

Facta Ficta.

Journal of Theory, Narrative & Media



Facta Ficta
Research Centre
factaficta.org

OPEN  ACCESS

vol. 2 (12) 2023

Kobity

Facta Ficta.

Journal of Theory, Narrative & Media

REDAKTOR NACZELNA:
Ksenia Olkusz

REDAKTORKI PROWADZĄCE NUMERU:
Agata Paszek, Barbara Stelingowska

REDAKTORZY POMOCNICZY:
Rafał Paliński, Ksenia Olkusz

SEKRETARZ I MENADŻER REDAKCJI:
Joanna Brońka

KOLEGIUM REDAKCYJNE:
Joanna Brońka, Aleksandra Dobrowolska, Kinga Kamińska, Nina Kubasiak, Aleksandra Kuś, Zofia Leśnik, Wiesław Olkusz, Barbara Stelingowska, Rafał Paliński, Agata Paszek, Wiktoria Pierzak, Joanna Zienkiewicz

RADA NAUKOWA:
Gregory Claeys, *Royal Holloway University of London*
Fredric Jameson, *Duke University*
Krystyna Klośńska, *Uniwersytet Śląski*
Raine Koskimaa, *University of Jyväskylä*
Anna Łebkowska, *Uniwersytet Jagielloński*
W.J.T. Mitchell, *University of Chicago*
Bernard Perron, