawsze aktualna baśń o miejskich etatach, uchodźcach i rynku pracy*, [w:] <http://pracowniawyrazu.amu.edu.pl/?p=643/> [dostęp: 17.02.2014].
- Żurawlew T., 2005, *Wpływ światopoglądu katolickiego na przekład wybranych tekstów baśniowych braci Grimm na język polski*, [w:] *Kulturowe i językowe źródła nieprzekładalności. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej przez Wydział Filologii Wszechnicy Mazurskiej w Olecku w dniach 31 maja i 1 czerwca 2004 r.*, red. K. Hejwowski, Olecko, s. 113–123.

**Summary**

**Selected problems in the transfer of protestant values  
of *Fairy Tales* of the Grimm Brothers on catholic ground of Polish translations**

The subject of reflections in this article are problems concerning the impact of religious worldview on the translation. The subject of the analysis are selected excerpts of Fairy

Tales of the Grimm Brothers and their Polish translations, which come from various interpreters. A translation of the German work was related to the social and cultural situation in which the fairy tales were created and to functioning system of values of that time, and the socio-cultural situation of Polish reader. Polish catholic tradition often affected the translating decisions of the interpreter. In the article one presents for example the types of more or less conscious influence of the interpreter and his world outlook on the shape of the translated text. Religious transformations made by interpreters interfere primarily in lexical and content layer of the text. The aim of this article is to point problems related to the transfer of values closely related to a particular religious worldview and their causes.



## **Wartości w literaturze**





**Zbigniew Chojnowski**

Instytut Filologii Polskiej

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## **Idee i wartości poezji oraz poezja o ideach i wartościach**

SŁOWA KLUCZOWE: DEFINICJE POEZJI, PLATON I POECI, METAFIZYKA I WIERSZ,  
PRAKTYKA TWÓRCZA, POWINNOŚĆ AKSJOLOGICZNA

### **1.**

Spróbuję sformułować kilka refleksji nad ideowymi i aksjologicznymi podstawami poezji w kontekstach dawnego i współczesnego myślenia o niej i określania jej odrębności językowo-poznawczej, oraz specyfiki oddziaływania. Jedno z pytań brzmi: czy wiersz jest mową ideową, mową idei i jakie wartości ją konstytuują, a jednocześnie jakie wartości ona tworzy, wyzwala, umacnia?

### **2.**

Ryszard Nycz współczesną sytuację badacza literatury, języka i kultury określił jako nieprzejrzystą, pozbawioną precyzyjnie zdefiniowanych kategorii, jak również możliwości całościowego ogarniania obszarów penetrowanych poznawczo. Krakowski projektodawca kulturowej teorii literatury stwierdza:

[...] Wszystko wskazuje jednak na to, że nie ma powrotu do przejrzystego podziału ludzkich władz i dyspozycji przez starożytnych; skazani jesteśmy na egzystowanie i poznawanie z wewnętrznej, partykularnej perspektywy, zanurzeni w palimpsestowej sieci przechodzących w siebie porządków (i nieporządków) rzeczywistości [...] (Nycz, 2012: 23).

Diagnoza warunków poznawania na progu XXI w. powstała z poczucia niemocy wobec faktycznego nadmiaru obiektów, które mogą lub powinny być zbadane. Ilość przechodzi w chaos. Jednakże wielość zjawisk do obserwacji i analizy nie oznacza, że każde z nich jest rewelacją i reprezentuje osobną, wyjątkową czy też precedensową logikę, historię, aksjologię. Zasób idei i wartości z punktu widzenia podmiotu poznającego jest ograniczony, to zrozumiałe. Posiadanie idei, jak również wyznawanie i praktykowanie danych wartości, jest wykładnikiem wolnej woli oraz podmiotowości człowieka, a co więcej, warunkuje zdolność do twórczości.

Doświadczenie i poznawanie, jeśli poddawane jest refleksji i dyskusjom, pomnaża zasób idei oraz wartości, które wciąż wymagają od osoby i społeczeństwa odnowicielskiej aktywności. Poezja u swych źródeł właśnie jest nie tyle sposobem transmisji idei i wartości, ile miejscem praktykowania ich poprzez język, pracą w języku.

Żyjemy w epoce sztucznej, kreowanej medialnie wielości i różnorodności. Współczesne technologie reprodukcji i przekazu oraz towarzyszące im społeczne przyzwolenie umożliwiają szerzenie się wszelkiego rodzaju podróbek, imitacji, multiplikacji, uproszczeń, zniekształceń, kombinacji, które łączy to, że nie są praktykowaniem idei oraz wartości, lecz ich symulacją. Powstaje więc mylne wrażenie, że mamy do czynienia z nieogarnialną wielością zjawisk artystycznych, a w tym literackich i poetyckich. Podstawowy bowiem zestaw idei oraz wartości nie zwiększa się radykalnie – przynajmniej z perspektywy trwania jednego czy nawet kilku pokoleń. Obserwacja poezji w ujęciu diachronicznym pozwala twierdzić, że to, co nazywamy zmianą ideologiczną czy aksjologiczną (współcześnie chętniej nazywaną „zwrotem”), jest w rzeczy samej zmianą sposobu praktykowania „odwiecznych” idei oraz wartości. Ich zasób i stan z ludzkiej perspektywy, ograniczonej czasem i przestrzenią, dla dobra organizacji egzystencji musi być odpowiednio stabilny. Choć (nie tylko przypuszczalnie) powiększa się w nieskończoność, ponieważ każde zjawisko, które ujawnia się w czasie, wchodzi w nieprzewidywalne koincydencje, z których każda jest/ może być ideą lub wartością, ale nigdy sama z siebie. Ideowość czy wartościowość wynika z aktu woli, wyboru, wiary, emocji, języka, wyobraźni, charakteru, możliwości percepcyjnych, uznania i odrzucenia konfliktów indywidualnych i społecznych itd. Poezja wymaga wszechstronnego angażowania się osoby: poety, jak również czytelnika wierszy. To poprzez ich zaangażowanie poezja staje się miejscem wypracowywania i demistyfikacji idei oraz nadawania i odwoływania wartości.

Idee i wartości istnieją ze względu na odczuwający i poznający je umysł, który wkładając się w ramy, kategoryzacje, stereotypy, konwencje, powinien wciąż je przekraczać ze względu na zmienność i niedocieczoność, prostotę i komplikacje nawarstwiających się doświadczeń, które składają się na wewnętrzne środowisko człowieka. Poezja, jak mało która dziedzina artystyczno-językowej jego aktywności, wymaga z jednej strony odpowiedniego nastawienia osobowości poety, jego czułego i żywego światopoglądu, dynamicznej i plastycznej wyobraźni, czujnej wrażliwości, a z drugiej empatycznego, zaopatrzonego w wiedzę, ale również spontanicznego i otwartego na niewiedzę odbiorcy, pociąganego przez poznawczą atrakcyjność Tajemnicy.

Wiersz jest komunikatem, kreowanym przez nadawcę (niekiedy na długo przed aktem pisania lub w jego trakcie) i adresata, dlatego utwór poetycki staje się niejako sobą wtedy, gdy przemienia się w to, co wywołuje w czytelniku dzięki jego wysiłkowi. Ujawnienie efektu poznawczego zależy od zdolności do jego uświadomienia sobie, a następnie werbalizacji. Prawdziwy odbiór poezji jest rodzajem twórczości, w której odgadywanie intencji

odautorskiej jest zaledwie jednym z elementów, inspirujących aktywność emocji, wyobraźni, pamięci czy sumienia. Wartością poezji już jest to, że domaga się od konkretnej osoby wewnątrznie autentycznej praktyki twórczej, co nie znaczy, że obliczonej bezpośrednio na praktyczność rozumianą jako fizyczną przydatność. Wewnątrznie autentyczna praktyka twórcza przynosi zysk niewymierny. Nawiasem mówiąc, niewymierność idei oraz wartości czyni je podatnymi na wszędobylskie manipulacje.

XX w. zaszczeplił lęk przed ideami i wartościami, które – jak twierdzili władcy totalitarni – są potężniejsze niż karabiny. Dlatego poezja jako ośrodek pracy nad ideami i wartościami jest niszczone lub spychana na najdalszy margines, włączana w szereg spraw obojętnych czy – mówiąc inaczej – niegodnych troski i niepoważnych. A jeśli już branych pod uwagę, to tylko w celu ujawnienia anachroniczności sfery poetyckiej, jej nieuchronnego samowygaszania się.

Sumując w uproszczeniu: aby przeczytać wiersz, trzeba wykazać się ideowością i odwagą wyznawania wartości oraz nadawania ich temu, co wiąże się z lekturą utworu poetyckiego.

### 3.

Idee i wartości poezji należą do kręgu zagadnień powtarzalnych i reinterpretowanych, bo koncentrują się m.in. wokół problematyki: monologiczności i dialogiczności, irracjonalizmu i racjonalizmu, piękna, dobra i prawdy, wolności oraz instrumentalizmu, podmiotowości i przedmiotowości, mowy i języka, zrozumiałości i niezrozumiałości, roli poety w społeczeństwie i polityce, rozwoju duchowego, moralnego, emocjonalnego czy intelektualnego człowieka.

Podstawowy zakres rozważań o poezji określa wywołana przez Platona (filozofa, który wymyślił pojęcie „idei”) kwestia przydatności działań poetyckich w funkcjonowaniu struktur państwowych. „Wyświecenie” poetów z miasta-państwa przez greckiego filozofa interpretuje się dosłownie jako dowód na ich zbyteczność<sup>1</sup>. Platońskie odrzucenie ilustruje jeden ze słynnych wierszy Aleksandra Wata *Ciemne świecidło*, który bywa interpretowany jako skarga i anatema poety rzucona na stalinizm, socrealizm i totalitaryzm:

Platon kazał nas wyświecić  
z Miasta, w którym Mądrość rządzi.  
W nowej Wieży z Kości (ludzkich)  
dziś Astrolog trutykuje  
gwiazd koniunkcję z Marsem, oraz  
z Oekonomią bied i brzydot.  
Mrok zapada i Minerwa

<sup>1</sup> Ta negatywistyczna tradycja rozumienia poetów antycznego filozofa trwa do dziś (zob. Frączek 2014).

śle swe sowy do Wyrocni.  
 Platon kazał mnie wyświecić  
 w noc bez Świątłych Filozofów.  
 Kwiaty szczęściem oddychają,  
 chmura ciepło deszczem pachnie,  
 w ciszy słyszę swoje kroki,  
 idę a i nie wiem dokąd?  
 Platon kazał mnie wyświecić  
 z Miasta, w którym rządzi Zmora.  
 (Wat 1992: 308)

Przenikliwą wykładnię tego wiersza Jan Zieliński oparł na upowszechnionym przekonaniu, że w koncepcji ucznia Sokratesa:

[...] nie znalazłoby się miejsce dla poetów, których Platon wygnał ze swego państwa, uznając ich za wichrzycieli, siejących tylko zamęt w głowach obywateli. Jeśli każdy ze stanów realizował przypisane mu zadania, kierował się właściwą cnotą, to w takim państwie panowała sprawiedliwość, czyli polityczny i społeczny ład oraz harmonia. W państwie pomyślanym jako Mechanizm Doskonały, bo adaptujący do trudnej sztuki współżycia z Machiną i tzw. dobrem ogólnym, nie ma miejsca dla „poetów fascynatorów”. Wystarczą „poeci mierni”, za to „użyteczni”, znający wagę idei „wychowania wojów”. Im dane jest „Światło” i „Mądrość” gwarantujące powszechne szczęście [...] (Zieliński 2013).

Utwór Wata jednakowoż odnosi się do wyizolowanego wyimka *Republiki* Platona. Odnośny fragment pochodzi z trzeciej księgi dzieła (III, 398 A) i brzmi (w wersji podanej przez poetę):

... Poetów – fascynatorów ... wyświecimy z naszego Miasta. Wystarczą nam poeci mierni, za to użyteczni: niech naśladują mowę naszych cnót, a styl ich stosować się ma do reguł, któreśmy wypracowali, podejmując trud wychowania wojów.

W *Republice* Platon o poezji i poetach wypowiada się w kilku miejscach i, jak to przedstawił Alfred Gawroński w książce *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa. U źródeł współczesnych badań nad językiem* (1983), grecki filozof sprzeciwił się koncepcji twórczości poetyckiej, która nie była w stanie podjąć „myśli dialogicznej” i rozwijać „zdolności krytycznych”. Ujmując sprawę ogólniej: Platon był zwolennikiem „kultury piśmiennej” i na jej rzecz przewartościował „kulturę oralną”, która wymuszała bezrefleksyjne przyjmowanie tekstów w postaci magicznych zaklęć, obrzędowych formuł. Były one traktowane jako przekaz, „który nie może ulec parafrazie, gdyż żadna parafraza nie ma mocy oryginału. Poezja jest więc – twierdzi Gawroński – w kulturach niepiśmiennych głównym środkiem

indoktrynacji wiedzy, jej przechowania i transmisji. Z tych samych powodów jest ona, jak wywodzi Platon w piątej księdze *Republiki*, największą przeciwniczką filozofii, gdyż wyraża cechy uległości psychicznej i zwraca się raczej do powierzchownej wrażliwości odbiorcy niż do jego intelektu” (Gawroński 1983: 60).

Alfred Gawroński zatem odwrócił radykalnie rozumienie „wyświecenia poetów” przez Platona, który wbrew utartej opinii przeciwstawił się „dyktaturze tekstu” (Gawroński 1983: 62) i dał podstawy do poezji jako dziedziny pytań, mówienia podmiotowego, dyskusji równouprawnionych partnerów czy też wypowiedzi, która nie jest imitacją, a domaga się komentarza, odzewu polegającego niekoniecznie na bezkrytycznej akceptacji odbieranych treści, powtarzaniu bez zrozumienia, mechanicznym przyjęciu pamięciowym.

#### 4.

Odrębność „poezji”, utożsamionej z nazwą genologiczną „liryka” i jednym z rodzajów literackich, jest kwestią rozstrzygniętą precyzyjnie wyłącznie na płaszczyźnie formalnej. Czytelnik przywykł do zaliczania każdego nielinearnego, czyli wierszowanego zapisu tekstu, do „poezji”. Tradycja ta ma swój początek w antycznej Grecji, w której za „poezję” uważano właśnie każdy tekst wierszowany (Tatarkiewicz 1982: 99).

O tyle zasadne jest kojarzenie „poezji” z rozczłonkowaniem wersowym, o ile wprężnięte jest ono w ideę mowy innej, czy też, jakby powiedział starożytny Grek, „natchnionej”, „wieszczej” (Tatarkiewicz 1982: 99). Mieści się ona w szeroko pojętej Inności, w dążeniu do nieznanego, w oswajaniu obcego, w odkrywaniu nowych punktów widzenia, w czynieniu nieważnego ważnym, niewidzialnego widzialnym, niedostrzeżonego dostrzeżonym.

Poezja w głębokim, istotowym znaczeniu wyzwala umysł z ograniczenia go do przedmiotów i oglądów, wartości i pojęć dobrze mu znanych, a może tylko powierzchownie oswojonych, dających mu błogie i pozorne poczucie bezpieczeństwa, które blokuje zdolność do rozpoznawania faktycznych zagrożeń.

Kicz przynosi natychmiastowe, lecz złudne ukojenie, łatwe i szybko rozpraszające się emocje podtrzymujące wspólnotę, co doskonale podnosił Zbigniew Herbert, rozumiejąc nieestetyczne konsekwencje estetyki. Maksymalne uproszczenia, wulgaryzacja w dziedzinie estetyki jest znakiem dewastacji i wykluczania człowieczeństwa, które wyraża się w pięknie, ale które również jest chronione i żywe, realne przez piękno, wymagające troski i nieakceptowania jego eliminacji. Herbert mówi o tym w wierszu *Potęga smaku* zadedykowanym polskiej filozofce, logiczce, epistemolożce, a także mentorowi poety, Izydorze Dąmbskiej:

To wcale nie wymagało wielkiego charakteru  
nasza odmowa niezgoda i upór  
mieliśmy odrobinę koniecznej odwagi  
lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku  
Tak smaku

w którym są włókna duszy i chrząstki sumienia  
 Kto wie gdyby nas lepiej i piękniej kuszono  
 słano kobiety różowe płaskie jak opłatek  
 lub fantastyczne twory z obrazów Hieronima Boscha  
 lecz piekło w tym czasie było jakie  
 mokry dół zaulek morderców barak  
 nazwany pałacem sprawiedliwości  
 samogonny Mefisto w leninowskiej kurtce  
 posyłał w teren wnuczęta Aurory  
 chłopców o twarzach ziemniaczanych  
 bardzo brzydkie dziewczyny o czerwonych rękach

Zaiste ich retoryka była aż nazbyt parciana  
 (Marek Tulliusz obracał się w grobie)  
 łańcuchy tautologii parę pojęć jak cepy  
 dialektyka oprawców żadnej dystynkcji w rozumowaniu  
 składnia pozbawiona urody koniunktywu

Tak więc estetyka może być pomocna w życiu  
 nie należy zaniedbywać nauki o pięknie  
 Zanim zgłosimy akces trzeba pilnie badać  
 kształt architektury rytm bębnow i piszczałek  
 kolory oficjalne nikczemny rytuał pogrzebów

Nasze oczy i uszy odmówiły posłuchu  
 księżęta naszych zmysłów wybrały dumne wygnanie

To wcale nie wymagało wielkiego charakteru  
 mieliśmy odrobinę niezbędnej odwagi  
 lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku  
   Tak smaku  
 który każe wyjść skrzywić się wycedzić szyderstwo  
 choćby za to miał spaść bezcenny kapitel ciała  
   głowa  
 (Herbert, 2008: 523–524)

Wytrącanie z bezwładu estetyczno-poznawczego (niezagłuszanie wyobraźni sumienia) przynależy z istoty rzeczy do uprawiania poezji. Poeci nieustannie poszukują środków wyrazu do odsłaniania treści dotychczas zakrytych, dopiero co zmierzających do brzegów świadomości lub domagających się reinterpretacji, nowego przyswojenia.

Stawianie przez wieki poezji wysoko w hierarchii różnych artystycznych działań opierało się także na poddawaniu zastanym rygorom, przepisom, wzorom; ich przestrzeganie mogło podtrzymywać jałową iluzję rzeczywistości, jej zdezaktualizowany w świadomości obraz, a z drugiej strony wybór określonej formy bywał manifestacją pewnej wrażliwości i światopoglądu. Podporządkowanie się rygorom formalnym nobilitowało w wielu kulturach literackich poetę jako artystę. Starożytni Grecy, Rzymianie, trubadurzy, autorzy *Eddy*

*poetyckiej*, maryniści itd. itd. – wszyscy cenili „formę” jako dar bóstwa, w którego geniuszu miał udział twórca<sup>2</sup>.

Dopiero romantycy odkryli, że kodyfikacje sztuki układania wierszy godzą w istotę poezji, ponieważ sporządzane są zazwyczaj wtedy, gdy ona podąża już tam, gdzie jeszcze jej nie było. Dlatego Szymborska z sobie właściwą ironiczną bezradnością w wierszu *Niektórzy lubią poezję* zdaje się błogosławić uwiad definicyjny, niewiedzę metapoetycką, która staje się pomocą w tworzeniu wierszy:

[...]  
 tylko co to takiego poezja.  
 Niejedna chwiejna odpowiedź  
 na to pytanie już padła.  
 A ja nie wiem i nie wiem i trzymam się tego  
 jak zbawiennej poręczy  
 (Szymborska, 1996: 144)

„Chwiejna odpowiedź” na pytanie, „co to takiego poezja”, jest tu poczytywana za dobrą monetę. Niezamykanie się w jednej formule przystoi poecie, bo tego wymaga jego wrażliwość wciąż otwarta na to, co niespodziewane, pozbawione nazwy, niepoddane dotychczas wartościowaniu.

## 5.

Przedmiotem poezji jest potencjalnie „wszystko”. Jerzy Górzeński, korzystając z sentencji Anaksagorasa<sup>3</sup>, przekornym i tautologicznym tytułem książki poetyckiej stwierdza: „Wszystko jest we wszystkim” (Górzeński 2014: 1). Toteż rację miał Edward Stachura, gdy mówił: „wszystko jest poezją, każdy jest poetą. [...]. Wszystko jest poezją, a najmniej poezją jest napisany wiersz; każdy jest poetą, a najmniej poetą jest piszący wiersze. Wszystko jest poezją”. W cytacie z „opowieści-rzeki” z 1975 r. zawiera się idea poetycka wyjścia „poza słowo”, aby wiersz był „tropem rzeczywistości”, nie zaś iluzją, ułudą, czarowaniem, wytwórną nastrojów, językowo-graficzną konstrukcją skupiającą uwagę na sobie jako obiekcie estetycznym.

Tadeusz Różewicz pisał swe utwory milczeniem; szukał odpowiedzi na pytanie: „Kto jest poetą?”; sformułowana odpowiedź znalazła się w przestrzeni pomiędzy paradoksami, odsyłającej do pozasłownej sfery poezji, do zaciemnionego semantycznie i zrelatywizowanego etycznie świata:

<sup>2</sup> Powyższy akapit zawdzięczam uwagom Agnieszki Kobrzyckiej.

<sup>3</sup> „We wszystkim jest część wszystkiego”, cyt. za: S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. Byt, Warszawa 1978, s. 255.

Poetą jest ten który pisze wiersze  
I ten który wierszy nie pisze

Poetą jest ten który rzuca więzy  
I ten który więzy sobie nakłada

Poetą jest ten który wierzy  
I ten który uwierzyć nie może

Poetą jest ten który kłamał  
I ten którego okłamano

Ten który upadł  
I ten który się podnosi

Poetą jest ten który odchodzi  
I ten który odejść nie może

Mówienie sprzecznościami stało się zintensyfikowaną domeną poezji współczesnej niezależnie od przynależności generacyjnej. Poeci przyłapani na jednoznacznym opowiadaniu się za wartościami są jak uczniowie, którzy nie opanowali dawno już przeprowadzonej lekcji – lekcji poezji jako mowy powikłanej, uczestniczącej w wielokierunkowym objaśnianiu człowieka poprzez jego sporne postawy, niejednoznaczne zachowania, symboliczne gesty, hybrydyczną pamięć (osobistą, kulturową, zdeformowaną, niepełną, sfalsyfikowaną) oraz nieprzejrzyste aksjologicznie wytwory jego kultury. Te zasadnicze procesy oryginalnie, brawurowo i spektakularnie zachodzą w twórczości Witolda Wirpszy (1918–1985). Był on mistrzem poezji jako „mowy powikłanej”, czyli: zawikłanej, pogmatwanej, zagmatwanej, zabagnionej, pomieszanej, poplątanej, pokręconej, zawiłej, skomplikowanej, złożonej, nieprostej, niejasnej, ciemnej, mrocznej, trudnej, chaotycznej, niejednoznacznej, nieklarownej, nieprzejrzystej, niespójnej, bałaganiarskiej, bezładnej, ka-  
zuistycznej, pytyjskiej, pełnej zamętu, a jednocześnie wiersze jego poddane są dyscyplinie językowo-logicznej, przypominają zapiski (niekiedy nad podziw pracowitego) leksykografa. Wirpsza jako poeta proteuszowy, zdolny do tworzenia poetyckiego świata przybierającego różnorodne postacie, kształty, sensory całkiem zasadnie uznawał się za ucznia w szkole poetyckiej Jana z Czarnolasu, którego „patronem” był Proteusz.

Charakterystyka stylu poety nie oddaje celu poezji tak, jak on go rozumiał, lecz zaledwie określa drogę do jego osiągnięcia. W eseju *Przesilenie myślenia; przesilenie wyobraźni* Wirpsza definiował ją dwuczłonowo, eksponując zasób energii w wierszach, to znaczącej udzielanej przez nich mocy do ich prze-tworzenia:

Przez poezję rozumiem, zacieśniająco-zagęszczoną werbalizację stanów duchowych, również wynikających z procesów emocjonalnych, jak i z rozumowania. Zagęszczenie to



jest szczególnego rodzaju i składa się z dwóch (co najmniej) nie nadto do siebie przylegających składników: ze szczelności, takiej, »że palca wetknąć się nie da« i z otwarcia na interpretację w czasie i przestrzeni. O ile pierwszy składnik można uznać za oczywistość, której nie ma co dalej wyjaśniać, a przyrównać się da do masy, to składnik drugi przyrównać się da do energii, *quasi* niewyczerpalnej.

Pojmuję to tak:

Istnieją utwory poetyckie, które w rozmaitych okresach czasu (sic!) bywają czytane i odbierane w różny sposób, nic przy tym nie tracąc na sile wyrazu; bywają recytowane i w różny sposób interpretowane; komponuje się do nich muzykę i te muzyki bywają inne każda; bywają tłumaczone na wszelakie języki i powstają wtedy utwory coraz to nowe, zależnie od właściwości języka docelowego, od wrażliwości tłumacza i stylu epoki. Poezja, która te wszystkie próby przechodzi i im się ostaje, jest poezją wielką i uniwersalną zarazem. Takiej poezji jest bardzo mało i tacy poeci zdarzają się rzadko. Poezja wyposażona tylko w masę bywa często trwała jedynie w obrębie danego obszaru językowego, a zdarza się i tak, że, wyposażona w energię, ale o masie nikłej, działa w krótkich stosunkowo okresach uniwersalnie, ale niedostatek masy (zagęszczenia) sprawia, iż z upływem czasu energia jej wiotczeje i utwór, ongiś głośny, popada w zapomnienie i wypada z kanonu. Tu zastrzeżenie nawiasowe: metafora moja, wzięta z fizyki, jest tylko metaforą i zdaje sobie sprawę z tego, że własności ciał fizycznych blado tylko i nieudolnie oddają własności poezji. Tę moją – bo jest moja – nieudolność traktuję jako pokutujący u mnie relikwiarz ukształtowania po części pozytywistycznego. W istocie chodzi mi o trwałość i o uniwersalizm (Wirpsza 2008: 285).

## 6.

Mimo że twórczość poetycka tylko częściowo daje się racjonalizować, a jak pokazuje przykład Wisławy Szymborskiej, nie zawsze potrzeba definicji do tego, by ją uprawiać, mimo że jest działaniem energonośnym oraz przekraczaniem samej siebie, powoływane są szkoły „kreatywnego pisania”, w których mentorami są poeci; wprowadzają oni adeptów wierszopisarstwa w błąd, bo obiecują coś, czego obiecywać nie można, czyli nauczania się uprawiania poezji. Trudno odmówić pewnego pożytku płynącego z zakładania wspomnianych szkół; zagospodarowują one czas ludzi o szczególnej wrażliwości, rozmiłowanych w poetach, poetkach i wierszach. Opanowanie *techné*, biegłość zestawiania słów nie jest równoznaczna z tworzeniem *poesis*, a bywa zdolnością do imitowania idei oraz wartości poezji, do wytwarzania tekstów poezjopodobnych.

Naśladownictwo poezji (rozumianej jako „energia”, moc ujawnionej za pomocą języka indywidualnego wewnętrznego życia poety) jest niemożliwe (możliwa jest stylizacja, a więc swego rodzaju językowe oszustwo, używanie „energii” oryginału, podrabianie wykonywania pracy duchowo-intelektualnej). Niemożność naśladownictwa poezji potwierdza obserwację, że jest ona „najbardziej dynamiczną dziedziną poszukiwań środków wyrazu”

(Kałużyński 1983: 295), co ma swoje daleko idące konsekwencje. Dotyczą one także wartościowania osobowości czy światów poetyckich. Ich miarą jest nie to, co dla nich wspólne, lecz to, co je odróżnia. Co więcej, poeci przyznają się, nawet pod koniec swego twórczego życia, do pozostawania permanentnymi amatorami, do rozpoczynania wciąż na nowo, niezależnie od bagażu doświadczeń, rangi, zasług, zaawansowania samoświadomości.

Jeden z najznakomitszych poetów XX w., odkrywca Brunona Schulza i kultury Cyganów, Jerzy Ficowski, niedługo przed śmiercią wyznał:

Poezja nie jest zajęciem. To odświętne chwile. Wiersz się zdarza, a poeta zawsze zaczyna od zera. Dlatego mój ostatni tomik ma tytuł *Inicjał* – początek [...]. I myślę, że w poezji jakieś ścieżki własne wydeptałem, po których nikt ze mną nie chodził. Czy one zarosną trawą, czy okażą się potrzebne, nie wiem (Ficowski 1994).

Bezradność współczesnych poetów wielokrotnie powraca jako atrybut ich twórczej postawy. Porzucenie zmagania o wpływy w nierównej walce z mediami, kulturą masową, literaturą popularną jest znakiem pozostania przy swoich racjach i wartościach.

## 7.

Kulturotwórcze przewodnictwo poezji i poetów, jeśli jeszcze trwa, stało się ukryte. Zaniknęła publiczność poetycka, czyli wspólnota odbiorców poezji. Choć można domniemywać, że należy ona coraz bardziej do wyidealizowanych wyobrażeń historyków i krytyków literatury niż do realnych zjawisk recepcyjnych. Toteż wiersze powstają z myślą o adresacie możliwym, wyobrażonym, ale niekoniecznie realnym. Odbiorcy (faktyczni lub wyobrażeni) poezji są nieodzowni, ponieważ usprawiedliwiają jej wartość.

W niszowym obiegu wierszy odbiorcą zauważalnym jest na ogół osoba związana z instytucją (uniwersytetem, muzeum, placówką kulturalną, stowarzyszeniem, redakcją czasopisma). Z tej niewielkiej grupy rekrutują się jurorzy licznych konkursów i członkowie kapituł nagród literackich. „Infrastruktura” obsługująca obieg wartości poetyckich po 2000 r. przeżywa nieodnotowywany wcześniej kryzys, co niezwykle utrudnia ich uspołecznienie.

Dostęp potencjalnego czytelnika do zbiorów wierszy, wydanych na papierze, zgromadzonych w zasobach internetowych, kolportowanych na wszelkich możliwych nośnikach nie powoduje automatycznie poszerzenia się kręgu odbiorców. Lektura utworu poetyckiego wymaga przygotowania, wysiłku, odpowiedniego stanu umysłu; dopiero spełnienie tych warunków umożliwi urzeczywistnianie się wskazywanych przez Immanuela Kanta wartości poezji:

Rozszerza ona umysł przez to, że daje wolność wyobraźni i w obrębie danego pojęcia, wśród nieograniczonej różnorodności możliwych, zgodnych z tym pojęciem form, ukazuje nam tę, która wiąże jego unaoczniające przedstawienia z takim bogactwem myśli, jakiemu żaden wyraz językowy nie jest zupełnie odpowiedni, tzn. że estetycznie wznosi się do poziomu idei. Poezja krzepi umysł, pozwalając mu odczuć jego wolną, samorzutnie działającą i niezależną od determinacji przyrody władzę rozważania przyrody jako zjawiska i wydawania o niej sądów podług poglądów, jakich ona sama przez się w doświadczeniu nie nasuwa ani zmysłowi, ani intelektowi – a zatem posługiwanie się nią dla użytku tego, co nadzmysłowe, niby jego schematem. Igra ona ułudą, jaką w sposób dowolny wywołuje, nie wprowadzając przez to w błąd; sama bowiem określa swe zajęcie jedynie jako grę, która może jednak przez intelekt i dla jego zadania być celowo użyta (Kant, 1986: 261–262).

Jak wynika z przemyśleń Kanta, siła poznawcza i „energetyzująca” poezji, choć opiera się na intuicji, wynika w pierwszym rzędzie ze zdolności poety do bycia bezinteresownym, czego nie należy mylić z postawami takimi jak: altruizm, dobroczynność, filantropia, działalność charytatywna, hojność, miłosierdzie. Pisanie wiersza powinno być twórczą aktywnością nakierowaną na cel, jakim jest poezja, czyli treści i wartości, które jedynie przez nią mogą być wypowiedziane.

## 8.

W historii literatury i języka dochodziło i dochodzi do instrumentalizacji utworów i środków poetyckich (głos poezji tłumi wówczas zaangażowanie, deklaratywizm, publicystyczność, wtórność). Służą one do osiągnięcia celów, rozmiągających się z ideą poezji, a co więcej, niszczących ją w zarodku. Przykładem nie tylko nadużycia poetyckości, lecz jej zanegowania jest poezjopodobna wytwórczość wyznawców i praktyków realizmu socjalistycznego, a współcześnie slogany, które są dźwignią reklam. Wskazane zjawiska wpływają z powracającego przez wieki zawsze niebezpiecznego zbliżenia poezji i retoryki, a w tym erystyki. Używanie słów w celu utrwalenia fałszywych przekonań, zdobycia władzy czy ustanowienia innego rodzaju przemocy nie należy do powinności poety. Jego rola polega na niedopuszczaniu do zdominowania języka przez „czczość słów”. Michel de Montaigne przedstawił opłakane skutki rządu retorów,

którzy czynią rzemiosło z tego, by mamieć nie nasze oczy, ale sąd, aby koszlawić i kazić samą istotę rzeczy. Państwa, które przestrzegały u siebie statecznego i roztropnego porządku [...], niewiele robiły sobie z mówców [...]. Wymowa zakwitła najbardziej w Rzymie wówczas, kiedy sprawy państwa zaczęły iść najgorzej [...]. Zda się z tego, iż rząd monarszy mniej potrzebuje tej sztuki niż inne: głupota i łatwość masy, z natury już podatnej,

aby ją urabiano i prowadzono sącząc jej w uszy te harmonijne dźwięki, i nie dbającej o to, aby siłą rozumu zważyć i rozpoznać prawdę, ta łatwość powiadam, nie tak często znajduje się w jednym człowieku i snadniej za pomocą dobrego wychowania i dobrej rady można go ubezpieczyć od tej trucizny (Montaigne 1985: 390–391).

Według Immanuela Kanta, podobnie jak zdaniem Montaigne'a, „sztuka perswazji, tzn. zwodzenia pięknym pozorem” jest obrzydliwa. Poezja i jej immanentna etyczność są przeciwieństwem *ars oratoris*. Filozof z Królewca twierdził idealistycznie:

W poezji wszystko odbywa się uczciwie i szczerze. Ona stwierdza sama, że chce uprawiać zajmującą grę wyobraźni i to w sposób pod względem formy zgodny z prawami intelektu i że nie dąży do tego, by oszukać i usidlić intelekt zmysłowym przedstawieniem unaoczniającym (Kant, 1986: 262–263).

## 9.

Poeci oddalali się od koncepcji poezji jako „mowy pięknej i wzniosłej” (Gumkowski, 2002: 716) oraz magicznej, rozwijając te jej właściwości i funkcje, które czynią ją nie narzędziem uległości, lecz sferą wolności i myślenia etycznego. Jednak idea poezji, a jednocześnie jej wartościotwórcze znaczenie znajduje się w stanie kryzysu ze względu na pewne głębokie załamanie w kulturze współczesnej, polegające na wyłączaniu wszelkich odwołań transcendentnych. Komentując spostrzeżenie Marion Dönhoff o odrzuceniu przez współczesnych całej metafizyki oraz o interesowaniu się bez reszty produkcją, konsumpcją, zarabianiem pieniędzy i niczym więcej, Leszek Żyliński napisał:

Tam, gdzie troska o dobro wspólne i współdziałanie, ale także wartości etyki i kultury zostają zredukowane do drugorzędnych rytuałów, społeczeństwu grozi rozpad (Żyliński 2014: 77).

Podstawowa idea poezji opiera się na przekonaniu, że jest ona próbą ogarnięcia umysłem niepoznawalnego, wykracza poza poczucie przygodności bytu, w jednostkowym widzi przejaw dobra wspólnego; jej wartość polega na nadawaniu wartości, czyli widzeniu człowieka i jego kultury nie tylko jako czegoś, co jest poddane nieposkromionym żywiołom rzeczywistości i oddane aetycznym racjom łatwego przetrwania za wszelką cenę. Poezja jest udzielającym się językowi duchowym zmaganiem człowieka z Niewytłumaczalnym, stawianiem po stronie nieskończoności, wydobywaniem się z przemocy bezmyślności, rozwijaniem wyobraźni i niezgodą na niszczenie, stagnację lub zanik sfery symbolicznej.

Jerzy Górsański, polemizując z wyznawcami „ponowoczesnego świata”, którzy „wołają fetor dekonstrukcji”, opowiada się za poezją, która nie niweczy samej siebie od środka – poezję najskuteczniej można zabić, wypłenić, pogrążyć poprzez wmówienie, że poezją jest

to, co nią nie jest. Dlatego Górzeński powraca do mówienia o poezji językiem powinności formułowanych jakby samemu sobie:

[...]  
Poeta powinien opowiadać  
Swoją nieskończoność.  
Ale nie spowiadać się chłystkom,  
Że jest dzieckiem bożym.  
Powinien z przeżyć ducha  
Układać paradoksy losu.  
Nie odlatywać na skrzydłach ironii,  
Raczej ją współtworzyć,  
Żeby się wyzwolić z posłuszeństwa chwili  
[...].

(Górzeński 2014: 51)

Ideą poezji jest urzeczywistnianie i świadczenie powinności aksjologicznej na serio.

### **Bibliografia:**

- Frączek E., 2014, *Platon wygania poetów ze swojego Państwa. Oni jego też*, [w:] <http://szafa.kwartalnik.eu/50/html/esej/fraczek2.html/> [dostęp: 13.11.2014].
- Gawroński A., 1983, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa. U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Warszawa.
- Górzeński J., 2014, *Wszystko jest we wszystkim*, Sopot.
- Herbert Z., 2008, *Wiersze zebrane*, oprac. edytorskie R. Krynicki, Kraków.
- Kałużyski M., 1983, *Poezja z punktu widzenia aksjologii*, [w:] *Pogranicza poezji*, wybór i oprac. J. Z. Brudnicki, J. Witan, Warszawa, s. 23–29.
- Kant I., 1986, *Krytyka władzy sądenia*, tłum., przedmowa i przypisy J. Gałęcki, tłumaczenie przejrzał A. Landman, wyd. 2, Warszawa.
- Montaigne M. de, 1985, *Próby. Księga pierwsza*, przeł. T. Żeleński (Boy), oprac., wstęp i komentarz Z. Gierczyński, Warszawa.
- Ficowski J., 2014, *Myszę, więc nie ma mnie. Rozmowa Lidii Ostałowskiej z Jerzym Ficowskim*, „Duży Format” [Magazyn „Gazety Wyborczej”] nr 41.
- Nycz R., 2012, *KTL – wyjaśnienia i propozycje*, [w:] *Kulturowa teoria literatury 2*, red. R. Nycz, T. Wałas, Kraków, s. 7–27.
- Szyborska W., 1996, *Widok z ziarnkiem piasku. 102 wiersze*, Poznań.
- Swieżawski S., 1978, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. Byt*, Warszawa.
- Tatarkiewicz W., 1982, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, wyd. 3, Warszawa.
- Wat A., 1992, *Poezje zebrane*, oprac. A. Micińska, J. Zieliński, Kraków.

Wirpsza W., 2008, *Gra znaczeń. Przerób*, Mikołów.

Zieliński J., 2013, *Wytrącenie poza mury – linia graniczna w poezji Aleksandra Wata*, [w:]

<https://interanal.wordpress.com/tag/ciemne-swiecidlo/> [dostęp: 14.11.2014].

Żyliński L., 2014, *Od Prus do Europy. Szkice o tożsamości narodowej Niemców*, Toruń.

### Summary

#### **Ideas and values of poetry and poetry of ideas and values**

Poetry is at its very source not quite a method of transmission of ideas and values, as much as the space for exercising them through language. Poets relentlessly search for the means of expression to uncover the hidden up to this point content. To truly read a poem, one must understand certain ideas and have the courage to believe in values and to assign them to what stems from reading a work of poetry. The helplessness of contemporary poets often returns as an attribute of their creative stance. The surrender in the struggle for the influence with the media, mass culture, popular literature is a sign of being faithful to their beliefs and values. Poetry is the linguistic expression of the spiritual struggle against the inexplicable, taking the side of infinity, escaping the violence of thoughtlessness, expanding the imagination, opposition to destruction, stagnation or vanishing of the symbolic sphere.

**Magdalena Dziugiel-Łaguna**

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## **Język ironii a świat wartości w prozie pozytywistycznej**

SŁOWA KLUCZOWE: IRONIA, AKSJOLOGIA, JĘZYK MASKI, POZYTYWIŚCI

### **1. Pozytywiści i wartości**

Pokolenie postyczniowe, które ukształtował powstańczy bunt roku 1863, musiało sięgnąć po nowe wartości. I nie była to bynajmniej sprawa wyboru, ale konieczności, której towarzyszyły z jednej strony chęć przykucia uwagi w publicznej debacie nad kondycją narodu (stara aksjologia została zdezawuowana doświadczeniami wojennymi), z drugiej – próba wydobycia się z otchłani negacji: melancholii, rozliczenia ojców za wzorce nie do zrealizowania, a nade wszystko bezsilności wobec rosyjskiego bezprawia. Była to próba ogniowa niosąca za sobą drastyczne przewartościowanie, za cenę odrzucenia autorytetów dająca ocalenie. I nie chodziło tu bynajmniej o jednostkę i jej egoistyczne przetrwanie, lecz o zbiorowość, która podnosząc wolność do rangi wartości absolutnej, została ponownie sprowadzona do roli niewolnika. Stąd zatem wybór czy raczej niewyбір: bo czyż można wybierać pomiędzy przygięciem karku a wypracowaniem nowego pojęcia wolności i to takiego, które pozwoli na uniesienie głowy, gdyż ocali człowieczeństwo.

A zatem człowiek i jego trud: fizyczny i intelektualny staną się źródłem aksjologii w II połowie XIX w. Wiedza o świecie, a w tym o prawach procesu historycznego staje się *axis mundi*, opoką, na której wesprze się katedra nowoczesnego społeczeństwa, gdyż – jak pisze A. Wiślicki w *Grochu na ścianę* („Przegląd Tygodniowy” 1867, nr 49):

Wiek dziewiętnasty nie jest wcale wiekiem cierpiących i zachwyconych trubadurów; jego poezję stanowi ciągły postęp, ciągła dążność do zajęcia takiego stanowiska wobec praw przyrody i ludzkości, aby w jak największym zakresie urzeczywistniał dla siebie wszystko, cokolwiek myśl jego podyktuje do wykonania<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Wiślicki, *Groch na ścianę. Parę słów do całej plejady zapoznanych wieszczów naszych*, [w:] *Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu*, oprac. J. Kulczycka-Saloni, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1985 (BN I 249), s. 10–11.

Toteż publicystykę końca lat 60. i 70. zdominuje dysputa nad wartościami, które miały ukierunkować człowieka w przekuwaniu świadomości, by zakorzeniły się w niej pojęcia postępu i nowoczesności. Jest to etap konieczny, by dalej z obu tych pojęć wysnuć nie przekonania o własnych możliwościach, które – co szczególnie istotne – mogą znieść wszelkie ograniczenia, bariery mentalne i obyczajowe po to także, by poprzez trud dążenia do doskonałości zdefiniować ekstremum humanistycznej aksjologii – samego człowieka-kreatora. Stąd dla zobrazowania tego oświeceniowego w swej proveniencji przekonania o mocy ludzkiego działania, wykorzystany zostanie biblijny motyw ziarna wydającego tysiączny plon, który pojawia się i u Wiślickiego, i u Orzeszkowej<sup>2</sup>, by wyeksponować ideę samodoskonalenia, a więc dojrzewania do nowych ról i postaw. *Homo faber* staje się zatem ikoną II połowy XIX stulecia. Autorka *Pamiętnika Waclawy* wskazuje tu topos przywołuje chociażby w sytuacji przeciwstawienia życia jednostki – narodowej koegzystencji:

Talent wszelki wzrasta wśród społeczności jak kłos wśród ziemi kęsa. Ziemia mu matką; z jej wewnętrznych, żywotnych soków bierze istnienie. Ale ażeby rodziła znowu i coraz obficie, kłos oddaje ziemi ziarnka ukształtowane z jej własnych pierwiastków – a z posiewu jego nowe wykwitają kłosy<sup>3</sup>.

Obok takiego mówienia o zbiorowości pojawia się – także z tradycji wieku rozumu zaczerpnięta – metafora zegarowego koła, trybu w maszynie – która zostaje wykorzystana, by zobrazować stosunek wzajemnych zależności: wielkiego organizmu narodowego od twórczych jednostek, a tychże od postaw zbiorowych. Tu z kolei nie sposób pominąć kwestii poświęcenia samego siebie na rzecz innych, z którego to ofiarnego działania może zrodzić się jedynie dobro, co symbolicznie wyraża z kolei topos perły. Oto co na temat siły ideału i jego roli w zbiorowej egzystencji mówi do poetów redaktor „Przeglądu Tygodniowego”:

[...] chciałem wykazać wartość poświęcenia się pojedynczemu przedmiotowi, aby tym sposobem nadmienić wam, panowie natchnieni, iż dla zostania dziś wieszczem trzeba mieć tę niepokonaną żądzę, która się wyraża przez lo[g]iczny sąd rzeczywistości, żądzę, powiadam, przeprowadzenia jednej myśli, która by, jak iskra elektryczna, przebiegała fale społeczeństwa i wstrząśnieniem tychże nowe perły wyrzucała na jego pożytek<sup>4</sup>.

W świetle tego pojawia się postulat połączenia nowoczesności z aktywnością człowieka, dzięki czemu powinien on dostrzec różnicę pomiędzy przeszłością, która więzi ducha

<sup>2</sup> Zob. E. Orzeszkowa, *Kilka uwag nad powieścią*, [w:] *Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu...*, op. cit., s. 21.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> A. Wiślicki, op. cit., s. 11–12.



w tym, co minęło, a przyszłością, domagającą się, by wraz z błędami ojców pogrzebać to dawne i niechciane. Pozytywiści zatem odcinają się od ich ideałów, to Taine'owskie pokolenie zrodzone po „trzęsieniu ziemi”. Gwarancją dotarcia do prawdy staje się nauka (której prawa wyjaśniają wszelkie enigmaty), pozwalająca dojrzeć do rangi nowego człowieczeństwa. Stąd kolejny aksjomat w pozytywistycznym języku wartości: działanie rozumiane jako permanentne tworzenie. Toteż Feliks Bogacki w *Tle powieści na tle życia* („Przeгляд Tygodniowy” 1871, nr 49–52) konstatuje, że o wartości człowieka stanowi fizyczny (a znacznie później intelektualny) trud, czyli praca<sup>5</sup>. Jej filozofia staje się przestrzenią wartości jako jedynej niezaczerpniętej z aksjologicznego dziedzictwa starożytnych. Młodość równoznaczna z odpowiedzialnością<sup>6</sup>, start życia od poziomu zerowego, energia, aprobacyjny stosunek do świata, niegasnąca chęć poznania rzeczywistości, osiągnięcia nauki stają się kierunkowskazem dla postaw generacji postyczniowej, której trakt wyznacza „papież warszawskiego postępu” – A. Świętochowski<sup>7</sup>.

W świetle powyższego zrozumiałe jest, że na owe przemiany mentalne jako pierwszy zareaguje język: dowartościowaniu podlegają zatem pojęcia zakresowo łączące się z energią, radością, optymizmem, wzrostem, dojrzewaniem, które tym samym deprecjonują biegunowo odmienne: bierność, melancholię, pesymizm, skarlenie, starzenie. Niełatwo zmienić styl mówienia – choć o wartościach mowy Ezopa przekonywać młodego pokolenia nie ma potrzeby – a co dopiero zmodyfikować sposób myślenia o rzeczywistości, doświadczanej wciąż negatywnie: klęska popowstaniowa – naga jak prawda albo mitycznie dowartościowana – to zawsze jest klęska, która formuje realia lat 60. Można jednak „zaprojektować” człowieka, pokazać mu bezsprzeczne korzyści – to niemalże pozytywistyczny zakład Pascala: do stracenia masz tak wiele, że nie mogąc tego zracjonalizować, powinieneś odwrócić kierunek refleksji i zapytać o sumę zysków. A po jej stronie plasują się godność i człowieczeństwo, rodzina i dom, ziemia i tradycja zmodyfikowana przez nowoczesność – wartości uniwersalne, niepodlegające dyskusji. Z tego też powodu zmienia się barwa uczuciowa wypowiedzi postulatycznych: neutralna mowa przemienia się w język batalii<sup>8</sup>, śmiertelnego starcia pomiędzy młodymi a starymi, pozytywistami a romantykami. W takiej stylistyce celuje Świętochowski, który przywołuje: „popalone mosty”, walkę, wycelowane strzały, pełnione strażę, realne i domniemane uzbrojenie wrogich stron<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Zob. F. Bogacki, *Tło powieści na tle życia*, [w:] *Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu...*, op. cit., s. 41–53.

<sup>6</sup> Zob. E. Paczoska, *Ojcowie i dzieci: dojrzewanie typu w modelu „self-help”*, [w:] eadem, *Dojrzewanie, dojrzałość, niedojrzałość. Od Bolesława Prusa do Olgi Tokarczuk*, Warszawa 2004, s. 13–32.

<sup>7</sup> Zob. A. Świętochowski, *My i wy*, [w:] *Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu...*, op. cit., s. 54–62; idem, *Pleśń społeczna i literacka*, [w:] ibidem, s. 63–66.

<sup>8</sup> Zob. J. Tomkowski, *Nie było między nami pozytywisty*, [w:] idem, *Mój pozytywizm*, Warszawa 1993, s. 36–38.

<sup>9</sup> Zob. A. Świętochowski, *My i wy...*, op. cit., s. 56–62.

Większość publicystów i pisarzy wykorzysta w tej walce o pryncypia inny środek perswazyjnego wpływu – ironię. Generacja postyczniowa wychowana na tekstach romantycznych doskonale wyczuwa moc sarkazmu, tym bardziej że trudno nie ulec pokusie pokonania przeciwnika jego własnym orężem. Dodatkowo dla pozytywistów ma ona charakter konstruktywny, dotyczący stosunków między rzeczami. Już Arystoteles postulował ironię jako sposób mówienia o świecie dla człowieka obyczajnego, toteż ironią zabarwiają młodzi wypowiedzi skierowane do epigonów romantyzmu w celu zdezwauowania ich naśladowczej poezji, wykazania anachronizmu, kurczowego trzymania się wartości przebrzmiałych, które z racji nieprzystawalności do stanu rzeczy stają się niewątpliwym obciążeniem. Stąd Wiślicki zapytuje, uderzając w ton drwiny:

A wy, poeci, cóż tej ludzkości dajecie: wiarę, siłę ideału? Czyście służkami pańskimi, co torują nowe drogi? – Nie, na takie rzeczy nie macie czasu – wy cierpicie!!!<sup>10</sup>.

A Bogacki wtóruje:

Ponieważ praca jest użyteczną dla społeczeństwa, jest przeto moralną. Inaczej w powieści tak względem mężczyzn, jak względem kobiet. Typ człowieka pracy nie ma miejsca w powieści. Nie ma, bo człowiek ten bierze się zawsze prawie z salonu – a salony, o czym i gęsi już wiedzą, tworzą owych europejskich mandarynów, którzy dlatego tylko, że to niemodnie, nie szczycą się długimi paznokciami... O, bo gdyby moda, zobaczylibyśmy i u siebie Chiny [...]!<sup>11</sup>.

Ciętość ironii, która w ogóle wynika z poczucia wyższości i pewnego układu z czytelnikiem, który powinien dotrzeć do ukrytej myśli<sup>12</sup>, wymierzona w przeciwników ma wykazać sprzeczność pomiędzy przebrzmiałymi ideałami a nowoczesną ich definicją i realizacją. Odtąd idące w parze: literatura i życie wzajemnie się warunkują. Toteż wypowiedzi prasowe dotyczą zjawisk artystycznych i obyczajowych zarazem, które należy zdemaskować, bo oparte są na sprzeczności między pozorem a prawdą – jak np. niemoralność podjęta przez P. Chmielowskiego służy ujawnieniu zakłamania, podwójnej moralności, obłudy. Tu ironia jest subtelniejsza, nie tak koturnowa jak w wydaniu pomniejszych publicystów i literatów, piętnująca sprzeczność między poglądami a działaniem:

<sup>10</sup> A. Wiślicki, op. cit., s. 12.

<sup>11</sup> F. Bogacki, op. cit., s. 44.

<sup>12</sup> Zob. P. Łąguna, *Próba definicji*, [w:] idem, *Ironia jako postawa i jako wyraz (z zagadnień teoretycznych ironii)*, Kraków–Wrocław 1984, s. 20.

Przeskakiwać takie przepaści moralne jest dla nich [przeciwników pozytywizmu] rzeczą powszednią jak jedzenie obiadu; nie zastanawiają się nigdy nad tym; faryzeizm, obłuda zabija rozumowanie. Zagadnięci znienacka, co jest właściwie powodem takiego ich świątobliwego zgrzytania, zrobią wielkie oczy, popatrzą w niebo, odchrząkną i powlókkszy po pytającym wzrokiem pełnym namaszczenia, odpowiedzą: to nie moralne<sup>13</sup>.

W artykule *Niemoralność w literaturze*, wydanym w „Przeglądzie Tygodniowym” w 1877 r., Chmielowski zwraca uwagę na inwersję znaczeń (co jest także atrybutem ironii): w przekonaniu obłudników dane zjawisko uznawane jest za nieobydajne, w odczuciu tych, którzy dążą do prawdy – nie. Odwieczny problem treści uchodzących za amoralne czy wręcz libertyńskie obwarowuje Chmielowski nazwiskami: Homera, Anakreonta, Dantego, Boccaccia, Szekspira, Cervantesa, Kochanowskiego i Mickiewicza, którzy dawali obraz życia „z krwi i kości”. Tematem aksjologicznej dysputy stają się więc przejawy codziennej egzystencji. Co ciekawe, już wkrótce sami pozytywiści będą zarzucać dekadentom treści niecenzuralne, gdyż przesiąknięte erotyzmem. Znowu więc uderzą w ton sarkazmu.

Wykorzystywana w powyższych wypowiedziach ironia – jak stwierdza P. Łaguna – jest rezultatem postawy, u której źródła tkwi poczucie sprzeczności rodzące się na styku danego zjawiska a wyznawanego przez *eirona* światopoglądu<sup>14</sup>. Warto w tym miejscu zadać pytanie o aksjologiczne skutki walki młodych ze starymi, a jako odpowiedź przywołać powieść satyrę W. Gomulickiego pt. *Ciury* (1904 r.), diagnozującą, dlaczego w Warszawie pozytywistycznej „jedni poeci stają się alkoholikami, inni wiodą życie cygańskie, a inni jeszcze szukają wyzwolenia w kuli lub stryczku”<sup>15</sup>. Otóż bezpardonowa batalia pozytywistów o wartości, nielicząca się z autorytetami, których niedoskonałość wykazał rok 1864, wynosi użyteczność na piedestał, uznając tym samym poprzedników za bezużytecznych. O ironio, przetrwanie ducha narodu zawdzięczano poetom romantycznym, a zgotowano im piekło egzystencji napiętnowanej, wegetującej na marginesie życia społecznego w nędzy i poniżeniu. Oto cena upadku autorytetów.

Dyskusja nad aksjologią pozytywistów ma dwa istotne punkty temporalne, które wyznaczają starcia z „wrogimi” generacjami: pierwszy to dyferencja z romantykami, drugi z dekadentami. Toteż i sama walka zmienia swój charakter z ofensywnego na defensywny. Realności – już nie tacy młodzi – wiele w tym względzie zawinili sami. Zapoczątkowany przez zachodni pozytywizm materializm, tłumaczący świat poprzez atomy i prawa ewolucji, dalej agnostycyzm zakładający nierozstrzygalność pojęć najważniejszych dla

<sup>13</sup> P. Chmielowski, *Niemoralność w literaturze*, [w:] *Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu...*, op. cit., s. 69.

<sup>14</sup> Zob. P. Łaguna, *Ironia jako postawa i dyspozycja psychiczna*, [w:] idem, op. cit. s. 28.

<sup>15</sup> Cyt. za J.W. Gomulicki, *Pegaz w jarzmie, czyli klucze do „Ciurów”*. Wstęp, [w:] W. Gomulicki, *Ciury*, Kraków 1986, s. 7.

człowieka, znoszący pojęcie Ideału i prawdy etycznej zaczynają siać spustoszenie i ujawniać pustkę. Tę stara się jeszcze zapełnić A. Comte pojęciem swej *Grand Être*, Wielkiej Istoty, czyli Ludzkości posiadającej znamiona absolutu, ale to tylko groteskowa imitacja katolicyzmu. Opieranie się na faktach zamiast pewności daje demoralizującą niepewność. Stąd już krok do zdefiniowania życia jako przestrzeni zaspokojenia instynktów, co autor *Rybaka islandzkiego* (1886) Pierre Loti cynicznie wyraża:

[...] czas i rozpusta (*le temps et la débauche*) są dla mnie wielkimi lekarstwami na smutki... Nie ma Boga, nie ma pewników moralnych, nic nie istnieje z tego, co nam kazano szanować; mamy tylko przemijające to życie, od którego logiczną jest rzeczą wymagać jak najwięcej przyjemności, oczekując śmierci, katastrofy ostatniej. [...] Nie wierzę w nic ani w nikogo, nie kocham niczego i nikogo, nie mam ani wiary, ani nadziei...<sup>16</sup>.

W świetle tego nie dziwi reakcja pozytywistów czy konserwatystów warszawskich, dla których nihilizm etyczny staje się źródłem zagrożenia dla duchowej kultury narodu pozbawionego państwa, to droga wiodąca wprost do unicestwienia. Toteż S. Szczepanowski i M. Zdziechowski oskarżają mózgowców<sup>17</sup> o niezdolność do czynów bohaterskich i piękna etycznego, a zamiast tego przypisują im szerzenie estetyzmu. I Sienkiewicz zaatakuję młodą generację<sup>18</sup> za zbyt dużą skłonność do mówienia o sobie, drobiazgową autoanalizę oskarży o wypaczanie zjawisk, sprowadzanie ich jedynie do szpetnej strony ludzkiej egzystencji, tj. mówienia o instynktach, które tylko potwierdzają, że w człowieku zawiera się całe zwierzę. Dla niego wartościami absolutnymi są Bóg, rodzina i ziemia, dające człowiekowi poczucie pełni Ideału: harmonii, ładu, piękna, prawdy, dobra.

Orzeszkowa i Prus, zaczynający od materializmu, błyskawicznie otrząsają się z jego popiołów, nigdy nie podjęli też walki z religią jako przestrzenią polskości i dążenia do Boga miłującego tych, co są skrzywdzeni i poniżeni. Nawet Świętochowski, podejmujący niegdyś temat *Pracy i modlitwy* („Przegląd Tygodniowy”, 1872, nr 14), nie walczył z objawami religii, o ile nie zastępowała ona innych dziedzin życia. Natomiast lata 80. przynoszą w dorobku pozytywistycznej trójcy artystyczne obrazy człowieka religijnego<sup>19</sup> (Orzeszkowa

<sup>16</sup> Cyt. za ks. W. M. Dębicki, *Koniec wieku XIX pod względem umysłowym. Charakterystyka znamion szczególnych*, [w:] [http://www.ultramontes.pl/wielkie\\_bankructwo\\_ii\\_1.htm/](http://www.ultramontes.pl/wielkie_bankructwo_ii_1.htm/) [dostęp: 04.11.2014.].

<sup>17</sup> Zob. W. Feldman, *Neoromantyzm*, [w:] idem, *Współczesna literatura polska 1864–1918*, wstęp napisała T. Walas, t. 2, Kraków 1985, s. 12–13.

<sup>18</sup> Zob. H. Sienkiewicz, *Dzieła. Korespondencja II*, wyd. zbiorowe pod red. J. Krzyżanowskiego, t. LXVI, Warszawa 1951, s. 107–108.

<sup>19</sup> Zob. M. Dziugiel-Łaguna, *Zdążając do Boga... Z „Kronik” Bolesława Prusa*, [w:] *Idee i obrazy religijne w literaturze polskiej XIX i XX wieku*, pod red. G. Iglińskiego, s. 75–84; S. Otlewski, *Sienkiewiczowskie kreacje bohatera biblijnego*, [w:] *Henryk Sienkiewicz w kulturze polskiej*, red. K. Stępnik,

*Dziurdziowie, Cham, Anastazja*; Prus *Anielka, Emancypantki*; Sienkiewicz *Quo vadis?*, nowele paraboliczne), a sam autor *Lalki* na skutek przeżycia zaćmienia słońca w 1887 r. wyznaje:

Nieprawda, że jest tylko jeden świat; są dwa światy: ten i tamten, ten, który mamy pod nogami, jest ziemskim, tamten, do którego należy podnosić głowę, jest niebem, może nawet tym, o którym mówi katechizm i Biblia<sup>20</sup>.

To głębokie w istocie poczucie rangi ideału u Prusa zaowocuje *Najogólniejszymi ideałami życiowymi* („Kurier Codzienny” 1897), w których znajdują się wartości pozytywistyczne: praca, dobro, piękno, poświęcenie. Już sama poetyka realizmu wskazywała na doniosłość ideału w życiu bohatera literackiego. Na jego kreację wpływały bowiem oba pierwiastki: materia i duch<sup>21</sup>, które stanowiły o człowieczej pełni.

## 2. Ironia jako świadomość podmiotu twórczego

Ironia pojawia się w prozie pozytywistycznej w sytuacji poruszonej wyżej walki o aksjologię, gdyż:

[Ironia] jako postawa jest to taka świadomość, którą cechuje poczucie kontrastu, sprzeczności między zjawiskami świata wewnętrznego i zewnętrznego danej jednostki oraz poczucie własnej wyższości ironizującego; przy czym uświadamiana przez jednostkę sprzeczność zostaje podporządkowana określonej idei bądź wizji świata i bytu ludzkiego<sup>22</sup>.

Ironiczne obrazowanie jest miernikiem dystansu narratora jako *alter ego* twórcy wobec charakteryzowanego świata, który oparty na zasadzie mówienia co innego niż w istocie się myśli, a więc definiującej klasyczną wypowiedź *eirona*, staje się obroną konfrontowanego, a niejednokrotnie wyszydzanego systemu wartości wyrażoną *implicite*.

Tam, gdzie się pojawia ironia w tekście pozytywistycznym, mamy do czynienia z wyraźnie oznaczonym odbiorcą tekstu. Na samym początku drogi twórczej (literatura tendencyjna) jest to bywalec salonów, doskonale znający język francuski, stąd tekst nasycony jest obcymi frazami, charakteryzującymi bohatera, ale nade wszystko czytelnika. Z taką postawą ujawnia się Sienkiewicz w *Humoreskach z teki Wroszłyły* (1872), gdzie ironicznemu

---

T. Bujnicki, Lublin 2007, s. 261–270.

<sup>20</sup> B. Prus, *Wędrowka po ziemi i niebie*, [w:] idem, *Pisma*, pod red. Z. Szwejkowskiego, t. 28, Warszawa 1950, s. 99.

<sup>21</sup> H. Markiewicz, *Realizm*, [w:] *Słownik literatury XIX wieku*, pod red. J. Bachórza i A. Kowalczykowej, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995, s. 818.

<sup>22</sup> P. Łaguna, *Próba definicji...*, op. cit., s. 21.

przetworzeniu podlega biografia Wilka Garbowieckiego, który walcząc z obskurantyzmem środowiska szlacheckiego, zostaje obdarzony mianem wariata, a obłąkaniem wykwintne towarzystwo wyjaśnia jego „samobójczą” śmierć. Oto jak świadkowie uściślają przyczynę zgonu bohatera:

1. Ponieważ nieboszczyk za życia odznaczał się niezwykłą tak w słowach, jak postępach, oryginalnością i dziwactwem swych zasad;
  2. Ponieważ zakładał jakieś czytelnie i sprowadzał jakieś książki, których nikt nie chciał czytać;
  3. Ponieważ ze szczególną natarczywością napadał na ludzi, zachęcając ich, mimo najsilniejszego oporu, do nauki;
  4. Ponieważ uczył czytać swych parobków;
  5. Ponieważ do gospodarstwa w swojej kolonii wprowadzał dziwaczne i nieznanne nowości [...];
  6. Ponieważ, mimo iż podobno był szlachcicem, sam za pługiem chodził [...];
  7. Ponieważ takie postępowanie ze zdrowym rozsądkiem pogodzić się nie da...
- Przeto oni – podpisani świadkowie – jednomyślnie zgadzają się: „że nieboszczyk cierpiał pewnego rodzaju manię”, która dla wszystkich rozsądnych była widoczną, a która z czasem przeszła w zupełne obłąkanie, stała się przyczyną samobójstwa<sup>23</sup>.

Wyliczenie „przywar” bezkompromisowego rzeczownika postępu (Garbowiecki) poprzez analogię do siedmiu grzechów głównych staje się w istocie wzmocnieniem postulowanego języka wartości. Zderzone z bezemocjonalnym narratorskim stwierdzeniem, że Wilka pochowano pod cmentarnym murem – jak samobójcę właśnie – dopiero wybrzmiewa pełnym oskarżeniem dla ludzkiej nikczemności, nieznoszącej wytykania jej zacofania i nierozumienia współczesności, tak jak to czynił Garbowiecki, ścierając się z państwem Chłodno czy braćmi Hoszyńskimi.

Sienkiewiczowską ironię można tu wywieść z samej konstrukcji narratora, który dokonuje – na zasadzie bezpośrednich zwrotów do czytelnika – krytycznej oceny zachowań protagonisty. Młody literat, Worszytło, wprowadzony do środowiska arystokratycznego, z jego punktu widzenia piętnuje bohatera, ale takie działanie jest w istocie jeszcze silniejszym zarysowaniem deprecjonowanego wzoru. Toteż mamy tu do czynienia z antyironią jako szczególną formą wypowiedzi ironisty<sup>24</sup>, który poprzez naganę chwali, a mówiąc komplement, gani.

<sup>23</sup> H. Sienkiewicz, *Humoreski z teki Worszytły. Nikt nie jest prorokiem między swymi*, [w:] idem, *Nowele i opowiadania*, Kraków 2002, s. 182.

<sup>24</sup> Zob. P. Łąguna, *Ironia jako postawa i dyspozycja psychiczna...*, op. cit., s. 42.

Tę samą zasadę, tj. dzieła stanowiącego egzemplifikację przekonań Sienkiewicza, do którego materiał czerpie z obserwacji rzeczywistości podszytej konfliktami, wykorzystuje w *Szkicach węglem* (wyd. 1877), gdzie wielopoziomowo obrazuje tragedię Marysi Rzepowej – zestawionej z Szekspirowską Imogoną. Toteż ukazuje działania kobiety mające na celu odwrócenie biegu wydarzeń, u źródła których leży intryga Zołzikiewicza, by zmusić urodziwą mężatkę do kontaktów seksualnych, i które z upiorną bezwzględnością układają się w teleologiczny ciąg prowadzący do katastrofy. Bohaterka zostaje więc unieruchomiona w sprzeczności, która rodzi się na styku jej czynów i ich skutków. Ostatecznie, nie znajdując pomocy we dworze, na plebanii, w urzędzie, zostaje zamordowana przez męża, gdyż odkrywa on jej zdradę popełnioną w poczuciu, że to ostatnia deska ratunku. Oto skutki czynów „wielkiego człowieka” rodem z Baraniej Głowy. Ironiczne odczytanie owej wielkości wiejskiego urzędnika to zasugerowanie wyrażen wartościujących zjawisko naganne: deprawację. Ujawnia się tu wyraźnie polemiczna intencja Sienkiewicza, który obrazuje przepaść pomiędzy wartościami życia prawego a niemożnością ich zrealizowania, ze względu na ułomności ludzkie (niewiedzę bądź erotyczne kalkulacje). Ironia ujawnia się tu również na poziomie gry z konwencją literacką, tj. biografią Zołzikiewicza jako apologią człowieka „szczególnie zasłużonego” dla życia zbiorowego<sup>25</sup>. Takie charakteryzowanie bohatera, obok ironicznego, ujawnia znamiona groteskowe. Są one szczególnie widoczne w zestawieniu z bowaryzmem postaci, która kształtuje swe życie podług awanturnicznych romansów – na co zwraca uwagę E. Ihnatowicz<sup>26</sup>.

W dojrzałych tekstach prozatorskich Sienkiewicza również pojawia się problem zagrożonych wartości (gdyż rzeczywistość potęguje negatywne postawy kulturowe jak chociażby *Kulturkampf*), a ich postulatem jest ujawnienie pęknięcia pomiędzy świadomością a czynami człowieka. Zaznacza się tu przepaść między podmiotem a więc twórcą, a przedmiotem, czyli tym, co jest tworzone. Przykładem takiej postawy jest *Sachem* (wyd. w „Słowie” w 1889), w którym mamy do czynienia z grą literacką operującą kontrastem i paradoksem, gdyż poprzez życie ostatniego potomka Czarnych Węzów twórca ukazuje proces wynarodowienia. Czerwony Sęp jako mały chłopiec ocalały z rzezi Chiavatty dokonanej przez Niemców zostaje wychowany przez trupę cyrkową, w której obcuje z językiem niemieckim, toteż i swoją pieśń zemsty śpiewa w języku morderców. Stopniowo, lecz nieubłagalnie narasta wśród widzów cyrkowego widowiska groza oczekiwanej zemsty ze strony sachema, tymczasem:

<sup>25</sup> Zob. E. Ihnatowicz, *O „Szkicach węglem”*, „Przegląd Humanistyczny” 1996, z. 6, s. 67.

<sup>26</sup> Ibidem.

Kamień spada z piersi widzów. Więc to wszystko było w programie, więc to była sztuka dyrektora? Efekt? Sypią się półdolary i dolary. Jakże odmówić ostatniemu z Czarnych Węzów – w Antylopie, na zgliszczach Chiavatty! Ludzie mają serca<sup>27</sup>.

Kontrast pomiędzy pryncypiami Indian, zobowiązanych do zemsty na wrogach za śmierć współplemieńców, a ich realizacją jako błazeńskiego wystąpienia ostatniego wodza, pomiędzy pieśnią zemsty wykonaną w obcym kulturze Indian języku a prośbą sachema-aktora o pieniądze za sztukę staje się przyczyną śmiechu ironisty-Sienkiewicza nad losem wynarodowionych. Przypisanie uczuć Niemcom w puencie noweli ujawnia paradoks w przestrzeni metatekstowej: zamiast ludzi o ewangelicznych cnotach wyłaniają się bezwzględne bestie skryte pod maską kultury. W *Organiście z Ponikły* (1894) z kolei wykorzystuje pisarz ironię do zaprezentowania losów człowieka, jest to jego wielkie zadziwienie nad wysiłkami ludzkimi, a ich ostatecznym rezultatem. Tytułowy bohater – artysta – jedzący chleb z niejednego pieca stabilizuje ostatecznie swe życie i wreszcie z nadzieją patrzy w przyszłość. Jednakże wracając do domu nocą przez zaśnieżone pola i marząc o wspólnym życiu z narzeczoną, zamarza. Utwór ten oparty na toposie drogi przeradza się w pytanie o zasadność człowieczych racji, które ujawniają (wobec boskich wyroków) drugie dno: ludzka wiedza jest tylko złudzeniem, ideą naznaczoną piętnem śmierci jak każde ucieleśnione dzieło.

We współczesnych powieściach, tj. *Bez dogmatu* (1891) i *Rodzinie Połanieckich* (1895), Sienkiewicz podejmuje temat obrony wartości i sportretowania osobowości dekadencjonalnych. Leon Płoszowski i Bukacki to porażeni niemocą wyznawcy estetyzmu. Poprzez tę artykulację ujawnia się intencja twórcy o znamionach polemicznych: to negacja antywartości, które zestawia kontrastowo z absolutnymi. Dochodzi więc tu do głosu wyższość ironizującego pisarza wobec aksjologicznej świadomości nowej epoki, która poddana jest deprecjacji. Nie tylko schyłkowcy są odmalowani antagonistycznie. Osobiste doświadczenia pisarza dyktują mu negatywne charakterystyki kobiet, w których do głosu dochodzi zjadliwa ironia, wzmocniona cechami groteski. Panna Castelli, ciotka Broniczowa, Osnowska, Maszkowa z II części dylogii, zobrazowane zostają poprzez metaforę rajskich ptaków, które w głębokim pokładzie znaczeń obrazują osobowości niemogące zakorzenić się w dobru, pięknie i prawdzie. Przestrzeń ich egzystencji wyznacza kłamstwo, które pogłębiają cechy paradoksalnie biegunowe: bierności, jak w przypadku Castelli nieprzeciwstawiającej się deprawującym działaniom ciotki, a w przypadku tej właśnie – aktywności, u której źródła leży manipulacja sytuacjami i ludźmi. W jej wizerunku nagromadzone zostają cechy śmieszne i przerażające, w istocie bowiem dokumentujące naturę odrażającą. Destruktywne bohaterki skonstrastowane ze szlachetnością poety Zawilowskiego, narzeczonego Linety,

<sup>27</sup> H. Sienkiewicz, *Sachem*, [w:] idem, *Nowele i opowiadania...*, op. cit., s. 64.



dowodzą istnienia mentalności obracającej wniwecz prawdę, choć paradoksalnie obie w jej imię działają. Jako kategoria estetyczna groteska kwestionuje oparty na ładzie obraz świata, wywraca go na drugą stronę, kładzie nacisk na zjawiska sprzeczne a formujące świat współczesny, dodatkowo negujące ową harmonię<sup>28</sup> – i tu właśnie krzyżuje swe zakresy z ironią. Stąd ironiczno-groteskowy wydźwięk *Rodziny Połanieckich* polega na kontrastowym zestawieniu zjawisk, charakterów, osobowości, które służą odwzorowaniu wewnętrznych antynomii definiujących rzeczywistość. W tle powieści ujawnia się więc także cel dydaktyczny Sienkiewiczowskiego ironizowania, dokumentujący jego zaangażowanie w problematykę etyczno-obyczajową lat 90. XIX w., a zmierzający do ukazania deprawującego oddziaływania sprzeczności szeroko pojętych.

Badacze zjawiska ironii sugerują jej związki z humorem. Ironia nie tylko eksponuje niechęć podmiotu wyrażaną poprzez krytykę zjawisk, ale także nagromadzenie sprzecznych uczuć i jak wskazuje P. Łaguna:

[...] należy do zjawisk silnie powiązanych z komizmem. [...] stanowi ona wyjątkowo subtelny przejaw komizmu. To, co w formach uważane za najwyraziściej komiczne (satyra, humor) wyraża się poprzez wypowiedź bezpośrednią, łagodniej czy ostrzej rzecz oświetlającą, w ironii znajduje się w bezustannej oscylacji i bez względu na natężenie krytycyzmu, gwałtowność i złośliwość intencji bliższe jest zawsze aluzji, realizowanej na dwóch planach znaczeniowych<sup>29</sup>.

B. Prus w *Lalce* (1890) ujawnia i oblicze moralisty-humorysty (akceptacja dla zjawiska), i *eirona*, ocenia bowiem krytycznie rzeczywistość chaosu, kiedy wartości przebrzmiały nie są już opoką, a nowe jeszcze nią być nie mogą. Tę koncepcję świata jako wieży Babel podkreśla kompozycja powieści, która poprzez różne punkty widzenia dostarcza wiedzy o rzeczywistości w stanie przejściowym, niewykryształizowanym. Wynikająca stąd niemożność zbudowania harmonii jest dla bohaterów źródłem ciągłych napięć i konfliktów, które wybuchają na styku aprobowanych wartości i niemożności ich zrealizowania. Stąd ironiczne spojrzenie skierowane jest od wnętrza bohatera ku zewnątrz. Tę zasadę widzenia eksponuje Rzecki, stawiając pytanie o sens egzystencji:

- Hi! hi! hi! dokąd wy jedziecie, podróżni?... Dlaczego narażasz kark, akrobato?... Co wam po uściskach, tancerze?... Wykręcą się sprężyny i pójdziecie na powrót do szafy.

<sup>28</sup> Zob. M. Głowiński, *Groteska jako kategoria estetyczna*, [w:] *Groteska*, pod red. idem, Gdańsk 2003, s. 10.

<sup>29</sup> P. Łaguna, *Ironia jako zjawisko estetyczne*, [w:] idem, op. cit., s. 50–51.

Głupstwo, wszystko głupstwo!... a wam, gdybyście myśleli, mogłoby się zdawać, że to jest coś wielkiego!...<sup>30</sup>.

Pesymistyczne spojrzenie na życie wyrasta z antagonizmów, które tworzą się pomiędzy punktami widzenia, czyli tym, co jednostkowe a tym, co ogólne, człowiekiem a historią. Jednym ze sposobów wykorzystania ironicznej świadomości u Prusa jest właśnie narracja. Wielość punktów widzenia może ułatwić orientację w ocenie wydarzeń, lecz nie musi. Szczególnie, kiedy opowiadający sam nie jest w stanie połączyć się w empirii, rzeczywistość przerasta jego możliwości, brak mu nici Ariadny, by wyjść z labiryntu. Taką unaiwnioną postawę narratywną realizuje Rzecki. Jednak nie wynika ona z ograniczenia, głupoty, ale z naturalności i nieskażenia intelektualnego, toteż przeradza się w akt oskarżenia świata-dżungli.

Ironiczne widzenie w *Lalce* dotyczy także samej konstrukcji dwóch głównych bohaterów. Zarówno Rzecki, jak i Wokulski definiowani są poprzez sprzeczność wynikającą z niemożliwości zrealizowania lub strywalizowania ich ideałów w teraźniejszości albo też z pretendowania do świata obcego, z którym nie są w stanie stworzyć języka porozumienia (inne aksjologie). U starego subiekta wynika to z nieprzystawalności do nowoczesności, u Wokulskiego w jakimś stopniu z wyprzedzania środowiska, w którym egzystuje. Zatem są oboje ludźmi nie na swoim miejscu, epigonami bądź prekursorami wobec czasów, w jakich przyszło im bytować. Ostrze ironii skierowane na zewnątrz staje się więc oskarżeniem świata rozpadu aksjologicznego, to ironia „rozminięcia się z losem”.

Ironia, wykorzystywana przez pozytywistów, pojawia się szczególnie w momentach przełomowych, także pod względem biograficznym. Realizm bowiem jest poetyką harmonii i nawet jeśli wówczas ironia i pokrewna ironiczności groteska są stosowane, to mają one charakter stonowany pod względem estetycznym. Ironia u E. Orzeszkowej wyrasta z poczucia duchowego arystokratyzmu, ze świadomości odmienności życia artysty, jednakże wykorzystywanej do mówienia prawdy, a nie prowadzenia uprzywilejowanego stylu życia. Oto co mówi do T. Garbowskiego na temat wybraństwa poety:

To loteria, gra, hazard, jak wszystko inne, z tą różnicą, że nie my sami rzucamy stawki na *rouge et noir*, którym jest przyszłość nasza, lecz rzuca je to coś, co nas uskrzydla, różnymi czyni od ludzi innych, wzrok zabarwia inaczej i inne struny [...] w duszy naciąga. Ta meta-istota, która z nami na świat przyszła, rękoma naszymi rzuca stawkę<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> B. Prus, *Lalka*, t. 1, Warszawa 2000, s. 14.

<sup>31</sup> E. Orzeszkowa, *Listy zebrane*, opr. E. Jankowski, t. 3, Wrocław 1956, s. 190.

Stąd w kreacjach jej bohaterek z dojrzałej prozy, np. *Chwile* (1901), *Dwa bieguny*, *Ad astra* pojawia się postawa wyższości, górowania nad otoczeniem i na tym tle rodzi się ironia. W jakimś stopniu, zwłaszcza kiedy proza jest mocno uwikłana w kontekst biograficzny – jak *Chwile* właśnie – ironia u Orzeszkowej sprowadza się do dialektyki „ja”, wskazuje na jego podwojenie, spojrzenie na siebie z dystansu lustrzanego odbicia<sup>32</sup>. Dlatego jej bohaterki reprezentują świadomość *outsidera* (Walentyna Kalińska z *Porcelanki*) lub *Pierrota* (Celina z *Kiedy u nas o zmierzchu*), gdyż ich system wartości w zderzeniu z trywialnością życia degraduje się. Tak więc życie w zgodzie z samym sobą, zagrożone materią cielesności, staje się ucieczką w przestrzeń snu (*Porcelanka*, *Kiedy u nas o zmroku*, *Moment*), która co prawda odcina od źródła bólu, ale funduje życie nieautentyczne, wobec którego należy zachować ostrożność jak w stosunku do kłamstwa. Zderzenie śnionego życia idealnego z realnym staje się przestrzenią dyskomfortu, opartego na głębokich kontrastach: ideału-antyideału, trywialności-patosu, prawdy-kłamstwa, które wiodą wprost do świadomości ironicznej. Człowiek broniąc się przed poznaniem, które zaprzecza poczuciu bezpieczeństwa, nakłada chroniącą go maskę, a więc siłą rzeczy wkracza w świat kłamstwa i nienaturalności. Stąd Walentyna Kalińska staje się *outsiderem*, żyjąc w samotności, na marginesie wartkiego nurtu życia – oto cena bycia sobą. Natomiast kreacja Celiny to wyższy poziom świadomości ironicznej, opartej na przekonaniu, że świat to splot przeciwieństw, więc i człowieka definiuje paradoks: jego autentyczność jest urąganiem blichrowi świata, a maska – jako język kulturowej komunikacji – staje się czymś pożądanym. W świetle tego świat jawi się jako przestrzeń maskarady, a maska *Pierotta* jest użyczeniem cudzego bytu z braku własnego<sup>33</sup>. Uśmiech *Pierrota* może mieć dwojakie znaczenia: to śmiech dostosowania przez łzy niemożności wyzwolenia się z pułapki konfabulacji. Ale błazeństwo jest jakąś formą dotarcia do prawdy i wówczas: „To śmiech wyzwalający, który pozwala unieść ciężar losu ludzkiego, akceptować go i być bezustannie na zewnątrz, w dystansie i poczuciu wewnętrznej, ze świadomością związanej, wolności”<sup>34</sup>.

### 3. Ironia werbalna

Według S. Rosieka kultura stała się mową ukrycia, językiem maski. To przejście – od przejrzystości, tzn. prostego wyrażenia myśli poprzez słowa, do przestrzeni ukrycia myśli za słowami – ujawniają postawy Achillesa i Odysa. Dla pierwszego mowa jest sposobem wyartykułowania swych zamiarów – „mówić to być przejrzystym” – dla drugiego – mowa jest fasadą, która uniemożliwia dostęp do wnętrza, bo bycie przejrzystym, to także bycie

<sup>32</sup> Zob. P. de Man, *Retoryka czasowości*, tłum. A. Sosnowski, „Literatura na Świecie” 1999, nr 10–11, s. 17.

<sup>33</sup> Zob. M. Dziugiel-Łaguna, *Język maski. O funkcji ironii w tomie „Chwile” Elizy Orzeszkowej*, „Napis” 2008, seria XIV, s. 314–315.

<sup>34</sup> P. Łaguna, *Ironia a tragikomizm*, [w:] idem, op. cit., s. 58.

bezbronny<sup>35</sup>. Oto przestrzeń dla ironii jako sposobu mówienia o świecie. S. Skwarczyńska we *Wstępie do nauki o literaturze* stwierdza, że dobrym sposobem do jej zrozumienia jest kontekst, w świetle którego nie wystarcza jedno zdanie, gdyż pod uwagę musi być brany cały ich kompleks<sup>36</sup>. Stąd wynika charakter wypowiedzi ironicznej, która (posiadając dwa poziomy znaczeń: literalny, zawężony do wypowiedzenia, i metatekstowy, czyli rozbudowany jak metafora) jest piętrowym nadbudowaniem znaczeń, do których wykorzystywane są figury stylistyczne jak alegoria, metonimia, przenośnia, symbol.

U Orzeszkowej czy Sienkiewicza często pojawia się sygnał do odwrócenia znaczeń w wypowiedziach bohaterów, gdyż wprost pojawia się słowo ironia, tak jak w dialogu Walentyny z Graniczem:

Mowa ludzka zawiera w sobie mnóstwo samozwańców. Imię przyjaźni i przywiązania otrzymuje w niej często – pajęczyna. Wiatr powieje [...] pajęczyna zerwana i skazańcem jest ten, kto na niej zawiesił swe serce [...].

On wzrokiem zawieszony na jej pięknych ustach rzekł z cicha:

- Więc i tak piękne dusze życie zaprawia ironią<sup>37</sup>.

Tak zarysowany wydźwięk ironiczny otrzymuje wzmocnienie we wszystkich poziomach znaczeń, zatem to rzeczywiście kontekst decyduje o ogromie rozczarowania bohaterki, która myślała, że w rozmówcy odnalazła pokrewną swym tęsknotom duszę, a w istocie otrzymała propozycję trywialnego romansu. Narastaniu negatywnego przetworzenia znaczeń wtóruje symboliczny motyw porcelanki, kwiatu, który pod wpływem światła rozwija koronę. Cały tragizm rośliny polega na tym, że nie umie rozpoznać, czy światło jest naturalne, czy sztuczne, tak jak Walentyna popełnia błąd, pozory wysublimowania duchowego biorąc za pokrewieństwo aksjologiczne. Tu ironia jest skierowana ku sobie, przeradza się w autoironiczną charakterystykę. Dodatkowo tę negację wyjaskrawia metafora pajęczyny, nasuwająca skojarzenia z czymś delikatnym a nieodpornym na silne bodźce, stąd narażonym na unicestwienie – jak pewność okazująca się fantazmatem. Takiego samego skojarzenia z nicią pająka użył Sienkiewicz, by zobrazować osobowość negatywną – Linetę z *Rodziny Połanieckich*. Tu obok delikatności sieci jako tworu nieautonomicznego, wyeksponowane są znaczenia lepkości, oplatania śmiertelnymi zwojami ofiary pajęczych zapędów. Miłość do *femme fatale* staje się dla poety Zawilowskiego siłą zabójczą, siecią kłamliwych zachowań i słów czynionych jako prawdziwe. Symbolicznego znaczenia na-

<sup>35</sup> Zob. S. Rosiek, *Maska mowy*, [w:] *Maski*, wybór, oprac., i red. M. Janion i idem, t. 2, Gdańsk 1986, s. 182–183.

<sup>36</sup> Zob. S. Skwarczyńska, *Wstęp do nauki o literaturze*, t. 2, Warszawa 1954, s. 260.

<sup>37</sup> E. Orzeszkowa, *Porcelanka*, [w:] eadem, *Chwile. Pisma zebrane*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. 32, Warszawa 1951, s. 41.

biera także piołun, którym porasta grób Wilka Garbowieckiego. Skojarzenie pomiędzy życiem pełnym rozczarowań a gorzkim smakiem rośliny jest tylko wzmocnieniem dla goryczy ironii jako narzędzia poznania. Maską *Pierrota* symbolizuje drugą skórę człowieka, nasuwającą skojarzenia z nieautentycznością, kłamstwem, staje się przestrzenią ukrycia w nieprawdzie.

W rozważaniach nad ironią podkreśla się antyfrastyczność wypowiedzi. W takim charakterze występują najmniejsze, bo dwuelementowe językowe przekąźniki aksjologiczne<sup>38</sup>, jak np. „wielki człowiek” czy „nadludzki czyn” (o Żołzikiewiczu) czy „ciotka Słodyczka” (o Broniczowej), „znakomici publicyści” (o dziennikarzach w *Lalce*), które są prostą realizacją ironii i sposobem wartościowania przez język zjawisk piętnowanych. Oparte na mechanizmie odsyłania do nadmiaru cech przydanych nazwom z pozoru pozytywnym, a w istocie odkrywającym cechy odstręczające.

W *Lalce* charakter antyfrastyczny mają np. wypowiedzi Rzeckiego piętnujące zjawiska współczesności, nad którymi nie panuje i ich sensu nie jest w stanie odgadnąć bez przewodnika, to wizja świata na opak:

Sluchając tego, czasem myślę, że na ludzkość spada jakiś mrok duchowy podobny do nocy. W dzień wszystko było ładne, wesołe i dobre; w nocy wszystko brudne i niebezpieczne. Tak sobie myślę, ale milczę, bo cóż może znaczyć sąd starego subiekta wobec głosu znakomitych publicystów, którzy dowodzą, że Żydzi krwi chrześcijańskiej używają na mace i że powinni być w swoich prawach ograniczeni<sup>39</sup>.

Tak samo pod względem oceny wypadają niebezpieczne ideologie, ukazane w krzywym zwierciadle ironii, ale też satyry:

Wreszcie zakończył, że dopiero wówczas nastanie raj na ziemi, kiedy wszystko będzie wspólne, ziemia budynki, maszyny, a nawet żony. Ponieważ jestem kawalerem (nazywają mnie nawet starym) i piszę ten pamiętnik bez obludy, przyznam więc, że mi się ta wspólność żon nawet podobała. Powiem nawet, że nabrałam niejakiej życzliwości dla socjalizmu i socjalistów. Po co oni jednak koniecznie chcą robić rewolucję, kiedy i bez niej ludzie miewali wspólne żony<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Zob. R. Handke, *Komunikacja aksjologiczna – nośniki wartości w literaturze*, [w:] *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*, studia pod red. S. Sawickiego i A. Tyszczyka, Lublin 1992, s. 224.

<sup>39</sup> B. Prus, *Lalka*, op. cit., s. 165.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 169.

W takim antyfrastycznym zestawieniu zjawisk, opartym na kontekście pomiędzy rzeczywistością a jej wizją, daje się odczytać faktyczna ocena postaw i czynów głęboko zaprzeczających człowieczeństwu (socjalizm, antysemityzm).

Jak widać z powyższych rozważań w prozie pozytywistycznej, jak i publicystyce obecny jest język ironicznego obrazowania świata. Już w starożytności ironia była oceniana ambiwalentnie. Dla Arystofanesa była postawą kłamcy, dla Sokratesa metodą dochodzenia do prawdy, a Arystoteles podkreślał, że bardziej przystoi człowiekowi dobrze wychowanemu niż błazenada. W dobie romantyzmu pojęta jako kategoria metafizyczna i filozoficzna, polegająca na swoistej grze języka, operowała żartem, drwiną czy szyderstwem. Zbyt wyrazista zatem jak na stonowane wystąpienia pozytywistów w dobie realizmu, ale chętnie wykorzystywana w momentach walki o wartości, mająca wówczas charakter konstruktywny, gdyż dotykająca istoty rzeczy: zderzająca ideał z antyideałem, patos z trywialnością, idealizm z realizmem, ducha z materią. W twórczości pokolenia postyczniowego dotyka postaw egzystencjalnych, sytuacji i języka, jest figurą stylistyczną albo tropem, czyli sposobem mówienia o świecie zdominowanym przez antynomie.

## **Bibliografia:**

### **Bibliografia podmiotowa:**

Orzeszkowa E., 1951, *Chwile. Pisma zebrane*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. 32, Warszawa.

Orzeszkowa E., 1956, *Listy zebrane*, opr. E. Jankowski, t. 3, Wrocław.

*Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu*, 1985, oprac. J. Kulczycka-Saloni, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.

Prus B., 2000, *Lalka*, t. 1–2, Warszawa.

Sienkiewicz H., 1951, *Dzieła. Korespondencja II*, wyd. zbiorowe pod red. J. Krzyżanowskiego, t. LXVI, Warszawa.

Sienkiewicz H., 2002, *Nowele i opowiadania*, Kraków.

### **Bibliografia przedmiotowa:**

Dziugiel-Łąguna M., 2008, *Język maski. O funkcji ironii w tomie „Chwile” Elizy Orzeszkowej*, „Napis” seria XIV, s. 303–319.

Dziugiel-Łąguna M., 1998, *Zdążając do Boga... Z „Kronik” Bolesława Prusa*, [w:] *Idee i obrazy religijne w literaturze polskiej XIX i XX wieku. Studia i szkice*, red. G. Igliński, Olsztyn, s. 75–84.

Feldman W., 1985, *Neoromantyzm*, [w:] idem, *Współczesna literatura polska 1864–1918*, wstęp napisała T. Walas, t. 2., Kraków.

Głowiński M., 2003, *Groteska jako kategoria estetyczna*, [w:] *Groteska*, red. idem, Gdańsk.

Gomulicki J. W., 1986, *Pegaz w jarzmie, czyli klucze do „Ciurów”*. Wstęp, [w:] idem, *Ciury*, Kraków.

- Handke R., 1992, *Komunikacja aksjologiczna – nośniki wartości w literaturze*, [w:] *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze. Studia*, pod red. S. Sawickiego i A. Tyszczyka, Lublin.
- Ihnatowicz E., 1996, O „Szkiecach węglem”, „Przegląd Humanistyczny” z. 6.
- Łaguna P., 1984, *Ironia jako postawa i jako wyraz (z zagadnień teoretycznych ironii)*, Kraków–Wrocław.
- Man P. de, 1999, *Retoryka czasowości*, tł. A. Sosnowski, „Literatura na Świecie” nr 10–11, s. BRAK.
- Markiewicz H., 1995, *Realizm*, [w:] *Słownik literatury XIX wieku*, pod red. J. Bachorza i A. Kowalczykowej, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Otlewski S., 2007, *Sienkiewiczowskie kreacje bohatera biblijnego*, [w:] *Henryk Sienkiewicz w kulturze polskiej*, red. K. Stępnik, T. Bujnicki, Lublin.
- Paczoska E., 2004, *Ojcowie i dzieci: dojrzewanie typu w modelu „self-help”*, [w:] eadem, *Dojrzewanie, dojrzałość, niedojrzałość. Od Bolesława Prusa do Olgi Tokarczuk*, Warszawa.
- Prus B., 1950, *Wędrowka po ziemi i niebie*, [w:] idem, *Pisma*, pod red. Z. Szwejkowskiego, t. 28, Warszawa.
- Rosiek S., 1986, *Maska mowy*, [w:] *Maski*, wybór, oprac. i red. M. Janion i idem, t. 2, Gdańsk.
- Skwarczyńska S., 1954, *Wstęp do nauki o literaturze*, t. 2, Warszawa.
- Tomkowski J., 1993, *Mój pozytywizm*, Warszawa.

#### **Źródła internetowe**

- Dębicki W.M., 2014, *Koniec wieku XIX pod względem umysłowym. Charakterystyka znamion szczególnych*, [w:] [http://www.ultramontes.pl/wielkie\\_bankructwo\\_ii\\_1.htm/](http://www.ultramontes.pl/wielkie_bankructwo_ii_1.htm/) [dostęp: 04.11.2014].

### **Summary**

#### **Language of irony, as the world of values in positivist prose**

The year 1864, as well as the 80s of the 19th century determined two moments in which the positivists drew back to the language of values. The beginning date defines their clash with the romantics, whose axiology was disavowed during the insurrectionary actions. The second one points at the discussion about the values when the decadents took the floor and declared their end. In both moments artist creating after the January 1863 reach for irony in order to attack axiology that was hostile to values based on sacrifice and good. The ironic expression in the works by E. Orzeszkowa, B. Prus and H. Sienkiewicz became way of talking about the world and also figure of speech using symbol, metonymy and metaphor.

**Łukasz Głos**

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## **Język wartości w opowiadaniach z tomu *Pierwszy krok w chmurach* Marka Hłaski**

SŁOWA KLUCZOWE: HŁASKO, AKSJOLOGIA, WARTOŚĆ, JEZYK, OPOWIADANIE

Już ledwie pobieżna lektura opowiadań z debiutanckiego tomu Marka Hłaski odsłania przed nami bohaterów umieszczonych w dość szczególnej sytuacji aksjologicznej. Są to zazwyczaj ludzie wkraczający w dorosłość: ich ideały zderzają się z praktyką życiową, zaś ich postawy kontrastują z zachowaniami starszych. Efektem tych napięć jest towarzyszące młodym poczucie wyobcowania i klęski. Za Janem Błońskim mówi się czasem o całej „mitologii pokolenia październikowego przełomu”, znajdującej fundament właśnie w owym przeświadczeniu o odrębności i porażce, jakkolwiek zawierającej w sobie także mit człowieka ze społecznego marginesu czy mity erotyczne, związane z niemożnością realizacji miłości<sup>1</sup>. Narracje prowadzone w podobnym tonie można by zapewne przypisać wielu wchodzącym w dorosłość pokoleniom; wyjątkowość generacji reprezentowanej przez Hłaskę wynika z warunków, w jakich przyszło jej dojrzewać. Widać to na przykładzie bohaterów *Pierwszego kroku w chmurach*, zmuszonych nie tylko bronić swoich racji przed starszymi, ale i szukać sobie własnego miejsca w dynamicznie zmieniającym się świecie.

Aby uchwycić specyfikę rzeczywistości przedstawionej w omawianych opowiadaniach, należy w pierwszej kolejności uzmysłwić sobie, gdzie i w jakim momencie historycznym rozgrywa się ich akcja. W Polsce trwa jeszcze okres stalinizmu. Ciągłe żywe są nadzieje związane z budową „nowego życia”, jednocześnie zaczynają coraz częściej pojawiać się wątpliwości, głosy zniechęcenia, postawy sprzeciwu. W obłudnej, skolektywizowanej rzeczywistości nie ma miejsca dla jednostek obdarzonych głębszą wrażliwością. Po wysypie literatury socrealistycznej wydany w roku 1956 *Pierwszy krok w chmurach* stanowi przełom dlatego właśnie, że upomina się o skazane na banicję indywiduum – *homo instrumentalis* jest u Hłaski wypierany przez *homo privatus*<sup>2</sup>. Mając na uwadze ten specyficzny

<sup>1</sup> Zob. J. Błoński, *Odmarsz*, Kraków 1978, s. 24–58.

<sup>2</sup> Zob. J. Pyszny, *Wstęp*, [w:] M. Hłasko, *Pierwszy krok w chmurach. Następny do raj*, Wrocław 1999, s. XXIII. Opozycję tę szczegółowo omawia W. Wielopolski, *Młoda proza polska przełomu 1956*, Wrocław 1987.



charakter świata przedstawionego, zechcemy wyprowadzić nasze rozważania od kategorii miejsca i czasu, z uwzględnieniem czynnika behawioralnego. Prześledzimy te obszary, przyglądając się ujawnianym w ich obrębie sposobom wartościowania. Być może uzyskamy w ten sposób pewien przyczynek do pogłębionych studiów nad aksjologiczną wymową *Pierwszego kroku w chmurach*.

\*\*\*

Akcja omawianych niżej opowiadań rozgrywa się zazwyczaj w Warszawie bądź na jej przedmieściach, rzadziej w małych miasteczkach<sup>3</sup>. Przestrzeń zdarzeń stanowią nierzadko miejsca ogólnodostępne: ulice albo miejsca pracy. Czasem ciężar narracji jest jednak przeniesiony w sferę dostępną tylko nielicznym:

Nikt prawie nie przychodził do mnie; mieszkam sam, od lat w tym samym brudnym i brzydkim domu przy jednej z bocznych ulic naszego miasta [15]<sup>4</sup>.

Bohater *Okna* jest postacią osamotnioną. Jego „brudny i brzydki dom” sytuuje się „przy jednej z bocznych ulic”, a więc z dala od centrum życia miasta, od jego dynamiki i zgiełku. Określenia domu jednoznacznie wskazują na jego nieatrakcyjność, którą na koniec podkreśla jeszcze pełna rozczarowania reakcja chłopca odwiedzającego mieszkanie: „[...] gąśnie zachwyty na jego twarzy. Zobaczyłem, że posmutniał [...]. Potem rzekł: – Wszędzie jest tak samo” [17]. W postawie narratora natomiast nie znajdziemy choćby cienia pretensji. Emanuje z niego spokój, jakby był człowiekiem bardzo już doświadczonym i pogodzoneym z prawdą, która tak zasmuciła młodzieńca. Stwierdza: „Na całym świecie są takie pokoje. Świat to jest właśnie kilka takich pokoi” [17]. Forma tej wypowiedzi przypomina ogólnikowy sąd pozbawiony wartościowania. To właśnie jest bodaj najbardziej interesujące: bohater nie formułuje ostatecznej oceny „takich pokoi”; stwierdza jedynie, że one istnieją. Co w tym jednak niezwykłego? Zrozumiemy, gdy sięgniemy do opowiadania otwierającego tom.

W utworze *Dom mojej matki* wprowadza Hłasko kilka istotnych problemów, które zostaną rozwinięte w dalszej części zbioru. Dzieło dostarcza też wiele materiału do analiz. Tytułowy „dom” oznaczać może nie tylko budowlę, lecz także schronienie, miejsce własne, oswojone, przestrzeń życia – stanowi w dużym stopniu ustabilizowaną, wręcz archetypiczną, konotację pozytywnie wartościującą<sup>5</sup>. Jak pokaże analiza tekstu, tym wstępnym

<sup>3</sup> Zob. J. Pyszny, dz. cyt., s. XXXI.

<sup>4</sup> Cytaty z poszczególnych utworów na podstawie wydania: M. Hłasko, *Pierwszy krok w chmurach*, [w:] tegoż, *Pierwszy krok w chmurach. Następny do raju*, s. 1–245. W nawiasach podawane są numery odpowiednich stron.

<sup>5</sup> Zob. J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992, s. 119–122.

skojarzeniom należy przyznać słuszność. Osią opowiadania jest konflikt między starą matką a jej osiemnastoletnim synem. Kobieta „[...] nie pragnie już cierpień, miłości ani walki; [...] jedynym pragnieniem jej życia jest mały, własny, kolorowy domek na przedmieściu” [4]. Syn wyraża ostry sprzeciw wobec tej postawy:

– Mamo! – mówiłem. – Przecież to straszne dla mnie, że ty marzysz tylko o własnym domku i o niczym już więcej. Jakże mam cię kochać? I dlaczego tylko tyle? [4].

Na pozór wydawać by się mogło, że reakcja młodzieńca wyraża bunt wobec materializmu, że stanowi apologię wartości duchowych czy moralnych. Faktycznie jednak kierują nim inne pobudki:

Ale chociaż jestem twoim synem, nie może mnie wzruszać twój smutek, że nie masz własnego, małego domku na przedmieściu [podkr. – Ł. G.], kiedy widzę radość innych ludzi, wprowadzających się do wielkich, wspólnych domów [podkr. – Ł. G.] [7].

Powyższe zdanie obrazuje charakterystyczny dla wczesnych opowiadań Hłaski kontrast: to, co jest małe, własne, usytuowane na uboczu, stanowi opozycję wobec rzeczy wielkich, wspólnych, znajdujących się w centrum uwagi<sup>6</sup>. Współzależność ta sprawia, że wyrazy wyróżnione w przywołanym cytacie z aksjologicznie neutralnych stają się konotacjami wartościującymi. Syn, nie bacząc na wolę matki, jednoznacznie opowiada się za „wielkimi, wspólnymi domami”. „Mały, własny, kolorowy domek na przedmieściu” stanowi dla niego konotację wartościującą ujemnie. Postawa ta nieco zaskakuje, nie wydaje się bowiem jasno umotywowana. Podpowiedzi należy szukać w innych fragmentach.

O, nie było doprawdy argumentu, którego bym nie użył. Mówiłem o trudzie tych, którzy budują od podstaw nowe życie, o tysiącach nowych domów; przynosiłem dziesiątki gazet, moje radio znieawidzili sąsiedzi, staruszka mieszkająca przez ścianę nie odpowiadała na moje ukłony; przestałem mówić ludzkim głosem, tylko ryczałem, przybierałem teatralne pozy: to wszystko było przecież moją prawdą i robiłem wszystko, co mogłem, aby zrozumiała ją także moja matka. Lecz wszystko na próżno – ten przeklęty, kolorowy domek na przedmieściu był wbity jak dziesięciocalowy gwóźdź w drzewo marzeń mojej matki [5].

---

<sup>6</sup> Na kontrast między peryferiami a centrum zwrócił już uwagę Jan Galant, wskazując, że najpełniejszy rys otrzymuje on właśnie w *Domu mojej matki*. Zob. J. Galant, *Marek Hłasko*, Poznań 1996, s. 45–46.

Frazes<sup>7</sup> o budowaniu „nowego życia” oraz hiperbola<sup>8</sup> „tysiące nowych domów” stanowią wyraźne nawiązanie do nowomowy. Są to sformułowania, jak powiedziałby Michał Głowiński, „narzucające ustabilizowany znak wartości”<sup>9</sup>. W tym kontekście „dziesiątki gazet”, „radio” i „teatralne pozy” także kojarzą się z agitacją polityczną. Język ten wpisuje się we wspomnianą na wstępie specyfikę okresu, w jakim umieszczona została akcja *Pierwszego kroku w chmurach*. To zaś wyjaśnia motywację zachowania syna. Podobnie jak sam Hłasko<sup>10</sup>, bohater *Domu mojej matki* przeżył fascynację ideologiczną; aby móc aktywnie uczestniczyć w przemianach społeczno-politycznych, musiał opuścić przedmieście, a nawet wyrzec się go – i poszukać swego miejsca wśród nowo budowanych „wielkich, jasnych domów”.

W konstrukcji psychologicznej bohatera Hłaski próżno jednak szukać ideowego zaślepienia. Miejsce fascynacji zajmują w końcu wątpliwości; uniemożliwiają one ostateczny wybór, dlatego młodzieniec pozostaje rozdarty między dwoma światami. Przyznaje: „[...] czasem ciężko mi żyć: właśnie wtedy, kiedy przechodzę obok takich wielkich, jasnych domów, a także kiedy nocami wałęsam się po krzywych i piaszczystych uliczkach przedmieścia [...]” [7]. Dwie rzeczywistości – ta oficjalna, bardziej dostojna, i ta druga, skryta w jej cieniu przestrzeń prywatna – oto *universum* działań bohaterów *Pierwszego kroku w chmurach*. W kolejnych opowiadaniach powracają stałe elementy tego spolaryzowanego świata: miasto, przedmieście, ulica, dom. Często służą one ewokacji pewnych wartości<sup>11</sup>, wywierając mniejszy lub większy wpływ na semantykę poszczególnych utworów.

Bohaterowie *Robotników*, wykonując katorżniczą pracę z dala od osad ludzkich, docierają na skraj wycieńczenia. Dekonstrukcji ulega nawet ich psychika. Jeden z nich przyznaje: „Ja sam myślałem, że nie wyrwę się stąd już nigdy; przestałem wierzyć, że istnieją gdzieś miasta, ulice, prawdziwe domy” [10]. Brak wiary w „prawdziwość” domów jest oznaką zwątpienia w możliwość znalezienia własnego miejsca. Tym bardziej że nie ma też ulic i miast – cały świat bohaterów utworu stanowi „monotonna równina”, gdzie „człowiek głupiał” [9]. W tak skrajnie opustoszałym świecie potrzeba posiadania schronienia pozostaje niezaspokojona. Pragnienie bohaterki *Domu mojej matki* towarzyszy również robotnikom, choć w ich przypadku objawia się ono nagle i niespodziewanie. „Ten most budowaliśmy nienawiścią, rozpaczą, chęcią ucieczki z tej równiny [...]” [12], stwierdza narrator. Później następuje moment uświadomienia sobie zaskakującej prawdy:

<sup>7</sup> Zob. M. Głowiński, *Nowomowa (Rekonesans)*, [w:] tegoż, *Nowomowa i ciągi dalsze. Szkice dawne i nowe*, Kraków 2009, s. 30.

<sup>8</sup> Zob. tamże, s. 23.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 15.

<sup>10</sup> Ewolucję światopoglądową młodego Hłaski przedstawia J. Galant, dz. cyt., s. 24–47.

<sup>11</sup> Por. S. Sawicki, *Problematyka aksjologiczna w badaniach literackich*, [w:] *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*, red. S. Sawicki, A. Tyszczyk, Lublin 1992, s. 99.

Już nie było widać naszego mostu; został na równinie i przydymiły go opary mgieł. Wtedy zrozumiałem, że most ten – jest już tylko wspomnieniem. I ci, którzy będą po nim jeździć i chodzić, nigdy nie dowiedzą się, że ten most jest tylko naszym mostem. Płakaliśmy [14].

Znienawidzony przez budowniczych most stał się nieomal ich własnością. Z braku własnego miejsca w nowo budowanym świecie tu właśnie, na równinie, robotnicy znaleźli namiastkę swojskości<sup>12</sup>. Wyjeżdżając, musieli porzucić to wszystko, do czego przyzwyczaili się przez długi okres pracy w tym miejscu – wszystko, co w jakimkolwiek sensie mogło stanowić ich własność. W efekcie pozostali bez niczego.

Podobnie dzieje się też z bohaterami opowiadania *Żołnierz*, którzy „wyszli [...] za miasto, aby wyszukać miejsce, gdzie postawią sobie nowy dom” [108]. Okazuje się, że nie są w stanie odbudować wspólnego życia takim, jakim było dawniej – echa wojennej apokaliptycy zagłuszają i zniekształcają wszelką normalność. Dla tytułowego żołnierza wojna jest już częścią świadomości; poza nią nie ma życia, spełnienia, nawet szczęścia:

I wtedy po raz pierwszy od chwili, gdy powrócił z wojny, ujrzał, że na ziemi tej rośnie zboże, że zaorali ją pługami ludzie, że pracują na niej, nie zabijając się; przypomniał sobie, że ziemia jest nie tylko grobem, ale i życiem człowieka. I nagle po raz pierwszy od tego dnia, gdy powrócił z wojny, uczył ogromne zmęczenie: uczył, że jest stary i bardzo samotny [110].

Nawet jeśli bohaterom uda się zbudować dom, nie znajdą w nim oni ratunku od demonów przeszłości ani schronienia przed otaczającą rzeczywistością. Podobnie jak w opowiadaniu otwierającym zbiór, „dom” jest tu pewnego rodzaju mitem, symbolem czegoś nieuchwytnego, a przecież potrzebnego do życia. U Hłaski często prawdziwie „być” można dopiero, mając coś na własność, dysponując azyłem w nieprzyjaznym świecie<sup>13</sup>. Bohaterowie przywołanych wyżej utworów stoją więc wobec niemożności „zaistnienia w pełni”, zawieszeni w bliżej nieokreślonym „pomiędzy”<sup>14</sup>.

Zauważmy jednak, że dla wielu bohaterów Hłaski dom nie ma charakteru symboliczno-mitycznego, lecz istnieje w sposób namacalny jako przestrzeń ich życia. Pamiętamy opis, którym rozpoczyna się *Okno*: miejsce akcji stanowi mizerny pokój w brudnym,

<sup>12</sup> To paradoksalne, że oś przestrzeni oswojonej, kojarzącej się ze stabilizacją, stanowi tutaj most, którego symbolika zdominowana jest raczej przez konotacje dynamiczne, związane z podróżą, zmianą, przejściem czy wyborem. Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1999, s. 235–236. Za tę uwagę dziękuję pani prof. Agnieszce Kobrzyckiej.

<sup>13</sup> Por. J. Pyszny, dz. cyt., s. XXVII.

<sup>14</sup> Wpisuje się to w kategorię bezdomności, o której pisze Joanna Pyszny. Zob. tamże, s. XXVI–XXVII.

brzydkim budynku przy jednej z bocznych ulic. W podobnych warunkach mieszka bohater *Listu*:

Dom, w którym zamieszkiwałem śmiesznie mały pokój, był jednym ze starych domów na przedmieściach naszego miasta. Był to dom o poczerniałych ścianach, wytartych schodach i zielonym od wilgoci podwórku [19].

Część wspólną obydwu opisów stanowią: brud, brzydota oraz lokalizacja na uboczu. Ten ostatni element będzie tu interesował nas najbardziej, wszak wydarzenia większości opowiadań z *Pierwszego kroku w chmurach* rozgrywają się poza centralnymi rejonami miasta. Jedynie w *Domu mojej matki* pojawiają się „duże, jasne domy” – stanowią jednak tylko opozycję wobec przedmieścia, przykuwającego zresztą wyraźnie większą uwagę narratora: „Wydawało mi się, że gdzieś tam właśnie tkwi jakaś siła magnetyczna, którą znają wszyscy ludzie prócz mnie” [7].

Ów magnetyzm oddziaływał najwyraźniej na samego Hłaskę, czego ślad widać w poszczególnych opowiadaniach jego debiutanckiego tomu. Główny bohater utworu *Finitis perfectus* mieszka „[...] w północnej dzielnicy miasta” [27]. Akcja *Dwóch mężczyzn na drodze* [33] oraz *Kancika* [112–113] rozgrywa się w prowincjonalnych miasteczkach, gdzie „nic się nie zmienia [...]” [112]. W opowiadaniu *Baza Sokołowska* „rzucony z daleka od miasta transport, a mówiąc potocznie baza, gniótł się na peryferiach Woli w zaułku ulicy Sokołowskiej” [48]. Również w *Pijanym o dwunastej w południe* miejscem wydarzeń nie jest ściśle centrum Warszawy, ale znacznie różniąca się od lewobrzeżnej części miasta Praga [121].

W kilku tekstach pojawia się też Marymont. W tej peryferyjnej dzielnicy ulokowana została akcja utworów *Pierwszy krok w chmurach* [145] i *Najświętsze słowa naszego życia* [167]. Stąd także pochodzi betoniarz Stefan z *Robotników* [9]. Tutaj, przy „małych, piaszczystych uliczkach” [161], niszczeją liczące wiele lat zabudowania:

Był to stary, ohydny, obdrapany dom; jeden z tych domów, przed którym wystarczy, abyś stanął i raz spojrział, a zobaczysz kupę nieszczęść i marzyć będziesz, aby drzwi tego domu na zawsze były zamknięte przed tobą. Przy piaszczystych i krzywych ulicach dzielnicy zwanej Marymont jest jeszcze wiele takich domów [167].

Na Marymoncie czas zatrzymał się jeszcze przed nastaniem okresu intensywnych przemian społecznych i politycznych, dlatego dzielnica ta wyraźnie odstaje od dynamicznego centrum. Życie w niej toczy się bez pośpiechu; najwięcej aktywności zdają się wykazywać tutaj „obserwatorzy życia”:

Obserwatorów można spotkać jedynie na przedmieściu. Życie przedmieścia zawsze było i jest bardziej zagęszczone; na przedmieściu w każdą sobotę, kiedy jest pogoda, ludzie wynoszą krzesła przed domy; odwracają je tyłem i usiadłszy okrakiem, obserwują życie. [...] czasem siedzą w ten sposób przez całe życie i nie widzą nic prócz twarzy obserwatora z przeciwka [144–145].

Obecność „obserwatorów” również stanowi o odrębności przedmieścia – w centrum bowiem „[...] wymarli obecnie obiektywni obserwatorzy życia” [144]. Ta uwaga narratora *Pierwszego kroku w chmurach* niesie zresztą dużo głębszy sens, wskazując na negatywny skutek zmian zachodzących w dzielnicy „wielkich, jasnych domów”. Doniosłość towarzysząca odbudowie życia w kraju pomogła zepchnąć na dalszy plan problem „śmierci obiektywizmu”. Im jednak bliżej końca tomu, tym więcej pojawia się głosów demaskujących obłudę pozornie atrakcyjnych zjawisk i rzeczy. Piękno okazuje się fasadą zasłaniającą gruzy zniszczonych wartości<sup>15</sup>. Tak dzieje się w *Ślicznej dziewczynie i Najświętszych słowach naszego życia*, gdzie z pozoru czysta, niewinna miłość młodych ludzi okazuje się iluzją. Podobna sytuacja ma miejsce w *Lombardzie złudzeń* – tu funkcję maski spełnia otwierający utwór opis przestrzeni: na końcu okazałej ulicy, „[...] w kamienicze ozdobionej pięknymi, brązowymi smokami, mieści się kawiarnia [...]” [169], gdzie bohaterka opowiadania dowiadyuje się o nietrwałości uczuć deklarowanych wobec niej przez młodego pisarza [171–173]. Wreszcie w zamykającej zbiór *Pętli* „odarte z kolorów i wdzięku” [178] miasto – nie przedmieście! – stanowi *theatrum* ostatecznego upadku zmagającego się z nalogiem Kuby<sup>16</sup>.

W świecie przedstawionym wczesnych opowiadań Marka Hłaski rola miejsca oswojonego przypadła strefie podmiejskiej, gdzie zachowały się jeszcze resztki przeszłości. Natomiast przestrzeń bliższa centrum, ze swym permanentnie zmieniającym się krajobrazem, z dynamicznie ewoluującymi normami funkcjonowania, staje się coraz bardziej obca, a nawet wroga bohaterom. Rolę czynnika różnicującego pełni tutaj czas. Oddziałuje on na świadomość postaci, tak że znany im obraz otaczającej je rzeczywistości ulega stopniowemu odkształceniu. W efekcie, wraz z postępem zmian, przeszłość zaczyna wydawać się coraz bardziej iluzoryczna:

<sup>15</sup> Zob. tamże, s. XXV.

<sup>16</sup> Sięgając do terminologii Głowińskiego, w przypadku świata zdarzeń *Pętli* można mówić o mieście jako upodobnionej do labiryntu przestrzeni osaczającej bohatera. Zob. M. Głowiński, *Labirynt, przestrzeń obcości*, [w:] tegoż, *Mity przebrane*, Kraków 1994, s. 173; por. P. Łazarczyk, „*Finis perfectus*”. *Problematyka końca w opowiadaniach Marka Hłaski*, [w:] *Obecność i przemijanie. Fenomen początku i końca w kulturze i literaturze współczesnej*, red. A. Gleń, P. Kowalski, Opole 2001, s. 121–122.

– Wszystko, co było dawniej, wydaje się dziwne – powiedział jakiś człowiek w mundurze kolejarza. – Czasem wydaje się, że tego w ogóle nie było. Czasem wydaje się to wszystko straszne, czasem śmieszne, czasem głupie. Ale nie takie, jakie było naprawdę [127].

Wspomnienia zostają wyparte przez wątpliwości, pamięć jest zniekształcona – ostatecznie prawda zaciera się. W tym dziwnym świecie nawet czas przyczynia się do dekonstrukcji wartości. Nie działa on jednak w sposób jednostronny, sprzyja bowiem również demaskowaniu obłudy:

– Kiedy byłem szczeniakiem – powiedział jakiś staruszek i popatrzył na zebranych spłowiwałymi oczyma – wmawiano we mnie, że wszystkie Polki są piękne. Ale i to złudzenie szlag trafił [129].

W świecie spolaryzowanych postaw czas jawi się jako siła nadrzędna i niezależna. Niczemu nie służy, nikomu się nie podporządkowuje. Zniekształca lub całkiem skrywa prawdę, by po chwili obnażyć fałsz. Jedyna bodaj możliwa do uchwycenia prawidłowość jego oddziaływania polega na tym, że na przedmieściu płynie on dużo wolniej niż w centrum miasta. Stąd bierze się niejednorodność przestrzeni zdarzeń *Pierwszego kroku w chmurach*.

\*\*\*

Problematyka temporalna wielokrotnie łączy się w utworach Hłaski z działaniami bohaterów. Język, zachowanie oraz światopogląd postaci często pełnią funkcję znaków czasu, symbolizują wartości wiążące się z jego upływem. Kontrast między dynamiką centrum a monotonią życia na przedmieściu został wyraźnie zarysowany w *Domu mojej matki*. Trud budujących „od podstaw nowe życie” i „tysiące nowych domów” to obrazy wyjęte ze świata zupełnie innego niż ten reprezentowany przez „piaszczyste i krzywe uliczki”. Ludzie mieszkający na uboczu prowadzą niespieszną egzystencję, nie angażując się w walkę o wielkie sprawy:

Kiedyś – była to niedziela – zobaczyłem dziada siedzącego w kalesonach na progu. Mrużył oczy od słońca i leniwie przebierał palcami po klawiszach, gdyż trzymał na kolanach harmonię. „Oto – pomyślałem dygocąc ze wściekłości – przeżytek”. Zwróciłem mu uwagę; grzecznie powiedziałem, że nasze miasto jest wielkim miastem i on jako jego mieszkaniec... i tak dalej. Dziad spojrział na mnie sennie, potem zawołał swoich trzech synów wyglądających bardzo po junacku, a ci obesзли się ze mną brutalnie. Kiedy na czworakach wycofywałem się z placu boju, dziad otworzył jedno oko i rzekł:

– Mocnych demokracja zamknęła... [6–7].

Fragment ten wyznacza pewną prawidłowość w kreacji bohaterów *Pierwszego kroku w chmurach*. Z jednej strony Hłasko przedstawia młodych ideowców, takich jak narrator *Domu mojej matki* czy Szymaniak i Kamiński z *Bazy Sokołowskiej*. Na przeciwnej flance sytuuje się natomiast obszerne grono postaci z przedmieść, opornych na zmiany, od wielu lat wiodących życie, które ma „jedną twarz” [20] – jak pan Gienek z tytułowego opowiadania zbioru, który „[...] od czterdziestu lat mieszkał na Marymoncie i od tyłuż obserwował życie swej dzielnicy” [145].

Charakterystyczne, że w większości są to osoby starsze. Oprócz już wymienionych, można by wspomnieć o: matce i sąsiadce narratora *Domu mojej matki*, zbrojarzu Kamińskim z *Robotników*, kilku postaciach z *Listu*, głównym bohaterze utworu *Finis perfectus*, Rusteckim z *Bazy Sokołowskiej* oraz zawiadowcy i fryzjerze z *Kancika*. Wszyscy ci ludzie funkcjonują w obrębie przestrzeni podmiejskiej albo na prowincji. Większość z nich przywiązana jest do niezmiennego od lat schematu życia i często okazuje nieufność albo niechęć wobec nowości. W *Domu mojej matki* staruszka mieszkająca przez ścianę nie odpowiada na ukłony agitującego młodzieńca [5]; postawa matki i reakcja dziada z przedmieścia zostały już przywołane wyżej. Z kolei kierownik Rustecki z opowiadania *Baza Sokołowska* – fachowiec o wieloletnim doświadczeniu – z dużą rezerwą traktuje uwagi komunisty Szymaniaka na temat zarządzania transportem. Co ciekawe, ostatecznie jednak zaprzyjaźnia się z nim [94] i otwiera się na jego sugestie. Okazuje się, że zmiany usposobienia nie można wykluczyć nawet w przypadku bohatera z dużym bagażem lat i doświadczeń<sup>17</sup>.

„Ja, panie, zupełnie się zmieniłem” [119] – powiada stary fryzjer w utworze *Kancik*, czyli *wszystko się zmieniło*. Zarówno tytuł, jak i całe opowiadanie ma wymowę ironiczną, o czym za chwilę. Włosy ostrzyżone „w kancik” symbolizują specyfikę dawnego, minionego już życia na prowincji, którego obraz przedstawia starzec pokrótce dziennikarzowi z Warszawy: „Panie, teraz w kancik to już nikt nie chce. Przedtem to się strzygli. A przeważnie łobuzeria” [115]. Fryzjer snuje opowieść o miejscowych rzezimieszkach, w większości strzygących się w ten właśnie sposób. Teraz jednak „wszystko się zmieniło, czasu nie ma na łobuzerkę” – stwierdza starzec i dodaje: „Ja też, panie, inny człowiek jestem” [116]. W pozostałych opowiadaniach zbioru takie deklaracje nie padają z ust bohaterów będących w sędziwym wieku, tymczasem w *Kanciku* fryzjer dwukrotnie zaznacza, że zmienił się zupełnie. Jest to rzecz zastanawiająca. Tym bardziej, że w jego wypowiedziach porbrzmiewa niekiedy echo wątpliwości:

<sup>17</sup> Pamiętajmy jednak, że tło dla korekty światopoglądowej Rusteckiego stanowi poetyka socrealistyczna *Bazy Sokołowskiej*, napisanej przez Hłaskę w okresie jego ideologicznej fascynacji. Zob. J. Pyszny, dz. cyt., s. XXXVI–XXXVII.



A czasem by się chciało pogadać. Ale nie ma z kim. Dawniej, bywało, ludzie siadywali przed domami, gadali, plotkowali. Teraz to już nie. [...] Dawniej ludzie więcej rozmawiali z sobą niż teraz [117].

Jak zatem faktycznie przedstawia się deklarowana przez starca zmiana? Zakończenie utworu odsłania pełnię ironii: dziennikarz spostrzega w lustrze, „[...] że jego głowa ostrzyżona jest w plugawy, ohydny kancik” [120]. Wbrew sugestii podsuwanej w tytule, wbrew także zapewnieniom fryzjera spełniły się słowa wypowiedziane przez dziennikarza na początku: „Nic nie zmienia się w tych małych, zasranych miastach [...]” [112]. Jest to symboliczny triumf starca oraz reprezentowanego przezeń świata – wcale, jak się okazuje, nieminione go – nad młodym przedstawicielem ogarniętej postępu stolicy. Zwycięstwo osiągnięte w dwójnasób, wszak aż dwukrotnie, w słowie i w czynie, udało się prowincjonalnemu fryzjerowi zadrwić z warszawskiego dziennikarza.

Nie wszyscy jednak reprezentanci odchodzących w przeszłość czasów radzą sobie w nowej sytuacji tak samo dobrze jak postaci przedstawione wyżej. W utworze *Robotnicy* mordercza praca przy budowie mostu przyczynia się do tego, że zbrojarz Kamiński, „[...] człowiek starszy, poważny i nadzwyczaj religijny [...]” [10], przestaje wierzyć w Boga [13]. Główny bohater *Listu* od długiego czasu żyje nadzieją otrzymania wiadomości. Kiedy przesyłka nadchodzi, mężczyzna płacze – nagle bowiem stracił cel, który przyświecał mu przez ostatnie lata. Przynajmniej, że sensem jego egzystencji było tak naprawdę samo oczekiwanie: „Czy nie wie pan tego, że zawsze czeka się na jakiś list?” [24]. W życiu innych mieszkańców przedmieścia także zachodzą niepożądane zmiany, wprawdzie dość oczywiste, lecz w zarysowanym dotychczas kontekście – bardzo symboliczne: „Stróż przygłuchł i mylił teraz tony dziwnego tanga, a tapicer coraz częściej trafiał młotkiem we własną rękę” [22].

Wątek problemu z przystosowaniem najlepiej chyba rozwinięty został w utworze *Finis perfectus*. Jego bohater „[...] miotał się i cierpiał od długiego już czasu [...]”, pragnąc „[...] do końca ocalić swój cień [...]” [26]. Przekształcił się w „kupkę strachu” [27], zobaczywszy zmiany zachodzące w świecie:

Świat zbyt daleko zabrnął w zbrodnię, aby cokolwiek mogło powstrzymać szalone ręce. [...] Dzisiaj żadne ludzkie cierpienie nie ma formatu. Miłość. Ból. Zazdrość. Nadzieja. To suche patyczki; można je przesadzać, lecz na żadnym z nich nie zakwitnie już nic zielonego. Cierpienie także nie ma formatu. Wszystko zamazało się w strachu i zbrodniach. [...] Dziś świat cały jest martwym domem. Jest olbrzymim obozem koncentracyjnym, tak wielkim, iż nie potrzeba kolczastych drutów, gdyż i tak nie ucieknie się nigdzie. Można tylko kontemplować zagładę [28].

Doświadczenia wojenne spowodowały całkowitą utratę wiary w dobro oraz położyły kres nadziei na poprawę świata. Bohater nie potrafi odnaleźć się w nowej rzeczywistości, nie ma też dokąd z niej uciec. Nawet miejsce, w którym żyje, jawi mu się jako wroga przestrzeń:

– Mieszkam w północnej dzielnicy miasta. Niech ją szlag trafi. Nocą nad moim domem latają odrzutowce; gdzieś tam niedaleko jest lotnisko. One mają na skrzydłach światła, zielone i czerwone. Często patrzę w górę i wydaje mi się, że za chwilę jedno z tych światel oderwie się, spadnie na ziemię, a wtedy cała ziemia stanie się takim przeklętym, wielkim światłem, zielonym lub czerwonym [27].

Mężczyźni stale towarzyszy poczucie tymczasowości oraz iluzoryczności pokoju; to wojna jest jego zdaniem zakodowana w charakterze świata. Bohater trwa w przekonaniu, że lada moment „ziemia stanie się przeklętym, wielkim światłem” – powróci przemoc, cierpienie, strach. Wyzbywa się nadziei na stały pokój:

Ludzkość zabrnęła w zbrodnię, z której nigdy już się nie wywikła. Spustoszenie moralne, jakie niósł strach przez lat piętnaście, jest już nie do naprawienia. Na miejsce starych zbrodni powstaną nowe, wobec których tamte będą jak grzyby przy drzewach. Ale za lat dwieście drzewa te będą już tylko śmieszne; będą one zapalnikami przy fabrycznych kominach. [...] Dziś nie ma takiej zbrodni, której nie mógłby popełnić człowiek w imię wielkiego strachu [29–30].

Dla świata aksjologicznie spustoszonego nie istnieją już inne możliwe kierunki ewolucji, jak tylko ten wiodący ku coraz większym zbrodniom. Zamiast restytucji wartości, spodziewać się można jedynie dalszego ich niszczenia. W takiej rzeczywistości nie ma miejsca dla człowieka wrażliwego na zło, wyznającego etos ukształtowany jeszcze przed nastaniem czasów zepsucia moralnego. Pełen rozpacz, możliwości wyzwolenia upatruje w zagładzie, śmierci, dekonstrukcji: „Niech raz skończy się ta cała męka” [30]. Przewrotny los zsyła nań jednak powolną śmierć w cierpieniu; podczas trzydniowej agonii mężczyzna „[...] wyje tylko jedno słowo: żyć” [31]. Jak w przypadku wielu bohaterów Hłaski, nie jest to doprawdy „koniec doskonały”<sup>18</sup>.

Tragedia bohatera utworu *Finis perfectus* nie stanowi jedyne w omawianym zbiorze obrazu bezradności. Wystarczy przywołać choćby *Pętlę*, gdzie bezsilny wobec nałogu alkoholu postanawia ostatecznie dokonać samouniżenia. Brak możliwości konstruktywnego działania nie musi jednak oznaczać konieczności poddania się. Bohaterowie Hłaski

<sup>18</sup> Niektóre aspekty kategorii końca w prozie Hłaski omawia P. Łazarczyk, dz. cyt., s. 109–124.

w walce o wartości sięgają czasem po mechanizmy sprzeciwu bądź rujnacji<sup>19</sup>. Na przykład włóczęga poprzez zachowanie kontestacyjne stać się może nośnikiem mitu wolności, symbolem niezależności. Narrator *Domu mojej matki* okazuje się ostatecznie „z natury swej łązęgą” [6], z jednej strony nie mogąc jeszcze zdecydować, którą drogą wejść w dorosłe życie, z drugiej zaś – wciąż zachowując autonomię wyboru. Natomiast w postawie bohaterów *Dwóch mężczyzn na drodze* realizuje się wzorzec człowieka zdeterminowanego i niezależnego: „My, ludzie, musimy iść do końca. Nawet wtedy, kiedy nas gonią i kiedy nikt nas nie kocha. [...] My, ludzie, musimy mieć coś dla siebie takiego, aby nie poznali w nas tego inni” [47].

Upojony alkoholem mężczyzna z opowiadania *Pijany o dwunastej w południe* stanowi z kolei przykład działania przez dekonstrukcję. Swoją postawą prowokuje przechodniów do formułowania wyrzutów, które w sposób niedosłowny obnażają mechanizm zbiorowego zakłamania: „Sukinsyn [...]. Uchlał się w samo południe. Co teraz zrobić z takim bydlakiem?” [124]; „Dlaczego się uchlałeś? Dlaczego się uchlałeś w samo południe?” [132]. Nadużycie alkoholu jest zasadniczo naganne bez względu na porę dnia – czemu więc tutaj tak mocno podkreślony został czas akcji? Nawet w tytule pojawia się „dwunasta w południe”. Ta powtarzalność wskazuje na świadomy wybór twórcy. Wybór, zaznaczmy, o charakterze aksjologicznym. „Dwunasta w południe” jest w pewien sposób wartościowana, co w efekcie rozszerza znaczenie tego zwrotu. Zapewne słuszne byłoby tu skojarzenie z kontrastem dnia i nocy w cytowanym wcześniej zakończeniu *Domu mojej matki*. Dzień, tak jak jasność i wielkość, stoi w opozycji wobec nocy i krzywych uliczek. „Południe” stanowi sam środek jasnego, dynamicznego świata centrum – jakże więc traktować jednostkę, która wyłamuje się z kolektywnej wspólnoty? Jest to człowiek „niewygodny”, skaza na pozornie pięknym obrazie świata. Stąd bierze się złość i rozdrażnienie uczestników zbiorowej iluzji.

\*\*\*

Powyższe analizy wiodą nas ku konkluzji o istnieniu w omawianym tomie opowiadań pewnej stałej opozycji. Najbardziej ogólnie można by ją określić jako kontrast prawdy i fałszu. W realizacjach szczegółowych związany ze sferą prywatną autentyk reprezentuje to, co jawi się jako skromne, liche, brzydkie, stare, ułokowane na uboczu, skryte w mroku nocy. Druga, oficjalna strona – wspólnotowa, dynamiczna, nowoczesna, atrakcyjna wizualnie, położona w centralnych rejonach znanego świata, rozjaśniona światłem dnia – ma charakter najczęściej fasadowy<sup>20</sup>. Jej iluzoryczność nietrudno obalić: dokonać tego może nawet pijak czy włóczęga. To u Hłaski charakterystyczne, że w obronie wartości stopniowo

<sup>19</sup> Por. J. Pyszny, dz. cyt., s. XXIX.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. XL.

wykorzenianych z ludzkiego kręgu zainteresowań stają – choć może częściej: są stawiane – postaci ze społecznego marginesu, jakby z nimi właśnie wiązać się miała nadzieja na ratunek aksjologicznych fundamentów cywilizacji.

Wszystko, o czym wspomniano wyżej, świadczy o dużej wyobraźni twórczej młodego pisarza. Spojrzenie na rzeczywistość przez pryzmat „odwróconej” aksjologii stanowi zabieg oryginalny i wartościowy sam w sobie. Niepozorne przeciw pozornemu – w tak subtelny sposób upomina się Hłasko o miejsce dla wysokich wartości w nowo budowanym świecie.

### **Bibliografia:**

#### **Literatura podmiotu:**

Hłasko M., 1999, *Pierwszy krok w chmurach*, [w:] tegoż, *Pierwszy krok w chmurach. Następny do raj*, oprac. J. Pyszny, Wrocław, s. 1–245.

#### **Literatura przedmiotu:**

Błoński J., 1978, *Odmarsz*, Kraków.

Galant J., 1996, *Marek Hłasko*, Poznań.

Głowiński M., 1994, *Labirynt, przestrzeń obcości*, [w:] tegoż, *Mity przebrane*, Kraków, s. 129–216.

Głowiński M., 2009, *Nowomowa (Rekonesans)*, [w:] tegoż, *Nowomowa i ciągi dalsze. Szkice dawne i nowe*, Kraków, s. 11–33.

Kopaliński W., 1999, *Słownik symboli*, Warszawa.

Łazarczyk P., 2001, „*Finis perfectus*”. *Problematyka końca w opowiadaniach Marka Hłaski*, [w:] *Obecność i przemijanie. Fenomen początku i końca w kulturze i literaturze współczesnej*, red. A. Gleń, P. Kowalski, Opole, s. 109–124.

Puzynina J., 1992, *Język wartości*, Warszawa.

Pyszny J., 1999, *Wstęp*, [w:] M. Hłasko, *Pierwszy krok w chmurach. Następny do raj*, oprac. J. Pyszny, Wrocław, s. VII–LXXVI.

Sawicki S., 1992, *Problematyka aksjologiczna w badaniach literackich*, [w:] *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*, red. S. Sawicki, A. Tyszczyk, Lublin, s. 95–109.

Wielopolski W., 1987, *Młoda proza polska przełomu 1956*, Wrocław.

### **Summary**

#### **Language of values in short stories from Marek Hłasko's *Pierwszy krok w chmurach***

Author of the paper tries to analyze the short stories from *Pierwszy krok w chmurach* in regard to values that surface in language of them. The axiological problems are important in Marek Hłasko's artistic work, what is possible to observe especially in his debut volume.

The space in *Pierwszy krok w chmurach* is divided into two oppositions. First of them is the official sphere, placed in the centre and symbolized by brightness, dynamic and community. The second is defined by crooked streets of suburbs, where life goes slowly and the privacy is one of the most important values. In this background, Hłasko shows some kind of „axiological reversal” by choosing defenders of high values from underclass.

**Grzegorz Igliński**

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

**Zbroja, kopia i krzyż – w obronie wartości sztuki.  
*Rycerz nad studnią* Jacka Malczewskiego z komentarzem  
poetyckim Lucjana Rydla**

SŁOWA KLUCZOWE: AUTOPORTRET, RYCERZ, ORĘŻ, STUDNIA, SZTUKA

Poruszając zagadnienie bohaterstwa lub rycerskości w literaturze, warto zajrzeć do poezji Lucjana Rydla, dla jego wiersza [Czasem, gdy wzrok mój w studnię marzeń padnie], zamieszczonego w *Dziela*ch Jacka Malczewskiego. Tekst dotyczy zaginionego obecnie obrazu *Rycerz nad studnią* (ok. 1900, olej na płótnie)<sup>1</sup>. Liczne poetyckie komentarze Rydla do dzieł Malczewskiego spotykały się dawniej z różnymi opiniami, czasem dość krytycznymi, sugerującymi zbyt powierzchowne odczytanie obrazów. Współcześnie broni się poety, co czyni na przykład Aneta Grodecka, twierdząc, że relacje Rydla wprowadzają „pożądany efekt ruchu”, „oddają specyficzny charakter malarstwa Malczewskiego”, będąc rodzajem indywidualnej stylizacji<sup>2</sup>. Najbardziej wyważony wydaje się sąd Lesława Tatarowskiego:

Podejmując intertekstualny dialog z dziełami Malczewskiego, rozwijał Rydel komentarz, dyskurs polemiczno-interpretacyjny, rodzaj poetyckiej krytyki sztuki, koncentrującej się głównie na warstwie ważnych, symbolicznych treści pierwowzoru<sup>3</sup>.

Nie można traktować tekstów Rydla wyłącznie jako zwykłych opisów przedstawień malarskich, oceniając je przez pryzmat stopnia wierności oryginałowi pod względem wizualnym i znaczeniowym. Wcześniej do *Rycerza nad studnią* odwołał się Stanisław Wyspiański w 24. scenie pierwszego aktu *Wesela*<sup>4</sup>. Z wypowiedzi samego Malczewskiego wynika, że

---

<sup>1</sup> Jacek Malczewski. *Dziela*, z przedm. S. Witkiewicza i tekstem L. Rydla, seria 5, Kraków 1909, k. [1].

<sup>2</sup> A. Grodecka, *Świat Jacka Malczewskiego zaklęty w lirycznych hologramach. O poetyckiej recepcji malarstwa*, [w:] *Jacek Malczewski i symboliści*, pod red. K. Stępnika i M. Gabryś-Sławińskiej, Lublin 2012, s. 150–151, 158.

<sup>3</sup> L. Tatarowski, „*Pieśni mojej duszy...*”. *O poezji Lucjana Rydla*, [w:] L. Rydel, *Poezje wybrane*, wstęp, wybór i oprac. tekstu L. Tatarowski, Kraków 2004, s. 53.

<sup>4</sup> Zob. J. Puciata-Pawłowska, *Jacek Malczewski*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, s. 146.

dramaturg przesłał mu egzemplarz utworu z zakreślonym fragmentem, pisząc, iż odnosi się on właśnie do niego<sup>5</sup>. Interesujące nas słowa wypowiedział w dramacie Poeta do Gospodarza:

Wyraźnie się w oczy wciska,  
zbroją świeci, zbroją łyska  
postać dawna, coraz bliska,  
dawny rycerz w pełnej zbroi,  
co niczego się nie lęka,  
chyba widma zbrodni swojej,  
a serce mu z bólów pęka,  
a on, z takim sercem w zbroi,  
zakłęty, u źródła stoi  
i do mętów studni patrzy,  
i przegląda się we studni.  
A gdy wody czerpnie ręką,  
to mu woda się zabrudni.  
A pragnienie zdroju męką,  
więc mętów czerpa ze studni;  
u źródła, jakby zakłęty:  
taki jakiś polski święty<sup>6</sup>.

Nie odnajdziemy w tym fragmencie wzmianki o dwóch postaciach, które widnieją na obrazie Malczewskiego: faunie z fletnią i dojrzałym mężczyźnie w kajdanach. Magdalena Sadlik, zastanawiając się nad znaczeniem aluzji Wyspiańskiego, przywołuje stanowisk Jadwigi Puciaty-Pawłowskiej (widzącej w przytoczonych wyżej słowach Poety „trawestację i nawiązanie”) oraz Kazimierza Wyki (traktującego je jako komentarz interpretacyjny). W swoich rozważaniach Sadlik podąża za Wyką: „[...] można zaryzykować stwierdzenie, iż poeta odczytywał obraz Malczewskiego w kontekście dylematów artysty, przypisując mu sensy bliskie ideowo własnej drodze twórczej, jak choćby ambiwalentny stosunek względem tradycji romantycznej narodowej przeszłości, »talizmanu złowrogiego«<sup>7</sup>. Zdaniem Wyki, komentarz interpretacyjny Wyspiańskiego „może być dwoiście czytany i rozumiany.

<sup>5</sup> Zob. M. Sadlik, „Malczewski – Wyspiański, czyli plutarchowski ich portret”. *Związki i paralele*, [w:] Jacek Malczewski i symboliści, s. 119–120.

<sup>6</sup> S. Wyspiański, *Dzieła zebrane*, red. zespołowa pod kierownictwem L. Płoszewskiego, t. 4: *Wesele*, Kraków 1958, s. 48–49. Fragment ten komentuje Maria Januszewicz, opisując też dzieło Malczewskiego *Rycerz nad studnią*, ale z niewiadomego powodu błędnie twierdzi, że rycerz na tym obrazie ma ręce w kajdanach. Zob. M. Januszewicz, *Malowany dramat. O związkach literatury z malarstwem w „Weselu” Stanisława Wyspiańskiego*, Zielona Góra 1994, s. 30–32. Zauważa też, że „związek obrazu Malczewskiego z liryczną wizją Poety wskazuje na więź malarza i dramaturga z romantycznymi tradycjami narodowowyzwoleńczymi” (tamże, s. 31). Przywołuje ponadto wiersz *Widziadło* z drugiej serii *Poezji* Tetmajera, gdzie występuje rycerz „w czarnej stal / od stóp do głów skowany” (K. Przerwa-Tetmajer, *Poezje*, Warszawa 1980, s. 159) i grający na rogu „ponurą pieśń wojenną” (tamże, s. 160).

<sup>7</sup> M. Sadlik, dz. cyt., s. 122.

Patriotycznie: rycerz w powierzchni studziennej wody niemogący dostrzec prawdziwego oblicza ojczyzny. Poznawczo: podmiot, zapatrzony w swoje oblicze i niemogący go dostrzec i rozpoznać<sup>8</sup>. Wyka zaznacza jednocześnie, że *Rycerz nad studnią* zawiera w sobie składniki przynależne do całej serii obrazów Zatruta Studnia i odnosi się ponadto do motywu Narcyza. Natomiast wobec tekstów Rydla badacz pozostaje bezwzględny:

Lucjan Rydel nie miał już żadnych skrupułów. Widział tylko zatrutą studnię. Nie dostrzegł, że jej woda bywa przez Malczewskiego traktowana ambiwalentnie: raz jako woda zła i zatruta, kiedy indziej woda dobra i ożywcza. [...] dla szlachetnego i jednostronnego Rydla, któremu niedostępne były Malczewskiego dysharmonie i ambiwalencje, każdy z tych obrazów oznacza brak niepodległości: [...] pijemy wciąż zatrutą wodę niewoli narodowej<sup>9</sup>.

Odczytanie Wyki w istocie też jest jednostronne, tylko akcent przesunięty zostaje z kontekstu historyczno-niepodległościowego na „nieledwie autobiograficzny”<sup>10</sup>. Mimo iż badacz dopuszcza trzy sensy serii Zatruta Studnia: częściowo poznawczy („prawda o sobie samym i prawda w ogóle jako niełatwe do zdobycia”), psychologiczny („szczęście to wartość ambiwalentna i trudna do prawdziwego posiadania”) i – na dalszym planie – patriotyczny („długa i trudna jest droga do niepodległości”)<sup>11</sup>.

Przyjrzyjmy się bliżej obrazowi *Rycerz nad studnią*, który wpisuje się nie tylko w ciąg dzieł z podobnymi motywami (np. figurą fauna), ale również w ciąg autoportretów Malczewskiego. Dzieło opisuje dość wiernie Puciata-Pawłowska:

Rycerz w zbroi, z wielkimi husarskimi skrzydłami, o charakterystycznej czaszce i twarzy Malczewskiego, umieszczony na pierwszym planie kompozycji piętrzącej się pionowo przed ocembrowaniem studni, odłożył przyłbicę i hełm, przycisnął do piersi krzyż zawieszony na szyi i spogląda w zwierciadło wody, po której płyną jesienne liście. Szuka zamyślony rycerz odbicia w sobie swych dążeń, pragnień, szuka prawdy i spostrzega z przerażeniem obraz tych postaci – jak domyślać się można – które ukazują się za nim, a są ucieleśnieniem jego sprzecznych uczuć.

Faun brutalny, opasły, dyszący zmysłowością, wygrywa na syryndze melodię urzekającą, którą usypia czujność, paraliżuje wolę u mężczyzny obok stojącego, o profilu powtarzającym rysy portretowanego jakby jego sobowtór, z rękami w łańcuchach, który zasłuchany w ukojną pieśń nie ma siły rozerwać okowów.

<sup>8</sup> K. Wyka, *Thanatos i Polska, czyli o Jacku Malczewskim*, Kraków 1971, s. 52.

<sup>9</sup> Tamże, s. 52–54.

<sup>10</sup> Tamże, s. 59.

<sup>11</sup> Tamże, s. 73.



Ukryty świat myśli, marzeń sennych, walka człowieka z samym sobą, z pokusą odwodzącą od obowiązku, przyjmuje tu – jak i w wielu innych kreacjach Malczewskiego – realną, cielesną postać, stanowiąc plastyczną ilustrację znanych słów, które Chochoł wypowiada w *Weselu*<sup>12</sup>.

Opis ten jest zarazem interpretacją. Autorce chodzi prawdopodobnie o następujące słowa Chochoła (akt II, sc. 3):

Co się w duszy komu gra,  
co kto w swoich widzi snach:  
czy to grzech,  
czy to śmiech,  
czy to kapcan, czy to pan  
na Wesele przyjdzie w tan<sup>13</sup>.

Nie tylko z tej interpretacji wynika, że rycerz Malczewskiego patrzy w siebie, myśli nad sobą, w sobie jest skupiony, zaś studzienna woda służy za zwierciadło do autoanalizy czy autorefleksji. W związku z tym badacze przywołują mit Narcyza i zjawisko narcyzmu, co wiąże się z charakterem autoportretu samego w sobie: „Každy autoportret można ujmować jako pewną formę narcyzmu, jak ujawniony rezultat autofascynacji, zaśluchania i zapatrzenia w siebie”<sup>14</sup>.

Wyka wiąże zatem *Rycerza nad studnią* z obrazem *U źródła – Narcyz* (1909, olej na płótnie; zaginiony), twierdząc, że tworzą one pewną ramę serii, początek i koniec<sup>15</sup>. Na obrazie *U źródła – Narcyz* tytułowy bohater jest młodym faunem, pijącym wodę z własnej dłoni, podczas gdy druga dłoń trzyma flet; źródłem wody okazuje się naga kobieta, wylewająca

<sup>12</sup> J. Puciata-Pawłowska, dz. cyt., s. 146.

<sup>13</sup> S. Wyspiański, dz. cyt., s. 83.

<sup>14</sup> A. Ławniczakowa, *W zwierciadle studni*, [w:] *Portret. Funkcja – forma – symbol. Materiały Sejsji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Toruń, grudzień 1986*, Warszawa 1990, s. 275. O Narcyzie zob.: S. Jaworski, *Narcyz*, [w:] *Mit, człowiek, literatura. Praca zbiorowa*, wstęp S. Stabryła, Warszawa 1992, s. 133–149; M. Głowiński, *Narcyz i jego odbicia*, [w:] tegoż, *Mity przebrane. Dionizos, Narcyz, Prometeusz, Marchoń, labirynt*, Kraków 1994, s. 55–83; W. Hilsbecher, *Apologia Narcyza*, [w:] tegoż, *Tragizm, absurd i paradoks. Eseje*, wybór i wstęp S. Lichański, przeł. S. Błaut, Warszawa 1972, s. 62–85; E. Zarych, *Między własnym odbiciem a ojczyzną – mit o narcyzie w literaturze polskiego romantyzmu*, [w:] *Antyk romantyków – model europejski i wariant polski. Rekonesans*, pod red. M. Kalinowskiej i B. Paprockiej-Podlasiak, Toruń 2003, s. 105–120; J. Momro, *Teoria odbić jako model poetyki kultury. (Zarys)*, [w:] „*Hieroglifem pisane dzieje...*”. *Starożytny Wschód w wyobraźni romantyków*, studia pod red. W. Szturca i M. Bizior-Dombrowskiej, Warszawa 2007, s. 179–214; *Oblicza Narcyza. Obecność autora w dziele*, pod red. M. Cieśli-Korytowskiej, I. Puchalskiej, M. Siwiec, Kraków 2008; B. Kuryłowicz, *Narcyz – o mężczyźnie, który został kwiatem*, [w:] tejże, *Semantyka nazw kwiatów w poezji Młodej Polski*, Białystok 2012, s. 171–191.

<sup>15</sup> K. Wyka, dz. cyt., s. 69–70.

ją z dzbana (akt Marii Balowej, kochanki malarza<sup>16</sup>), w czym można się dopatrywać źródła życia, miłości lub sztuki. Według Puciaty-Pawłowskiej, pijąc wodę faun, „jak legendarny Narcyz, spostrzega nieznanne mu własne odbicie – urzeczony nie będzie już miał sił odebrać się od niego i zginie zgodnie z przepowiednią”<sup>17</sup>. Dzieło wolno odczytywać w ten sposób, gdy pod uwagę weźmiemy starożytny mit. Jednak na obrazie nie widać, aby faun dostrzegał własne odbicie w wodzie zebranej w skalnym załomie, czy wydają się przymknięte – ważniejsza dlań jest sama woda, jakby był od niej uzależniony. Kompozycja, którą niemal w całości wypełnia postać kobieca, podczas gdy dużo mniejszy faun znajduje się pochylony u jej stóp, prowokuje do innej interpretacji: bożek sprawia wrażenie niewolnika lub poddanego uwodzicielskiego piękna życia, miłości, sztuki – jest zauroczony nie sobą, ale tymi wartościami, im służy, jest ich medium, wysłannikiem, narzędziem. Pokornie pije wodę z łaski swojej władczyni, która, niczym królowa świata (bogini przyrody), siedzi na skalnym tronie. Darzy życiem bądź natchnieniem, uduchowia materię.

Z kolei Agnieszka Ławniczakowa zestawia *Rycerza nad studnią* z obrazem *Portret własny* (ok. 1900, olej na płótnie; własność prywatna), traktując oba dzieła jako przykłady problemu narcyzmu. *Portret własny* przedstawia samotnego artystę siedzącego w różnym ogrodzie na brzegu fontanny i wyraźnie wpatrującego się w swoje odbicie widoczne wśród unoszących się na wodzie liści i płatków róży. To kontaminacja dwóch porządków: cierpienia i rozkoszy, niepokoju i ulotnego szczęścia. Być może należy w takim połączeniu widzieć zadumę nad własnym losem wpisanym w los powszechny, problem wyboru (obowiązek, powołanie czy szczęście) lub smutek braku wyboru (zagadka przeznaczenia). Nad tym obrazem badaczka się nie rozwodzi, ale za to skupia się na *Rycerzu nad studnią*, nazywając występujące tu za plecami tytułowego bohatera postacie „objawieniami” i wykorzystując je jako wskazówkę dla innego ujęcia narcyzmu:

[...] w zwierciadle wody żywej odbija się z Narcyzem cały świat, który ogarnia go, ale i na powrót ożywia się jego duszą. Owo zwierciadło studni, nad którą się pochylamy, umieszczonej zawsze w centrum świata, załamujące w swym lustrze refleksy nieba i ziemi, a mające też echem z głębin ciemności, może stanowić metaforę kultury, w której człowiek się nieustannie utwierdza i rozpoznaje.

[...] Niezależnie od tego jak dalece artysta pragnąłby poszerzyć obszar własnej sztuki, przesunąć jej granice, zerwać ostatnią zasłonę dzielącą go od tajemnicy bytu, to zawsze okaże się, że świat, który powołał do istnienia, odeśle mu obraz własnej twarzy<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Zob. W. Kalicki, *Malczewski u źródła*, „Gazeta Wyborcza” 2012, nr 217, dod. „Ale Historia” nr 35, s. 8–9.

<sup>17</sup> J. Puciata-Pawłowska, dz. cyt., s. 160.

<sup>18</sup> A. Ławniczakowa, dz. cyt., s. 303.

Każda próba odsłonięcia *sacrum* objawia jedynie pozór istoty rzeczy, ujawnia tylko naszą ludzką kondycję. Metaforyczna maska i symboliczna zbroja wydają się zatem rodzajem zabezpieczenia przed samym sobą, gdy pragnąc przeniknąć własne „ja”, boimy się „dostrzec jego groźną otchłań. I taki jest, być może, sens przedstawienia uzbrojonego Narcyza, pochylonego nad zwierciadłem studni”<sup>19</sup>.

Chyba żaden z badaczy nie zwraca uwagi na to, że przecież bohater obrazu nie patrzy w studnię, ale jak na wielu innych autoportretach wprost na widza, jakby chciał zajrzeć mu w duszę albo domagał się zrozumienia. Pomocne w wyjaśnieniu takiej pozy mogą być dociekania Teresy Grzybkowskiej, która pisząc o autoportretach Malczewskiego, twierdzi, że twórca „malował swe archetypiczne marzenia”, utrwał „symbole swego życia psychicznego”, „rytualnie upozowany obraz psyche”, a nie swą codzienną twarz, przedstawił też siebie „jako rycerza własnego *ego*”<sup>20</sup> (*Autoportret w zbroi*, 1914, olej na płótnie; Muzeum Narodowe, Warszawa).

Pamiętając o celu głównym – poznaniu własnego *ego*, w czym pomocne jest mu malarstwo, Malczewski patrzy na widza jak na świadka właśnie pojawiających się wizji podświadomości – popędów wyobrażonych przez grających na fletach faunów i nimfy<sup>21</sup>.

Ta sama badaczka w innej pracy zaznaczyła, że świat faunów wyraża ślepe instynkty, postacie te są dwuznaczne i niebezpieczne<sup>22</sup>. Ich instrumenty (flet, aulos, fletnia) wyrażają dionizyjskie zmysłowe upojenie, zwykle erotyczne:

Instrumenty muzyczne na obrazach Malczewskiego i Böcklina spełniały podobne jak w starożytności funkcje. Tradycyjnie flet i aulos uznawane były za instrument prymitywny, związany z orgiastycznym świętem boga wina, Dionizosa. Miano szlachetnych przyznawano instrumentom strunowym, takim jak cytra, i przypisywano je Apollinowi<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Tamże, s. 306.

<sup>20</sup> T. Grzybkowska, *Autoportret a „maska” Jacka Malczewskiego*, [w:] *Portret. Funkcja – forma – symbol*, s. 310, 313, 318.

<sup>21</sup> Tamże, s. 321. To uwaga na marginesie omawiania obrazu *Autoportret z hiacyntem* (1902, olej na płótnie; Muzeum Narodowe, Poznań).

<sup>22</sup> T. Grzybkowska, *Świat obrazów Jacka Malczewskiego*, Warszawa 1996, s. 37. Por. Ł. Krzywka, „Widzialne” i „niewidzialne” w obrazach Jacka Malczewskiego, [w:] *Muzyka w obrazach Jacka Malczewskiego*, pod red. T. Grzybkowskiej, Warszawa 2005, s. 101.

<sup>23</sup> T. Grzybkowska, *Rola muzyki w obrazach Jacka Malczewskiego*, [w:] *Muzyka w obrazach Jacka Malczewskiego*, s. 34. W jednym z opracowań fauny wymienia się wśród elementów sztafażu narodowego: „Faun jest symbolem życia, jego urody i witalizmu. Można pokusić się o stwierdzenie, że symbolizuje u Malczewskiego wiejską siłę i zdrowie. Stanowi jednocześnie przeciwwagę dla śmierci i smutku” (R. Niezgodna, *Sztafaż narodowy w malarstwie Jacka Malczewskiego. Motywy i symbole*, [w:] *Jack Malczewski i symboliści*, s. 84).

Bohater *Rycerza nad studnią* nie musi patrzeć w wodę, przegląda się w sobie, w swojej sztuce (paradoksalnie patrzy w studnię, nie patrząc w studnię). Studnia sygnalizuje tylko, jak głęboko może sięgać to spojrzenie. Kluczowe na tym obrazie wydają się ręce każdej z postaci. Rycerz trzyma w jednej z nich krzyż, a w drugiej kopię (choć nie jest to kopia husarska, zwana potocznie „drzewem”, ale raczej średniowieczna, z uwagi na inny kształt osłony dłoni – przydaje to trochę baśniowego wymiaru dziełu, sugerując pozaczasowość). Oba przedmioty stanowią broń przeciwko temu, co reprezentują sobą postacie usytuowane za rycerzem. Krzyż „wymierzony” jest w fauna, który w swych rękach trzyma fletnię (dłoń z krzyżem i faun z fletnią to lewa strona obrazu – prawa ręka fauna znajduje się nad prawą ręką rycerza, obie są podobnie zgięte w łokciu). Przeznaczeniem czy „celem” kopii wydają się kajdany na rękach mężczyzny, który jedną dłonią trzyma się za nadgarstek drugiej, jakby były ze sobą skute (ręka z kopią i dłoń w kajdanach to prawa strona obrazu – lewa ręka mężczyzny znajduje się tu nad lewą ręką rycerza).

Różnica między rękoma rycerza a rękoma widmowych postaci, wyabstrahowanych z jego osobowości, tkwi też w tym, że bohater ma rękawice (jest zresztą w całości ubrany, w przeciwieństwie do widm, których „nagość” przejawia się w odsłoniętych torsach – być może nagie ciało sygnalizuje próbę otwarcia, odsłonięcia, obnażenia się twórcy). Wszystko „leży” w rękach rycerza, wszystkie dłonie to zresztą jego dłonie – od niego zależy, co się w nich znajdzie lub co z nimi zrobi jako artysta (ten, który sam siebie stwarza). W jego rękach pozostaje los własny i los jego sztuki. Walka o sztukę jest walką o siebie. To obrona przed zagubieniem się w sztuce: jej rozpasaniem (faun) i jej zniewoleniem (mężczyzna w kajdanach). Podajemy tylko jedną z możliwych interpretacji: przed faunem (sztuką wyzwołaną od wszelkich zobowiązań), podobnie jak przed diabłem, chroni krzyż (wartości religijne), zaś przed kajdanami (sztuką zniewoloną, na przykład przez problematykę narodową) chroni kopia (wartości artystyczne). Wolno ten obraz oczywiście widzieć inaczej, używając choćby kategorii „świętość” i „śmiałość”, ale w innym znaczeniu niż w dramaturgii Wyspiańskiego. Krzyż („świętość”) i kopia („śmiałość”) wskazywałyby na rozdarcie wewnętrzne rycerza, zderzenie dwóch porządków: uwznioślających prawd i ziemskich wymagań (może nawet zwierzęcych instynktów, jak żądza erotyczna i konieczność zabijania). Niemniej wykreowanie siebie na prawie baśniowego rycerza, rycerza-aniola (skrzydła husarskie), przesądza o nobilitacji własnego „ja”, indywidualności twórczej albo sztuki. Rycerskość kojarzy się przecież ze szlachetnością i przywodzi mimowolnie na myśl walecznego św. Michała czy św. Jerzego (pokazywanego w malarstwie z podobnego rodzaju kopią). Znaczący Malczewskiego piszą nawet o znamiennej dla artysty autosakralizacji, o splocie religii (sakralnego charakteru twórczości) i natury<sup>24</sup>. Konstrukcja obrazu *Rycerz nad studnią* przypomina konstrukcję wagi – na jednej szali faun, na drugiej człowiek w kajdanach, po-

<sup>24</sup> T. Grzybkowska, *Autoportret a „maska” Jacka Malczewskiego...*, dz. cyt., s. 315, 322.

środku zaś rycerz wiary, którego losy właśnie się ważą. Dzieło prowokuje też do postawienia pytania, czy sztukę traktować poważnie, czy z przymrużeniem oka (faun ma jedno oko zamknięte, a drugim łypie na pełnego powagi mężczyznę w kajdanach). Stąd wątpliwości, czy sztuka to prawda, mająca swoją wagę, znaczenie, czy pozór prawdy, błazenada i maskarada, wielkie oszustwo. Zbroja skrywa człowieka i zapewne jego mękę (noszenie pancerza zwykle wiązało się z ciężarem i krępowało ruchy). Autoportret w zbroi ma w sobie poza tym coś nienaturalnego, chociaż może w tej właśnie pozie czy sztuczności przejawia się prawda, autentyczność sytuacji. Dorota Kudelska, analizując ten motyw, ucieka się do wierszy Malczewskiego:

Pancerz, służąc sztuce, podporządkowuje sobie te elementy istnienia artysty, które do niej nie należą, które go od niej odsuwają. Ta właściwość zbroi, strażniczki ducha obcej naturze, oparta na militarnych odniesieniach, sprawia, że duchowa strona bytu, do której niewątpliwie należy sztuka, jawi się jako zagrożenie wobec ciała<sup>25</sup>.

Jak widać, większość badaczy w tego rodzaju obrazach nie doszukuje się treści narodowyzwoleńczych. W wierszu Rydla [Czasem, gdy wzrok mój w studnię marzeń padnie], odnoszącym się do omawianego powyżej dzieła *Rycerz nad studnią*, są one jednak widoczne. Przede wszystkim tematem utworu poety jest złudzenie. Studnia, określona tu jako „studnia marzeń”, kryje podświadome pragnienie wielkości. Spojrzenie w nią jest spojrzeniem w przeszłość, która w wyobraźni przyoblekła się w kształt rycerskiego mitu.

Każde mi tętno młotem w skroniach bije,  
W garści – zda mi się, że ściskam kopiję,  
Do piersi krzyż tulę złoty,  
U ramion orle szeleści mi pierze,  
Jakbym szedł służyć Ojczyźnie i Wierze  
Rycerskiej pełen ochoty<sup>26</sup>.

Występujące na obrazie Malczewskiego rekwizyty: kopia i krzyż, powiązane zostały odpowiednio z ojczyzną i wiarą. Wizja zyskała przy tym na dynamice, wszystko zdaje się drgać, jakby skutek poruszenia zwierciadła wody: serce łomocze, tłukąc się „o blachę pancerza”, „tętno młotem w skroniach bije”, szeleści pierze skrzydeł. Stąd złudzenie bitewnego animuszu, pójścia w bój. Na płótnie Malczewskiego rycerz kłęczący przed studnią, oparłszy

<sup>25</sup> D. Kudelska, *Dukt pisma i pędzla. Biografia intelektualna Jacka Malczewskiego*, Lublin 2008, s. 735.

<sup>26</sup> L. Rydel, [Czasem, gdy wzrok mój w studnię marzeń padnie], [w:] tegoż, *Poezje wybrane*, s. 209.

zapewne kopię o ziemię. Nie ruch zatem, ale zamyślenie czy zapatrzenie go cechują. W ujęciu Rydla można dopatrywać się rysu wręcz nietzscheańskiego. Wacław Berent pisał:

[...] każda dusza ma w sobie to ślepe parcie do ujawniania najgłębszych, najbardziej nieświadomych swych podkładów, do prężności najbardziej nawet skarłałych w niej mocy, tedy tętno nadczłowiecze pulsować może w najnikczemniejszych nawet skroniach<sup>27</sup>.

Pragnienie mocy i czynu było powszechne w twórczości młodopolskiej początku XX w., okazując się – w połączeniu z żądzą poznania samego siebie – przyczyną wewnętrznego niepokoju<sup>28</sup>. Wiersz Rydla eksponuje co prawda problem narodowy, ale dotyczy też wiary w sztukę. Odnosi się wrażenie, że podmiot utworu identyfikuje się z rycerzem Malczewskiego, wchodzi w jego rolę, przedłuża czy kontynuuje jego historię, sprawdza na sobie rycerskość albo moc sztuki. Sztuka rodzi czy też budzi marzenia, nie przystają one jednak do istniejącej rzeczywistości. Mowa więc u Rydla nie tylko o zniewoleniu narodu, ale również samego siebie bądź sztuki.

Zadaniem sztuki, przeniesionej w realia życia, było przede wszystkim uczynienie człowieka wolnym. Wolność ta oznaczała aktywną postawę w życiu, wyrażającą się w woli poszukiwania własnej prawdy. Taka koncepcja życia-sztuki, wypływająca z żywej recepcji myśli Nietzschego, stała się wyznacznikiem samoświadomości epoki i jej twórców<sup>29</sup>.

W wierszu Rydla sztuka nie staje się życiem. Napięcie na linii sztuka (wolność) – życie (niewola) wyrażają postacie, które na obrazie Malczewskiego stały naprzeciwko siebie za plecami rycerza:

Wtem za plecami Faun mi kozobrody  
Na fletni zagrał wieczną pieśń Przyrody  
I Życie brzękło w kajdany;  
I znowu czuję nędzę niewolnika,  
Rycerna złuda sprzed oczu mi znika  
W głębinie wód zwierciadlanej...<sup>30</sup>

Wiecznie twórcza przyroda, którą reprezentuje faun, jest wolna w swojej kreatywnej działalności. Życie ludzkie (na obrazie Malczewskiego był to mężczyzna w kajdanach) pozostaje w niewoli, przy czym tę niewolę rozumieć można dwojako: w sensie poczucia

<sup>27</sup> W. Berent, *Zróżdła i ujścia nietzscheizmu*, Warszawa 1906, s. 27.

<sup>28</sup> Zob. M. Kopij, *Friedrich Nietzsche w literaturze i publicystyce polskiej lat 1883–1918. Struktura recepcji*, Poznań 2005, s. 120.

<sup>29</sup> Tamże, s. 121–122.

<sup>30</sup> L. Rydel, [Czasem, gdy wzrok mój w studnię marzeń padnie], [w:] tegoż, *Poezje wybrane*, s. 209.

wewnętrznej bezsilności (może słabości sztuki) i w znaczeniu zniewolenia zewnętrznego, politycznego. Dopuszczalne jest chyba jeszcze inne odczytanie tego fragmentu – fraza jest tak skonstruowana, jakby jedno pociągało za sobą drugie: życie „brzękło w kajdany”, kiedy faun zagrał pieśń przyrody. Dźwięk fletni i dźwięk kajdan tworzą wspólnie „muzykę niewoli” – faun uzmysławia determinizm przyrodniczy, znajdujący pewne przełożenie na porządek świata ludzkiego: na łonie nieskrępowanej przyrody i w świecie skutego kajdanami człowieka obowiązuje podobne prawo, tj. prawo silniejszego. Rycerz byłby zatem podwójnie zniewolony, bowiem przez swoją wrodzoną naturę i okoliczności zewnętrzne. Stąd jest w nim poczucie bycia niewolnikiem. Figlarny faun pełni zaś rolę szyderycy – przywraca trzeźwość spojrzenia na świat, budzi ze snu, rozwiewa marzenia. Sztuka jest piękna, ale nieprawdziwa, rodzi złudzenia, ujawnia tylko ukryte w duszy pożądania i tęsknoty.

Wyka miał rację tylko częściowo, oceniając poezję Rydla, związaną z obrazami Malczewskiego, jako zdecydowanie zorientowaną na sprawy narodowe. Tatarowski nazywa nawet osąd Wyki „tendencyjnym”<sup>31</sup>, zwracając na przykład uwagę w przypadku wiersza [Czasem, gdy wzrok mój w studnię marzeń padnie] na sprzeczność wyrażonych tu pragnień.

## **Bibliografia:**

### **Literatura podmiotowa:**

[Malczewski J.], 1909, *Jacek Malczewski. Dzieła*, z przedm. S. Witkiewicza i tekstem L. Rydla, seria 5, Kraków.

Rydel L., 2004, *Poezje wybrane*, wstęp, wybór i oprac. tekstu L. Tatarowski, Kraków.

Tetmajer K. Przerwa, 1980, *Poezje*, Warszawa.

Wyspiański S., 1958, *Dzieła zebrane*, red. zespołowa pod kierownictwem L. Płoszewskiego, t. 4, *Wesele*, Kraków.

### **Literatura przedmiotowa:**

Berent W., 1906, *Źródła i ujścia nietzscheizmu*, Warszawa.

Cieśla-Korytowska M., Puchalska I., Siwiec M. (red.), 2008, *Oblicza Narcyza. Obecność autora w dziele*, Kraków.

Głowiński M., 1994, *Narcyz i jego odbicia*, [w:] tegoż, *Mity przebrane. Dionizos, Narcyz, Prometeusz, Marchoń, labirynt*, Kraków, s. 55–83.

Grodecka A., 2012, *Świat Jacka Malczewskiego zaklęty w lirycznych hologramach. O poetyckiej recepcji malarstwa*, [w:] *Jacek Malczewski i symboliści*, pod red. K. Stępnika i M. Gabryś-Sławińskiej, Lublin, s. 145–158.

<sup>31</sup> L. Tatarowski, dz. cyt., s. 53.

- Grzybkowska T., 1990, *Autoportret a „maska” Jacka Malczewskiego*, [w:] *Portret. Funkcja – forma – symbol. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Toruń, grudzień 1986*, Warszawa, s. 307–322.
- Grzybkowska T., 1996, *Świat obrazów Jacka Malczewskiego*, Warszawa.
- Grzybkowska T., 2005, *Rola muzyki w obrazach Jacka Malczewskiego*, [w:] *Muzyka w obrazach Jacka Malczewskiego*, pod red. T. Grzybkowskiej, Warszawa, s. 15–36.
- Hilsbecher W., 1972, *Apologia Narcyza*, [w:] tegoż, *Tragizm, absurd i paradoks. Eseje*, wybór i wstęp S. Lichański, przeł. S. Błaut, Warszawa, s. 62–85.
- Januszewicz M., 1994, *Malowany dramat. O związkach literatury z malarstwem w „Weselu” Stanisława Wyspiańskiego*, Zielona Góra.
- Jaworski S., 1992, *Narcyz*, [w:] *Mit, człowiek, literatura. Praca zbiorowa*, wstęp S. Stabryła, Warszawa, s. 133–149.
- Kalicki W., 2012, *Malczewski u źródła*, „Gazeta Wyborcza” nr 217, dod. „Ale Historia” nr 35, s. 8–9.
- Kopij M., 2005, *Friedrich Nietzsche w literaturze i publicystyce polskiej lat 1883–1918. Struktura recepcji*, Poznań.
- Krzywka Ł., 2005, „Widzialne” i „niewidzialne” w obrazach Jacka Malczewskiego, [w:] *Muzyka w obrazach Jacka Malczewskiego*, pod red. T. Grzybkowskiej, Warszawa, s. 97–106.
- Kudelska D., 2008, *Dukt pisma i pędzla. Biografia intelektualna Jacka Malczewskiego*, Lublin.
- Kuryłowicz B., 2012, *Narcyz – o mężczyźnie, który został kwiatem*, [w:] tejże, *Semantyka nazw kwiatów w poezji Młodej Polski*, Białystok, s. 171–191.
- Ławniczakowa A., 1990, *W zwierciadle studni*, [w:] *Portret. Funkcja – forma – symbol. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Toruń, grudzień 1986*, Warszawa, s. 275–306.
- Momro J., 2007, *Teoria odbić jako model poetyki kultury. (Zarys)*, [w:] „Hieroglifem pisane dzieje...”. *Starożytny Wschód w wyobraźni romantyków*, studia pod red. W. Szturca i M. Bizior-Dombrowskiej, Warszawa, s. 179–214.
- Niezgoda R., 2012, *Sztafaż narodowy w malarstwie Jacka Malczewskiego. Motywy i symbole*, [w:] *Jacek Malczewski i symboliści*, pod red. K. Stępnika i M. Gabryś-Sławińskiej, Lublin, s. 79–85.
- Puciata-Pawłowska J., 1968, *Jacek Malczewski*, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Sadlik M., 2012, „Malczewski – Wyspiański, czyli plutarchowski ich portret”. *Związki i paralele*, [w:] *Jacek Malczewski i symboliści*, pod red. K. Stępnika i M. Gabryś-Sławińskiej, Lublin, s. 115–124.
- Tatarowski L., 2004, „Pieśni mojej duszy...”. *O poezji Lucjana Rydla*, [w:] L. Rydel, *Poezje wybrane*, wstęp, wybór i oprac. tekstu L. Tatarowski, Kraków, s. 5–60.



Wyka K., 1971, *Thanatos i Polska czyli o Jacku Malczewskim*, Kraków.

Zarych E., 2003, *Między własnym odbiciem a ojczyzną – mit o narcyzie w literaturze polskiego romantyzmu*, [w:] *Antyk romantyków – model europejski i wariant polski. Rekonesans*, pod red. M. Kalinowskiej i B. Paprockiej-Podlasiak, Toruń, s. 105–120.

### Summary

#### **The armour, the spear and the cross – in defence of the values of arts. *The knight at the well* by Jacek Malczewski with the poetic commentary by Lucjan Rydel**

The lost painting by Jacek Malczewski *The knight at the well* and the poem with no title by Lucjan Rydel, which is a kind of poetic commentary to the above identified painting are the subject of the paper. In the interpretation of the work by Malczewski, attention was brought to the fact that the main subject of it is not looking into the well but straight ahead at the spectator as if it wanted to have a look into the spectator's soul or demanded understanding. The possibility of looking at himself, at his art (it was a self-portrait of the artist anyway) was also suggested. The importance of the setup of the hands was also highlighted. The knight holds a cross in one of his hands and a spear in the other. Both objects represent the arms against the characters represented behind him, abstracted from his personality: the faun with the flute (liberated arts) and a man in handcuffs (arts deprived of freedom).

Compared to the painting, the poem by Rydel exposes the national issues. The illusion is the subject. The well named there the "well of dreams" hides the subconscious dreams of greatness. Looking into it is looking into the past that in the imagination takes the shape of the knight's myth. The attributes present in the painting by Malczewski, the spear and the cross are linked to the fatherland and religion. The poem by Rydel, however, presents not only the nation deprived of its freedom but also the person deprived of freedom by himself or the arts deprived of freedom.

**Olga Kielak**

Instytut Filologii Polskiej

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej (Lublin)

## **Wartościowanie zwierząt w kolędach gospodarskich z motywem mnożenia się żywego inwentarza<sup>1</sup>**

SŁOWA KLUCZOWE: KOLĘDA GOSPODARSKA, KOLĘDA ŻYCZĄCA, WARTOŚCI,  
MNOŻENIE SIĘ INWENTARZA

Kolędy, zanim na stałe związały się z chrześcijańską obrzędowością bożonarodzeniową, funkcjonowały jako prastare, pogańskie życzenia noworoczne „powodzenia w domu, obo-  
rze i polu” (Brückner 1927/1970: 245). Zawarte było w nich wszystko to, co najbardziej  
wartościowe dla danej społeczności. W tekście kolędowym szkicowany jest ideał chłop-  
skiego życia (Caraman 1933: 184)<sup>2</sup>, z tego też powodu kolędowa rzeczywistość określa-  
na jest przez badaczy „światem ludzi żyjących w pełni szczęścia” (Wężowicz-Ziółkowska  
1983: 32).

Pogłębiona refleksja nad tekstem kolędowym, zdaniem Dobrosławy Wężowicz-Ziół-  
kowskiej, pozwala dostrzec to, co jest cenne dla adresatów kolędowych życzeń – a więc  
zdrowie i szczęście, przy czym co innego stanowi o szczęściu gospodarza, inaczej rysuje się  
szczęście panny, jeszcze inaczej – szczęście kawalera (Wężowicz-Ziółkowska 1983: 32–33).  
W kolędach młodzi ludzie mają mieć powodzenie w miłości, panny odznaczać się urodą,  
kawalerowie – bogactwem i odwagą, gospodarz i gospodyni – prowadzić dostatnie życie  
i cieszyć się płodnością ziemi oraz bydła (Wężowicz-Ziółkowska 1983: 32).

Zdaniem Jana Stanisława Bystronia, w czasach przedchrześcijańskich w okresie dzi-  
siejszych świąt Bożego Narodzenia obchodzono dwa pogańskie święta: jedno o charak-  
terze agrarnym, mające na celu utrzymanie wegetacji rolnej przez okres zimowy, drugie  
o charakterze zaduszkowym, pomagające nawiązać kontakt z duszami zmarłych (Bystron  
1947: 89). Powiązanie tych obu świąt ma swoje uzasadnienie – powracające na ziemię du-

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach „Diamentowego Grantu”, przyznanego mi przez MNiSW na reali-  
zację projektu *Językowo-kulturowy obraz zwierząt domowych w języku potocznym i polskiej kulturze  
ludowej* (nr grantu: DI 2011 0210241).

<sup>2</sup> Ideał, a więc, zgodnie z definicją słownikową, „coś absolutnie doskonałego, doskonałość; naj-  
wyższy cel dążeń, pragnień; wzór doskonałości, okaz najdoskonalszy, który jest normą, probierzem  
przy ocenie innych jednostek tegoż rodzaju” (Doroszewski 1961: 146).

sze przodków stawały się opiekunami rolnictwa i dawcami urodzaju (Domańska-Kubiak 1979: 17). „Cała więc obrzędowość Bożego Narodzenia – pisze Irena Domańska-Kubiak – została podporządkowana bardzo ważnemu celowi – zapewnieniu płodności ziemi, zwierzętom i ludziom” (1979: 17). Jednym z elementów tej obrzędowości były kolędy gospodarskie z motywem mnożenia się żywego inwentarza.

Chodzenie po kolędzie było swoistym „zaklinaniem urodzaju”, rozpatrywanym przez badaczy (Annę Engelking) w kategoriach ludowego rytuału stwarzającego wykorzystującego słowo obdarzone mocą sprawczą (Engelking 1991: 78)<sup>3</sup>. Słowa, a nawet myśli, wypowiedziane do drugiego człowieka traktowano niegdyś jako dar, dar wyłącznie dobry – w przeciwnym wypadku mógłby spowodować taką samą reakcję (Zadrożyńska 1985: 62–63). Kolędowanie funkcjonowało jako „obrzędowa wymiana darów rzeczywistych i symbolicznych”, słów i rzeczy (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 240), a w wymianie tej mniejsze znaczenie miało to, kto był darczyńcą, kto zaś odbiorcą daru, ważniejszym natomiast stawało się to, że „dar został wprowadzony w ruch” (Leeuw 1978: 402–403, za: Godula 1994: 89). Odwiedzający gospodarstwo kolędnicy przynosili jego mieszkańcom „dobre słowo”, a wypowiedziana (a raczej wyśpiewana) przez nich określona formuła słowna miała sprawić, że moc *sacrum* (Bóg) wywoła pożądane skutki.

W artykule poddam analizie „najbardziej kolędowe z kolęd” (Bartmiński 1996: 319) – ludowe kolędy gospodarskie z motywem mnożenia się zwierząt gospodarskich, zaliczane przez badaczy do najstarszych utworów kolędowych w polskim i słowiańskim repertuarze (Caraman 1933, Vinogradowa 1982, Bartmiński 2011). Podstawę materiałową, którą wykorzystuję, stanowią polskie kolędy gospodarskie – są to zarówno starsze, XIX-wieczne zapisy kolęd, zamieszczone w *Dzielałach wszystkich* Oskara Kolberga oraz na kartach cząsopism etnograficznych: „Ludu”, „Materiałów Antropologiczno-Archeologicznych i Etnograficznych” oraz „Zbioru Wiadomości do Antropologii Krajowej”; jak i nowsze kolędy, zapisane w XX w. i opublikowane w tomie *Polskie kolędy ludowe* (Bartmiński 2002) oraz w pierwszej części *Lubelskiego (Pieśni i obrzędy doroczne)*, red. J. Bartmiński, Lublin 2011).

Wszystkie analizowane przeze mnie zapisy pochodzą z terenów Polski południowo-wschodniej, z województw: lubelskiego, podkarpackiego, małopolskiego i świętokrzyskiego. Stare kolędy życzeniowe – zdaniem Heleny Kapeliuś – przetrwały bowiem jedynie na obszarze południowo-wschodniej Polski: w Krakowskim, Kieleckim, Małopolsce południowo-wschodniej, Rzeszowskim, Lubelskim oraz na Mazowszu wschodnim (Kapeliuś 1991: 9).

---

<sup>3</sup> Podział rytuałów słownych w kulturze ludowej zaproponowała A. Engelking (1991), wyodrębniając rytuały stwarzające, ochraniające oraz odczyniające. Rytuały stwarzające – zgodnie z definicją zaproponowaną przez badaczkę – to rytuały, w których nadawca za pomocą słów stwarza coś z niczego lub wypowiadając określoną formułę, sprawia, że moc *sacrum* wywołuje w świecie określone, pożądane przez nadawcę skutki (Engelking 1991: 77–78).

Omawiane przez mnie kolędy gospodarskie kierowane były do gospodarza i gospodyni – uprawiających rolę i prowadzących gospodarstwo. W tekstach adresowanych do gospodarza zawarte były życzenia dotyczące urodzaju i pożytku w hodowli zwierząt, gospodyni życzone zaś zasobności w komorze. Obecność w tych życzeniowych utworach krów, byków, koni, świń czy owiec świadczy o ich bardzo dużej wartości dla dawnych mieszkańców wsi.

\*\*\*

W tym miejscu należałoby wspomnieć, że problematyka ludowych kolęd życzących była już przedmiotem badań językoznawców i kulturoznawców. O kolędach gospodarskich pisał Piotr Caraman (1933) w obszernym studium dotyczącym kolędowania u Słowian i Rumunów oraz Ludmila N. Vinogradova (1982), autorka publikacji nt. kolędowania na Słowiańszczyźnie zachodniej i wschodniej. Fragment ludowym kolędom życzącym poświęcił Stanisław Czernik w swojej książce o polskiej pieśni ludowej (1962). O wartościach w kolędach życzących pisała wspomniana już Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska (1983); o chrystianizacji noworocznych ludowych kolęd – Jerzy Bartmiński (1986); o ludowych kolędach życzących można przeczytać w książce pod redakcją Jerzego Bartmińskiego i Czesława Hernasa pt. *Kolędowanie na Lubelszczyźnie* (1986); szkice kolędowe wyszły także spod pióra Heleny Kapełuś (1991); o kolędach huculskich traktuje monografia Justyny Cząstki-Kłapyty (2014). Na temat wzorców tekstowych ludowych kolęd pisała Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (2007). O miejscu kolęd (nie tylko życzących) i kolędowania w kulturze traktuje monumentalny tom *Z kolędą przez wieki. Kolędy w Polsce i w krajach słowiańskich* (1993), zawierający materiały z międzynarodowej konferencji naukowej „Kolędy w Polsce i krajach słowiańskich – geneza, rozwój, stan obecny”, która odbyła się w Krakowie w 1995 r. W przywoływanej monografii pojawia się jedyny (a przynajmniej jedyny, do którego udało mi się dotrzeć) artykuł dotyczący świata zwierzęcego w kolędach i pastorałkach, autorstwa Stanisława Koziary (1996).

## **I. Bóg szerzy się w gospodarskim podwórzu**

Przy analizie tekstów ludowych kolęd, pośrednio także samego obrzędu kolędniczego, należałoby odwołać się do pojęcia *mimesis*, kategorii estetycznej rozumianej jako naśladowanie rzeczywistości. Kolędnicy, na czas kolędowania, stają się osobami, które *naśladują/powtarzają* archetypiczny gest wykonany *in illo tempore* (Eliade 1966: 37), nie tylko przedstawiają ów gest, lecz dysponują nadprzyrodzoną mocą postaci, które pierwotnie go wykonywały (Tomicczy 1975: 152). Przynoszący „dobrą wiadomość” kolędnicy są pośrednikami między tym a tamtym światem – „budzą” gospodarza i gospodynię, „wołają” ich na podwórze, do obory; to właśnie tutaj będzie można doświadczyć boskiej obecności. Mnożenie się

zwierząt, zasygnalizowane już na poziomie nazwy jednego z typów kolęd życzących, jest w utworach kolędowych przejawem bożego błogosławieństwa:

(1) A wyjdźże, wyjdźże, panie gospodarzu,  
Bóg się szerzy w twym podwórzu (Bart PANLub 1/230).

(2) A powstań, powstań, gospodarzu,  
w twoi oborze dał Bóg dobrze (ZWAK 1885/11).

(3) Wstawaj, gospodyni, wstawaj, nieboże,  
Bo w twoim dworze wszystko dobrze.  
Krowy ci się pocieliły,  
Samych byczosków pomnożyły.  
A te byczoski,  
Złote grzywioski,  
A któż ich to dał?  
Syn to boski (Lud 1897/72).

(4) Wyjdźże, wyjdźże, panie gospodarzu,  
Pan Jezus sie serzy w tym podwórzu,  
Pan Jezus sie serzy w tym podwórzu (Bart PKL 240, ts, Bart PANLub 1/227).

Na uwagę zasługuje początkowa formuła kolędowa, mająca postać: *Bóg się szerzy w twym podwórzu*, zdaniem Jerzego Bartmińskiego, „kluczowa”, implikująca, że Bóg jest jednocześnie bogactwem i dawcą bogactwa, wiążanego m.in. z płodnością zwierząt (Bartmiński 1986: 486). Nazwa Boga w języku polskim oraz w językach słowiańskich pozostaje w związku etymologicznym z wyrazami *bogaty*, *ubogi*, *zboże*, wedle etymologów pierwotnie miała mieć znaczenie ‘bogactwo’, ‘szczęście’, ‘dola’, wtórnie zaś ‘udzielający bogactwa, szczęścia’ (Bartmiński 1986: 486)<sup>4</sup>.

W tekstach kolęd pojawiają się postaci święte: Bóg, Jezus, Matka Boska czy apostołowie. Stanisław Czernik tak uzasadniał obecność w kolędach postaci Boga: „Stary obyczaj nakazywał, by odwołać się do najwyższego autorytetu, do Boga, który – wedle tradycji – miał być autorem pieśni na cześć »życzeniobiorcy«” (Czernik 1962: 71).

Co ciekawe, postaci święte z ludowych kolęd gospodarskich są podobne do zwykłych mieszkańców wsi, interesują się uprawą roli i hodowlą zwierząt – w tekstach kolędowych, zanotowanych na obszarze Lubelszczyzny, święty Szczepan orze, święty Jan Chrzyciel *wodzi koniki*, Jezus sieje na gospodarskim polu zboże, zaś Najświętsza Panienska częstuje

---

<sup>4</sup> W kolędzie Krystyny Plachy, zapisanej w latach 80. XX w. na obszarze Lubelszczyzny, w miejscu Boga pojawia się Pan Jezus (*Pan Jezus sie serzy w tym podwórzu*), co świadczy o zagubieniu „pierwotnego sensu tekstu o szerzeniu się *boga*, bogactwa” (Bart PANLub 1/227).

pracujących w polu śniadaniem i prosi Boga o urodzaj dla gospodarza<sup>5</sup>. W omawianym przeze mnie typie kolęd Bóg, Boski Syn, Pan Jezus, *szerzą się* w gospodarskim podwórzu, a mnożenie się zwierząt gospodarskich jest namacalnym dowodem boskiej interwencji. Być może właśnie w takim – ludzkim, zwyczajnym – sposobie przedstawiania chrześcijańskich świętych należałoby dopatrywać się pośrednich reminiscencji pogaństwa<sup>6</sup>.

## II. Kukułka obwieszcza gospodarzowi *dobrą nowinę*

Istnieją i takie warianty kolęd gospodarskich, w których pojawia się motyw ptaka przynoszącego pomyślną dla gospodarza wiadomość. W słowiańskich kolędach ptakiem przynoszącym dobrą wiadomość jest zazwyczaj jaskółka albo kukułka – przylatuje do okna, wzywa gospodarza, aby wyszedł na podwórze, wyjrzał przez okno i przypatrzył się „cudowi”, który wydarzył się w gospodarstwie (Caraman 1933: 37).

W polskich tekstach kolędowych pojawia się kukułka, kukająca zazwyczaj w *wiśniowym sadeczku* – ptak budzi gospodarza i obwieszcza mu „dobrą nowinę”, jej kukanie jest w kolędach dobrą wróżbą, zapowiedzią czegoś dobrego dla gospodarza. Co ciekawe, ptak pojawia się w utworze zamiast kołędników, także i on posiada status pośrednika<sup>7</sup>. W przykładach:

(5) A na sadeczku, na wiśniowym,  
tam kukułeczka zakukała,  
pana gospodarza przebudzała:  
„A powstań, powstań, gospodarzu,  
w twoi oborze dał Bóg dobrze (ZWAK 1885/11).

(6) Kukułeczka zakukała, alleluja,  
gospodarza przebudzała:  
Powstań, powstań, gospodarzu,  
pochodź, pochodź po oborze.  
Bo w oborze Bóg dał dobrze, alleluja (Bart PKL 252, ts. Konop Krak 98).

(7) Na sadeczku na wiśniowym, Aleluja, Aleluja!  
Kukułeczka zakukała, Aleluja, Aleluja!  
Gospodárza przebudzała, Aleluja, Aleluja!  
Gospodárzu, wstáńcie, wstáńcie, Aleluja, Aleluja!  
Do bydłatek zagłádjcie, Aleluja, Aleluja! (MAAE 1898/183).

<sup>5</sup> Por. kolędy gospodarskie zamieszczone w pierwszej części *Lubelskiego*.

<sup>6</sup> Stanowisko takie zajął m.in. Stanisław Czernik (1962: 92).

<sup>7</sup> Na marginesie należałoby dodać, że kukułka jest w polskiej kulturze ludowej ptakiem medialnym, wróżebnym – jej kukanie stanowiło podstawę wielu ludowych przepowiedni, m.in. meteorologicznych i gospodarskich, zapowiadało zarówno szczęście, jak i nieszczęście, z odgłosów tego ptaka przepowiadano o miłości i małżeństwie, a nawet o chorobach i śmierci (Wisła 1898/404–408).

Motyw kukułki, kukającej w *wisniowym sadeczku*, kukułki przynoszącej pomyślną dla gospodarza wiadomość, obwieszczającą cudowne mnożenie się zwierząt gospodarskich pojawia się w kolędach nieprzypadkowo. Może być nawiązaniem do archaicznych kolęd opisujących stworzenie świata, w których przedstawiane jest drzewo kosmiczne oraz siedzące na nim ptaki-stwórcy (Tomicczy 1975: 63–64).

### III. *Krowy ci sia pocieliły, po sto cielunt namnożyły...*

Po symbolicznym przebudzeniu gospodarzy w ich stronę kierowane były kolędowe życzenia. Życzenia owe – zauważyli to Ryszard i Joanna Tomicczy – formułowane są w kolędach w czasie teraźniejszym, w formie dokonanej, „jakby wypowiedane przez kolędników pod adresem gospodarzy życzenia realizowały się w tej samej chwili” (Tomicczy 1975: 75). Kolęda „prezentuje je jako już spełnione, wcielane na co dzień, zrealizowane” (Wężowicz-Ziółkowska 1983: 33), w tekstach tych to, co jest pożądane – w analizowanym przeze mnie typie kolęd gospodarskich jest to mnożenie się zwierząt gospodarskich – staje się rzeczywiste<sup>8</sup>.

(8) Krówceki ci sie pucielili,  
krówceki ci sie pucielili  
ji same byczki porodzili (Bart PKL 242, ts. Bart PANLub 1/227).

(9) Krowy ci sia pocieliły,  
po sto cielunt namnożyły,  
po sto cielunt namnożyły.  
[...]  
Szkapy ci sia požrebiły,  
po sto źrebiunt namnożyły,  
po sto źrebiunt namnożyły.  
[...]  
Świnie ci sia poprosiły,  
po sto prosiunt namnożyły,  
po sto prosiunt namnożyły.  
[...]  
Owce ci sia pokociły,  
po sto kociunt namnożyły,  
po sto kociunt namnożyły (Bart PKL 240–241, ts. Bart PANLub 1/227).

W świecie kolędy gospodarskiej krowy cielą się, wydając na świat byczki/cieleta, szkapy źrebią się źrebiętami, świnie płodzą prosięta, owce – *kocięta* (jagnięta). Niedorośle

<sup>8</sup> Forma kolędowych życzeń, które realizują się w chwili ich wypowiedzenia, odróżnia kolędy od powinszowań, powinszowanie miałooby bowiem postać: „Przyszlśmy do was dziś kolędować, Świętym Szczepanem was powinszować. [...] Niech wam się krówka dobrze ocieli, poczęstujcie swych przyjacielei” (Bart PANLub 1/121). Zdaniem Caramana, w przypadku powinszowania kolędniczki jedynie objawiają życzenie, w przypadku kolędy – zwiastują spełniony już czyn (Caraman 1933: 41).

osobniki przychodzą na świat w olbrzymich ilościach określanych za pomocą liczb magicznych (*po sto cielunt, źrebiunt, prosiunt, kociunt*), zapewniając dostatek swoim gospodarzom. Gospodarskie podwórze jest zapełnione pożytecznymi dla człowieka zwierzętami: jego mieszkańcom nie zabraknie produktów spożywczych (mleka i mięsa), mnożące się zwierzęta dostarczą wełny, uczynią pracę człowieka lżejszą. W tym szczególnym okresie wszystkie zwierzęta gospodarskie mogą spodziewać się potomstwa, kolędowe życzenia są więc jak najbardziej na czasie (Domańska-Kubiak 1979: 18).

Niektóre z tekstów kolędowych respektują tradycyjny podział obowiązków panujący w gospodarstwie. Do gospodyni kierowane są życzenia związane z motywem mnożenia się krów, do gospodarza – z motywem mnożenia się koni:

(10) Wstawaj, gospodyni, wstawaj, nieboże,  
Bo w twoim dworze wszystko dobrze.  
Krowy ci się pocieliły,  
Samych byczosków pomnożyły (Lud 1897/72).

(11) Wstawaj, gospodarzu, wstawaj, nieboże,  
Bo w twoim dworze wszystko dobrze.  
Klaczę ci się pożrebiły,  
Samych żryboczosków pomnożyły (Lud 1897/72).

W kulturze ludowej płodna, dająca mleko krowa uważana jest za zwierzę kobiety, której rolą było wykarmienie całej rodziny – silny koń był zaś zwierzęciem typowo męskim, pomagającym gospodarzowi w pracy na roli.

W najbardziej typowych motywach kolędowych przychodzące na świat młode osobniki mają płeć męską (*byczki/byczoski, wołki/wołaski/wołoszki, wieprzocki, źrebiuntal/źrebocki/żryboczoski*) – ich „męskość” najczęściej jest sygnalizowana językowo w planie leksykalnym, może także wynikać z kontekstu lub z formy gramatycznorodzajowej; owo „męskie” potomstwo jest też w kulturze ludowej waloryzowane dodatniej niż potomstwo płci żeńskiej. Obecność w kolędzie właśnie takich zwierząt gospodarskich nie jest przypadkowa. Byka i konia łączy się w folklorze z płodnością; symbolikę płodnościową może posiadać również *wieprzaczek* – młody osobnik płci męskiej. Byk reprezentuje moce życia, potencję i siłę, jest przede wszystkim zapładniającym samcem (Kowalski 1998: 37). Koń, oprócz przypisywanej mu symboliki płodnościowej, uważany jest za najważniejsze, obok krowy, zwierzę w gospodarstwie, pomagające chłopu w pracy na roli; jego posiadanie było oznaką zamożności i powodem do dumy (Bartmiński 1980: 119). Oznaką dostatku było również posiadanie wołu – silnego i pracowitego, porównywanego w opracowaniach etnograficznych do statecznego gospodarza, oddanego jedynie pracy (Sierociuk 1980: 240) oraz wieprza – tuczonego i przeznaczanego na sprzedaż.



**IV. A na tych byczkach złote różki, a na tych różkach złote kwiatki...**

W związku z tym, że autorem kolędowej pieśni miał być sam Bóg, musiała posiadać ona „liczne pierwiastki cudowności, dziwności i symboliki” (Czernik 1962: 72). Kolędy ludowe – wedle Bartmińskiego – eksponują ową cudowność jako przejaw nieustannej aktywności Boga w świecie oraz opieki boskiej nad słabymi i potrzebującymi ludźmi (Bartmiński 1996: 325).

Potomstwo, które przychodzi na świat w kolędach, odznacza się więc cudownymi właściwościami: powite przez krowę byczki/wołki posiadają złote i srebrne rogi, na rogach – *złote kwiatki*; źrebaki odznaczają się białymi nogami i złotymi grzywami, prosięta – złotymi nogami i pozłożonymi kopytkami.

(12) Krówęjki ci sie pucielili,  
krówęjki ci sie pucielili  
ji same byczki porodzili.  
A na tych byczkach złote różki,  
a na tych byczkach złote różki,  
a na tych różkach złote kwiatki (Bart PANLub 1/227).

(13) Krowisia sie omnożyła  
parę wołków położyła.  
A jakież im miana damy?  
A jednemu złotorożek  
a drugiemu srebrnyrożek (K 5 Krak 237).

(14) Klacze ci się pożrebiły,  
Samych żryboczosków pomnożyły.  
A te żrybzoski,  
Złote grzywioski (Lud 1897/72).

(15) Świnie ci sia poprosiły,  
po sto prosiunt namnożyły,  
po sto prosiunt namnożyły.  
Ze złotymy nożeckamy,  
z pozłożonymy kopytkamy,  
z pozłożonymy kopytkamy (Bart PKL 241, ts. Bart PANLub 1/227).

(16) Kobyłki ci się pożrebiły,  
trzysta źrebocków popłodziły.  
A te źrebocki białe nogi,  
białe nogi, złote grzywy (Bart PKL 251, ts. Bart PANLub 1/230).

(17) Wszystkie szkapki pozrebzili,  
złote byłki porodzili.  
A te złote byłki  
mnieli złote różki,  
bandziem jych zaprzungać  
od Gód aż do różków (Bart PKL 243).

Szczególne właściwości zwierząt – złote, srebrne, pozłacane części ciała, białe nogi – można rozpatrywać w kategoriach symboli pochodzących ze słownika tradycyjnego folkloru. W kulturze tradycyjnej złoto jest znakiem bogactwa, władzy i świętości, łączone z Bogiem, słońcem, szczęściem, miłością i nieśmiertelnością jest wyznacznikiem ziemskiego bogactwa (Bartmiński, Prorok 2012: 163; por. też Libera 1987: 126). Podobnie do złota waloryzowane jest srebro, drugi najbardziej ceniony metal w kulturze ludowej (Prorok 2012b: 279). Także biel (w kołędzie: białe nogi u *źrebocków*) ma pozytywne konotacje, jest kolorem Boga, Jezusa Chrystusa, Matki Boskiej, aniołów i świętych oraz kapłanów, a więc przedstawicieli Boga na ziemi; biel łączy się z jasnością, stworzenia powstałe wyłącznie dzięki Bogu mają być jasne i czyste (Libera 1987: 121).

„Złota konwencja”, charakterystyczna dla ludowych pieśni, obecna jest w wielu słowiańskich kołędach (Kapełuś 1991: 27). Złote przedmioty – w przypadku analizowanych przeze mnie kołęd części ciała zwierząt – posiadają cechę niezwykłości, wyodrębniają się z tła, ponadto złoto jest znakiem dostatku i w obrzędzie kołędniczym pełni rolę życzeniową (Kapełuś 1991: 27–28).

Takie „przymioty” mnożących się w gospodarskim podwórzu zwierząt są znakiem boskiej interwencji (Prorok 2012c: 249, Prorok 2012a: 313), zwierzęta po raz kolejny są człowiekowi dawane przez Boga. Potomstwo obdarzone złotymi/srebrnymi/białymi nogami i rogami podlegają sakralizacji, złoto, podobnie jak srebro czy biel, są znakami „tamtego świata”. Ta szczególna, boska, proveniencja zwierząt gospodarskich podkreśla ich dużą wartość oraz nakazuje określony sposób traktowania.

Dodatkowo, zwierzęta przychodzące na świat w najbardziej typowych motywach kołędowych, a więc: *byczki* (byk), *wołoszki* (wół), *źryboczowski* (koń) oraz *wieprzocki* (wieprz), są w kulturze związane ze słońcem, posiadają symbolikę solarną, co również może być uzasadnieniem ich szczególnych właściwości – zostały wyposażone w atrybut słońca, złoto (Bartmiński 1986: 490-491).

## V. Zakończenie

Według Jadwigi Puzyniny, promotorki lingwistyki aksjologicznej w Polsce, wartościowanie to uznawanie i/lub odczuwanie poszczególnych elementów świata jako dobrych, złych lub znajdujących się w jakimś punkcie między dobrem a złem (Puzynina 1984: 547). Zgodnie z eksplikacją, zaproponowaną przez badaczkę, jeśli mówimy, że X jest dla kogoś wartością, mamy na myśli, że X jest tym, co ów ktoś uznaje i/lub odczuwa jako dobre (Puzynina 1989:131). W potocznym rozumieniu wartości to – zgodnie z definicją Bartmińskiego – wszystko to, co „w świetle języka i kultury ludzie przyjmują za cenne” (Bartmiński 2003: 62).

Zwierzęta gospodarskie same w sobie stanowią dla człowieka wartość, dodatkowo są przydatne ze względu na powodowanie dobra. Ich pozytywne wartościowanie zakodowa-

ne jest już na poziomie słownictwa. W tekstach kolęd gospodarskich pojawiają się zdrobnienia, tzw. deminutiva, niosące ze sobą informację o małości nazywanego przedmiotu lub cechy oraz spieszczenia, hipokoristika, informujące o pieściotliwym stosunku osoby mówiącej do przedmiotu, o którym mówi<sup>9</sup>.

W ludowej kolędzie gospodarzowi cięłą się *krówejki* (Bart PANLub 1/227), *krówiańki* (Bart PANLub 1/229), *krowisie* (Konop Krak 98, ts. K 5 Krak 237), żrebią się *kobyłki* (Bart PKL 251, ts. Bart PANLub 1/229, 230), *szkapki* (Bart PKL 243), prosią się *śwynki* (Bart PKL 251, ts. Bart PANLub 1/230); gospodarz ma zajrzeć do *bydłatek* (MAAE 1898/183) i na własne oczy zobaczyć cud, który dzieje się w jego obejściu. Na świat, zgodnie z tekstem kolędy, przychodzą *byczki* (Bart PANLub 1/227), *byłki* (Bart PKL 243), *wołki* (K 5 Krak 237), *wołaski* (MAAE 1898/183), *wołoszki* (Bart PANLub 1/229), *żrebiątka* (Bart PANLub 1/229), *żrebocki* (Bart PKL 251, ts. Bart PANLub 1/230), *żryboczosi* (Lud 1897/72), *wieprzocki* (Bart PKL 251, ts. Bart PANLub 1/230). O częściach ciała nowonarodzonych zwierząt także mówi się za pomocą zdrobnień/spieszczeń: niedorośle osobniki mają złote *różki* (Bart PANLub 1/227), złote *grzywioski* (Lud 1897/72), złote *nożeczki* (Bart PKL 251, ts. Bart PANLub 1/227), pozłocone *kopytka* (Bart PKL 251, ts. Bart PANLub 1/227); ze względu na cudowne „przymioty”, nowonarodzone zwierzęta nazywa się *złotoróżkami* (K 5 Krak 237) i *srebrnoróżkami* (K 5 Krak 237).

Przywołane zdrobnienia i spieszczenia pełnią głównie funkcję emocjonalną, komunikują nie tyle „małość” zwierząt, ile „pewien stosunek mówiącego, współtworzą emocjonalny ton utworu” (Bartmiński 1973: 167). Taki sposób nazywania zwierząt gospodarskich podkreśla ich dużą wartość dla dawnego mieszkańca wsi.

W tekstach kolędowych pojawiają się również wyrażenia: *krówejki* [...] *byczki porodzili* (Bart PANLub 1/227) czy *krowisia* [...] *parę wołków położyła* (MAAE 1898/183) – czasownik *porodzić*, którego definicja w słowniku pod redakcją Doroszewskiego brzmi ‘wydać na świat (dziecko, potomka); urodzić, powić’ (Doroszewski 1964: 1056), odnosi się raczej do ludzi niż zwierząt, użycie go w stosunku do zwierząt niesie ze sobą dodatnie wartościowanie. W tym samym kontekście pojawia się również czasownik *położyć*, w znaczeniu ‘o zwierzęciu: porodzić’ (MAAE 1898/183), także niosący ze sobą pozytywne wartościowanie.

Znacznie ciekawszy od analizy poszczególnych leksemów jest jednak sposób wyrażania wartości na poziomie całego tekstu. Kolędowanie miało służyć magicznemu prowadzeniu (stwarzaniu) płodności. Przypadające na okres uważany w kulturze ludowej za

<sup>9</sup> Wiele nazw zwierząt gospodarskich, spieszczonych w utworach kolędowych, ma inną postać niż znane polszczyźnie ogólnej, co zauważył Bartmiński, analizując funkcję zdrobnień w ludowych pieśniach (Bartmiński 1973: 167).

święty – od Bożego Narodzenia do Nowego Roku – wiązało się z magią dobrego początku; dobrze zaczęty nowy rok miał pozostać dobrym przez kolejne dwanaście miesięcy.

Życzenia formułowane w kołędach realizowały się już w chwili ich wypowiedzenia, to, czego życzone (a więc to, co uważano za wartościowe), stawało się rzeczywistością. W kołędach żywy inwentarz mnoży się w obejściu za sprawą Boga, to Bóg *szerzy się* w gospodarskim podwórzu, a przyjście na świat zwierząt jest przejawem Jego błogosławieństwa. To szczególnie pochodzenie zwierząt gospodarskich zgodne jest z ludową wizją świata, wedle której cała przyroda ożywiona i nieożywiona pochodzi od Boga.

Dodatkowo, przychodzące na świat w ilościach określanych za pomocą liczb magicznych potomstwo odznacza się cudownymi właściwościami. Zwierzęta obdarzone złotymi, srebrnymi czy białymi „przymiotami” podlegają sakralizacji, ta szczególna, boska, proveniencja zwierząt gospodarskich podkreśla ich dużą wartość oraz nakazuje określony sposób traktowania.

Ofiarowane ludziom przez Boga zwierzęta są podarunkiem bardzo wartościowym – gospodarskie podwórze zapełnia się pożytecznym dla człowieka żywym inwentarzem, w konsekwencji, jego mieszkańcom nie zabraknie mleka, mięsa i wełny, zaś mnożące się zwierzęta uczynią pracę człowieka lżejszą. W ludowej wizji świata cała przyroda ożywiona i nieożywiona jest bowiem ludziom życzliwa, jest zainteresowana pomyślnością człowieka (Thomas, Znaniński 1976: 183). William I. Thomas i Florian Znaniński w opracowaniu *Chłop polski w Europie i Ameryce* pisali:

Zwierzęta domowe zaopatrują go [człowieka – przyp. O. K.] w mleko, wełnę, pies strzeże jego domu, kot żywności przed myszami [...]. Wszystko to nie stanowi metafory; to „dawanie” człowiekowi należy rozumieć w kategoriach rzeczywistych, jako akt dobrowolny (Thomas, Znaniński 1976: 183).

Przy opisie całości językowego czy też językowo-kulturowego obrazu świata zwierząt bardzo ważny staje się obraz wartości – aby dobrze zdefiniować udomowione zwierzę żyjące w gospodarskim obejściu, niezbędne jest określenie jego wartości dla człowieka. Zwierzęta gospodarskie, bliskie człowiekowi, tworzyły z jego rodziną „swojego rodzaju wspólnotę emocjonalną”, zaś poczucie solidarności z żywym inwentarzem było niekiedy silniejsze niż z innymi ludźmi (Styk 1993: 19). Chudoba – jak pisze Józef Styk – była bowiem „chłopu bliska nie tylko jako bezpośrednie dzieło ręki Boskiej, lecz także jako przejaw życia, z którym stykał się na co dzień, źródło utrzymania oraz przedmiot codziennej pracy i troski” (Styk 1993: 19). Taki też sposób wartościowania „chudoby” wyłania się z tekstów kołęd gospodarskich.

**Bibliografia:****Opracowania:**

- Bartmiński J., 2011, *Kolędy gospodarskie*, [w:] *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, red. L. Bielawski, t. 4, *Lubelskie*, red. J. Bartmiński, cz. 1, *Pieśni i obrzędy do-  
roczne*, Lublin, s. 207–233.
- Bartmiński J., 2003, *Miejsce wartości w językowym obrazie świata*, [w:] *Język w kręgu  
wartości. Studia semantyczne*, red. J. Bartmiński, Lublin, s. 59–86.
- Bartmiński J., 1996, *Ludowe kolędy apokryficzne*, [w:] *Z kolędą przez wieki. Kolędy w Polsce  
i w krajach słowiańskich*, red. T. Budrewicz, S. Koziara, J. Okoń, Tarnów, s. 319–330.
- Bartmiński J., 1986, „Bóg się szerzy”. *Przykład chrystianizacji noworocznej kolędy ludowej*,  
[w:] *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Lublin, s. 479–497.
- Bartmiński J., 1980, *Koń*, [w:] *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*,  
red. J. Bartmiński, Wrocław, s. 119–144.
- Bartmiński J., 1973, *O języku folkloru*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.
- Bartmiński J., Prorok K., 2012, *Złoto*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*,  
red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, t. 1, *Kosmos*, cz. 4, *Świat, światło,  
metale*, Lublin 2012, s. 163–206.
- Bartmiński J., Hernas Cz., 1986, *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*, Wrocław.
- Brückner A., 1927/1970, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa [przedruk  
z wyd. 1, Kraków].
- Budrewicz T., Koziara S., Okoń J. (red.), 1996, *Z kolędą przez wieki. Kolędy w Polsce  
i w krajach słowiańskich*, Tarnów.
- Bystroń J. S., 1947, *Etnografia Polski*, Warszawa.
- Caraman P., 1933, *Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów*, Kraków.
- Cząstka-Kłapyta J., 2014, *Kolędowanie na Huculszczyźnie*, Kraków.
- Czernik S., 1962, *Stare złoto. O polskiej pieśni ludowej*, Warszawa.
- Domańska-Kubiak I., 1979, *Wegetacyjny sens kolędowania*, „Polska Sztuka Ludowa” nr 1,  
s. 17–32.
- Doroszewski W. (red.), 1958–1969, *Słownik języka polskiego*, t. 1–11, Warszawa.
- Eliade M., 1966, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa.
- Engelking A., 1991, *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji*, [w:] *Język  
a Kultura*, t. 4, *Funkcje języka i wypowiedzi*, red. J. Bartmiński i R. Grzegorzczkova,  
Wrocław, s. 75–85.
- Godula R., 1994, *Od Mikołaja do Trzech Króli. O roli daru w obrzędzie*, Kraków.
- Kapełuś H., 1991, *O turze złotorogim. Szkice kolędowe*, Warszawa.
- Kowalski P., 1998, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa–Wrocław.
- Koziara S., 1996, *Świat zwierzęcy w kolędach*, [w:] *Z kolędą przez wieki. Kolędy w Polsce  
i w krajach słowiańskich*, red. T. Budrewicz, S. Koziara, J. Okoń, Tarnów, s. 233–245.

- Leeuw G. van der, 1956/1978, *Fenomenologia religii*, Warszawa [pierwodruk: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1965].
- Libera Z., 1987, *Semiotyka barw w polskiej kulturze ludowej i innych kulturach słowiańskich*, „Etnografia Polska” z. 1, s. 115–138.
- Niebrzegowska-Bartmińska S., 2007, *Wzorce tekstowe kolęd ludowych i ich uwarunkowania pragmatyczne i kulturowe*, [w:] *tejże, Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin, s. 195–242.
- Prorok K., 2012a, *Srebrne nogi, kopyta, rogi, srebrna grzywa*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, t. 1, *Kosmos*, cz. 4, *Świat, światło, metale*, Lublin 2012, s. 313.
- Prorok K., 2012b, *Srebro*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, t. 1, *Kosmos*, cz. 4, *Świat, światło, metale*, Lublin 2012, s. 279–302.
- Prorok K., 2012c, *Złote rogi, kopyta, złota grzywa*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, t. 1, *Kosmos*, cz. 4, *Świat, światło, metale*, Lublin 2012, s. 249.
- Puzynina J., 1989, *Jak pracować nad językiem wartości?*, [w:] *Język a Kultura*, t. 2, *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*, red. J. Puzynina i J. Bartmiński, Wrocław, s. 129–137.
- Puzynina J., 1984, *Problemy aksjologiczne w językoznawstwie*, „Poradnik Językowy” nr 9–10, s. 539–559.
- Sierociuk J., 1980, *Wół*, [w:] *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, red. J. Bartmiński, Wrocław, s. 240–253.
- Styk J., 1993, *Chłopski świat wartości. Studium socjologiczne*, Włocławek.
- Thomas W.I., Znaniecki F., 1976, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, *Organizacja grupy pierwotnej*, tłum. M. Metelska, Warszawa.
- Tomiccy J. i R., 1975, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa.
- Turek K., 1996, *Kolędy życzące z Górnego Śląska*, [w:] *Z kolędą przez wieki. Kolędy w Polsce i w krajach słowiańskich*, red. T. Budrewicz, S. Koziara, J. Okoń, Tarnów, s. 369–379.
- Vinogradova L. N., 1982, *Zimnjaja kalendarnaja poezija zapadnych i vostočných Slavjan. Genezis i tipologija koljadovanija*, Moskwa.
- Wężowicz-Ziółkowska D., 1983, *Świat wartości kolędy życzącej*, „Literatura Ludowa” nr 6, s. 31–41.
- Zadrożyńska A., 1985, *Powtarzać czas początku*, cz. I, *O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*, Warszawa.

#### **Źródła:**

- Bart PANLub – *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, red. L. Bielawski, t. 4, *Lubelskie*, red. J. Bartmiński, cz. 1, *Pieśni i obrzędy doroczne*, Lublin 2011.
- Bart PKL – Bartmiński J., *Polskie kolędy ludowe*, Kraków 2002.

- K 5 Krak – Kolberg O., *Dziela wszystkie*, t. 5, *Krakowskie*, cz. 1, Wrocław 1962  
[wyd. fotooffsetowe z: *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gaśta, zabawy, pieśni, muzyka i tańce. Przedstawił... Serya V...*, 1871].
- Konop Krak – Konopka J., *Pieśni ludu krakowskiego*, red. H. Kapeluś, posłowie i oprac. E. Jaworska, Wrocław 1974 [wyd. fototypiczne pierwodruku z 1840 r.].
- Lud 1897/72 – Sarna W., *Kolęda śpiewana w Szebniach (pow. Jasielski) w dzień Nowego Roku po domach przez szczodraków czyli kolędników*, „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego”, t. 3, Lwów–Wrocław.
- MAAE 1898/167–197 – Tetmajer W., *Gody i Godnie Święta, czyli okres świąt Bożego Narodzenia w Krakowskiem*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne wydawane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie”, t. 3, Kraków.
- Wisła 1898/385–404 – Majewski E., *Kukułka. W mowie, pieśni i pojęciu ludu naszego*, „Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny”, t. 12, Warszawa.
- ZWAK 1885/3–72 – Siarkowski W., *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa. Część I*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności”, t. 9, Kraków.

### Summary

#### Evaluating Animals in Country Christmas Carols Referring to the Motif of Livestock Breeding

The article describes the ways of evaluating domesticated animals in Polish country Christmas carols that refer to the motif of breeding of livestock. Through the analysis of how animals are valenced on the level of vocabulary and on the level of the whole text, the author points to the way of evaluating livestock in country Christmas carols.

**Beata Morzyńska-Wrzosek**

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego (Bydgoszcz)

## **W obronie wartości.**

### **Metafora pamięci jako śladu w poezji Zbigniewa Herberta**

SŁOWA KLUCZE: PAMIĘĆ, PAMIĘTANIE, METAFORA, UTRATA, PAMIĘĆ JAKO ŚLAD

Pamięć budzi zainteresowanie od dawna. Stanowi przedmiot rozważań różnorodnych dziedzin nauki, np. filozofii, psychologii, neurobiologii, socjologii, historii, jak też kulturoznawstwa czy literaturoznawstwa. Próbowano dociec jej istoty, dookreślić sposoby funkcjonowania, rodzaje, ustalić językowe zasady konkretyzowania. Jest gwarantem kontynuacji, kształtuje, podtrzymuje, wzmacnia zarówno tożsamość jednostkową, jak i zbiorową, ma zdecydowany wpływ na budowanie więzi społecznej, decyduje o trwałości i ciągłości kultury, a jej fenomen zawiera się w podstawowej trudności, jaką jest jej istnienie w sferze mentalnej. Pamięć wydobywa zdarzenia, ludzi, uczucia z obszaru, który realnie już nie istnieje, z przeszłości, która minęła, a która zależy od podmiotu, od jego jednostkowych predyspozycji. Pamięć nie odtwarza, nie powtarza dokładnie tego, co zapamiętane, dokonywanej rewizji zawsze patronują okoliczności towarzyszące wspomnianiu. Teraźniejszość, zdecydowanie modyfikując zapamiętane treści, prowadząc do ich selekcjonowania, przetwarzania, a czasem nawet do wykreowania zupełnie nowej przeszłości, ma bezpośredni wpływ na porządkowanie pamięci, na to, że definiuje ją ruch, nieustanna zmienność, bowiem, jak zauważył David Lowenthal, „każde przypomnienie modyfikuje zawartość pamięci” (Lowenthal 1991: 21).

Badania literaturoznawcze, akcentujące mechanizmy konkretyzowania wspomnień, podejmują próby dookreślenia rzeczywistości, zmierzają do odkrycia wzorców kształtowania przeszłości. Ustalają znaczenia literacko wyartykułowanych eksploracji przeszłości w kontekście przemijania, nieustannie zmieniających się okoliczności wspomniania, odsłaniają, jakie treści pamięci są dominujące, jak kształtują się hierarchie wartości, jak pamięć uczestniczy w przyswajaniu doświadczeń. W literackim dyskursie memorialnym podkreślają szczególną funkcję narracji prowadzonej w pierwszej osobie, akcentują przedstawienia pamięci za pomocą opisów, symboli oraz metafor<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Piszą o tym m.in. Birgit Neumann (2009), Philippe Lejeune (2001), Małgorzata Czermińska (2000).



Potencjał znaczeń powoływanych metaforyką pamięci zawiera się w jej charakterystycznej interpretacji, na którą składa się specyfika elementów powołanych w funkcji przenośni, jak i jej mechanizmy. Relacje między elementami tworzącymi metaforę dookreśla, stosując terminologię Maxa Blacka (opartą na wcześniejszych ustaleniach I. A. Richardsa<sup>2</sup>), nie tyle podstawienie, porównanie, co kategoria interakcji. Dwa pierwsze zabiegi, wnoszące substytucję oraz podobieństwo (lub analogię), traktują metaforę jako zagęszczone lub skrócone porównanie, akcentując, że metaforę można zastąpić przekładem dosłownym (Black 1971: 222 i n.). Z kolei interpretowanie metafory w kategoriach interakcji, która, zwracając uwagę na „wzajemne oddziaływanie na siebie” przedmiotów zestawionych, podkreślając system „implikacji skojarzeniowych”, przede wszystkim pozwala na „widzenie” głównego przedmiotu poprzez wyrażenie metaforyczne. Następuje tu „projekcja” przedmiotu głównego na płaszczyznę przedmiotu pomocniczego<sup>3</sup>. W interakcyjnym ujęciu oba składniki metafory są aktywne, oddziałują na siebie, dokonując przesunięcia znaczeń, wytwarzając nowe, którego nie zawiera ani jeden, ani drugi element osobno<sup>4</sup>. Ponadto ten typ interpretowania może implikować również aspekt epistemologiczny, bowiem „wypowiedź metaforyczna może niekiedy dawać nową wiedzę o świecie i wgląd w rzeczywistość dzięki temu, że zmienia układ relacji między rzeczami, o których mówi (przedmiotami głównym i pomocniczym)” (Black 1983: 275). Założenie, że metaforze przypisać możemy pewną funkcję poznawczą, zwraca uwagę na możliwość uwypuklenia czy też „stworzenia pewnego efektu u słuchacza czy czytelnika [...], stworzenia podobieństw między przedmiotem głównym i przedmiotem pomocniczym” (Khatchadourian 1968; cyt. za: Black 1983: 276). Ten sposób charakteryzowania metafory, podkreślając zawarty w niej twórczy potencjał w percypowaniu świata i relacji pomiędzy jego elementami, dostrzegając nietypowe związki, uwypukla wytwarzanie nowego znaczenia, które wynika z „połączenia dwóch myśli” (Black 1971: 228). Proces ich tworzenia opiera się na wyeliminowaniu jednych skojarzeń i podkreśleniu drugich, przyjmując przy tym, że zarówno temat, jak i nośnik metafory są ośrodkami „pól semantycznych”, akcentuje zachodzące pomiędzy nimi współdziałanie, co umożliwia zrozumienie nowych zjawisk, wyglądo<sup>5</sup>. Można więc zauważyć, że metafora w takim ujęciu posiada nie tylko wartość emotywną, ale oferuje również nową

<sup>2</sup> W polskim literaturoznawstwie o interpretowaniu metafory w kontekście interakcji pisał, nie używając tego terminu, Juliusz Kleiner (Kleiner 1961; Markiewicz 1984: 52–53).

<sup>3</sup> Max Black rozumie to następująco: „a) obecność przedmiotu podstawowego zachęca odbiorcę do wybrania niektórych właściwości przedmiotu wtórnego i b) pobudza go do skonstruowania paralelnego zespołu aplikacji, który da się dopasować do przedmiotu podstawowego, oraz c) analogicznie, powoduje odpowiednie zmiany w przedmiocie wtórnym” (Black 1983: 266).

<sup>4</sup> Max Black wyraźnie podkreśla, że „przesunięcie znaczeń następuje u **nadawcy** – i odpowiada temu przesunięcie znaczeń u **odbiorcy**” (Black 1983: 267).

<sup>5</sup> J. Martin, R. Harré, *Metaphor in science*, [w:] *Problems and Perspectives*, red. D. D. Miall, Sussex 1982 (por. Draaisma 2009: 24–25).

informację, mówi coś nowego o rzeczywistości, inicjując nowy krąg odniesień, poszerza wiedzę (Ricoeur 1989: 133).

Dostrzeganie w wyrażeniu metaforycznym pewnej bliskości tego, co było od siebie dalekie, niepodobne, dotyczy również charakteryzowania pamięci. Najczęściej potencjał znaczeń przenośnych współpracuje z zestawieniem memorii z wizualnie rejestrowanym konkretem. Zagadnienie to potwierdza zakorzeniony w tradycji szereg metafor, wśród których można wskazać np. na metaforę śladu („odcisku pieczęci” na woskowej tabliczce – Platon w *Teajecie* oraz Arystoteles w *O pamięci i przypominaniu sobie*), metaforę „żołądek pamięci” czy też przestrzenną (pamięć to budynki, pałace, skarbcce, ptaszarnie, pola i jaskinie wokół Kartaginy – św. Augustyn w *Wyznaniach*), metaforę teatru (Robert Fludd), fotograficzną (pamięć jako światłoczuła powierzchnia, która zdejmuje, utrwała i odtwarza wrażenia wzrokowe – prace m.in. Fracisa Galtona i J. W. Drapera; por. Draaisma 2009: 181 i n.) oraz metaforę „magicznej tabliczki” (pisze o niej Sigmund Freud; por. Freud 2006: 51–54).

Metafory te, konkretyzując w głównej mierze możliwość gromadzenia, zatrzymywania, przechowywania, trwałość składowanych treści, potwierdzają pasywny wymiar pamięci. Obrazują również zdolność przekształcania tego, co zapamiętane pod wpływem warunków towarzyszących wspomnianiu, a to z kolei charakteryzuje jej wymiar aktywny, twórczy, służący komunikowaniu tego, co dla wspominającego podmiotu w danej chwili jest ważne. Ponadto fenomen pamięci opiera się na dialektyce utrwalania i zapominania, podkreślającej dynamikę tego, co trwałe i ulotne, poddawane działaniu czasu. Pamięć, pojmowana jako wspomnianie, czuwanie aktualizujące przeszłość, kształtuje poczucie ciągłości, kontynuacji i zakorzenienia. Natomiast zapominanie, ratując od nieustannego powtórzenia, pozwala na skupienie się na obecności w teraźniejszości, prowadzi do niej, implikuje kształtowanie przyszłości.

W refleksji poświęconej poezji Zbigniewa Herberta badacze, wielokrotnie podkreślając rangę pamięci, zgłębili m.in. specyfikę jej dwuwymiarowych obrazów obejmujących „jednocześnie przeszłość i teraźniejszość; to, co trwa, i to, co przemija; trwałe i rucho-  
me” (Mikołajczak 2007: 175 i n.). Dostrzegli w jej artykułowaniu i funkcjonowaniu artystyczną i semantyczną oryginalność (Opacka-Walasek 1996: 54 i n.). Podjęli się zdefiniowania rodzaju pamięci jako „ocalającej” (Opacka-Walasek 1996) czy też „zobowiązanej” (Rydz 2011: 170 i n.). Nie ulega wątpliwości, że pamięć to jeden z istotniejszych tematów w poezji autora *Struny światła* i zostaje on dookreślony nakazem etycznym (Rydz 2011: 14). Obowiązek pamiętania dotyczy pragnienia zachowywania śladów tych, którzy odeszli; ocalanie od niepamięci dotyczy umarłych, a obcowanie z nimi stanowi pierwotną formę pamięci<sup>6</sup>, której celem jest budowanie poczucia kontynuacji i wspólnoty. Pamięć o umarłych

<sup>6</sup> Wg Jana Assamana wspomnianie zmarłych stanowi formę pośrednią pamięci, bowiem sytuuje się pomiędzy pamięcią komunikatywną (bo jest ogólnoludzką) a kulturową („bo wymaga wy-

charakteryzuje się wysokim stopniem ukonkretnienia. Herbertowski podmiot, podtrzymując pamięć o przodkach, przypomina sobie dokładnie ich imiona, twarze, bowiem ich anonimowość nie przeciwstawiałaby się niebytowi, nicości, przed którymi chce ich ochronić<sup>7</sup> (np. w *Lesie Ardeńskim* zauważa: „złóż ręce tak by pamięć czerpać / umarłych imion wyschłe ziarno [...] umarli proszą też o bajki / o garstkę ziół o wodę wspomnień”, we *Wrózeniu* zaś mówi: „pamiętam przecież włosy pamiętam cień policzka”; Herbert 2008: 42, 67).

Pamięć o zmarłych to stały motyw w poezji Herberta – funkcjonuje od debiutanczkiego tomu *Struna światła* (m.in. wspomniane utwory *Las Ardeński* i *Wrózenie*, jak też *Cmentarz warszawski* – „cmentarz tych którzy proszą / o pagórek pulchnej ziemi / o nikły znak znad powierzchni”), przez zbiór *Hermes, pies i gwiazda* (np. *Co robią nasi umarli*), *Napis* (utwór zatytułowany *Prolog*):

Płynę pod prąd a oni ze mną  
nieubłaganie patrzą w oczy  
uparcie szepczą słowa stare  
jemy nasz gorzki chleb rozpaczy

Muszę ich zawieźć w suche miejsce  
i kopczyk z piasku zrobić duży  
[...]

(Herbert 2008: 316).

aż po ostatni tom *Epilog burzy* (np. wiersz *Piosenka* – „sznur chłopskich wozów w skrzyżniach z sosny / poległych w lasu głąb zwozimy”).

Pamięciowe przywoływanie przeszłości, jej wyrwykowych obrazów, ma swoje bezpośrednie źródło w tak istotnym w poezji Herberta poczuciu utraty. Jest ono rozumiane w odróżnieniu do straty („straty mogą być przykre, zostawiają jednak po sobie nikłe i nie trwałe ślady”; Skarga 2004: 89) jako doświadczenie dramatyczne, nieodwracalne, wymagające przeformułowania dotychczasowych poglądów. Utrata chwije poczuciem dotychczasowego zadomowienia, domaga się zorganizowania czasu i przestrzeni od nowa. Świadomość utraty w twórczości autora *Rovigo* jest powodowana destrukcyjnym wpływem okoliczności zewnętrznych, zetknięciem z nieprawością wojny, totalitaryzmem, historią. Ich działanie wielokrotnie podlega poetyckiemu zdiagnozowaniu, np.:

---

specjalizowanych nosicieli, rytów oraz instytucji”). Badacz dostrzega również jej dwa rodzaje: retrospektywną i prospektywną. Wspominanie retrospektywne charakteryzuje się tym, że to „zbiorowość włącza zmarłych do swego życia i bieżącej teraźniejszości”, dąży do kreowania poczucia jedności z nimi. Z kolei pamięć prospektywna wiąże się z tym, że człowiek jeszcze za życia pragnie osiągnąć sukces i rozgłos, by potomni o nim nie zapomnieli (Assaman 2009: 94).

<sup>7</sup> O statusie umarłych w poezji Herberta pisze również Andrzej Franaszek (2008: 140 i n.).

zburzono mój dom  
 mieszkam w czterech stronach  
 w czterech pustych ścianach świata  
 (Herbert 2010: 7)

lub też:

[...] jestem wygnańcem  
 któremu odmówiony został dom w dolinie  
 zegar na wieży wieczny czas  
 (Herbert 2010: 267).

Zbigniew Herbert, wiążąc bezpośrednio z poczuciem utraty, pożegnania, nieodwracalnego oddalenia w czasie potrzebę przypominania, zaznacza, że zadaniem pamięci jest ocalanie, budowanie poczucia kontynuacji. Powierza jej pieczy takie wartości, jak dobro, wiara, nadzieja, męstwo, wolność, godność, dążąc przy tym do tego, by odkrywać zasady jej funkcjonowania, odtwarzać wewnętrzne mechanizmy. Wyjaśnianie mnemonicznego fenomenu, obejmując jego metaforyzowanie, konkretyzowanie obrazów odnotowujących nawiązania do podstawowych, kulturowo utrwalonych przedstawień pamięci, zaznaczając w ich obrębie nowe jakości i związki, które zdecydowanie rozszerzają znaczenie, akcentuje przekroczenie dosłowności pierwotnego doświadczenia memorialnego, ukazuje ukryte jego procesy.

Możliwości postrzegania pamięci, jej definiowania przez uruchomienie potencjału znaczeń metaforycznych w twórczości poetyckiej Herberta, wynikając również z wprowadzenia przenośni klasycznych, zakorzenionych w tradycji mnemonicznej, w głównej mierze wskazują na odwołania do wyobrażeń przestrzennych, akcentują uaktywnienie skojarzenia pamięci ze śladem, wykorzystują także w jej konkretyzacji motywy akwaticzne<sup>8</sup>. Wskazując na nieustanne powroty do przeszłości, potwierdzają potrzebę zakorzeniania się w niej, wyraźnie wyłaniają pragnienie chronienia, pozostawania wiernym temu, co bezpowrotnie minęło, jak też załagodzenia teraźniejszego poczucia zagubienia, chaosu. Ponadto ujmowanie pamięci w metaforze konkretyzuje związek wspomnienia z zapomnieniem, obrazuje niebezpieczeństwo ewokowane niepamięcią, klasyfikując zapominanie w kategorii grzechu (np. „wyrzucać sobie grzech niepamięci” – *Trzy wiersze z pamięci* ze zbioru *Struna światła*).

Jeden z istotniejszych obrazów pamięci, który korzysta z potencjału znaczeń uruchomionych przez metaforę, opiera się na skojarzeniu jej funkcjonowania ze śladem, odciskiem w zmysłowo postrzeganym podłożu. Potwierdza on dążenie do utrwalania w pamięci-

<sup>8</sup> Na zakorzenienie w tradycji sprzęgnięcia mechanizmów doświadczenia memorialnego z motywem akwaticznym zwraca uwagę m.in. Agnieszka Rydz, analizując wiersz Friedricha Hölderina zatytułowany *Wspomnienie* (Rydz 2011: 24 i n.).

ci miejsc, zdarzeń i osób. Ponadto może go rozwijać uważne przyglądanie się zachowanym elementom świata przeszłego. Uobecnianie tego, co minione, zostaje w tym przypadku wyraźnie wzbogacone w memorialnej refleksji o świadomość aksjologiczną, bowiem tak rozumiane ślady interpretowane są jako szczególnej wartości pamiętki (Kot 2009: 241–243). Fenomen pamięci opisany jako odcisk, materialny ślad, uwypuklając współistniejące i wzajemnie się warunkujące, przeciwstawne i nieodłączne pamiętanie i zapominanie, zyskuje w poezji Herberta znaczenie szczególne, ponieważ wiążąc się bezpośrednio z poczuciem utraty, współczesnej destabilizacji, rozwija jej naczelną przesłanie – „trwania przy wartościach”, „cierpliwego ich reanimowania” (Opacka-Walasek 1996: 76), pamiętania siebie i innych.

Reprezentowanie zjawisk pamięciowych zobrazowanych w postaci śladu rozwija m.in. metafora pieczęci, np.:

1

Zrazu wydaje się że nic bardziej kruchego niż krajobraz  
Ruch powieki unicestwia łańcuch górski Alpy sprowadza pod ziemię  
Odwroćcie głowy wysusza ocean pamięci ocean przemieniony w grudkę soli  
Opuszczony las jest trudny do zapamiętania jak pokój hotelowy  
Tylko krajobraz dzieciństwa tylko ten krajobraz  
nosimy w sobie stale na dnie wszystkich wspomnień  
ma on barwy zgaszone wklęsły rysunek jak pieczęć  
intensywny zapach korzeni i niespodziewane rozbłyski ocieniane rzęsą  
(Herbert 2010: 231).

W powyższym fragmencie, pochodzącym z utworu znamienne zatytułowanego *Pan Cogito a pewne mechanizmy pamięci*, na plan pierwszy wysuwają się rozważania dotyczące jednego z najistotniejszych wspomnień klasyfikowanych jako autobiograficzne (Niedźwieńska 2000: 111–126). To wspomnienie domu rodzinnego, jego najbliższych okolic, stanowiące źródło rozumienia siebie, kształtujące poczucie intymności, bycia-u-siebie, przygotowujące do „wyjścia w świat” i odnajdywania w nim swojego miejsca. Dlatego wspomnienie domu rodzinnego charakteryzowane jest jako jeden z ważniejszych elementów budujących pamięć, jako jeden z konstytutywnych elementów decydujących o definiowaniu tożsamości. W zbiorze różnorodnych zapamiętanych zdarzeń, miejsc i osób klasyfikowanych jako cymelia, zajmuje miejsce centralne (Skarga 2009: 209 i n.). To szczególnie uprzywilejowanie domu staje się właśnie głównym tematem wiersza Herberta – „krajobraz dzieciństwa” powraca tu w przypomnieniu, a jego konkretyzację dookreśla współgranie pamiętania i zapominania, co potwierdza m.in. występowanie obok „barw zgaszonych” „intensywnego zapachu korzeni”. Zmysłowość, niespodziewaność „rozbłysków”, komponując specyfikę funkcjonowania pamięci, akcentując równoczesne jej wzmocnienie i osłabienie, wskazują na podmiotową wrażliwość, potrzebę zakorzenienia się w przeszłości, definiowanie najgłębszego pragnienia zachowania ciągłości. Nie chodzi tu o malowniczość pejzażu, jego

walory dekoracyjne, tylko o odnajdywanie, powtarzanie określonego materialnego porządku i kreowanie jego harmonijnej struktury. Oddalenie barw, dźwięków i kształtów, które mogłyby wywoływać wrażenie dysonansu czy też zaskoczenia, wskazuje bardzo wyraźnie na dbałość cechującą komponowanie obrazu, akcentowanie jego intymności. Budują go przypominane konkrety niewskazujące na idylliczną krainę, lecz zwielokrotniające skupienie, chroniące przed rozproszeniem, ukazujące intensywność trwania w pamięci szczegółów, definiują one również podmiotowe odczuwanie upływu czasu. Stabilną całość dookreślają zmysłowo postrzegane elementy, a ich układ, wzajemne zależności tworzą miejsce, którego podmiot nie chce zmieniać, nie pragnie w niego ingerować. Kształty, ich przestrzenne usytuowanie nie stawiają oporu pamięci, wręcz przeciwnie – dają się pochwycić w swoim trwaniu, a w sposobie ich eksponowania odczytać można szczególną czujność, np. „dom o zielonych okiennicach / i czarnym dachu krytym papą (jedno okno otwarte) – słońce [na] żółtym murze”. Wskazuje ona nie tyle na dążenie do zachowania czasowej linearności przypominanych różnorodnych fragmentów minionego, co na ich nieustanne powtarzanie, poświęcenie uwagi tym subiektywnie uznanym za najcenniejsze.

Przeprowadzoną w utworze poetycką analizę skomplikowanych mechanizmów funkcjonowania pamięci, ujmowanie jej rozumienia w metaforze pieczęci, wyraźnie wspomaga zaakcentowanie procesu przemijania. Nie budzi on jednak gwałtownych odczuć; refleksja zmierza raczej ku konsekwentnemu unikaniu momentów przesilenia, zachwiania równowagi, ujawnia zorientowaną sensualnie kompetencję, chroni przed natłokiem, przenikaniem się różnorodnych wspomnień, odsłania spokojnie odbywane podróże w czasie i przestrzeni. I choć zobrażowaniu upływu czasu służy częsty w poezji Herberta motyw, wskazujący na zniszczenie i śmierć – pleśń, konotujący zanikanie, nietrwałość, uleganie powolnej, lecz nieodwracalnej przemianie (Opacka-Walasek 1996: 134–137; Mikołajczak 2007: 161–162), to towarzyszy mu konstatacja, że ważna jest świadomość podejmowania wysiłku, by bez zniecierpliwienia wspominać innych i zmienny rytm codzienności, by nie negując przemijania, utrwalać swoje jednostkowe istnienie, przy równoczesnym odczuwaniu własnej kruchości:

pisz swoje imię na korze  
zawierzaj mądrym kamieniom  
odciskaj rękę na powietrzu i wodzie  
lecz jeśli przyjdzie ta chwila  
nie chwytaj zasłony  
zniknij w fałdach  
– niepogodzony to pewne

(Herbert 2010: 232).

Tak charakteryzowane przekonanie o niszczycielskiej działalności czasu, o nieustannym podążaniu do kresu koresponduje z zarejestrowanym w utworze obrazem dzieciństwa,

wspomnieniem domu rodzinnego. Kładzie on bowiem bardzo wyraźnie akcent nie tylko na zmysłowy charakter przypomnienia. Podkreśla również jego intymność, bliskość, mimo świadomości nieodwracalnego przemijania uwypukła zawierzenie pamięci, bo pozwala ona na budowanie poczucia kontynuacji, jedności z sobą obecnym i z sobą z przeszłości, zdecydowanie nie tylko dopełnia, ale wręcz stanowi gwarant istnienia. Tego typu wspomnienie umiejscawia podmiot w jego teraźniejszości przy jednoczesnym czuwaniu nad jego przeszłością, akcentuje trwałość doznań pozwalających na lepsze rozumienie siebie. Możliwość mentalnego zbliżenia się do nasyconego spełnieniem i wzruszeniem dzieciństwa czy też młodości oraz wieku dojrzałego, wydobywając z nich zmysłową różnorodność i zmienność, podkreślając wartość tak scharakteryzowanego wspomnienia, kryształującego poczucie przeszłości ustabilizowanej, pewnej, z którą można się utożsamiać, która zapewnia poczucie bezpieczeństwa, oferuje również możliwość projektowania siebie w przyszłości.

Stąd też w analizowanym utworze, zaakcentowany zderzeniem znaczeń ewokowanych metaforycznym zestawieniem pamięci i pieczęci, aspekt trwałości tego, co minione, ulega wzmocnieniu. Rozwijają go słowa: „Powracają krajobrazy najeżdżają naszą pamięć / potwarzają się bezsennie całe ich łańcuchy liczne stada” (Herbert 2010: 231). Przypominanie obrazów charakteryzujących się zmysłową konkretnością, dokładnością poszczególnych elementów tworzących pejzaże, odznaczających się skomplikowanym układem kształtów i zmieniającym się oświetleniem, wyraźnie definiuje więź podmiotu z jego przeszłością. Stanowi konsekwentne rozszerzenie ujmowania pamięci jako śladu odcisniętego w materialnym podłożu i dzięki tym zabiegom doskonale widocznego. Dla podmiotu jest on niezwykle istotny, bo odsłania kompleks sensów implikowanych współistnieniem tego, co obecne i nieobecne, intymne, bliskie, decydujące o możliwości poznawania siebie, chronienia swojego jednostkowego istnienia przed rozbiciem, rozproszeniem, unieważnieniem.

Z kolei rozmyślanie nad zniszczeniem dawnego porządku, oddaleniem, degradacją akceptowanych zasad i stąd odczuwaniem teraźniejszości jako nacechowanej głęboko odczuwaną utratą, prowadzą do skonstruowania metafory pamięci również odwołującej się do rodowodu śladu, lecz śladu szczególnego. Refleksji nad kondycją świata po wojnie, „humanistycznej katastrofie” (Rydz 2011: 187), towarzyszy zdefiniowanie memorii dzięki zestawieniu jej z konotacjami ewokowanymi materialnym naruszeniem jednolitej powierzchni. Utworem, w którym pojawia się pamięć rozumiana jako blizna, jest *Czerwona chmura*:

trzeba zburzyć  
jeszcze jedną ścianę  
jeszcze jeden ceglany chorał  
by znieść bolesną bliznę  
między okiem a wspomnieniem

(Herbert 2008: 15)

Poetyckie zestawienie charakteryzujące mnemoniczny fenomen, bezpośrednio uruchamiając skojarzenia z pozostałością po zranieniu, wskazuje na konkretne wyobrażenie zmysłowe oraz na uczucia wypowiedzianego się podmiotu. Rana to naruszenie ciągłości, jednolitości, zewnętrzna ingerencja i jej obcość. Implikuje uczucie niebezpieczeństwa, cierpienie, które, jak zauważa Barbara Skarga, zawsze wiąże się z indywidualnym przeżywaniem, zamyka jednostkę w jej odczuwaniu (Skarga 2004: 87–100). Rana domaga się rozpoznania, skupienia uwagi, nie pozwala o sobie zapomnieć, równocześnie osłabia, decyduje o zmniejszeniu zainteresowania tym, co nią nie jest, domaga się uważnego nasłuchiwanie, a jest ono nasycone niepokojem i obawą. Tak dookreślona specyfika funkcjonowania pamięci, zdefiniowana przez metaforyczne zestawienie jej z odcisniętym śladem, blizną łączącą doświadczenie otwarcia i pragnienie jego zaleczenia, zamknięcia, kieruje uwagę ku przeżyciom wcześniejszym, które wpłynęły na powołanie tego typu skojarzenia. Blizna jako naruszenie, zniszczenie ciągłości, wywołująca osłabienie, kierując uwagę ku przeszłości, pozwala na domysł, że tak klasyfikowane w utworze Herberta wydarzenia dotyczą wojny, zniszczenia, pożaru miasta (Bobryk 2005: 103–115), które obecnie nie istnieje, „którego nie ma”. Świat współczesny, na który „opada chmura czerwonego pyłu”, wskazuje na utratę własnych przestrzeni, dotkliwie odczuwane zagubienie. To oddalenie dawnego świata, jak też teraźniejszość pozbawiona poczucia zadomowienia, wspólnoty, jej wszechobecny bezład, spustoszenie, unieważnienie dawnych punktów orientacyjnych, charakteryzują obecną egzystencję podmiotu.

W wierszu *Czerwona chmura* definiowanie pamięci jako blizny „odcisniętej w świadomości podmiotu” (Rydz 2011: 187) dopełnia i w znaczącym stopniu tłumaczy również scharakteryzowanie współczesności przez wprowadzenie w funkcji elementu ją metaforyzującego przestrzeni wyraźnie nacechowanej. Jest nią pustynia, która, przywołując m.in. asocjacje z bezkresem, pustką, płynnym ruchem ziaren piasku zdolnych do tworzenia nieoczekiwanych, nietrwałych konfiguracji, zawieszeniem czasu, obecnością dookreśloną w głównej mierze błędzeniem, trudnym do zachowania określonego porządku ruchem, to jednak nasuwa ona skojarzenia związane z obszarem, w obrębie którego wydaje się intensywniejsze dotykanie rzeczywistości. W sytuacji zagubienia, błędzenia w bezkresie, rodzi się bowiem pragnienie, w poczuciu niebezpieczeństwa i udręki pojawia się refleksja dotycząca tego, co teraz, implikuje ona wzmocnione dążenie do poszukiwania pewnych elementów trwałych, w płynności, nieustannym przeistaczaniu odnajdywania tego, co nosi pewne znamiona stałości (Skarga 2004: 161–169). Pragnienie to w liryku Zbigniewa Herberta nie kieruje uwagi ku rozwiązywaniu problemów teraźniejszości, lecz każe zwrócić się ku przeszłości, której, mimo że klasyfikowana jest jako dotkliwe naruszenie całości, podmiot nie neguje, nie podważa. Memoria interpretowana jako blizna nie wiąże się z potrzebą zapominania, osvajania wydarzeń ocenianych jako trauma, by załagodzić ich bolesność. Pamięć przedstawioną jako „bolesną bliznę” można więc rozumieć jako bardzo



silne odczuwanie nieobecności tego, co cenne, co w związku z chwilą terażniejszą nabiera szczególnej wartości, co podmiot pragnie rekonstruować.

Omówiony wariant metaforycznego przedstawienia mechanizmów mnemonicznych nie wyczerpuje problematyki. W poetyckiej twórczości Zbigniewa Herberta zyskują również sugestywne zobrazowanie zagadnienia ewokowane zjawiskiem nieodłącznie związanym z pamięcią – jej zacieraniem, zapominaniem, jak też odwróceniem podmiotowego spojrzenia na pamięć i nie definiowanie jej już jako podstawy dochowania wierności, lecz klasyfikowanie jej jako udręki; zasygnalizowana zostaje nawet sytuacja, gdy *Pana Cogito* „cieszą [...] luki pamięci” (Herbert 2010: 468). Ponadto obok przedstawień, w których zapominanie traktowane jest jako zjawisko pożądane, konieczne, pojawiają się też utwory prezentujące utratę pamięci jako cierpienie, pozbawienie człowieka jego tożsamości (np. Kant z utworu zatytułowanego *Kant. Ostatnie dni* ze zbioru *Epilog burzy* w ostatnich swoich chwilach przed śmiercią przypomina „wydrążone z myśli ciało upiora” (Zawistowska-Toczek 2006: 242), a utrata pamięci określona zostaje jako „siwy lodowiec”; z kolei w wierszu *Przeczcucia eschatologiczne Pana Cogito* ze zbioru *Raport z obłąkanego Miasta* rezygnacja z pamięci ukazana zostaje jako warunek wkroczenia w zaświaty – „bez wspomnień dzieciństwa / historii powszechnej / atlasu ptaków”).

Poetyckie przedstawienia memorii sięgające po ślad, odwołując się do zakorzenionego w tradycji obrazu konkretyzującego pamięć, w głównej mierze wskazują na jedną z najważniejszych jej funkcji – uwypuklenie procesu zauważania, zapamiętywania. Potencjał metaforycznych znaczeń uruchomionych nawiązaniem do pieczęci i blizny, komponując jedno z podstawowych założeń poezji Zbigniewa Herberta, definiuje pragnienie dochowania wierności wobec naruszonej ciągłości ludzkich dziejów, dewaluacji dawnych wartości, w sytuacji boleśnie odczuwanej utraty dążenie do zachowania poczucia ciągłości. Ponadto proces konstruowania przeniósł przez wyeksponowanie indywidualnych skojarzeń, odsłonięcie nowych jakości, poszerzenie poznania, akcentuje wewnętrzne mechanizmy funkcjonowania pamięci, jej energię, dynamikę, nieustanny ruch. Organizując i kontrolując proces postrzegania, utrwalania i odtwarzania, podkreśla, że pełne doświadczenie mnemoniczne jest doświadczeniem twórczym, podlegającym subiektywnemu przetworzeniu.

## Bibliografia:

- Assaman J., 2009, *Kultura pamięci*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków, s. 59–99.
- Black M., 1971, *Metafora*, tłum. J. Japola, „Pamiętnik Literacki” z. 3, s. 217–234.
- Black M., 1983, *Jeszcze o metaforze*, tłum. M. B. Fedewicz, „Pamiętnik Literacki” z. 2, s. 255–281.

- Bobryk R., 2005, *Miasta Zbigniewa Herberta*, [w:] *Miasto. Przestrzeń, topos, człowiek*, red. A. Gleń, J. Gutorow, I. Jokiel, Opole, s. 103–115.
- Czermińska M., 2000, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków.
- Draaisma D., 2009, *Machina metafor. Historia pamięci*, tłum. R. Pucek, Warszawa.
- Franaszek A., 2008, *Ciemne źródło. Esej o cierpieniu w twórczości Zbigniewa Herberta*, Łódź.
- Freud S., 2006, *Uwagi o magicznej tabliczce*, [w:] *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Warszawa, s. 51–54.
- Herbert Z., 2010, *Utwory rozproszone (rekonesans)*, wybór i opracowanie edytorskie R. Krynicki, Kraków.
- Herbert Z., 2008, *Wiersze zebrane*, opracowanie edytorskie R. Krynicki, Kraków.
- Kleiner J., 1961, *Studia z zakresu teorii literatury*, Lublin.
- Khatchadourian H., 1968, *Metaphor*, „British Journal of Aesthetics” nr 8, s. 235.
- Kot D., 2009, *Podmiotowość i utrata*, Kraków.
- Lejeune Ph., 2001, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, red. R. Lubas-Bartoszyńska, tłum. W. Grajewski, S. Jaworski, A. Labuda, R. Lubas-Bartoszyńska, Kraków.
- Lowenthal D., 1991, *Pamięć i zapomnienie*, tłum. I. Grudzińska-Gross, M. Tański, „Res Publica” nr 3, s. 6–22.
- Markiewicz H., 1984, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków.
- Mikołajczak M., 2007, *Pomiędzy Końcem a Apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*, Wrocław.
- Neumann B., 2009, *Literatura, pamięć, tożsamość*, tłum. A. Pełka, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków, s. 249–284.
- Niedźwieńska A., 2000, *Pamięć autobiograficzna*, [w:] *Tożsamość człowieka*, red. A. Gałdowa, Kraków, s. 111–126.
- Opacka-Walasek D., 1996, „... pozostać wiernym niepewnej jasności”. *Wybrane problemy poezji Zbigniewa Herberta*, Katowice.
- Ricoeur P., 1989, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, wybór i wstęp K. Rosner, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa.
- Rosińska Z., *Metafory pamięci*, [w:] *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Warszawa, s. 263–278.
- Rydz A., 2011, *Mnemozyna. O pamięci autobiograficznej w poezji polskiej*, Poznań.
- Skarga B., 2004, *Ślad i obecność*, Warszawa.
- Skarga B., 2009, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków.
- Zawistowska-Toczek D., 2006, *Stary Człowiek wobec swego cierpienia – destrukcja ciała, osoby, poezji*, [w:] *Dialog i spór. Zbigniew Herbert a inni poeci i eseści*, red. J. M. Ruszar, Lublin, s. 225–259.

### Summary

#### **To defend the values. The memory metaphor as a trace in the poetry of Zbigniew Herbert**

Literary reflection, dealing with a problem of memory, characterizes the circumstances of remembering, shows, which content of memory is dominant, how the hierarchies of values are shaped, how memory participates in the process of experience acquisition. It emphasizes the function of narrations, symbols and metaphors. Showing the potential of significance, invoked by memory metaphors, emphasizes their internal mechanism and epistemological aspect.

Memory is the main theme of Zbigniew Herbert's works, it is directly related to a strongly experienced loss and a desire to save, of what has gone, from oblivion. This aspiration is protected by an ethical precept. In the article one type of memory metaphors has been discussed – the one which activates relationship between memory and a trace. In Herbert's poetry memory issues, illustrated by this metaphor, are developed by the metaphor of a stamp and the metaphor of a scar. Both metaphorical structures indicate the most significant memory functions – recognition and remembering. They compose one of the basic ideas of Zbigniew Herbert's poetry – define a desire to be faithful to distorted continuity of human history, devaluation of former values, in the situation of painfully experienced loss, emphasize a strive to retain a sense of continuity. Moreover, the process of constructing the metaphor shows new qualities, extends cognition, emphasizes internal mechanisms of memory function, its energy, dynamics and constant movement.

**Artur Sadecki**

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej (Lublin)

## Spór o uniwersalia, *level*: Czechow

SŁOWA KLUCZOWE: CZECHOW, UNIWERSALIA, HOGAN, RECEPCJA, EMOCJE

Czerpiący swoje początki w filozofii Platona spór o uniwersalia, czyli filozoficzne rozważania dotyczące statusu pojęć ogólnych, zaangażował umysł ludzki przez następne tysiąclecia, doprowadzając do rozwinięcia wielu szkół myślenia, od skrajnego realizmu pojęciowego do nominalizmu. W historii sporu będą nas interesować najnowsze formy ujęcia uniwersaliów, mające przełożenie na analizę utworów literackich.

Na językowo-konceptualnym aspekcie pojęć ogólnych skupia uwagę szkoła badawcza Anny Wierzbickiej<sup>1</sup>. Program NSM (*Natural Semantic Metalanguage* – naturalny język metasemantyczny) zbierający wieloletnie owoce pracy autorki zawiera zestaw 64 pojęć uniwersalnych (pierwotnie zakładano 14), potwierdzonych empirycznymi badaniami nad językami świata (Wierzbicka 2011: 18). Koncepcja uzasadniająca istnienie pojęć dzięki obecności w danym języku określających je słów, choć wywołuje polemiki (Wierzbicka 2011: 19–20), jest projektem respektującym ściśle naukowe podejście. Tekst literacki w danym ujęciu służy jako materiał językowo-konceptualnej analizy, zaś w szerszej perspektywie może stanowić obiekt kulturowo-antropologicznych badań z zakresu komparatystyki.

W niniejszym artykule skupimy uwagę na kwestii uniwersaliów literackich, zaproponowanej przez Patricka C. Hogana. W danym przypadku termin „uniwersalia” zdecydowanie odróżnia się od swojego filozoficznego pierwowzoru. Amerykański badacz zwraca uwagę na nierozzerwalny związek emocji i opowiadania/narracji (*narrative*). Wychodząc od stwierdzenia, iż istnieją uniwersalne wzorce emocjonalne<sup>2</sup>, które konstytuują i wyrażają się przez struktury narracyjne, Hogan szuka ich potwierdzenia w analizie porównawczej literatury z różnych kręgów kulturowych. Badania dzieł europejskich, Ameryki Północnej i Południowej, Azji (głównie Indii i Japonii), Afryki pozwalają mu dowiedzieć (choć nie w sposób ściśle naukowy, jak w przypadku Wierzbickiej) istnienia uniwersalnych struktur

---

<sup>1</sup> Zob. przede wszystkim: Wierzbicka 1972.

<sup>2</sup> Keith Oatley określa emocje jako produkt przeprowadzonej przez agensa ewaluacji własnego sukcesu bądź porażki w osiągnięciu określonego celu. W konsekwencji wyróżnia pięć podstawowych emocji: radość, smutek, strach, złość, wstręt/obrzydzenie (*disgust*). Zob. Oatley, Johnson-Laird 1987.

narracyjnych (Hogan 2003: 2), które, reprezentując obecne w danej kulturze wzorce emocjonalne, zarówno w charakterze przyczyny, jak i reakcji na daną opowieść, znajdują swoje odpowiedniki w innych literaturach. Do tych uniwersaliów literackich Hogan zalicza „tragikomedie romantyczną”<sup>3</sup>, „tragikomedie heroiczną”<sup>4</sup> oraz „tragikomedie ofiarną/poświęcenia” (*sacrificial*)<sup>5</sup>. Badacz podkreśla, że nie są to wzorce konieczne i obecne w każdym utworze literackim, lecz uniwersalne, ponieważ stanowią podstawę wszystkich kultur literackich, to znaczy, są to struktury bezwzględnie obecne w sztuce słowa każdego kręgu kulturowego.

Hogan zaznacza również, iż prototypowa narracja opiera się na obecności agensa, celu i przyczynowo-skutkowej sekwencji działań prowadzącej, bądź nie, do osiągnięcia wspomnianego celu (Hogan 2003: 205), zaś cel sam w sobie zawsze stanowi element wywołujący radość (Hogan 2003: 220). Zgodnie z ustaleniami nauk kognitywnych, mówiących o tym, iż człowiek porządkuje wiedzę o świecie w formie skryptów, schematów czy ram konceptualnych<sup>6</sup>, można założyć, że w prototypowej świadomości literackiej czytelnika znajdują się wskazane wzorce, dotyczące uniwersalnej tematyki i układu zdarzeń w utworze literackim, a co za tym idzie – pewne oczekiwania dotyczące konceptualno-emocjonalnej reakcji odbiorcy na proces lektury.

W niniejszym artykule chcemy rozważyć, jaką rolę w recepcji prozy Czechowa odgrywa problem uniwersaliów (w kształcie zaproponowanym przez Hogana) oraz w jaki sposób łączy się on z ogólnym pojmowaniem literatury. Uściślając, zechcemy zwrócić uwagę na rolę emocji, które są niezbędne w odbiorze literackim, a co za tym idzie, w kontakcie czytelnika z bohaterem, który jest pojmowany w kategoriach antropomorficznych.

Problem uniwersaliów warto rozważyć szczególnie na poziomie utworów Czechowa, ponieważ, po pierwsze, jest to najbardziej niejednoznaczny autor w literaturze rosyjskiej (Сендерович 2007: 294) – przynajmniej z punktu widzenia charakterystyki ogólnej<sup>7</sup> – oraz, po drugie, jego sposób pisania nie znalazł kontynuatorów, czyniąc pisarza indywidualnym „zjawiskiem” na przełomie XIX i XX w. w rosyjskiej literaturze. Próba nowego określenia

---

<sup>3</sup> „The story of the union, separation, and ultimate reunion of lovers” (Hogan 2003: 101). Termin „romantyczny” został użyty w szerszym znaczeniu, nie odnosi się tylko do XIX-wiecznej epoki literackiej, ale może określać każdy rodzaj historii miłosnej (*love story*).

<sup>4</sup> „The fullest version begins when the rightful leader of a society is displaced from rule or prevented from assuming rule, most often by a close relative. He/she is exiled or imprisoned [...]. While he/she is in exile or imprisoned, the kingdom is threatened by some outside force [...]. The hero defeats the threat to the kingdom. He/she then battles the usurper, and is restored to his/her proper place as leader of his/her society” (Hogan 2003: 109–110).

<sup>5</sup> „Sacrificial plots value self-denial as reparation for greed and arrogance” (Hogan 2003: 199).

<sup>6</sup> Zob. np. Lakoff 2011.

<sup>7</sup> Był Czechow nazywany realistą, naturalistą, psychologiem, poetą, impresjonistą, symbolistą, „popisywaczem”, prorokiem, zmarnowanym talentem itp. Zob. np. Сухих 2002.

metody twórczej autora *Człowieka w futerale* (1898) będzie odniesienie do teorii Hogana: **twórczość Czechowa charakteryzuje się niemal całkowitym zerwaniem z uniwersaliami literackimi**<sup>8</sup> na poziomie narracyjnym i tematycznym. Nowy język pozwala w nowym świetle spojrzeć na problem intuicyjnie uchwytny dla odbiorców dzieł Czechowa, które w swojej istocie przeciwstawiają się jakimkolwiek próbom tradycyjnego odczytania.

Wczesny etap twórczości Antoszy Czechonte<sup>9</sup>, zważywszy na charakterystyczne cechy gatunków, którymi zajmował się autor, nie wymaga w zasadzie komentarza – były to przeważnie krótkie humorystyczne scenki, które miały za zadanie w kilkunastu liniijkach rozśmieszyć czytelnika. Część tych scenek w ogóle nie posiadała fabuły, natomiast inne utwory, które zawierały już pewne układy fabularne, miały na celu wykpiwanie utartych schematów narracyjnych. Problem nieobecności uniwersaliów w recepcji dzieł Czechowa dotyczy zatem dojrzałego etapu jego twórczości. Jak się okazuje, autor potrafi zrezygnować z kanonicznego układu narracji (agens – cel – działania), co najpełniej wyraża bohater *Nieciekawej historii* (1889), skarżący się na brak idei ogólnej, a co za tym idzie, niepotrafiący odnaleźć bądź nadać celu swojemu życiu, jak i życiu swojej młodej podopiecznej. Na poziomie krytyki zwraca uwagę na tę cechę T. Szczepkina-Kupiernik: „Moim zdaniem najistotniejszą rzeczą u Czechowa było wyzwolenie opowiadania spod władzy tematu, od tradycyjnego ‘zawiązania i rozwiązania’ akcji” (Szczepkina-Kupiernik 1960: 314). Czechow odrzuca również uniwersalne struktury narracyjne; nie spotkamy u niego tragikomedii heroicznej (o czym szerzej za chwilę), ani ofiarnej (np. wystarczyłyby pewne zmiany w *Sali numer sześć* z 1892 r., by uczynić z bohatera opowiadania, doktora Ragina, męczennika za beznadziejną sprawę leczenia chorych w antyhumanitarnych warunkach, jednak Czechow starannie unika takiego napięcia emocjonalnego). Poza kilkoma wyjątkami praktycznie nie ma też utworów, w których temat miłości byłby na pierwszym miejscu (Холкин 2007, s. 338–339), a kiedy się pojawia, to uczucie bądź w ogóle nie prowadzi do rozwoju wydarzeń (*O miłości*, 1898), bądź nie rozwija się przez wzgląd na wewnętrzne konflikty postaci (*Królestwo kobiet*, 1894), bądź też, jeżeli nawet pojawia się szansa na rozwój uniwersalnej historii miłosnej, w tym zapowiedź przeszkód, które kochankowie będą musieli pokonać (*Dama z pieskiem*, 1899), autor kończy opowiadanie, odmawiając czytelnikom oczekiwanych wrażeń. W przypadku każdego typu narracji czytelnik przeżywa zatem zawiedzioną nadzieję, napotykać, jak określa M. Freise, „pustą fabułę” (Фрайзе 2012: 282–285).

<sup>8</sup> W danej pracy skupiamy uwagę wyłącznie na literackim obrazie świata w utworach Czechowa. Inspiracje pisarza, istniejąca wcześniej tradycja literacka, do której autor, oczywiście, nawiązuje, są tematem badawczym z zakresu historii literatury, którego uwzględnienie wymagałoby wielokrotnie więcej miejsca w danych rozważaniach.

<sup>9</sup> Najpopularniejszy pseudonim literacki Czechowa, często używany przy periodyzacji jego twórczości; oznacza jej pierwszy etap, stojący pod znakiem „drobiazgów” pisanych dla zwykłych czasopism rozrywkowych.

Dalsza analiza tekstów Czechowa pod kątem „ucieczki od uniwersaliów” byłaby tematem odrębnego artykułu; tu przyjmujemy tę hipotezę *a priori*, przechodząc do wybranych form recepcji twórczości pisarza.

Brak narracji miłosnej i towarzyszących jej emocji jest względnie najprostszym poziomem, na którym można obserwować niezgodność modelu poznawczego odbiorcy ze światem tekstu. Oczekiwanie na tryumf uczuć kończy się rozczarowaniem, co pociąga za sobą krytyczne głosy. Z jednej strony bywają one skierowane wobec samego autora, jak skargi I. Rodniańskiej na fakt, iż *Pani z pieskiem* jest tylko urywkiem, który niczym się nie kończy (Роднянская 2006: 442–443). P. Piercow, omawiając ową fragmentaryczność tekstów, które urywają się, gdy ledwie zdążą zaciekawić losem postaci, używa wymownego określenia: „czytelnicy pozostają z otwartymi ustami, czując, że po wąsach ciekło, ale w usta nie trafiło”<sup>10</sup> (Перцов 2002: 194). Inną reakcją jest krytyka bohaterów, która w różnym stopniu zaznacza się w odrębnych analizach poszczególnych utworów. Sprowadza się ona do wytknięcia postaciom niezdarności i nieporadności, którą niektórzy krytycy chcieliby określić jako symptom niespełnionych uczuć samego Czechowa (Курдюмов 2010: 122). Do tych rozważań w pełni można odnieść najsłynniejszy głos polemiki z pisarzem, wypowiedź L. Szesstowa, nazywającego autora *W parowie* (1899) „zabójcą wszelkiej nadziei” (Шестов 2002: 567).

Warto zatrzymać się na artykule Szesstowa. Rosyjski filozof zauważa, iż Czechow programowo odrzuca wszelkie idee i poglądy wypracowane przez literaturę, które mogłyby dać pocieszenie czytelnikowi (Шестов 2002: 571). Nie sposób nie dostrzec w tych słowach odniesienia do poziomu emocji – odbiorcy nie jest dane współdzielić z postaciami radości z osiągnięcia celu, nawet tak skrajnego jak samo określenie celu<sup>11</sup>. Szesstow przypisuje autorowi m.in. zerwanie z logicznym tokiem narracji (na podstawie analizy dramatu *Mewa*, 1895; por. Шестов 2002: 572), zajmowanie się zupełnie niewartymi uwagi postaciami (jak profesor z *Nieciekawej historii*), a nawet proponuje, z punktu widzenia tradycyjnego czytelnika, zmiany w innym utworze dramatycznym – *Iwanowie* (1887). W tym wariancie należałoby zastąpić głównego pasywnego bohatera (uprzednio go pochowawszy) nowym,

<sup>10</sup> Przekład – A. S. Jeżeli nie podano inaczej, cytaty ze źródeł obcojęzycznych będą podawane w moim tłumaczeniu – A. S.

<sup>11</sup> Odnalezienie życiowego celu, czyli jakiejś idei ogólnej, jest jednym z najważniejszych celów narracyjnych w literaturze rosyjskiej XIX w. Spory o Czechowa dotyczą przede wszystkim określenia idei, które reprezentuje twórczość pisarza. Szesstow odrzuca ich istnienie, nazywając Czechowa piewą beznadziei, ale inni badacze odnajdują takie wartości, jak wiara w przyszłe, wykształcone, lepsze pokolenia (Мильдон 2005), kult pracy, czynu (Figes 2010: 157–158), wiara w dobro, moralność, poszukiwanie Boga (Булаков 2002) itp. Bezpośrednią odpowiedzią na twierdzenie Szesstowa jest konkluzja Freise, który udowadnia w swojej monografii, iż niezależnie od kształtu celu, idei, który mógłby przyświecać bohaterom, treścią ich życia i motorem akcji jest właśnie nadzieja, skupiona na sensie życia (Фрайзе 2012: 340–345).

młodym wyrazicielem idei i nadziei (Иллесков 2002: 582). Szestow, stojąc na pozycji filozofa i myśliciela, nie daje jasnej odpowiedzi, czy taka postawa jest słuszna, ale pisząc w imieniu tradycyjnego czytelnika broni uniwersaliów literackich – w tym wypadku tragikomedii heroicznej.

Zastanówmy się, czy użycie nazwy tej struktury narracyjnej nie jest nadużyciem. Wydaje się, że z kognitywistycznego punktu widzenia, zakładającego płynność wiedzy i operującego w perspektywie panchronicznej, można mówić o ewolucyjnym charakterze modeli poznawczych. Uniwersalia wywodzące się z prahistorii literatury mogą zatem konkretyzować się i przystosowywać do nowej rzeczywistości. Dawny heros, który walczył z uzurpatorem przy pomocy miecza w obronie królestwa, w XIX w. jest reliktem przeszłości i, jak się zdaje, zostaje zastąpiony bohaterem, który walczy słowem i nową ideą z ideami, które do tej pory krępowały życie obywateli. Takiego bohatera poszukuje XIX-wieczna literatura rosyjska<sup>12</sup>, pozostając zwykle na poziomie patetycznego smutku, rozczarowania kolejnymi zbędnymi ludźmi. Tradycyjny, według Szestowa, czytelnik mógłby mieć za złe Czechowowi, że jego bohaterowie nawet nie pretendują do współczesnej heroicznej roli, a wynikające stąd rozczarowanie pozbawione jest wzniosłości, towarzyszącej nieudanym losom Oniegina, Rudina, Insarowa czy Obłomowa. W. Zubariowa ukazuje ten charakter prozy Czechowa w perspektywie historycznej: „[...] Czechowowski bohater jest antybohaterem w odniesieniu do tradycyjnego bohatera ruskich bajek i bylin [...]” (Зубарева 2011: 115).

Odejście od uwspółcześnionej tragikomedii heroicznej jest najbardziej krytykowanym wyborem Czechowa. Jest to niewątpliwie związane z charakterem literatury rosyjskiej, na której ciążyła misja głosicielki idei i wolności. W niej krytycy poszukiwali wzorców, które mogliby rozważać, unikając cenzury, pod pozorem dysputy literackiej. Z drugiej strony – odbiorcy pozbawieni zostali najbardziej wzniosłego napięcia emocjonalnego, wynikającego z lektury zaangażowanych politycznie i społecznie tekstów. Reakcje były umiarkowane, jak słowa W. Golcewa: „Czuć w nich [opowiadaniach – A. S.] niedostatek odważnych, nawołujących nut [...]” (Гольцев 2002: 244) lub opinia A. Wołyńskiego o dramatach Czechowa: „scena [...] nie powinna przedstawiać tylko psychologii. Powinna ona pokazywać aktywne życie człowieka i związane z tym życiem namiętności [...]” (Вольнский 2002: 366), przechodząc stopniowo do nagłych głosów sprzeciwu, co było związane przede wszystkim z zaangażowaniem politycznym danego krytyka. Różne wystąpienia osądzające taką metodę twórczą Czechowa przytacza I. Erenburg, podsumowując je słowami: „Narodnicy i liberałowie, mistycy i dekadenci zgodni byli w tym, że Czechowa zaprzętają albo drobiazgi bezbarwnego bytu, albo tajemnice ludzkiego serca, przy czym pozostaje on obojętny na problemy społeczne; jedni z oburzeniem, drudzy z entuzjazmem nazywali go ‘kapłanem

<sup>12</sup> Historię poszukiwań przedstawia m.in. książka o wiele mówiącym tytule: Фесенко 2013.



obiektywizmu, 'wolnym artystą obojętnym na codzienne troski', 'pisarzem, który ujrzał gwiazdy' lub 'literatem, który potrafi dostrzec jedynie drobniotki owady'" (Erenburg 1971: 21–22). W tej wypowiedzi doskonale widać rolę, jako odgrywają (nie)obecne emocje, jest tu i oburzenie, i entuzjazm oraz główny zarzut wobec Czechowa – obojętność. Zdecydowane zaangażowanie emocjonalne twórcy powinno być, według przytoczonych opinii, wyraźne w dziele literackim, staje się ono warunkiem *sine qua non* wartościowej literatury.

Co najważniejsze, krytyka Czechowowskich wyborów nie kończy się wraz z zamknięciem bezpośrednich świadków opisywanej przez niego rzeczywistości. Świadczy to o tym, iż istotą sporu z autorem nie jest wcale zakotwiczenie w kontekście historycznym, ale wartości ogólnoludzkie, w tym emocje. Ilustracją niech posłużą słowa A. Sukonika, jednego z najbardziej zajadłych oponentów Czechowa. Zarzuca on autorowi *Kameleona* (1884), że ma on zupełnie martwe spojrzenie na świat, rosyjskie życie i kulturę (Суконик 1990: 46). Krytykując opowiadanie *Pojedynek* (1891), mówi:

[...] oto co należy 'zrobić' z opowieścią: zostawić wypowiedzi bohaterów w mowie niezależnej (to, co jak gdyby najmniej zależy od autora i jest najbardziej zaczerpnięte z życia), ale usunąć Czechowowski chwyt, za pomocą którego mowa niezależna zostaje zaaranżowana w tekście. Chwyt ten ma, bez wątpienia, 'pomniejszyć' postać i zdyskredytować jej wypowiedź, przenieść punkt ciężkości utworu na zupełnie inny plan, a dokładnie na plan nieokreślonego i rutynowego nurtu życia, w którym główną rolę odgrywają rutynowe zachowania i uczuciowe a nie duchowe stosunki międzyludzkie, i dlatego słowa, które przed chwilą usłyszeliśmy [wypowiedź bohatera – A. S.] w ogóle nie są twardymi, ważkimi słowami objawienia, przenikliwością itp., ale być może machinalną wypowiedzią [...] (Суконик 1990: 48).

Cóż pozostałoby z utworu po naniesieniu poprawek: spór Łajewskiego i von Korena (głównych postaci *Pojedyнку*) przypominałby współczesne starcie dwóch herosów walczących ideą, którym przyświecają jasne cele i najwyższy poziom uczuciowego zaangażowania, pociągającego za sobą spragnionych wrażeń czytelników. Czechow stałby się anty-Czechowem, schlebającym prototypowej świadomości literackiej odbiorcy.

Jak widać, twórcze podejście do uniwersaliów literackich pociąga za sobą żywe głosy krytyki. Igraniem z modelami poznawczymi odbiorcy bądź, używając sformułowania H. Jausa (Jauss 1999), horyzontem oczekiwań Czechow naraził się zarówno na konstruktywne polemiki (np. w wykonaniu Szestowa), jak i agresywne (Sukonik) lub nawet zupełnie trywialne<sup>13</sup>. Za podsumowanie głosów krytyki niech posłuży stonowana wypowiedź

<sup>13</sup> N. Michajłowski zarzuca Czechowowi brak związku z czytelnikiem, krytykując np. opowiadanie *Poczta* (1887): „Po co mi ono? [...], dzięki *Poczcie* nikt, naprawdę nikt nie poczuje ani ciepła, ani radości” (Михайловский 2002: 85).

W. Kigna: „W najpóźniejszych i najdłuższych opowiadaniach nie ma fragmentaryczności i anegdotyczności, ale autor [Czechow – A. S.] mimo wszystko nie osiąga pełnej harmonii, tej harmonii, która po skończeniu lektury pozwala odczuć, że autor wypowiedział się do końca. Tego zadowolenia opowiadania nie dają” (Кигн (Дедлов) 2002: 98). Kolejny badacz w ten sposób eksponuje zawiedzione oczekiwania i odrzuca nowatorstwo pisarza.

Należy teraz zastanowić się, w jaki sposób odejście od uniwersaliów określane jest przez komentatorów pozytywnie nastawionych do prozy Czechowa. Większość wypowiedzi o dziełach autora *Czarnego mnicha* (1894) utrzymana jest w tonie neutralno-entuzjastycznym. Nie miejsce tu na ich szczegółowy przegląd, dość powiedzieć, że zarzuty o bezideowość badacze odpierają, wskazując na wszelkie możliwe wartości, których bronią teksty Czechowa<sup>14</sup>.

Ciekawszą z naszego punktu widzenia kwestią jest odniesienie do warstwy emocjonalnej. Okazuje się, że zerwanie z uniwersaliami nie powoduje „wyprania” utworów z emocji, wręcz przeciwnie, stają się one jedną z głównych kwestii poruszanych w opracowaniach. Zamiast miłości i wzruszeń herosów to smutek, melancholia, typowo rosyjska *тоска*<sup>15</sup> i wyczuwalny gdzieś w podtekście optymizm, związany z nadzieją (Фрайзе 2012: 340–345) wypełniają, według badaczy, światy przedstawione opowiadań i „serca” czytelników Czechowa. Jednak jeszcze ważniejszy jest sam stosunek komentatorów do osoby autora. Mamy tu do czynienia ze zdecydowaną odpowiedzią na zarzut obojętności, prowadzący do swobodnego licytowania się na nowe definicje pozycji Czechowa: „pełen wdzięku i troskliwy szacunek dla intymnego, duchowego świata oddzielnej jednostki” (Кизеветтер 2010: 27), współczucie i litość dla średniego człowieka (Слоним 2010: 46), wielka miłość do bohaterów (Ходасевич 2010: 54) czy wreszcie często przywoływane łzy autora nad postaciami i rzeczywistością (Чуковский 2007: 15).

Ten krótki przegląd stanowisk pozwala na sformułowanie pierwszych wniosków. Emocje, nawet jeżeli nie pokrywają się z uniwersalnymi wzorcami, są niezbędnym elementem budowy i warunkiem istnienia literatury. Na podstawie twórczości Czechowa można w pełni wykazać, iż emocje, które przekazuje utwór, są niezależne od wszelkich schematów, modeli poznawczych, w tym uniwersaliów literackich oraz istnieją w tekście narracyjnym, w którym zostaje zaburzony kanoniczny układ narracji (gdzie osiągnięcie, bądź nie, celu przez agensa staje się kulminacją, wywołującą satysfakcję, *katharsis* itd.). Głosy komentatorów Czechowa pozwalają ukazać przede wszystkim obecną w oczekiwaniu odbiorcy pierwotną potrzebę reakcji emocjonalnej na kontakt z tekstem.

<sup>14</sup> Zob. przypis 10.

<sup>15</sup> Refleksyjny smutek połączony z tęsknotą.

Bez uciekania się do prób psychoanalizy<sup>16</sup> trudno o odpowiedź, dlaczego autor *Wiśniowego sadu* (1903) decyduje się na swoją prywatną literacką rewolucję. Efekty tej decyzji, natomiast, prowadzą krytyków różnymi drogami do zadziwiająco podobnych wniosków. Bohater książki W. Grossmana *Życie i los* mówi o założeniach Czechowa: niech Bóg i idee odejdą na bok, „zaczniemy od człowieka” (cyt. za: Эткинд 1995: 152); D. Mirski konstatuje: Czechow „studuje człowieka w całej jego istocie” (Мирский 2010: 20); według A. Amfiteatrowa Czechow, bardziej przenikliwy od Dostojewskiego, ideowy syn Bazarowa, „bada małych ludzi pod mikroskopem” (Амфитеатров 2010: 104–105); K. Czukowski nazywa tę literaturę wprost: „nauką o człowieku” (Чуковский 2007: 115), zaś H. Daniel-Rops podsumowuje:

Te wszystkie bowiem przenikliwe obserwacje i narzucone rozpacze nie są bynajmniej dla Czechowa narzędziem jakiegoś moralizatorstwa, nie służą jakiegokolwiek doktrynie filozoficznej czy społecznej i nawet nie mają nas wprawić w liryczne roztkliwienie nad losem człowieczym. Dla Czechowa są to jedynie elementy poznania istoty ludzkiej. Zgłębia ją poprzez cierpienie, obnaża ją ze wszystkiego, co stanowi jakąś konwencję czy sztuczność, wywołując niekiedy gwałtowny odruch sprzeciwu, ludzie bowiem nie lubią, gdy zdziera się z nich maski, ale ostatecznie dociera aż do dna duszy swoich bohaterów i je przed nami odsłania (Daniel-Rops 1971: 481).

Twórczość Czechowa to słowo o człowieku. By wykazać, że wnioski badaczy nie są zawoalowaną tautologią najlepiej uciec się do problemu uniwersaliów.

Nowatorstwo autora *Kaprala Priszbiejewa* (1885) polega na odrzucaniu zastanych przezeń schematów, modeli poznawczych myślenia o bohaterze w literaturze. Stąd, z jednej strony, jego postaci nie są ludźmi idei, jak u Dostojewskiego<sup>17</sup>, to także nie literackie klisze, ani też parodie bohaterów innych pisarzy. Z drugiej strony, poprzez odrzucenie wzorców narracyjnych, czyli, używając współczesnej terminologii, Hoganowskich uniwersaliów, Czechow uzyskuje świeżość emocjonalną odbioru tekstu.

Czym więc są tak naprawdę uniwersalia literackie? Można je określić jako zapis konwergentnych kulturowych wzorców postrzegania i odczuwania losu człowieka, ujętym w ramy narracji odtwarzanym na przełomie tysiącleci istnienia literatury. Czy przez ten czas nie mogły one wpłynąć na model poznawczy odbiorcy tekstu? Odpowiedź, intuicyjnie oczywista, będąca przedmiotem rozważań w tym artykule, zbliża nas do określenia

---

<sup>16</sup> Por. „[Czechow] wróg sentymentów i patosu zdawał się trzymać sam siebie na munsztuku chłodnej ironii i z zadowoleniem czuł na sobie kolczugę męstwa” (Riepin 1960: 90) lub: „iście czchowowski lęk przed wszystkim, co nadęte, pompatyczne, nieszczerze i pospolite” (Kuprin 1960: 467).

<sup>17</sup> Zob. Линков 1995: 9. Różnicę między pisarzami można by zarysować na marginesie *Zbrodni i kary*: o ile Dostojewskiego interesował Napoleon, to Czechow badałby raczej jego żołnierzy.

istoty Czechowowskiego tekstu. Autor, co można wywnioskować na podstawie jego dzieł, ma świadomość, iż to, co za Hoganem nazywamy uniwersaliami literackimi, pod koniec XIX w. stanowiło już antytezę losu prawdziwego człowieka, gdyby próbować ująć go w ramy narracji. Realna jednostka nie przeżywa „tragikomedii heroicznej” i poświęcenia, również „tragikomedia romantyczna”, w tradycyjnym ujęciu, nie jest już jej udziałem<sup>18</sup>. Uniwersalia dają bezpieczeństwo oczekiwani i wygodę odbiorcy, zaś bez nich poruszona zostaje cała konceptualno-emocjonalna aparatura poznawcza odbiorcy, zmuszająca go do odkrycia nowych znaczeń, otwarcia się na ponowne definiowanie rzeczywistości. Literatura schlebająca tradycji stopniowo odchodzi od rzeczywistości, tworząc już nie naśladowcze a idealistyczne schematy. Czechow, odzierając utwór z gotowych sposobów definiowania (tematy, idee) i opisywania (narracja) bohatera-człowieka, stara się pokazać go w jego czystej istocie i w ten sposób jak gdyby powraca poprzez akt literacki do początków myśli ludzkiej. Czechowowska postać jest nowym zjawiskiem, które nie czerpie źródeł z jednej wyraźnej tradycji mówienia o literaturze oraz wymaga otwarcia się na zupełnie inny odbiór emocjonalny. Stąd też wynika wspomniany na początku artykułu<sup>19</sup> dialogiczny, dialektyczny opis twórczości autora, w tym pozornie wykluczające się (symbolizm i naturalizm!) języki, które mają paradoksalnie taką samą rację bytu jako narzędzia interpretacji. Stąd również, jak się wydaje, teksty Czechowa są szczególnie podatne na zastosowanie kognitywnych metod badawczych. Jak stwierdził sam pisarz:

Niepotrzebne są żadne tematy. W życiu nie ma tematów, wszystko jest w nim zmieszane – głębia z płytcizną, wielość z małością, tragizm ze śmiesznością. A wy, panowie, jesteście po prostu zahipnotyzowani i ujarzmieni przez rutynę i nie możecie z nią zerwać. A potrzebne są nowe formy, nowe formy... (Potapienko 1960: 272–273).

Epoka konceptualizmu i postmodernizm nastąpiły już po śmierci pisarza. Choć nie można określić Czechowa jako twórcy *stricte* konceptualnego i postmodernistycznego, wiele cech tych zjawisk pasowałoby do opisu jego dzieł. Nie rozwijając tej myśli, warto tylko zauważyć, że w opracowaniach i krytyce XX w. z biegiem czasu wzrasta poczucie zrozumienia tekstów autora. Wydaje się, że sam Czechow zbyt mocno wyprzedził swoją epokę i dlatego napotkał silną barierę „niedointerpretowania”. Niemniej jednak nawet

---

<sup>18</sup> W tym znaczeniu, iż rodzące się uczucie, rozłąka i połączenie są już raczej kwestią indywidualnego wyboru ludzi w coraz bardziej wyemancypowanym społeczeństwie początków XX w. niż czynników zewnętrznych, tradycyjnej niezgody rodziny, różnic klas społecznych itp. Z drugiej jednak strony owa uniwersalna narracja romantyczna wpisuje się w ramy każdej oddzielnej historii miłosnej. Ich widoczny brak bądź skąpe świadectwa w twórczości Czechowa zachęcają do stawiania pytań o świat uczuciowy samego autora.

<sup>19</sup> Zob. przypis 7.

w późniejszych etapach, co zaprezentowaliśmy na kilku przykładach, oderwanie od literackich uniwersaliów wywołuje gorące polemiki. I nie chodzi tu o odbiorcę, który nawykł do obcowania z kulturą masową, która opiera się właśnie na uniwersaliach. Nawet reakcje badaczy literatury obrazują ów fakt, iż w procesie lektury samoistnie poszukuje się pewnych wzorców emocjonalnych. Przeprowadzona przez nas analiza pozwala jeszcze raz podkreślić, iż emocje są warunkiem koniecznym funkcji estetycznej, przynależnej literaturze. Są to emocje poszukiwane w samym świecie tekstu, odczuwane przez postaci, jak również emocje poszukiwane w kreacji autora tekstu oraz oczekiwane i wywoływane u odbiorcy. To właśnie emocje sprawiają, że o postaci literackiej zdecydowanie częściej mówi się jako o „człowieku” – odbiorcy bliższa jest antropomorficzna kreacja bohatera niż uznanie go za tekstowy znak (tę wizję przyjęliśmy również, za innymi badaczami, w tym tekście). Rola emocji nie może być zatem w żaden sposób negowana w odniesieniu do procesu odbioru tekstu, a rozwój kognitywistyki daje nadzieję na rozwinięcie aparatu badawczego pogłębiającego tę dziedzinę<sup>20</sup>.

Może właśnie z tej perspektywy warto mówić nie tylko o horyzoncie oczekiwań odbiorcy, ale o horyzoncie pragnień i nadziei, co jeszcze bardziej podkreślałoby rolę emocji w postrzeganiu przez człowieka świata i literatury.

### **Bibliografia:**

- Daniel-Rops H., 1971, *Antoni Czechow*, tłum. P. Hertz, [w:] *Czechow w oczach krytyki światowej*, red. H. Krzeczkowski, Warszawa, s. 465–495.
- Erenburg I., 1971, *Nad Czechowem*, tłum. A. Bogdański, [w:] *Czechow w oczach krytyki światowej*, red. H. Krzeczkowski, Warszawa, s. 7–82.
- Figes O., 2010, *Taniec Nataszy. Z dziejów kultury rosyjskiej*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa.
- Hogan P. C., 2003, *The Mind and Its Stories. Narrative Universals and Human Emotion*, Cambridge.
- Jauss H. R., 1999, *Historia literatury jako prowokacja*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa.
- Kuprin A., 1960, *Pamięci Czechowa*, tłum. S. Bądkowska, [w:] *Czechow we wspomnieniach swoich współczesnych*, Warszawa, s. 454–482.
- Lakoff G., 2011, *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*, przeł. M. Buchta, A. Kotarba, A. Skucińska, Kraków.
- Oatley K., Johnson-Laird P. N., 1987, *Toward a Cognitive Theory of Emotions*, „Cognition and Emotion” vol. 1, iss. 1, s. 29–50.
- Potapienko I., 1960, *Kilka lat z A. Czechowem*, tłum. S. Podhorska-Okolów, [w:] *Czechow we wspomnieniach swoich współczesnych*, Warszawa, s. 239–284.

<sup>20</sup> W tym kierunku zmiierają interdyscyplinarne empiryczne badania nad odbiorem literackim.

- Riepin I., 1960, *O spotkaniach z A. Czechowem*, tłum. S. Podhorska-Okołów, [w:] *Czechow we wspomnieniach swoich współczesnych*, Warszawa, s. 89–90.
- Szczepkina-Kupiernik T., 1960, *O Czechowie*, tłum. S. Podhorska-Okołów, [w:] *Czechow we wspomnieniach swoich współczesnych*, Warszawa, s. 285–319.
- Wierzbicka A., 1972, *Semantic primitives*, Frankfurt.
- Wierzbicka A., 2011, *Uniwersalia ugruntowane empirycznie*, „Teksty Drugie” nr 1/2, s. 13–30.
- Амфитеатров А., 2010, *Антон Чехов*, [w:] *Русское зарубежье о Чехове*, red. Н. Г. Мельников, Москва, s. 101–107.
- Булгаков С., 2002, *Чехов как мыслитель*, [w:] *А. П. Чехов: Pro et Contra*, red. Д. К. Бурлака, t. 1, Санкт-Петербург, s. 537–565.
- Волынский А. Л., 2002, *Антон Чехов*, [w:] *А. П. Чехов: Pro et Contra*, red. Д. К. Бурлака, t. 1, Санкт-Петербург, s. 355–367.
- Гольцев В. А., 2002, *А. П. Чехов (Опыт литературной характеристики)*, [w:] *А. П. Чехов: Pro et Contra*, red. Д. К. Бурлака, t. 1, Санкт-Петербург, s. 230–245.
- Зубарева В., 2011, *Чехов – основатель комедии нового типа*, „Вопросы литературы” № 4, 2011, s. 92–123.
- Кигн (Дедлов) В. Л., 2002, *Беседы о литературе*, [w:] *А. П. Чехов: Pro et Contra*, red. Д. К. Бурлака, t. 1, Санкт-Петербург, s. 93–111.
- Кизеветтер А., 2010, *Опять к Чехову*, [w:] *Русское зарубежье о Чехове*, red. Н. Г. Мельников, Москва, s. 27–30.
- Курдюмов М., 2010, *Сердце смятенное: о творчестве А. П. Чехова*, [w:] *Русское зарубежье о Чехове*, red. Н. Г. Мельников, Москва, s. 108–139.
- Линков В. Я., 1995, *Скептицизм и вера Чехова*, Москва.
- Мильдон В., 2005, *Мифологическое в поэтике А. П. Чехова (ответ будущего)*, [w:] *Studia Rossica, XVI. Dzieło Antoniego Czechowa dzisiaj*, red. A. Wołodźko-Butkiewicz, L. Lutevici, Warszawa, s. 49–59.
- Мирский Д., 2010, *Чехов*, [w:] *Русское зарубежье о Чехове*, red. Н. Г. Мельников, Москва, s. 13–26.
- Михайловский Н. К., 2002, *Об отцах и детях и о г-не Чехове*, [w:] *А. П. Чехов: Pro et Contra*, red. Д. К. Бурлака, t. 1, Санкт-Петербург, s. 80–92.
- Перцов П. П., 2002, *Изъяны творчества*, [w:] *А. П. Чехов: Pro et Contra*, red. Д. К. Бурлака, t. 1, Санкт-Петербург, s. 180–215.
- Роднянская, И. Б., 2006, *Конец занимательности?*, [w:] *Движение литературы*, t. 1, Москва, s. 441–449.
- Сендерович С., 2007, «Вишневый сад» – последняя шутка Чехова, „Вопросы литературы” № 1, 2007, s. 290–317.
- Слоним М., 2010, *Заметки о Чехове*, [w:] *Русское зарубежье о Чехове*, red. Н. Г. Мельников, Москва, s. 40–50.

- Суконик А., 1990, *О Чехове, Ляле-комсомолочке и вообще об оборотности судьбы-злодейки*, „Литературное обозрение” № 9, 1990, s. 44–53.
- Сухих И., 2002, *Сказавшие «Э!»*. *Современники читают Чехова*, [w:] А. П. Чехов: *Pro et Contra*, red. Д. К. Бурлака, t. 1, Санкт-Петербург, s. 7–44.
- Фесенко Э. Я., 2013, *Русская литература XIX века в поисках героя*, Москва.
- Фрайзе М., 2012, *Проза Антона Чехова*, tłum. В. А. Андреевой, Е. А. Гончаровой, Москва.
- Ходасевич В., 2010, *О Чехове*, [w:] *Русское зарубежье о Чехове*, red. Н. Г. Мельников, Москва, s. 51–55.
- Холкин, В. И., 2007, *Ненастье: мелочь и жизнь чеховского человека*, [w:] *Чеховиана. Из века XX в XXI: итоги и ожидания*, ред. А. П. Чудаков, Москва, s. 327–349.
- Чуковский К., 2007, *О Чехове*, Москва.
- Шестов Л., 2002, *Творчество из ничего*, [w:] А. П. Чехов: *Pro et Contra*, red. Д. К. Бурлака, t. 1, Санкт-Петербург, s. 566–598.
- Эткинд Е., 1995, *Иванов и Ротшильд*, „Вопросы литературы” № 4, 1995, s. 131–152.

### Summary

#### **The dispute over universals, *level*: Chekhov**

Literary Universals in the form proposed by Patrick C. Hogan pertain to narrative structures based on universal emotional patterns. Romantic tragicomedy, heroic and sacrificial, turns out to be a universal story in every literary circle in the world. In this article the attention will be given to these Anton Chekhov's forms of reception, which contain the response of critics regarding the absolute absence of literary universals in his literary works. It can be stated that the critical opinions prove that it is emotions present in the world of text and in the reaction of a reader, that are indispensable in literary perception. On the other hand, by analysis of the views of approval for Chekhov's original creative mannerism, it can be demonstrated that emotions exist in literary perception even if they do not correspond to their universal patterns. Hence, numerous opinions arise of Chekhov's love to a human/character.

**Ireneusz Szczukowski**

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego (Bydgoszcz)

## **Ciało w kazaniach Tomasza Młodzianowskiego**

SŁOWA KLUCZE: KAZANIA, BAROK, CIAŁO, DUSZA, ŚWIAT

Jacques Gélis – jeden z autorów pierwszego tomu *Historii ciała* poświęconego m.in. relacji między fizycznością a sferą *sacrum* – pisze:

Ciało religijne to rozległa dziedzina badań, pole wciąż leżące odłogiem, które dopiero zaczęli eksplorować antropolodzy, historycy wyobrażeń i historycy sztuki. Ich prace ukazują zmiany, które następowały w wiekach średnich i nowożytnych; tyle że ciało nie było dla nich głównym przedmiotem zainteresowania i zajmowali się nim jedynie ubocznie. Historia wyobrażeń ciała w świecie religijnym to dzisiaj zaledwie rozpoczęta budowa i najważniejsze pozostaje do odrobienia<sup>1</sup>.

Powyzsza enuncjacja okazuje się nie tylko aktualna, ale i istotna dla poszerzenia obszaru badawczego, który wiązałby się z poszukiwaniem kulturowych reprezentacji ludzkiej somatyczności. „Historia wyobrażeń ciała” mogłaby stać się interesującym projektem interpretacyjnym otwartym na szereg zagadnień łączących się zazwyczaj z różnymi rejestrami znaczeniowymi i pojęciowymi<sup>2</sup>. Uruchamiałaby nie tylko postawy interdyscyplinarne,

---

<sup>1</sup> J. Gélis, *Ciało. Kościół i sacrum*, w: *Historia ciała. T. 1, Od renesansu do oświecenia*, pod red. G. Vigarello, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk 2011, s. 19.

<sup>2</sup> Obok przywołanej już *Historii ciała* warto zwrócić uwagę na będące w obiegu rodzimym prace, zob. np.: R. Sennett, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, przeł. M. Konikowska, Gdańsk 1996; G. Vigarello, *Czystość i brud. Higiena ciała od średniowiecza do XX wieku*, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, Warszawa 1996; tenże, *Historia zdrowia i choroby. Od średniowiecza do współczesności*, przeł. M. Szymańska, Warszawa 1997; tenże, *Historia urody*, przeł. M. Falski, Warszawa 2011; A. Corbin, *We władzy wstrętu. Społeczna historia poznania przez węch. Od odrazy do snu ekologicznego*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1998; A. Wieczorkiewicz, *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*, Gdańsk 2000; P. Camporesi, *Laboratoria zmysłów*, przeł. J. Ugniewska, Gdańsk 2005; J. Le Goff, N. Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Warszawa 2006; J. Courtine, C. Haroche, *Historia twarzy. Wyrażanie i ukrywanie emocji od XVI wieku do początku wieku XIX*, przeł. T. Swoboda, Gdańsk 2007; A. Wieczorkiewicz, *Monstruarium*, Gdańsk 2009; G. Chamayou, *Podłe ciało. Eksperymenty na ludziach w XVIII i XIX*, przeł. J. Bodzińska i K. Thiel-Jańczuk, Gdańsk 2012. Trzeba też wspomnieć np. o inspirujących pracach M. Foucault, *Historia seksualności. I. Wola*



ale zagarniałyby często heterogeniczne wytwory kultury, w tym niezwykle zróżnicowany obszar piśmiennictwa religijnego, w którym kazania, obok traktatów ascetycznych, pism dewocyjnych, odgrywają niezwykle ważną rolę w kształtowaniu chrześcijańskiej koncepcji świata i człowieka.

Przedmiotem niniejszego szkicu staną się kazania Tomasza Młodzianowskiego, w których różnorodność wątków teologiczno-moralnych zbiega się z fundamentalnymi problemami i niepokojami kultury potrydenckiej<sup>3</sup>. Jezuita chętnie, obok nawiązań do wydarzeń aktualnych, siłą rzeczy, zgodnie z perswazyjną funkcją kazania, konstruuje określony paradygmat etyczny, wypływający z adaptacji nauczania zarówno biblijnego, jak i Ojców Kościoła. Należy dodać, że hermeneutyka kościelnego przekazu dokonywana przez Młodzianowskiego nie tylko zakreśla i determinuje sposób widzenia człowieka, ale zdradza swe zakorzenienie w określonych modelach wyobraźniowych charakterystycznych dla danej społeczności. Tekst kazania, o czym należy pamiętać, odsłania te struktury myślowe, które wypływają zarówno z chrześcijańskiej dogmatyki oraz moralności, jak i te przynależące do określonego wzorca kulturowego<sup>4</sup>.

W kazaniach Młodzianowskiego bez trudu można odnaleźć religijny kod mówiący o człowieku jako bycie zawieszonym między wiecznością a skończonością, który musi wybierać pomiędzy łaską i cnotą a naturą i grzechem. Taka, uogólniając, antynomiczna wizja człowieka, oparta na silnych antytezach jest z pewnością charakterystyczna dla XVII w., ale jednocześnie, mając na uwadze piśmiennictwo potrydenckie, należy pamiętać o tych wątkach znaczeniowych, które nie zawsze wpisują się w stereotypowy schemat analiz barokowych tekstów religijnych. Kaznodziejski dyskurs o ciele w czasach baroku utożsamiano bowiem zazwyczaj z modelem dualistycznym czy ideą pogardy świata. Dodajmy, że platoński model rozumienia człowieka był oczywiście wykorzystany przez predykantów jako wehikuł czytelny dla odbiorcy przekazu, wedle którego to, co materialne i ziemskie wymaga oczyszczenia i odrzucenia na rzecz tego, co wieczne. Ten dualizm antropologiczny warunkujący dualizm aksjologiczny<sup>5</sup> zaznaczył zachodnioeuropejski horyzont samorozumienia,

---

wiedzy. II. Użytek z przyjemności, III. Troska o siebie, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, i K. Matuszewski, wstępem opatrzył T. Komendant, Warszawa 2000; tenże, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 2009.

<sup>3</sup> Zob. M. Brzozowski, *Kulturowe i historyczne uwarunkowania kaznodziejstwa Tomasza Młodzianowskiego*, Lublin 1988.

<sup>4</sup> Zob. przykładowe prace powstałe na gruncie historiografii: J.A. Drob, *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998; K. Jaworska, *Etos społeczeństwa staropolskiego doby saskiej*, Legnica 1999; A. Smolińska, *Spółczesność polskie w kazaniach jezuickich przełomu XVII i XVIII wieku*, Kielce 2008; T. Gałwiczek, *Kształtowanie mentalności chrześcijanina w świetle kazań dominikańskich czasów saskich*, Toruń 2009; F. Wolański, *Kaznodziejstwo bernardyńskie w staropolskim systemie komunikacji społecznej schyłku epoki saskiej. Studium kształtowania wyobrażeń i postaw*, Toruń 2012.

<sup>5</sup> F. Chirpaz, *Ciało*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 96.

i oddziaływał na chrześcijaństwo, którego teologia rzeczywistości ziemskich w dużej mierze oparta była na zasadzie *vanitas vanitatum*<sup>6</sup>. Z drugiej jednak strony chrześcijańscy myśliciele wpisywali ciało w sieć znaków i znaczeń nieodwołalnie określonych opowieścią o grzechu Adama, nowotestamentalną narracją o Wcieleniu i Zmartwychwstaniu, opozycją zawartą w listach świętego Pawła *sarx – soma*, która zdecydowanie przekracza platońską tezę o ciele jako więzieniu duszy<sup>7</sup>.

W wypowiedziach Młodzianowskiego dyskurs o korporalności zbiega się z zadowionym w kulturze Zachodu rozumieniem ciała jako domu duszy, mikrokosmosu czy wreszcie znaku *vanitas*, z interpretacją poszczególnych fragmentów biblijnych, które stają się, co oczywiste, fundamentem dla antropologicznych czy aksjologicznych rozważań. W kazaniu trzecim na drugą niedzielę po Świętach Wielkanocnych poświęconym egzegezie słów „I poznawam owce moje” odnaleźć można wykładnię ewangelicznego wizerunku Chrystusa jako dobrego pasterza. W drugiej części kościelnej mowy jezuita konstruuje swój wywód, m.in. odwołując się do opowieści o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga:

Powiada święta Ewangelija, że Chrystus poznawa owce swoje [...]. Uważmy czy też wszystkich nas widzi i uznawa Bóg nasz, za swoich. [...] Naprzód się ciało ludzkie się formuje i kształtuje, i w tym nie widzi Pan Bóg nasz podobieństwa swojego, dopiero wlewa duszę, i już tej widzi podobieństwo swoje, bo względem duszy rozumnej i nieśmiertelnej, tedy w nas jest podobieństwo i wyobrażenie Boskie. [...] A drugie jest podobieństwo w obyczajach [...]. Dał ci Bóg rozum, jakoż też rozum twój w Panu Bogu utopiony? [...] Świat cię, ciało, czart, poznaje po twoim rozumie, ale Bóg po nim cię nie pozna<sup>8</sup>.

Zwróćmy uwagę na sposób budowania wypowiedzi. Charakterystyczny dla tekstów religijnych (przyjmujących charakter namysłu czy medytacji<sup>9</sup>) zwrot „uważmy” odsyła do wyzyskanego przez Młodzianowskiego spetryfikowanego poglądu o rozumie – władzy poznawczej, zdolnej do komunikacji ze Stwórcą oraz stereotypowego przekonania o trzech metafizycznych wrogach duszy – świecie, diable i ciele, które chętnie wykorzystywała lite-

<sup>6</sup> Zob. klasyczne dzieło J. Delumeau, *Grzech i strach w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1994.

<sup>7</sup> Zob. I. Szczukowski, *Między odrzuceniem a zbawieniem. Problematyka ciała w piśmiennictwie religijnym polskiego baroku*, Bydgoszcz 2012. Niniejszy tekst poświęcony Młodzianowskiemu kontuuje i porządkuje rozsiane analizy fragmentów kazań jezuitę w przywołanej monografii.

<sup>8</sup> T. Młodzianowski, *Kazania i homilije na niedziele doroczne, także święta uroczyste*, Poznań 1681, t. 1, s. 55.

<sup>9</sup> Zob. szerzej E. Poprawa-Kaczyńska, *Ignacjański modus meditandi w kulturze religijnej późnego baroku. Rekonesans*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 259–270.

ratura religijna XVII w., a które zostało rozpowszechnione dzięki ignacjańskiej wizji człowieka jako żołnierza Chrystusowego (*miles Christi*). W wypowiedzi jezuita zaznacza się łatwa do uchwycenia zhierarchizowana opozycja duch/ciało, wnętrze/zewnętrzne i to ona zakreśla horyzont rozumienia i wartościowania.

Należy też zaznaczyć, że w kazaniach odwołania do *Księgi Rodzaju* nie są czymś zdarzeniowym czy wyjątkowym. Jezuita chętnie wplata w swe wypowiedzi odniesienia do biblijnej opowieści o pradziejach człowieka. Korespondują one z uwagami o rajskiej kondycji jako właściwej dla bytu ludzkiego, ale utraconej, której doczesne ciało jest ledwie cieniem, odbiciem, zamazanym śladem. Zarówno akt stworzenia człowieka, jak i historia jego upadku organizują religijną wyobraźnię Młodzianowskiego próbującego uchwycić sens biblijnej sceny o grzechu pierworodnym. Barokowy kaznodzieja, zgodnie z jezuicką zasadą *applicatio sensuum*, chętnie snuje swoją sugestywną narrację o wydarzeniach rozgrywających się w rajskim ogrodzie. Wnikając jednocześnie w pradzieje człowieka, próbuje uchwycić złożoność relacji zachodzących między Stwórcą a pierwszymi rodzicami, Adamem a Ewą, duszą a ciałem. Podążając znanym tropem myśli Ojców Kościoła, Młodzianowski początkowe sceny *Księgi Genesis* uznaje za inspirujące dla pouczeń o utraconej harmonii czy sile pożądania (*concupiscentia*). Co leży zatem u źródeł upadku człowieka, zaistnienia świecie antynomicznych wartości, „utopienia duszy w cielesności”<sup>10</sup> – jak formułuje swą myśl jezuita.

Młodzianowski, odwołując się do rajskiej scenografii, chętnie dookreśla starotestamentalną opowieść, która i tak swą plastycznością dostarczała odbiorcom wiele imagi-nacyjnych podniet. Archetypiczna przestrzeń Edenu, stworzenie prarodzców, wreszcie grzech dawały bogaty tekstowy materiał, który podlegał wysiłkowi interpretacyjnemu. Zwłaszcza relacja między Adamem a Ewą interesowała autorów patrystycznych. Warto w tym miejscu przypomnieć znane pomysły interpretacyjne św. Augustyna opowiadającego się za współzyciem prarodzców w raju czy św. Hieronima, według którego rozkosz fizyczna miała miejsce raczej poza Edenem i po grzechu pierworodnym<sup>11</sup>. Jezuita, znający pisma przywołanych wyżej Ojców Kościoła, nie wikła się jednak w drobiazgowo wyjaśnienia słuchaczom czy czytelnikom wszystkich możliwych pytań, jakie mogłyby się nasuwać podczas lektury biblijnych fragmentów<sup>12</sup>. Ujawnia tylko ogólne zasady rządzące sferą duchową i fizyczną człowieka.

<sup>10</sup> T. Młodzianowski, dz. cyt., t. 1, s. 281.

<sup>11</sup> Zob. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków 2006.

<sup>12</sup> Zob. np. słynny fragment pochodzący z dzieła *O państwie Bożym*: „Żył zatem człowiek w raju tak, jak chciał, do czasu, gdy chciał tego, co nakazał Bóg. Żył ciesząc się Bogiem, z którego dobroci był również dobry. [...] Między parą małżonków rzetelna jedność, oparta na czystej miłości, zgodna czujność duszy i ciała, ochoce przestrzeganie Boskiego zakazu [...]. Unikajmy więc przypuszczenia, że przy tak wielkiej dostępności rzeczy oraz szczęśliwości ludzi płodzenie potomstwa nie mogłoby się dokonywać bez chorobliwej lubieżności: odpowiednie członki byłyby posłuszne, tak jak inne,

Jak już powiedziano, Młodzianowski nawiązuje do obiegowych interpretacji *Księgi Rodzaju*, wypracowanych choćby w pismach wczesnochrześcijańskich myślicieli, które zawierały mniej lub bardziej rozbudowane egzegezy dotyczące zarówno pierwotnej szczęśliwości, jak i jej utraty. Na postawione pytanie o początek grzechu pierwotnego odnajdujemy w kazaniach jezuita przykładową odpowiedź: „Zgrzeszył Adam, bo się nazbyt prędko ożenił, ledwie się na świat wylęgl [...] już mu opatrzone żonę [...] i on tak też zniewieściał, że przy żenie i samego Pana Boga zapomniał”<sup>13</sup>. Ta lapidarna fraza wymaga wyjaśnienia. Odsłania ona kilka ważnych wątków, które będą warunkowały sposób widzenia ciała. Przede wszystkim Adam zajmował się, o czym wspomina *Biblia*, nadawaniem imion zwierzętom. W ocenie jezuita była to praca intelektualna związana z poznawaniem świata, kontemplacją stworzonego bytu. Została ona zaburzona poprzez związek z niewiastą, będącą w sensie alegorycznym obrazem wartości doczesnych i zmysłowych. Dla barokowego moralisty małżeństwo, nawet to rajske, stanowiące prefigurację każdego innego małżeństwa, oznacza stałą pokusę porzucenia kontemplacyjnego wymiaru życia<sup>14</sup>. Grzech polegałby zatem na zwróceniu się prarodzica w stronę światowych rozkoszy. „Zniewieściały” Adam to człowiek pogrążony w przyjemnościach, adorator Ewy, oderwany od pierwotnej czystości polegającej na bezinteresownym poznawaniu stworzonego kosmosu: „Adam był w zachwyceniu anioły oglądał, aby [...] stał się uczestnikiem dworu niebieskiego”<sup>15</sup> – pisze w innym kazaniu jezuita, podczas gdy Ewa „błąkającymi się oczyma [...] niepowściągliwie przechodzi się, podobna patrząc jako za rajem świat, na węża napadła”<sup>16</sup>. Postacie Adama i Ewy jawią się w kazaniach Młodzianowskiego jako alegorie rozumu i zmysłowości, kontemplacji i grzesznej ciekawości.

Interpretacja *Księgi Genesis* determinowała stosunek chrześcijańskich myślicieli do ciała i seksualności. Wprawdzie małżeństwo było ustanowione przez Stwórcę, miało swe określone zadania i cele (o czym wielokrotnie pisano<sup>17</sup>), to jednak w okresie potrydenckim, w czasie polemik z protestantami, mocno akcentowano wyższość dziewictwa i panieństwa

---

skinieniu woli. Mąż zapładniałby łono żony bez podniety w postaci zwodniczej namiętności, ale ze spokojem ducha i zachowaniem nieskazitelności ciała” – św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, przeł. i oprac. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 2003, s. 232–233.

<sup>13</sup> T. Młodzianowski, dz. cyt., t. 3, s. 266.

<sup>14</sup> W tym miejscu warto przywołać słowa św. Pawła, będące podstawą do rozważań o wyższości dziewictwa nad małżeństwem: „Kto bez żony jest, stara się o to, co Pańskiego jest, jakoby się podobał Bogu. A który z żoną jest, stara się o to, co światu należy, jakoby podobał się żenie: i rozdzielon jest” (1 Kor 7, 32–33). Cyt. za: *Biblia w przekładzie Jakuba Wujka 1599 roku*, oprac. J. Frankowski, Warszawa 1999.

<sup>15</sup> T. Młodzianowski, dz. cyt., t. 4, s. 387.

<sup>16</sup> Tamże, s. 388.

<sup>17</sup> Zob. *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003.

na stadłem rodzinnym<sup>18</sup>. Niezależnie od aspektów polemicznych kaznodziejski dyskurs o ciele i małżeństwie oscylował między akceptacją rodziny jako wartości społecznej i instytucjonalnej, a podejrzliwością wobec seksualności, która tak mocno zaznaczyła się w kaznodziejstwie Młodzianowskiego<sup>19</sup>. Dla jezuita powściągliwość wobec „spraw ciała” była warunkiem zachowania jedności człowieka z Bogiem. Kościelny mówca w sposób niezwykle sugestywny kieruje słowa do odbiorcy: „Stworzył cię sobie Pan JEZUS, [...] nie dla żony, ani ciebie dla męża, czemuż się Twórcy twemu żałujesz!”<sup>20</sup>. Wezwanie do całkowitego oddania Chrystusowi wiąże się z postawą czystości (*castitas*), rozumianą jako stałą dyspozycję człowieka do obcowania z Bogiem. Dyscyplinowanie ciała jest warunkiem koniecznym, by móc uczestniczyć w nadziei na wyzwolenie i ocalenie z pożądliwości i grzechu. W dalszej części tekstu czytamy:

Bóg świat ten tworząc, miał intencją powszechną, świat cały zbawić, widział ludzką krewkość, ba i krnąbrność, i obrał sobie niektórych, na żywot wieczny, śródek do niego niektórym naznaczył, aby mu nie w światowym stanie, ale w czystości służyli [...]. Zaczynam jeździ cię Bóg w czystości zbawić chce, tylko w czystości zbawion będziesz<sup>21</sup>.

Dla Młodzianowskiego wydanie ciała na łup pożądliwości prowadzi do wszelkiego zła. W homilii poświęconej Janowi Chrzcicielowi siedemnastowieczny kaznodzieja z przekazu ewangelijnego wydobywa te sensy, które pozwalają na wypowiedź o ludzkich uwikłaniach w pragnienie władzy i rozkoszy. Jan Chrzciciel jest przeciwieństwem Heroda. Wiedzie on pustelniczy żywot, całkowicie podporządkowany Bogu, a przede wszystkim, jak podkreśla jezuita, jest oddzielony od niewiast, których reprezentantki – Herodiada i jej córka Salome uosabiają światowe namiętności, co więcej niszczą przyrodzony porządek rzeczy, ponieważ dzięki swym powabom zyskują przewagę nad mężczyzną – Herodem<sup>22</sup>. Znana z Nowego Testamentu scena tańca (zob. np. Mt 14, 1–12) w kazaniu Młodzianowskiego ukazuje zarówno zdominowanie rozumu przez zmysły, jak i władzy królewskiej przez arbitralną decyzję kobiety. Ofiarą namiętności biblijnych antybohaterów, jak wiadomo, stanie się głowa Jana Chrzciciela. To wokół niej jezuita buduje swą nieco fantasmagoryczną wypowiedź: „Ścięto Janowi głowę, i dość przystojnie głowę jego na półmisku zaniesiono [...]. Nie wiemże, czy przykryto tę głowę drugim półmiskiem czy otworzysto niesiono? Jeżeli była przykryta rozumiałby był kto, że to specyjał [...] dany, chciałby był zajrzeć,

<sup>18</sup> Zob. np. J. Wujek, *Wykład Pisma Świętego. Postilla catholica*, cz. I, Komorów 1997, s. 117–133.

<sup>19</sup> J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1, Lublin 1994, s. 269–271.

<sup>20</sup> T. Młodzianowski, dz. cyt. t. 3, s. 37.

<sup>21</sup> Tamże, s. 38.

<sup>22</sup> Tamże, t. 4, s. 76–77.

półmiska uchylić, alic głowa ludzka!”<sup>23</sup>. Zaskoczenie uczestników biesiady mogło być wielkie. Ta plastyczna i sugestywna narracja koresponduje z wypowiedzią o nieprawości ludzkich pragnień: „Zaiste przez grzech obracają się ludzie w bestyje [...] bo ścierwem pasie się bestyja i Herodowi się ciała ludzkiego zachciało”<sup>24</sup>.

W kazaniach jezuita ważną rolę odgrywa piętnowanie zachowań wynikających z porzucenia drogi wiodącej ku doskonałości. Przywiązanie do doczesności, „pompy światowej” – jak mawiali barokowi moralści – wynika z odrzucenia miłości świętej (*Amor sacer*) na rzecz miłości świeckiej (*Amor profanus*). W przykładowym kazaniu podejmującym kwestię nadmiernego przywiązania do bogactw czytamy: „Bóg jest w Trójcy Świętej, z jednej strony, z drugiej, jest to trojga, Świat, Ciało, Czart, porachujże się człowiecze chrześcijański, dla kogo też więcej czynisz, czy dla Boga w Trójcy [...], czy dla tego przekłętogo trojga?”<sup>25</sup>. Ta dualistyczna wizja rzeczywistości, odwołująca się do modelu antytrójcy, zostaje jednak w dalszej części wypowiedzi złagodzona poprzez odwołanie do dogmatu o inkarnacji odwiecznego Logosu. Jezuita zwraca się zatem odbiorcy: „Dość żebyś uczynił tak wiele dla Boga Wcielonego, jakoż wiele on uczynił dla Ciała Twego”<sup>26</sup>. Dla barokowego kaznodziei przyjęcie ludzkiej natury przez Boga nie tylko daje ukojenie naznaczonemu grzechem i śmiercią człowiekowi, ale przede wszystkim staje się ważnym „miejszem” rozumienia i definiowania ludzkiej somatyczności.

Niezależnie od wypowiedzi ściśle teologicznych dotyczących Bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa, Młodzianowski chętnie odwołuje się do znanych biblijnych obrazów mówiących o stworzeniu człowieka z mułu ziemi. Po raz kolejny jezuita powraca do interpretacji *Księgi Rodzaju*:

Czemu nas Bóg nie chciał z kruszca ani bogatego, ani mocnego? [...]. Aby patrząc człowiek na kruszce ciała swojego doszedł, że nie masz nic nad niego podlejszego, nic pokorniejszego [...]. Ale jeżeli się już Panu nas podobało, nie stworzył z kruszca drogiego, czemu nas Pan nie stworzył z materyjej jakiej niebieskiej? Mielibyśmy powód ustawicznego myślenia o niebie [...]. Izali dusza nasza nie jest duchowna, toż przystało Ducha skompanijować, złączyć, związać z niebem, niżeli z ziemię, a raczej z Planetami niż z kałem, raczej z Gwiazdami niż błotem, ba i Syn twój przyjmuje ciało nasze, izaliby nie przystałoby mu Niebieskie ciało [...]. Pan Jezus miał ciało z ziemię i wy ludzie ciałem ziemskim, a ta sama ziemia, z której ciało ludzkie uformowane, zadatkem będzie, że Chrystus ziemskie ciało mieć będzie<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Tamże, s. 76.

<sup>24</sup> Tamże, s. 76.

<sup>25</sup> Tamże, t. 1, s. 81.

<sup>26</sup> Tamże, s. 81.

<sup>27</sup> Tamże, t. 2, s. 79–80.

Podkreślenie, że ciało zostało ukształtowane z materii ziemskiej przywodzi na myśl chętnie wykorzystywaną przez chrześcijańskich moralistów grę słów *humus* (ziemia) i *humilitas* (pokora)<sup>28</sup>. Podłe, nikczemne ciało ludzkie zostało przyjęte przez Boga, tym sam zostaje ono ocalone i zbawione.

Ciało w świecie chrześcijańskich wyobrażeń z jednej strony traktowane jest jako siedlisko namiętności nieustannie poddane dyscyplinowaniu, z drugiej zaś posiada jak najbardziej pozytywne znaczenie ze względu na akt stworzenia i nade wszystko odkupienia<sup>29</sup>. Kaznodziejskie wartościowanie ludzkiej somatyczności nie będzie zatem istnieć obok wypowiedzi o cielesności Chrystusa. Metamorfozy ciała Syna Człowieczego są bowiem nadzieją na przemianę ciała podległego grzechowi i sile śmierci (*sarx*) w ciało biorące udział w chwale Zmartwychwstania (*soma*). W jednym z fragmentów kazań czytamy:

Daruj P. Jezusowi ciało twoje, które cię do grzechu wiedzie, a Bóg ci na wieczność odda ciało, duszy posłuszne. Ciało twoje czego czeka? trupiego smrodu [...]. Oddajże to ciało, które tego czeka P. Jezusowi, a Bóg ci odda ciało piękne. [...] Daj ciało swoje P. Jezusowi, a będziesz miała ciało piękniejsze niżeli Adama i Ewy, niżeli Najświętszej Panny, samego P. Jezusa, kiedy tu na świecie byli. Bo choć tu będąc na świecie, urodę nad urodę ziemską mieli, ale ją mieli bez przymiotu chwały<sup>30</sup>.

Jak łatwo się domyśleć, ludzka natura ma o tyle wartość, o i ile uczestniczy w ofercie Chrystusa. Dzięki zjednoczeniu ze Zbawicielem ciało nie tylko odzyska swą pierwotną niewinność i piękno, ale też będzie spowite światłem eschatologicznej chwały (*lumen gloriae*).

Negatywna waloryzacja ludzkiej somatyczności w świecie chrześcijańskich wyobrażeń łączyła się z opowieścią o jej przemianie, jaka dokonała się po upadku pierwszych rodziców. Komentarze Ojców Kościoła podkreślały, że ciało, którym dysponujemy, jest tylko dalekim odbiciem ciała rajskiego. Co więcej, interpretując fragmenty *Księgi Genesis* mówiące o nagości Adama i Ewy, wczesnochrześcijańscy myśliciele akcentowali jej dwojaki wymiar. Pierwotna nagość była przyobleczona bowiem szatą łaski, którą utracił człowiek wraz z pojawieniem się winy. Nagość po grzechu ujawniała czystą cielesność, naznaczoną piętnem braku i skończoności<sup>31</sup>. Do tej idei nawiązuje Młodzianowski, który chętnie sięga po obiegowe koncepty, obrazujące ontyczną katastrofę, jaka spotkała człowieka wraz

<sup>28</sup> Zob. np. A. Eckmann, *Nauka świętego Augustyna o pokorze jako podstawie ascezy chrześcijańskiej*, [w:] *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1993, 83–97.

<sup>29</sup> J. Le Goff, N. Truong, dz. cyt., s. 29.

<sup>30</sup> T. Młodzianowski, dz. cyt., t. 3, s. 333.

<sup>31</sup> G. Agamben, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2010, s. 67–75.

z zaistnieniem grzechu pierworodnego<sup>32</sup>. Jezuita nie tylko odwołuje się do *Księgi Rodzaju*, ale swe wypowiedzi o utraconej doskonałości ciała łączy dyskursem chrystologicznym. Za pomocą symboliki *nuditas et vestimenta* próbuje oddać sens działań Boga i człowieka rozgrywających się na scenie teatru świata. Temu też służy przywołanie biblijnej frazy mówiącej o obnażeniu Mesjasza. Jezuita, przywołując znany motyw Chrystusa jako drugiego Adama, kreśli obraz walki pomiędzy Zbawicielem, reprezentującym porządek łaski, a prarodzicem, uosobieniem upadłej natury ludzkiej: „Zwyciężony jest Adam, który zakrywać się chciał liściem figowym, z nich szat szukał, ale zwycięży ten, który szaty złożył [...]. Pan urażony na niego następuje, aż on chce być pod przykryciem, właśnie fortecy figowego dostał drzewa [...], ale to żołnierz, o nieprzyjacielu słyszy, zaraz wypada, o okryciu nie myśli, zwycięski żołnierz, i tak Chrystus z otwartymi piersiami wychodzi na pojedynek [...]. Natura szat nikomu nie dała, wiecże Chrystus taki, jako nas natura uformowała wstępuje [...], bez szat Adam w raju mieszkał, bez szat Chrystusa do raju wraca”<sup>33</sup>. Odświeżone ciało Jezusa jest zarówno odzwierciedleniem przedgrzesznej nagości ludzkiego rodzaju, jak i znakiem możliwości powrotu człowieka do utraconego Edenu. Z kolei w kazaniu o „przemienieniu światowości” Młodzianowskiego gra z symboliką *nuditas et vestimenta* przebiega następująco: „Trzeba to uważać, że kiedy biczą Pana Jezusa, i nań plują, nie ma własnych szat, ale te, które dla grzechów naszych nosił [...]. Obnażony Pan nasz z szat, aby nauczył, nim człowiecze umrzesz wyzuj się z wszystkiego, co ziemskiego jest”<sup>34</sup>.

Scena zerwania ubrania z udręczonego Syna Bożego w innym kazaniu jezuitę zostaje powiązana ze znanym w obyczajowości wieków dawnych gestem porzucenia stroju świeckiego na rzecz przywdziania szat zakonnych. To symboliczne działanie (dodajmy, które można odczytać w kontekście antropologicznych rozważań o rytuałach przejścia) zostaje uchwycone przez Młodzianowskiego i wpisane w określony rejestr znaczeń: „Mają ludzie świeccy, że kiedy nabożnie umrzeć chcą świeckie, swoje bogate szaty odrzucają, a biorą na się habit zakonny, i w tym habicie umierają, tak właśnie uczynił i Chrystus, odrzuca precz szaty, w których chodził [...] odrzuca szatę czerwoną, bo gardzi purpurą [...]; ale w habit się tylko ubiera, w który? w habit ciała naszego”<sup>35</sup>. W tym cytacie mamy do czynienia z metaforycznym zestawieniem dwóch rodzajów szat, które odnoszą się do alegorii dwóch dróg

<sup>32</sup> Zob. np.: „Pyta Pan Bóg nasz kędyś jest Adamie? Adam nie rozumiał Pana: nie odpowiada nic kędyś jest; tylko powiada: [...] że usłyszał głos twój. [...] Ale nie o to cię pytają jeżeli słyszał głos Pański, ale [...] kędyś jest? Poprawuje się Adam [...], i skryłem się, bom jest obnażony: nie o to cię pytają Adamie, czy się ty boisz, nie o to cię pytają w jakiś sukni, albo jeżeli bez niej, ale o to kędyś jest [...]. Na to pytanie kędyś jest, właściwie odpowiedzieć się miało *nusquam*, nikędy” – T. Młodzianowski, dz. cyt., t. 1, s. 34. Zob. szerzej I. Szczukowski, *Między odrzuceniem a zbawieniem...*, dz. cyt., s. 37–40.

<sup>33</sup> Młodzianowski, dz. cyt., t. 2, s. 304.

<sup>34</sup> Tamże, t. 3, s. 240–241.

<sup>35</sup> Tamże, s. 305.



życia. Pierwsza (*via luxuria*) wskazuje na ludzką egzystencją podporządkowaną splendorom, bogactwu i wystawności, druga (*via recta*) z kolei ukazuje pogardę dla marności świata. Pojawia się także odwołanie do Syna Człowieczego, który staje się wzorem doskonałego wyrzeczenia. Chrystus porzuca purpurę (symbol władzy) oraz Boskie dostojęństwo na rzecz ludzkiej, ograniczonej kondycji.

W kazaniach Młodzianowskiego frazy mówiące o „habicie ludzkiego ciała” przywdzianym przez Syna Bożego łączą się przede wszystkim z wypowiedziami dotyczącymi kenozy, pasji i wyniszczenia<sup>36</sup>. Wizerunki cierpiącego Chrystusa, akcentujące dosadność i brutalność cierpienia, *sub contrario* wskazują na symboliczną doskonałość udręczonego ciała Mesjasza, bo ukrzyżowanego dla wszelkich światowych namiętności<sup>37</sup>. Męka Pańska stanowi remedium na wszelkie „pożary cielesności”<sup>38</sup>, jest miejscem odnowienia ludzkiej natury. Po raz kolejny Młodzianowski nawiązuje do znaczeń koncentrujących się wokół nagości i ubioru:

Druza szata, a szata, bez które żaden zbawion być nie może, jest łaska Pana Boga naszego [...] Zgrzeszyłeś ustami swemi człowiecze [...], dano szatę ozdobiona octem, żółcią, któremi Pan Jezus był napawany, a dotrzymałeś tej szaty? Zgrzeszyłeś rękami twemi; ależ to obżałował, dano ci szatę, która przez te rany ręki P. Jezusowij [...] okryto cię nią, długoś jej dotrzymał? Zabrnąłeś w wielkie cielesności, wybrnąłeś żalem, dano ci szatę, która prawie zatopiona jest w grzbiecie P. Jezusowym pooranym [...]<sup>39</sup>.

Okrywanie skażonej natury szatą łaski dokonuje się dzięki fizycznej kaźni Chrystusa. Dlatego też Młodzianowski jako warunek wyzwolenia z „krewkości” stawia kontemplację udręczonego ciała Zbawiciela. Somatyczność Ukrzyżowanego, pozbawiona wszelkiej skazy, staje się znakiem odrzucenia tego, co światowe i grzeszne.

Jaką wartość ma zatem ciało, do jakiego horyzontu symbolicznego i aksjologicznego przynależy w kaznodziejskim dyskursie Młodzianowskiego? Obok stereotypowych wypowiedzi o marności ludzkiej egzystencji, dualizmie antropologicznym, dużą rolę w kazaniach jezuita odgrywają nawiązania do narracji biblijnych zwłaszcza o upadku pierwszych

<sup>36</sup> Zob. szerzej I. Szczukowski, *Chrystus cierpiący w kazaniach Tomasza Młodzianowskiego*, [w:] *W kręgu języka, religii i wiary*, red. G. Cyrzan i E. Skorupska-Raczyńska, Gorzów Wielkopolski 2011, s. 197–207; tenże, „Okrutne widowisko”. *Chrystus cierpiący w literaturze barokowej*, „Litteraria Copernicana” 2012, nr 1, s. 154–169.

<sup>37</sup> M. Lenart, *Ecce homo. Manifestacja doskonałości w upokorzonym i udręczonym ciele*, [w:] *Doświadczone, opisywane, symboliczne. Ciało w dyskursach kulturowych*, pod red. K. Łęńskiej-Bąk, M. Sztandary, Opole 2008, s. 57–63.

<sup>38</sup> T. Młodzianowski, dz. cyt., t. 2, s. 169.

<sup>39</sup> Tamże, t. 2, s. 185.

rodziców, Wcieleniu i pasji Chrystusa. To one ujawniają sensy związane z rozumieniem kondycji człowieka.

Dla barokowego kaznodziei, podążającego tropem rozważań św. Pawła czy Ojców Kościoła, natura ludzka w wymiarze duchowo-cieleśnym uczestniczy w religijnym misterium zbawienia. Dlatego ciało jest przede wszystkim „miejszem” przecięcia i spotkania tego, co święte z tym, co ludzkie i grzeszne.

### **Bibliografia:**

- Agamben G., 2010, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa.
- Augustyn św., 2003, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, przeł. i oprac. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa.
- Biblia w przekładzie Jakuba Wujka 1599 roku*, 1999, oprac. J. Frankowski, Warszawa.
- Brown P., 2006, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków.
- Brzozowski M., 1988, *Kulturowe i historyczne uwarunkowania kaznodziejstwa Tomasza Młodzianowskiego*, Lublin.
- Camporesi P., 2005, *Laboratoria zmysłów*, przeł. J. Ugniewska, Gdańsk.
- Chamayou G., 2012, *Podłe ciała. Eksperymenty na ludziach w XVIII i XIX*, przeł. J. Bodzińska i K. Thiel-Jańczuk, Gdańsk.
- Chirpaz F., 1998, *Ciało*, przeł. J. Migasiński, Warszawa.
- Corbin A., 1998, *We władzy wstępu. Społeczna historia poznania przez węch. Od odrazy do snu ekologicznego*, przeł. A. Siemek, Warszawa.
- Courtine J., Haroche C., 2007, *Historia twarzy. Wyrażanie i ukrywanie emocji od XVI wieku do początku wieku XIX*, przeł. T. Swoboda, Gdańsk.
- Delumeau J., 1994, *Grzech i strach w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, przeł. A. Szymanski, Warszawa.
- Drob J. A., 1998, *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin.
- Eckmann A., 1993, *Nauka świętego Augustyna o pokorze jako podstawie ascezy chrześcijańskiej*, [w:] *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin, 83–97.
- Gałwiazek T., 2009, *Kształtowanie mentalności chrześcijanina w świetle kazań dominikańskich czasów saskich*, Toruń.
- Gélis J., 2011, *Ciało. Kościół i sacrum*, przeł. T. Stróżyński, [w:] *Historia ciała*, t. 1, *Od renesansu do oświecenia*, red. G. Vigarello, Gdańsk, s. 17–95.
- Jaworska K., 1999, *Etos społeczeństwa staropolskiego doby saskiej*, Legnica.
- Le Goff J., Truong N., 2006, *Historia ciała w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Warszawa.

- Lenart M., 2008, *Ecce homo. Manifestacja doskonałości w upokorzonym i udręczonym ciele*, [w:] *Doświadczane, opisywane, symboliczne. Ciało w dyskursach kulturowych*, pod red. K. Łęńskiej-Bąk, M. Sztandary, Opole, s. 57–63.
- Młodzianowski T., 1681, *Kazania i homilije na niedziele doroczne, także święta uroczyste*, Poznań.
- Misiurek J., 1994, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1, Lublin.
- Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, 2003, red. A. Eckmann, Lublin.
- Poprawa-Kaczyńska E., 1995, *Ignacjański modus meditando w kulturze religijnej późnego baroku. Rekonesans*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin, s. 259–270.
- Sennett R., 1996, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, przeł. M. Konikowska, Gdańsk.
- Smolińska A., 2008, *Społeczeństwo polskie w kazaniach jezuickich przełomu XVII i XVIII wieku*, Kielce.
- Szczukowski I., 2011, *Chrystus cierpiący w kazaniach Tomasza Młodzianowskiego*, [w:] *W kręgu języka, religii i wiary*, red. G. Cyrzan i E. Skorupska-Raczyńska, Gorzów Wielkopolski, s. 197–207.
- Szczukowski I., 2012, *Między odrzuceniem a zbawieniem. Problematyka ciała w piśmiennictwie religijnym polskiego baroku*, Bydgoszcz.
- Szczukowski I., 2012, „Okrutne widowisko”. *Chrystus cierpiący w literaturze barokowej*, „Litteraria Copernicana” nr 1, s. 154–169.
- Vigarello G., 1996, *Czystość i brud. Higiena ciała od średniowiecza do XX wieku*, przeł. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa.
- Vigarello G., 1997, *Historia zdrowia i choroby. Od średniowiecza do współczesności*, przeł. M. Szymańska, Warszawa.
- Vigarello G., 2011, *Historia urody*, przeł. M. Falski, Warszawa.
- Wieczorkiewicz A., 2000, *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*, Gdańsk.
- Wieczorkiewicz A., 2009, *Monstrarium*, Gdańsk.
- Wolański F., 2012, *Kaznodziejstwo bernardyńskie w staropolskim systemie komunikacji społecznej schyłku epoki saskiej. Studium kształtowania wyobrażeń i postaw*, Toruń.
- Wujek J., 1997, *Wykład Pisma Świętego. Postilla catholica*, cz. I, Komorów.

### Summary

#### Body in Tomasz Młodzianowski's Sermons

In Tomasz Młodzianowski's sermons one can find a religious code in which a human being is suspended between eternity and finiteness and has to choose between grace and

virtue or nature and sin. This antithetical vision of the world and man is also coincident with statements about the body as the home of soul, microcosm or the sign of *vanitas*. Apart from the conventional images of the body as the metaphysical enemy of the soul, some references to the Christian story of original sin, Incarnation and Resurrection appear. Thus, body is interpreted in the context of symbolic meanings which determine its vision of the horizon of values.

**Joanna Ewa Zaniewicz**

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej Uniwersytet Humanistycznospołeczny  
(Warszawa)

## Wartości w piosenkach Powstania Warszawskiego

„bo piosenka daje im wytchnienie i wiarę”<sup>1</sup>

SŁOWA KLUCZE: PATRIOTYZM, TOŻSAMOŚĆ NARODOWA, WALKA, PIOSENKA,  
POWSTANIE WARSZAWSKIE 1944

### Wprowadzenie

O ideach i wartościach w języku, historii i kulturze pisać można na wiele sposobów. Z pewnością warto posłużyć się konkretnymi tekstami kultury<sup>2</sup>. Piosenki patriotyczne są specyficznymi tekstami – w nich czytelnie zapisane są troski wielu pokoleń Polaków, dla których los ojczyzny był i jest ważny. Dodatkowo są one historycznym zapisem myśli patriotycznej wielu pokoleń naszych przodków, zatem przegląd tego rodzaju utworów gwarantuje analizę wieloaspektową, wielowątkową, wręcz interdyscyplinarną. Możliwe jest śledzenie toku myślenia Polaków na przestrzeni dziejów na temat patriotyzmu. Wreszcie dotykamy tu aspektu kluczowego, tj. kulturowego spojrzenia na polską piosenkę patriotyczną. Niepełna byłaby analiza piosenek o zabarwieniu patriotycznym bez uwzględnienia ich warstwy muzycznej: melodii, harmonii, rytmiki, nawiązań i cytatów muzycznych. Perspektywa muzyczna dopełnia dzieła, wprowadzając badacza również na terytoria estetyczne i aksjologiczne, pedagogiczne, a nawet psychologiczne czy socjologiczne. Zdaję sobie sprawę z tego, że pełna analiza przedstawionych przeze mnie wątków znacznie wykracza poza ramy niniejszej wypowiedzi. Skupię się na wybranym, stosunkowo krótkim, acz niezmiernie ważnym wydarzeniu w dziejach narodu polskiego i poddam analizie piosenki z okresu Powstania Warszawskiego.

---

<sup>1</sup> *Mój śpiewnik powstańczy*, wybór i oprac. W. Grozdew-Kołacińska, T. Nowak, M. Bieniak vel Banasiak, Warszawa 2011, s. 59.

<sup>2</sup> Por. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 100: „Narodowa tożsamość zbiorowa jest tutaj rozumiana jako ogół tekstów kultury narodowej i jej symboli i wartości składających się na uniwersum kultury”.

## 1. Zagadnienie aksjologii w kontekście piosenek patriotycznych

„Muzyka i słowo należą do siebie wzajem, stanowią w istocie jedno, mowa jest bowiem muzyką, a muzyka mową i rozdzielone powołują się zawsze jedna na drugą [...]”<sup>3</sup> – w powyższy sposób tę podstawową zależność opisuje Maria Fogler analizująca Mannowskiego *Doktora Faustusa*. Skoncentruję się przede wszystkim na analizie tekstów piosenek powstańców. Są one bez wątpienia dokumentem czasów, w których powstały, odzwierciedlają emocje, którymi żyli ówcześni Polacy, szczególnie ci młodzi.

Janina Makota tak charakteryzuje pieśń: „Teksty pieśni są raczej krótkie, najczęściej o charakterze poetyckim, są to liryki, różnego typu modlitwy, wiersze okolicznościowe (częste w pieśniach ludowych), żartobliwe itp. Pieśń dobrze skomponowana jest tak mocnym zespoleniem tekstu z melodią, że muzyka niesie i podkreśla tekst, a tekst muzykę. Jakościowa harmonia wchodzących tu w grę warstw buduje się jednak nieco inaczej niż w dziele czysto literackim – czynnikiem aktywizującym jest tu strona muzyczna. W pieśni słowa i zdania dalekie od beznamiętnego komunikowania czegoś, nabierają charakteru nasyconego wzruszeniem wyznania, usilnej prośby, żarliwej modlitwy, mocnego wezwania itp. [...] Słowo śpiewane ma inny rytm niż słowo mówione, m.in. wskutek wydłużania pewnych sylab i skracania innych. Nie ma tu żadnej reguły ogólnej, bo każde miejsce w pieśni jest miejscem jedynym. Dźwięki muzyczne nadają dobitności tekstowi i różnicują go dynamicznie – przez podkreślenie pewnych jego elementów – jakby mu nadawały nowe urzeźbienie, niejako trójwymiarowość”<sup>4</sup>. Nie jest możliwe określenie, która fraza i miejsce są w danej pieśni najważniejsze, zależy to od kontekstu, od chwili, w jakiej owa pieśń jest wykonywana. Owe „miejsca jedyne” sprawiały, że jakaś fraza zyskiwała popularność wśród uczestników walk. Uświadomienie „miejsc jedynych” stało się dla mnie inspiracją do podjęcia analizy poszczególnych takich miejsc w piosenkach powstańców. Czasem wystarczy tylko zaintonować jakąś charakterystyczną partię utworu, by poruszyć emocje, w tym również te patriotyczne. Trudno określić, które piosenki powstańcze były najważniejsze. Każda z nich, a nawet ich fragmenty, może stanowić szczególnej wagi kontekst. Determinuje on moc słowa i siłę danej melodii w określonym czasie i miejscu. Niejednokrotnie dla powstańców ważniejsza będzie tkliwa nuta *Malej dziewczynki z AK* niż patetyczne słowa *Roty czy Warszawianki 1831*.

Janina Makota zauważa, że: „Na niektórych pieśniach osadzają się pewne jakości emocjonalne przez samo ich śpiewanie w szczególnych okolicznościach. Potem odbieramy je jako przypominające dom rodzinny, jako święte dla narodu, jako towarzyszące nam

<sup>3</sup>T. Mann, *Jak powstał „Doktor Faustus”*. Powieść o powieści, przeł. M. Kurecka, Warszawa 1960; cyt. za: M. Fogler, *Czym jest muzyka? Filozofia muzyki w powieści „Doktor Faustus” Tomasza Manna*, Warszawa 2009, s. 64.

<sup>4</sup>J. Makota, *O pieśni jako formie dialogu*, [w:] *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, red. D. Karłowicz et al., Warszawa 1993, s. 241.

w chwilach przełomowych. W ten sposób owe pieśni nie ulegają zapomnieniu; przeciwnie – wciąż żyją i z biegiem czasu coraz bardziej nabrzmiewają znaczącymi skojarzeniami i siłą sugestii<sup>5</sup>. Piosenki o charakterze patriotycznym takie właśnie są – znaczące, sugestywne, wieloznaczne i aluzyjne. Niosą w sobie szeroki wachlarz treści i kontekstów, pobudzając określone emocje u wykonawców i słuchaczy.

Aksjolog Bohdan Dziemidok stwierdza, że „z badań prowadzonych przez antropologów, historyków, politologów, socjologów i psychologów społecznych wynika, że tożsamość narodowa należy do najważniejszych (ze względu na swoją aksjologiczną doniosłość) i najtrwalszych form tożsamości kolektywnej<sup>6</sup>. Problematyka roli pieśni patriotycznej nie przestała być aktualna, o czym świadczą wyniki badań Marcina Kołodziejczyka opublikowane w artykule *Zawartość patriotyzmu w pieśni patriotycznej*<sup>7</sup>. Zagadnieniem tym zajmowali się również inni badacze (por. artykuł akcentujący rolę muzyki w kształtowaniu tożsamości narodowej)<sup>8</sup>.

Tożsamość kulturowa to w dużej mierze symbole, aksjologia (wartości i praktyki) oraz zależności między nimi. Bohdan Dziemidok wyróżnił trzy rodzaje potrzeb, które są zaspokajane dzięki afiliacji narodowej, a są nimi: potrzeba przynależności do jakiejś trwałej wspólnoty, której zaspokojenie pozwala eliminować lub minimalizować poczucie samotności, potrzeba szacunku i uznania – bycia jednym z członków długowiecznej i szacownej wspólnoty, jaką jest naród, i wreszcie potrzeba orientacji aksjologicznej, której zaspokojenie umożliwia wybranie sensownego modelu życia i pełniejszą realizację dążenia do wolności<sup>9</sup>. Zdaniem tego uczonego „tożsamość narodowa jest jedną z najważniejszych form tożsamości zbiorowej. [...] Jest więc wartością<sup>10</sup>. Przywołuje w swoich rozważaniach m.in. opinię Willa Kymlicki, „związek z kulturą narodową dostarcza ludziom swoistej »kotwicy« umożliwiającej jednostce bezpieczną i łatwą samoidentyfikację<sup>11</sup>. W swoim wystąpieniu podejmę się próby znalezienia konkretnych tekstów piosenek patriotycznych zawierających określony system wartości.

Piosenka może być skutecznym narzędziem do przekazywania określonego kulturowo systemu wartości. Autor tekstu komunikuje poprzez swoje dzieło system wartości. Kompozytor muzyki do utworu tekstowego dopełnia przekaz na poziomie pozawerbalnym. Oprócz wartościowania na poziomie kodu językowego, może być nim równoważ-

<sup>5</sup> J. Makota, dz. cyt., s. 247.

<sup>6</sup> B. Dziemidok, *Teoretyczne i praktyczne kłopoty z tożsamością narodową*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 2012, z. 41, s. 27.

<sup>7</sup> M. Kołodziejczyk, *Zawartość patriotyzmu w pieśni patriotycznej*, „Polityka” 2014, nr 36, s. 30–31.

<sup>8</sup> J. Zaniewicz, *O roli polskiej muzyki w kształtowaniu tożsamości narodowej*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 2014, z. 45, s. 137–148.

<sup>9</sup> B. Dziemidok, dz. cyt., s. 29.

<sup>10</sup> Tamże, s. 28.

<sup>11</sup> Por. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford 1989, s. 83; cyt. za: B. Dziemidok, dz. cyt., s. 29.

na melodia potęgująca moc słów, będąca dla nich swego rodzaju tłem, a także rytmizacja następujących po sobie strof, które budują nastrój utworu, dzięki czemu na poziomie pozawerbalnym pojawia się odpowiedni kontekst, np. nastrój grozy, strachu, czy też nastrój radości i uniesienia. Najważniejszy jednak wydaje się kontekst sytuacyjny, który jest zdeterminowany kulturowo. Muzyka może stać się impulsem do określonego działania, niekoniecznie chlubnego. Wystarczy rytm, puls, motyw muzyczny, znajoma fraza czy wręcz samo brzmienie werbla będące sygnałem odruchowej, bo wyćwiczonej gotowości do walki. Muzyka może być czytelny kulturowo i społecznie komunikatem. Bywa także narzędziem subtelnej i długofalowej z pozoru niewinnej perswazji wpływającej na odbiorcę, szczególnie tego nieukształtowanego. I tak właśnie muzyka może być wykorzystywana jako znak. „Często podkreśla się, że muzyka jest narzędziem perswazji. Poprzez komunikowanie treści kształtuje szacunek dla przyjętych wartości; współtworzy wzorce określonych postaw i zachowań; przybliżając odbiorcom we właściwy sobie sposób artystyczne i pozaartystyczne uniwersalia, osobiście ich uwrażliwia, a tym samym – integruje społecznie i kulturowo”<sup>12</sup>. Jak celnie zauważa Maciej Białas, cytując Stefana Kisielewskiego, muzyka, ta „behradna, naiwnie formalna niemowa”<sup>13</sup>, jest również formą ludzkiej komunikacji, inkarnacją symbolicznych treści, znaczącym przekazem zdolnym oddziaływać na odbiorcę<sup>14</sup>.

Nie sposób pominąć znaczenia słowa, które dzięki odpowiednio dobranemu rytmowi i linii melodycznej jeszcze bardziej zapada w pamięć. Jak zauważa Maciej Białas: „Słowo może oddziaływać na muzykę w inny jeszcze, nader oryginalny sposób. Choć na ogół określone znaczenia pozamuzyczne korespondujące z tekstem słownym zawarte są już w samej skomponowanej przez kompozytora muzyce, to bywa również i tak, że [...]”<sup>15</sup> zgodnie z opinią Ewy Kofin – „w wyniku pewnego procesu kulturowego neutralna semantycznie muzyka potrafi z czasem nabrać właściwości znaku sygnalizującego konkretny tekst słowny. Przykładem może być (polski) hymn narodowy. Sama jego melodia wywołuje skojarzenia z tekstem »Jeszcze Polska nie zginęła« i odwrotnie – słowa te przywodzą na myśl melodię naszego hymnu. Tak oto muzyka potrafi komunikować – i to w sposób bardzo ścisły i dokładny – konkretny tekst, tekst zaś konkretną melodię”<sup>16</sup>. Ta wzajemna korelacja tekstu i muzyki jest niezbędną do pełnego zrozumienia sensu przekazu.

<sup>12</sup> M. Przychodzińska-Kaciczak, *Wychowanie Muzyczne – idee, treści, kierunki rozwoju*, Warszawa 1989, s. 52–60; cyt. za: M. Białas, *O specyfice muzyki politycznej*, [w:] *Sztuka i polityka. Muzyka popularna*, red. M. Jeziński, Ł. Wojtkowski, Toruń 2012, s. 11–28.

<sup>13</sup> S. Kisielewski, *Czy muzyka jest niehumanistyczna?*, [w:] *Przeżycie estetyczne muzyki*, red. B. Smoleńska-Zielińska, Warszawa 1991, s. 68; cyt. za: M. Białas, dz. cyt., s. 14.

<sup>14</sup> M. Białas, dz. cyt., s. 11.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> E. Kofin, *Muzyka telewizyjna*, Warszawa 1980, s. 45; cyt. za: M. Białas, dz. cyt., s. 21.



Kiedy zostajemy nady i bezbronni, głodni, wówczas paradoksalnie siłą czerpiemy z naszego człowieczeństwa, z pokładów systemu wartości, jaki został nam wpojony, „hibernujemy się” na te złe czasy, w nadziei, że po odzyskaniu wolności ze zdwojoną siłą cieszyć będziemy się życiem. Coraz mniej potrzeba nam do szczęścia, pociechy szukamy w pięknie tego świata, w słowie, szczególnie w poezji, w wierze, wreszcie w muzyce.

## 2. Systematyka polskich piosenek patriotycznych

Piosenki patriotyczne można pogrupować na szereg różnych modeli znaczeniowych. Warto wskazać m.in. ze względu na czas ich powstania: piosenki pochodzące z pierwszych wieków państwowości polskiej – rycerskie, hymniczne, następnie piosenki będące świadectwem polskich zrywów narodowowyzwoleńczych, takich jak powstanie listopadowe czy styczniowe, następnie piosenki legionowe z czasów I wojny światowej, piosenki z czasów II wojny światowej, z poszczególnych jej frontów, wreszcie wydzielone jako osobna kategoria piosenki z Powstania Warszawskiego, a na końcu opozycyjne, solidarnościowe, współczesne.

Utwory śpiewane w czasie Powstania Warszawskiego dzielą się na trzy kategorie:

- tradycyjne, których brzmienia nikt nie zmieniał od stuleci, np.: *Bogurodzica*, *Gaude Mater Polonia*, *Rota*, *Boże, coś Polskę*, *Warszawianka 1831*;
- piosenki Powstania Warszawskiego napisane do melodii już istniejących i znanych piosenek patriotycznych np.: *Piosenka jodłowej puszczy* na melodię *Gdy naród do boju*, *Chłopczy silni jak stal* do melodii popularnej pieśni rosyjskiej *Jesli zawtra wojna* pochodzącej z radzieckiego filmu z 1938 r. pod tym samym tytułem czy też *Marsz Żoliborza*, którego melodia została zaczerpnięta z przedwojennego *Marsza Lotników*, który z kolei powstał na podstawie *Marsza Kosynierów* z 1794 r., czy *Starówka* zaczynająca się od słów: „Powstańcze, czy Ci nie żal” napisana na melodię pieśni *Góralu, czy Ci nie żal?* albo *Chłopczy z Kampinosu* – piosenka dedykowana Powstańcom ze zgrupowania AK w Puszczy Kampinoskiej, na melodię przedwojennej piosenki *Pięciu chłopców z Albatrosa*, lub *Kołysanka* do melodii zapożyczonej z popularnej piosenki *Deszcz jesienny* (według melodii z opery *Poławiacze pereł* Georgesa Bizeta)<sup>17</sup>, czy też *Może visa, może stena?*, do której wykorzystano melodię czeskiej piosenki – polki *Rosamunde*, albo *Tak dziś chodzi się Warszawą* na melodię walczyka *Raz na lewo, raz na prawo* z 1932 r., czy też *Na wojenkę poszli chłopcy* do melodii piosenki *Serce w plecaku*, czy wreszcie *Nowa Warszawianka* napisana na melodię *Warszawianki 1831*. Pisanie tekstów do istniejących melodii z pewnością gwarantowało szybszą przyswajalność i zapamiętywanie piosenek, które opowiadały o rzeczywistości powstańczej;

<sup>17</sup> W. Korniewski, L. Łochowski, „... pieśń ujdzie cało...”, t. 1, Warszawa 1992, s. 271.

- piosenki napisane specjalnie na okoliczność Powstania Warszawskiego, których zarówno słowa, jak i melodie były oryginalne np.: *Warszawskie dzieci*, *Marsz Śródmieścia (Walcząca Warszawa)*, *Pałacik Michła*, *Chłopcy silni jak stal*, *Marsz Mokotowa*, *Marsz Kompanii K-3*, *Hasło Powiśla*, *Zośka*, *Sanitariuszka Małgorzatka*, *Mała dziewczynka z AK*, *Piosenka*.

Można piosenki patriotyczne z okresu Powstania Warszawskiego pogrupować na jeszcze inne kategorie:

- piosenki mobilizujące do walki,
- piosenki podtrzymujące poczucie tożsamości narodowej,
- piosenki wyrażające pogardę do wroga i nienawiść,
- piosenki tworzące poczucie wspólnoty w doli i niedoli, piosenki obyczajowe, lekkie, opisujące walory Polek,
- piosenki modlitewne, odwołujące się do pomocy Boskiej.

Kryteria podziału zostały określone na podstawie analizy wybranych tekstów piosenek powstańczych ze szczególnym uwzględnieniem zwrotów nadających dominujące znaczenie poszczególnym strofom.

### 3. Analiza słów piosenek powstańczych ze względu na pełnione przez nie funkcje

Analizowane przeze mnie teksty i melodie łączą elementy poszczególnych kategorii, są jednocześnie i mobilizujące do walki, jak też przypominają o okrucieństwie wroga oraz wychwalają polski oręż i polskie symbole. W niejednej piosence można odnaleźć wszystkie te elementy.

*Warszawianka 1831* zwana Polską Marsylianką Powstania Listopadowego, była bardzo chętnie śpiewana podczas Powstania Warszawskiego. Utwór ten jest kwintesencją walki o utraconą niepodległość. *Warszawianka 1831*<sup>18</sup> mobilizuje do walki: „Hej, kto Polak, na bagnety”, buduje etos narodowy: „Powstań Polsko, skrusz kajdany”, a także nawołuje do poświęceń w imię ojczyzny: „Kto przeżyje wolnym będzie, kto umiera wolnym już”, śmierć była wyzwoleniem z niewoli. *Warszawianka 183* w sposób oczywisty odwołuje się do symboliki narodowej: „Leć, nasz Orle, w górnym pędzie, / Sławie, Polsce, światu służ”.

Oto cytat z powstańczego pamiętnika: „Śpiewaliśmy coraz głośniej. Bo tak właśnie było: przeżywaliśmy swoje dni »krwi i chwały«. Henryk z wprawą uderzał w klawiaturę, wszyscy nasilali głosy, a gdy doszliśmy do słów »Hej, kto Polak, na bagnety«, to już prawie krzyczeliśmy”<sup>19</sup> – takie emocje wywoływał i wzmacniał ten utwór, szczególnie podczas wykonywania go zbiorowo.

<sup>18</sup> *Warszawianka 1831*, sł. Casimir Delavigne (z fr. przeł. Karol Sienkiewicz), muz. Karol Kurpiński, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 12.

<sup>19</sup> Z pamiętnika *Na barykadach Warszawy* pchor. Stanisława Komornickiego „Nałęcz” (Warszawa 2003). Cyt. za: *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 12.

Śpiewanie takich piosenek w gruzach walczącej stolicy z pewnością pomagało przetrwać 63 dni walki. Utwory takie jak *Warszawianka 1831* przekazywane z pokolenia na pokolenie mocno wryły się w świadomość Polaków, były gwarantem ciągłości państwa polskiego. Z kolei piosenki napisane specjalnie na okoliczność Powstania i doń się odnoszące najczęściej przywoływały konkretne miejsca na mapie Warszawy, jej dzielnice, ulice, żołnierzy – powstańców, dowódców, sanitariuszki, opisywały rzeczywistość Powstania, a przez to sprawiały, że uczestnicy walk przechodzili do historii, zapewniając sobie nieśmiertelność. Ten walor z pewnością wpływał na morale Pokolenia Kolumbów, powodował, że łatwiej było znosić trudy walki, osaczenie i realne ryzyko śmierci. W cytowanych utworach obecny jest niezłomny duch walki, nawoływanie do niej np.: „Hej, chłopcy, bagnet na broń”<sup>20</sup>, „Do broni! Jezus, Maryja! żołnierski woła nas zew”<sup>21</sup>, „Warszawskie dzieci, pójdziemy w bój, [...] / gdy padnie rozkaz Twój, poniesiem wrogom gniew!”<sup>22</sup>, „Hej, do walki nie zbraknie nam sił!”<sup>23</sup>.

W podtrzymywaniu poczucia przynależności do wspólnoty narodowej z pewnością pomagały zwroty znajdujące się w powstańczych strofach, umacniające wiarę w zwycięstwo np.: „po zwycięstwo my, młodzi idziemy na bój”<sup>24</sup>, „Nowa Polska, zwycięska, jest w nas i przed nami...”<sup>25</sup>, czy też zwroty deklarujące miłość do ojczyzny np.: „Každy z żołnierzy w swym sercu chowa Miłość Ojczyzny drogiej swej”<sup>26</sup>, „Agrikoli stromą drogą, / Oko w oko stając z wrogiem, / Dziś szeregi idą młode, / By ojczyźnie służyć krwią”<sup>27</sup> albo: „poległym chwała, wolność żywym”<sup>28</sup>, czy też: „Každy Polak podaje nam dłoń. / Bo my, walcząca Warszawa, / Złączona ofiarą krwi... / Nasz cel to wolność i sława, / potęga przyszłych dni [...]”<sup>29</sup>.

W piosenkach powstańczych częste są nawiązania do symboliki narodowej. Motyw orła pojawia się w piosence *Chłopcy silni jak stal*: „W górę wzrok! / Orzeł nasz / lot swój

<sup>20</sup> *Hej, chłopcy, bagnet na broń*, sł. i muz. Krystyna Kraheńska „Danuta”, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 34.

<sup>21</sup> *Naprzód do boju żołnierze (Hymn Polski podziemnej)*, sł. „Aniela” imię i nazwisko nieznane lub Kazimierz Kumaniecki „Jutro”, „Kozakiewicz”, muz. „Pochmurny” (imię i nazwisko nieznane), [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 32.

<sup>22</sup> *Warszawskie dzieci*, sł. Stanisław Dobrowolski „Goliard”, muz. Andrzej Panufnik, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 52.

<sup>23</sup> *Chłopcy silni jak stal („Parasola” piosenka szturmowa)*, sł. Józef Szczepański „Ziutek”, muz. Danił i Dymitr Pokrassowowie, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 64.

<sup>24</sup> *Hej, chłopcy, bagnet na broń*, s. 34.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> *Marsz Batalionu „Odwet II”*, sł. Stanisław Kiewlicz „Stach”, Janusz Kozłowski „Janusz”, na melodii *Marszu Lwowskiej Podchorążówki*, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 38.

<sup>27</sup> *Dorota*, sł. i muz. Jerzy Dargiel „Henryk”, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 50.

<sup>28</sup> *Warszawskie dzieci*, s. 52.

<sup>29</sup> *Marsz Śródmieścia (Walcząca Warszawa)*, sł. Eugeniusz Żytomirski „Czarny” i Zbigniew Krukowski „Korwin”, muz. Zbigniew Krukowski „Korwin”, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 60.

wzbił, / Godłem nam Biały Ptak<sup>30</sup> lub w piosence *Hasło Powiśla*: „Gdy Orzeł Biały w sercach lśni<sup>31</sup>. Odnajdujemy także zwroty odwołujące się do naszej historii i symboli np.: „Od pomnika króla Jana...<sup>32</sup>. Zwracają uwagę piosenki o samej Warszawie, odwołujące się do historii, topografii, kolorytu lokalnego, mentalności warszawiaków (kategoria miejsce): „Nasze nad Wisłą zgrupowanie / Mocno zdobytą trzyma broń.[...] Polak, co broni dziś Powiśla<sup>33</sup> lub: „Ale ludność Warszawy jest z nami, / Każdy Polak podaje nam dłoń. / Bo my, walcząca Warszawa, / Złączona ofiarą krwi... / Nasz cel to wolność i sława, potęgą przyszłych dni. [...]”<sup>34</sup>, „Pałacyk Michła, Żytnia, Wola, / Bronią jej chłopcy od Parasola<sup>35</sup> czy też: „za każdy kamień Twój, Stolico, damy krew!<sup>36</sup>, „Pod rękę, przez cały Mokotów<sup>37</sup>.”

W piosenkach powstańczych znaleźć można motywy tyrtejskie: „Gotuj broń, naprzód marsz / Ku zwycięstwu! / W górę wzrok! / Orzeł nasz / lot swój wzbił. / [...] Hej, do walki nie zbraknie nam sił! [...] / Alejami z paradą / będziemy szli defiladą / W Wolną Polskę, co wstanie z naszej krwi!<sup>38</sup> lub „Zwycięski Orle nasz leć<sup>39</sup>” czy też: „Polak, co broni dziś Powiśla, / W sercu ma ogień, w ręku grom. / Czy z Gdyni, Wilna, czy z Przemyśla, / Kocha Warszawę jak swój dom. [...] Choć nam Warszawa krwią spłynęła, / Z krwi tej się ziszczą nasze sny. / Jeszcze nam Polska nie zginęła, / Gdy Orzeł Biały w sercach lśni<sup>40</sup> – tu dodatkowo przekaz jest wzmocniony przez bezpośrednie nawiązanie do *Mazurka Dąbrowskiego*. Te piosenki odwołują się do motywu domu ojczystego, orla białego – godła narodowego (kategoria symboliki patriotycznej).

Mobilizowaniem do walki oraz motywami przelewania krwi za ojczyznę (kategoria bohaterstwo) przepełnione są inne piosenki: „Za Naszą Wolność i Waszą / Bracia chwytajmy za miecz, / Śmierć, ani trud nas nie straszą, / Zwycięski Orle nasz leć<sup>41</sup>”, podobnie: „Z Ojców naszych hasłem starym »Bóg, Ojczyzna« idziem w bój, / Z sercem pełnym jasnnej wiary / Młodzież, polskiej ziemi sól<sup>42</sup>”. Odnosząc się do systemu wartości nie sposób

<sup>30</sup> *Chłopcy silni jak stal*, s. 64.

<sup>31</sup> *Hasło Powiśla (Marsz Podchorążych Podziemnych)*, sł. i muz. Aleksander Dulin, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 90.

<sup>32</sup> *Dorota*, s. 50.

<sup>33</sup> *Hasło Powiśla (Marsz Podchorążych Podziemnych)*, s. 90.

<sup>34</sup> *Marsz Śródmieścia (Walcząca Warszawa)*, s. 60.

<sup>35</sup> *Pałacyk Michła*, sł. Józef Szczepański „Ziutek”, muz. Jarosław Stiasny, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 62.

<sup>36</sup> *Warszawskie dzieci*, s. 52.

<sup>37</sup> *Marsz Mokotowa*, sł. Mirosław Jezierski „Karnisz”, muz. Jan Markowski „Krzysztof”, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 82.

<sup>38</sup> *Chłopcy silni jak stal*, s. 64.

<sup>39</sup> *Naprzód do boju żołnierze (Hymn Polski Podziemnej)*, s. 32.

<sup>40</sup> *Hasło Powiśla (Marsz Podchorążych Podziemnych)*, s. 90.

<sup>41</sup> *Naprzód do boju żołnierze (Hymn Polski Podziemnej)*, s. 32.

<sup>42</sup> *Nowa Warszawianka*, sł. „Krzywda” (imię i nazwisko nieznane), muz. Karol Kurpiński, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 72.

nie zauważyć w tym miejscu kategorii triady wartości narodowych: Bóg, honor, ojczyzna. Z pewnością znaczenie tych słów pokrzepiało walczących i dodawało wiary w zwycięstwo.

Równie ważne były zwroty pełne nienawiści do okupanta, chęci zemsty i pragnienia odwetu – te uczucia musiały być podsycane, by spotęgować waleczność polskich żołnierzy – powstańców: „Godzina pomsty wybija, / Za zbrodnie mękę i krew”<sup>43</sup> albo: „Nie drgnie przed zemstą żadna dłoń”<sup>44</sup>, czy też: „Drugi batalion, drugi szturmowy / Gotów jest Niemców prać, że hej! / I choć wrogów mamy cały rój, / Zniszczymy ich, bo siła w nas, / Pójdziemy ochotnie w każdy bój, / Nadszedł już odwetu czas”<sup>45</sup> lub: „Choć mundury nie zdobią nam ramion, / Choć nie każdy z nas nawet ma broń, / Ale ludność Warszawy jest z nami, / Nasze nad Wisłą zgrupowanie / Mocno zdobytą trzyma broń, / Niesie Ojczyźnie zmartwychwstanie, / Nie drgnie przed zemstą żadna dłoń”<sup>46</sup>. Podobnie w *Marszu Śródmieścia* odnajdujemy mobilizujące do działania zwroty, dodatkowo podsycane aktualnymi informacjami o okrucieństwie okupanta: „Dziś stajemy znów do raportu, / Oświadczamy: Będziemy się bić, / Za pięć lat terroru i tortur, / Za miliony niewinnych żyć... / Za Palmiry, Wawer, Oświęcim, / Niechaj dziś o tym wie cały świat, / Każdy chętnie swe życie poświęci, / Matka, siostra, ojciec, czy brat...”<sup>47</sup>. W tym miejscu warto zwrócić również uwagę na motyw martyrologiczny i motyw poświęcenia życia za ojczyznę. Sporo jest też zwrotów podkreślających odwagę i dziarskość polskiego żołnierza: „Niech się, Polsko, Niemiec zbiera / Z Twoich miast i z Twoich pól! [...] / Ten, kto myślał, że nas złamie, / Pałac strzechy naszych chat, / Niech pamięta, w ogniu, żarze / Naszych dusz hartował stal”<sup>48</sup>. Wiele z piosenek podkreślało młodość ducha i entuzjazm polskich żołnierzy: „Czuwaj wiaro i wyteżaj słuch, / Pręż swój młody duch, pracując za dwóch, / Czuwaj wiaro i wyteżaj słuch, / pręż swój młody duch jak stal”<sup>49</sup> czy też: „Bo nasz obronny wał mocniejszy jest od skał, / A nasze serca twardsze są od stali ich najcięższych dzieł. / Bez hełmów nasza skroń, lecz pęknie pocisk oń, / Bo nasza wola to jest najwspanialsza polska broń”<sup>50</sup> lub: „Nie grają nam surmy bojowe, / Ni werble do szturm nie warczą, / Nam przecież te noce sierpniowe, / I prężne ramiona wystarczą”<sup>51</sup>.

W tekstach piosenek często pojawiają się wartości, którymi powinien kierować się typowy polski żołnierz – śmiały, odważny, przekonany o słuszności swojej walki, a jego

<sup>43</sup> *Naprzód do boju żołnierze (Hymn Polski Podziemnej)*, s. 32.

<sup>44</sup> *Hasło Powiśla (Marsz Podchorążych Podziemnych)*, s. 90.

<sup>45</sup> *Marsz Batalionu „Odwet II”*, s. 38.

<sup>46</sup> *Hasło Powiśla (Marsz Podchorążych Podziemnych)*, s. 90.

<sup>47</sup> *Marsz Śródmieścia (Walcząca Warszawa)*, s. 60.

<sup>48</sup> *Nowa Warszawianka*, s. 72.

<sup>49</sup> *Pałacik Michła*, s. 62.

<sup>50</sup> *Marsz Żoliborza*, sł. Bronisław Lewandowski „Zbyszek”, muz. Stanisław Latwis na podstawie *Marsza Kosynierów*, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 68.

<sup>51</sup> *Marsz Mokotowa*, s. 82.

„wola to jest najwspanialsza polska broń”, np.: „Moc nasza przemoc powali, [...] Bracia, chwytajmy za miecz, / Śmierć ani trud nas nie straszą”<sup>52</sup> czy „Nie złamie wolnych żadna klęska, / Nie strwoży śmiałych krwawy trud, / Pójdziemy razem do zwycięstwa, / Gdy ramię w ramię stanie lud. / Warszawskie dzieci idziemy w bój [...] Poległym chwała, wolność żywym / Niech płynie w niebo dumny śpiew”<sup>53</sup> albo „Nieznane jest nam słowo »trwo-ga«, / Nie uspi nas podstępny wróg... / Kto żyw, ten z nami na wroga, / Tak nam dopomóż Bóg!”<sup>54</sup> lub też „Chłopcy silni jak stal, / Oczy patrzą się w dal, / Nic nie znaczy nam wojny pożoga. [...] Gotuj broń, / Naprzód marsz / Ku zwycięstwu! / W górę wzrok! / Orzeł nasz / Lot swój wzbil. / Chłopcy silni jak stal, / Oczy patrzą się w dal. / Hej, do walki nie zbraknie nam sił!”<sup>55</sup> i jeszcze jeden przykład: „Bo nasz obronny wał mocniejszy jest od skał, / A nasze serca twardsze są od stali ich najcięższych dział. / [...] Bo nasza wola to jest najwspanialsza polska broń”<sup>56</sup>. Egzemplifikacja wartości, jakimi kieruje się typowy polski żołnierz, podtrzymywała ducha walki i dodawała otuchy, a przykład szedł „z góry”: „Za to dowództwo jest morowe, / Bo w pierwszej linii nadstawia głowę”<sup>57</sup>.

Trudno pominąć motyw walczących dzieci Warszawy, które uwiecznione zostały na zawsze w postaci pomnika Małego Powstańca, jak i przeszły do historii w piosenkach: *Warszawskie dzieci*, utworze zaczynającym się od słów „Tam żołnierze na obronie”, w anonimowej piosence: „Tam żołnierze na obronie, / Tu małe dzieciaki, [...] / Mają tylko do obrony / Ducha i kułaki, [...] / Więcej nic”<sup>58</sup>.

Pojawiały się również elementy powodujące tworzenie i zacieśnianie poczucia wspólnoty Powstańców. Wspólne śpiewanie ma potężną moc, powtarzalność fraz melodii, refreny działają jak mantra, a kolejne zwrotki piosenki snują historie bliskie każdemu z walczących, dlatego tak łatwo identyfikowali się oni ze słowami tych piosenek. „Piosenki mówiły o powstańczej rzeczywistości – o radościach i smutkach, o akcjach, atakach, no i niestety o poległych. Ich nastrój był raczej podniosły, śpiewano w nich o walce i pragnieniach zwycięstwa. [...] Nade wszystko piosenka powstańcza podnosiła na duchu, pozwalała myśleć optymistycznie i mieć nadzieję na zwycięstwo w tej nierównej walce”<sup>59</sup>. Piosenką najczęściej i najchętniej śpiewaną przez idących na barykady Powstańców Warszawy była *Szturmówka*: „Bo dla naszej kompanii szturmowej / Nie ma przeszkód i nie ma złych dróg”<sup>60</sup>

<sup>52</sup> *Naprzód do boju żołnierze (Hymn Polski Podziemnej)*, s. 32.

<sup>53</sup> *Warszawskie dzieci*, s. 52.

<sup>54</sup> *Marsz Śródmieścia (Walcząca Warszawa)*, s. 60.

<sup>55</sup> *Chłopcy silni jak stal*, s. 64.

<sup>56</sup> *Marsz Żoliborza*, s. 68.

<sup>57</sup> *Pałacyk Michła*, s. 62.

<sup>58</sup> *Tam żołnierze na obronie*, autorzy nieznani, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 114.

<sup>59</sup> *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 59.

<sup>60</sup> *Szturmówka*, sł. Stanisław Ryszard Dobrowolski „Goliard”, muz. Jan Ekier „Janosik”, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 31.

czy też radosny utwór *Hej, chłopcy, bagnet na broń!*: „Hej, chłopcy, bagnet na broń! / Długa droga, daleka przed nami, / Mocne serca, a w rękę karabin, / Granaty w dłoniach i bagnet na broń”<sup>61</sup>. Z kolei na podstawie tekstu piosenki *O Barbaro* możemy odtworzyć rzeczywistość okopów, frazeologizmy odnoszące się do realiów codzienności posłużyły do opisu bytowania powstańczego: „Na śniadanie będziem jeść, / O Barbaro, / Wody dzban i kulek sześć, / O Barbaro, / A na obiad wiatru łyk, / O Barbaro. / Lecz kupa kamieni w szynkę się zamieni, / Kiedy z nami będziesz ty. [...] Trzeba będzie mundur wdziać, / O Barbaro, / Nocą w łóżku z gliny spać, / O Barbaro, / Zamiast wanny – wody rów, / O Barbaro. / Lecz cóż dla nas znaczy / prysznic z kul kartaczy, / Kiedy z nami będziesz znów”<sup>62</sup>. Słowa tej piosenki niby prześmiewczo usiłują oswoić powstańcą rzeczywistość, a tak naprawdę przede wszystkim podtrzymują na duchu walczących, odwracają uwagę od dramatu Powstania i wojny. Marzenia „o Barbarze” pozwalają choć na chwilę zapomnieć i odetchnąć z nadzieją na nowy dzień u boku ukochanej. Z drugiej strony ta właśnie piosenka *O Barbaro* była wyznaniem Krzysztofa Kamila Baczyńskiego złożonym Barbarze Drapczyńskiej – jego żonie: „»O Barbaro, O Barbaro« śpiewali wszyscy. Pamiętam jak wokół ognisk siedziały drużyny, a Krzysztof w czerwonym świetle płomieni, z kawałkiem ułamanej gałęzi w rękę, stał i dyrygował”<sup>63</sup>.

Lżejszy gatunek piosenek był odreagowaniem w rzeczywistości grozy i napięcia, oswajał powagę sytuacji. Wówczas jedynym lekarstwem była próba zadrwienia z dramatyzmu sytuacji zagrożenia. Używano na przykład porównań do tańca w rytm „symfonii wojennej”: „Zośko, Zosiu, hej Zosięńko! / Maszerować chodź panienko, / Przecież idziem w bój, / W tan przy świeście kul, / Seryjką z peemu, / W rytm tego refrenu, / Wybijaj takt”<sup>64</sup> czy też drwiny z bólu: „Cóż, że czasem kula draśnie, / Cóż, że tryśnie krew. / Grzmi szturmowy śpiew, / Nasz bojowy zew”<sup>65</sup>, a nawet ze śmierci: „A gdy który śmiercią zaśnie, / To przyjemnych snów! / Spotkamy się jutro może znów / Kolego!”<sup>66</sup>, czy też niezwykle radosna i skoczna *Sanitariuszka Małgorzatka*. Kompozytor tego utworu pchor. Mirosław Jezierski „Karnisz” 29 sierpnia 1944 został ranny podczas ostrzału, a zaopiekowała się nim sanitariuszka „Małgorzatka” Janina Załęska, później Niewiarowska<sup>67</sup>. Nieoceniona była

<sup>61</sup> *Hej, chłopcy, bagnet na broń*, s. 34.

<sup>62</sup> *O Barbaro*, sł. i muz. Krzysztof Kamil Baczyński „Krzysztof”, „Jan Bugaj”, „Piotr Smugosz”, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 40.

<sup>63</sup> Ze wspomnień w szkicu *Razem w konspiracji* żołnierz baonu „Zośka” Julian Bogdan Deczkowski „Laudański”, [w:] T. Szewra, *Niech wiatr ją poniesie*, Łódź 1975, s. 514; cyt. za: *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 55.

<sup>64</sup> *Zośka*, sł. Donat Czarewicz „Sójka”, zapis muz. Jerzy Zakrzewski „Linowski”, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 92.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Por. *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 96.

rola kobiet w Powstaniu Warszawskim, takich jak „Małgorzatka” sanitariuszek, łączniczek i żołnierzy, które narażały swoje młode życia walcząc, przenosząc rozkazy, opatrując rannych. Bohaterami byli nie tylko dzielni żołnierze – mężczyźni, ale także kobiety, a nawet wspomniane małe dzieci. Próbowano stworzyć namiastkę normalnego życia, przeżywano przecież także zwyczajne ludzkie emocje. W tej okrutnej rzeczywistości rodziły się również najgłębsze uczucia, brano powstańcze śluby, kochano, tęskniono i marzono...: „Ta nasza miłość jest najdziwniejsza, / Bo przysłała do nas z grzechotem salw, / Bo nie wołana, a przysłała pierwsza, / Gdy ulicami szedł wielki bal. [...] Nadzieją tchnęła, tak jak umiała, / Kryła się z nami we wnękach bram, / W ciasnych uliczkach, mrocznych kanałach, / Bo już się wielka kończyła gra. / Kiedy się wszystko dla nas skończyło, / Kiedy ostatni zamilkł peem, / Na barykadzie została miłość, / Razem z twym sercem i żalem mym”<sup>68</sup> – akurat ta piosenka była hołdem złożonym Dziewczętom Walczącej Warszawy – sanitariuszkom, łączniczkom, żołnierzom, a powstała 23 września 1944.

O tęsknocie za dziewczyną mówi też inna piosenka, powstała na rok przed wybuchem powstania *Deszcz jesienny*: „Gdzieś daleko stąd / noc zapada znów, / ciemna główka twej dziewczyny / chyli się do snu. / Może właśnie dziś / patrzy w mroczną mgłę / i modlitwą prosi Boga by zachował cię”<sup>69</sup>. Takie piosenki były bardzo potrzebne: *Piosenka Grupy Halzki i Joanny, O Barbaro, Natalia, Zośka, Dorota* były przebłyskiem normalności w otchłani wojny, przypominały o ludzkich sprawach i koily serca żołnierzy.

W piosence powstańczej znajduje się nawet motyw piosenki jako gatunku: „Niech płynie piosenka z barykad, / Wśród bloków, zaułków, ogrodów, / Z chłopcami niech pójdzie na wypad / Pod rękę, przez cały Mokotów”<sup>70</sup>, gwarantując jej poczesne miejsce w świadomości powstańców.

A jak toczyło się życie powstańcze w przerwach między walkami zbrojnymi? Piosenki towarzyszyły Powstańcom każdego dnia. Nie wystarczy się bowiem wyspać, najeść, napić, umyć – pozostaje jeszcze cała sfera duchowa, którą należało wypełnić, nie mając do dyspozycji zinstytucjonalizowanych form trwania w kulturze, takich jak: szkoła, teatr, kino, prasa, radio (może jedynie Kościół był taką właśnie instytucją), pozostawała zaś działalność konspiracyjna, tajne komplety, wszystko zabronione przez okupanta i bardzo ryzykowne. Pozostał także kontakt z żywym słowem, nawet podczas Powstania. Organizowano więc spotkania, na które składały się montaż słowno-muzyczne, odbywały się koncerty i występy recytatorskie. Sławna piosenkarka i aktorka Hanna Brzezińska, opisując dramaturgię tamtych dni, po latach wspominała: „Występowaliśmy na Starym Mieście dla walczących żołnierzy. Stawaliśmy na beczcze po kapuście, a wokoło nas zbierali się żołnierze i ludność

<sup>68</sup> *Mała dziewczynka z AK*, sł. Mirosław Jezierski „Karnisz”, muz. Jan Markowski „Krzysztof”, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 100.

<sup>69</sup> *Deszcz jesienny*, sł. i muz. Marian Matuszkiewicz „Rysiek”, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 42.

<sup>70</sup> *Marsz Mokotowa*, s. 82.



cywilna. Staraliśmy się żyć normalnie. [...] major »Trzaska« poprosił nas, by koniecznie śpiewać żołnierzom, bo piosenka daje im wytchnienie i wiarę. Pierwszy koncert odbył się na Kilińskiego 3, na podwórzu. Stał tam cały oddział, który miał iść do walki. Nagle nadleciały sztukasy. I nikt się nie ruszył, mimo, że samoloty już nisko latały i za chwilę mogły spaść bomby. Akurat śpiewałam i czułam, że nie wypada mi przerwać. Nie wolno zejść ze sceny! Dopiero, gdy skończyłam, wszyscy szybko wbiegliśmy do schronu [...]»<sup>71</sup>.

Taka była rzeczywistość powstańcza i wchodząc w nią, nie można nie docenić roli, jaką pełniła muzyka. Warto podkreślić, że artyści warszawscy rozumieli swoją misję: „Fogga pamiętam jak [...] przychodził do szpitali, piwnic i śpiewał. Zupełnie nie oszczędzał swojego głosu. Tam był kurz, brud, a on śpiewał Powstańcom»<sup>72</sup>. Świadczy też o tym inny dobitny cytat: „Na podium wskoczył któryś z chłopców i objął batutę dyrygenta. Rozpoczęło się oczywiście »Serce w plecaku«, potem hymn »Parasola«, a potem na scenę wszedł starszy pan z opaską na rękawie, w niebieskim kombinezonie, takim samym jak nosili chłopcy ze Śródmieścia. Ktoś zagrał kilka akordów na harmonii. Na sali ucichło. Z ust do ust podawano wiadomość: »Fogg, Fogg« Szept przeszedł w pomruk, a pomruk w brawa. Siwy pan skłonił się i powiedział, że dzisiejsze piosenki poświęca chłopcom ze Starówki. Słowa tych piosenek były prawdziwe – myśmy tę prawdę czuli»<sup>73</sup>.

Czym była dla powstańców piosenka doskonale obrazuje poniższy fragment wspomnień jednej z uczestniczek walk, Brzezińskiej: „Pamiętam pożar Hotelu Polskiego na »Długiej«. Byliśmy proszeni o to, by śpiewać i recytować do końca, póki nam nie dadzą znaku, że trzeba uciekać. Chodziło o to, by ranni, których nie zdąży wynieść nie zorientowali się, że jest tak strasznie groźna sytuacja. W ostatnim momencie podbiegł do mnie jeden z powstańców i krzyknął: »Pani Hanko, proszę uciekać!« Wybiegłam na ulicę, a po trzech, czterech minutach cały ten dom zawałił się...»<sup>74</sup>.

I jeszcze jedna kategoria, wynikająca z zaproponowanego podziału piosenek powstańczych, są to piosenki modlitewne, zwracające się do Boga. Prośby o pomoc Boga, Jezusa, Maryi powtarzają się wielokrotnie. Jeden z utworów ma nawet w tytule słowo „modlitwa” – *Modlitwa AK* znana też jako *Modlitwa obozowa*, jest wołaniem o sprawiedliwość Najwyższego: „O Boże, skrusz ten miecz, co siecze kraj, / Do wolnej Polski nam powrócić daj! / By stał się twierdzą nowej siły, / Nasz dom, nasz kraj»<sup>75</sup>, „Boska potęga nas strzeże»<sup>76</sup>.

<sup>71</sup> *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 58.

<sup>72</sup> Tamże, s. 24.

<sup>73</sup> Z pamiętnika *Na barykadach Warszawy* pchor. Stanisława Komirnickiego „Nałęczka” (Warszawa 2003); cyt. za: *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 2, 55.

<sup>74</sup> *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 58.

<sup>75</sup> *Modlitwa Armii Krajowej (O Panie któryś jest na niebie)*, śl. i muz. Adam Kowalski, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 27.

<sup>76</sup> *Naprzód do boju żołnierze (Hymn Polski Podziemnej)*, s. 32.

Podobnie jak cytowana uprzednio w innym kontekście piosenka pt. *Hasło Powiśla*, zawiera frazę: „Niesie Ojczyźnie zmartwychwstanie”<sup>77</sup> odwołującą się do symboliki religii chrześcijańskiej i wykorzystującą symbol zmartwychwstania. Jest to klasyczny przykład mesjanizmu autorów przytaczanych tekstów. Są też piosenki zawierające zapewnienie o ochronie z nieba „Boska potęga nas strzeże, [...] Do broni! Jezus, Maryja!”<sup>78</sup>, „Może jednak Bóg / da, że wrócisz znów”<sup>79</sup>, „Wierzymy, że nam Sprawiedliwy / Odplaci za przelaną krew”<sup>80</sup>. Ważne było nawet powtórzenie charakterystycznego wersu z *Roty* – „Tak nam dopomóż Bóg!” w *Marszu Śródmieścia*<sup>81</sup>, czy też śpiewanie samej *Roty*<sup>82</sup>, *Mazurka Dąbrowskiego*<sup>83</sup> albo *Boże, coś Polskę*<sup>84</sup>, dodawało to otuchy i wiary w sensowność poświęceń.

Co zostało z tych niezwykłych piosenek do dziś? Jak ich wartość została umniejszona w czasach PRL-u? Te pytania pozostawię bez odpowiedzi.

Muzyka – według wielu najpiękniejsza ze sztuk, może mieć ściśle związki z jawnym, bądź ukrytym przekazywaniem systemu wartości. Porusza się blisko spraw życiowych, bywa łatwo przyswajalna i nienarzucająca się, a jednocześnie może być bardzo sugestywna nawet bez użycia słów. Sam tembr głosu wykonawcy, jego ekspresja, sposób wydobywania dźwięków z instrumentu, wygląd sceniczny, teatralizacja wystąpienia, wszystko to może spowodować zamierzony efekt, zatem oczywiste jest, że muzyka bywa skutecznym narzędziem do walki politycznej. Może także być nośnikiem idei i wartości. Często zawiera zapis wydarzeń historycznych, to dzięki niej wiemy, co czuli nasi przodkowie, jaki system wartości był im bliski. Analizując teksty piosenek, możemy zaobserwować, które wartości przebrzmiały, a którym w naszym kręgu kulturowym przypisuje się do dziś szczególną wartość. Kultura, a więc i teksty kultury, jakimi są piosenki powstańcze, pełni rolę depozytariuszki wartości.

W podsumowaniu warto zauważyć, że opisywany w piosenkach powstańczych żołnierz nie jest tchórzem, ani zdrajcą tylko bohaterem. Autorzy heroizują bohaterów, niekiedy hiperbolizują ich zalety i waleczne czyny, co wpisuje się w konwencję uniwersalizowania sięgającą czasów starożytnych. Bohaterstwo żołnierzy od czasów *Iliady* Homera stało się wartością uniwersalną i ponadczasową.

<sup>77</sup> *Hasło Powiśla (Marsz Podchorążych Podziemnych)*, s. 90.

<sup>78</sup> *Naprzód do boju żołnierze (Hymn Polski Podziemnej)*, s. 32.

<sup>79</sup> *Deszcz jesienny*, s. 42.

<sup>80</sup> *Warszawskie dzieci*, s. 52

<sup>81</sup> *Marsz Śródmieścia (Walcząca Warszawa)*, s. 60.

<sup>82</sup> *Rota*, sł. Maria Konopnicka, muz. Feliks Nowowiejski, [w:] *Mój śpiewnik powstańczy*, s. 14.

<sup>83</sup> *Mazurek Dąbrowskiego (Hymn narodowy)*, sł. Józef Wybicki, muz. anonim, [w:] *Pieśń Ojczyzna. Śpiewnik polski = Native song. Polish song-book*, oprac. A. Buszko, Warszawa 2008, s. 28.

<sup>84</sup> *Boże, coś Polskę*, sł. Alojzy Feliński, Antoni Górecki, muz. anonim, [w:] *Pieśń Ojczyzna. Śpiewnik polski...*, s. 38.

Wartości zawarte w piosenkach Powstania Warszawskiego 1944 r. to przede wszystkim: patriotyzm, honor, wiara (Bóg), nadzieja, miłość, niepodległość, tradycja. Bohaterstwo, poświęcenie, odwaga, męstwo są uniwersalne i ponadczasowe, z tym, że można zaryzykować tezę, że dziś w czasach zeświecczenia i długotrwałego pokoju wartości związane z triadą narodową, w szczególności Bóg i honor, mają mniejsze znaczenie, zaś większą wagę przywiązuje się do szeroko rozumianej tolerancji i pielęgnowania nie poczucia wspólnoty, lecz wolności osobistej jednostki.

Czy Powstanie Warszawskie, patriotyzm i poświęcenie nie miały sensu, biorąc pod uwagę finał tego zrywu niepodległościowego, a także ogromny rozmiar zniszczeń oraz ilość poniesionych ofiar? Nie mamy pewności, jakie wartości wybrałoby współczesni Polacy – bierność, czy brawurę i działanie, chłodny rozsądek, czy ryzykowną walkę, konformizm, czy heroizm.

### **Bibliografia:**

- Białas M., 2012, *O specyfice muzyki politycznej*, [w:] Sztuka i polityka. Muzyka popularna, red. M. Jeziński, Ł. Wojtkowski, Toruń, s. 11–28.
- Buszko A. (oprac.), 2008, *Pieśń Ojczyzna. Śpiewnik polski = Native song. Polish song-book*, Warszawa.
- Dziemidok B., 2012, *Teoretyczne i praktyczne kłopoty z tożsamością narodową*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, z. 41, s. 23–51.
- Fogler M., 2009, *Czym jest muzyka? Filozofia muzyki w powieści „Doktor Faustus” Tomasa Manna*, Warszawa.
- Grozdew-Kołacińska W., Nowak T., Bieniak vel Banasiak M. (red.), 2011, *Mój śpiewnik powstańczy*, Warszawa.
- Kisielewski S., 1991, *Czy muzyka jest niehumanistyczna?*, [w:] *Przeżycie estetyczne muzyki*, red. B. Smoleńska-Zielińska, Warszawa, s. 173–183.
- Kłoskowska A., 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.
- Kofin E., 1980, *Muzyka telewizyjna*, Warszawa.
- Kołodziejczyk M., 2014, *Zawartość patriotyzmu w pieśni patriotycznej*, „Polityka” nr 36, s. 30–31.
- Korniewski W., Łochowski L., 1992, „... pieśń ujdzie cało...”, t. 1. Warszawa.
- Kymlicka W., 1989, *Multicultural Citizenship*, Oxford.
- Makota J., 1993, *O pieśni jako formie dialogu*, [w:] *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, red. Danuta Karłowicz et al., Warszawa, s. 240–247.
- Mann T., 1960, *Jak powstał „Doktor Faustus”. Powieść o powieści*, przeł. M. Kurecka, Warszawa.
- Przychodzińska-Kaciczak M., 2012, *Wychowanie Muzyczne – idee, treści, kierunki rozwoju*, Warszawa.

Zaniewicz J., 2014, *O roli polskiej muzyki w kształtowaniu tożsamości narodowej*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” z. 45, s. 137–148.

### **Summary**

#### **Values in songs of the Warsaw Uprising**

In this article I analyse a canon of values declared in patriotic songs that was sung during the Warsaw Uprising. I divided my text into three parts. The first one is an introduction to the problem of axiology in the context of patriotic songs and signalize relationship subject with the monograph. The second part attempts to systematize Polish patriotic songs. Last part is a review of insurgent songs lyrics, in view of the functions that those songs played at that time. Proposals are built on the basis of the words of patriotic songs, but also some of Insurgents memories.



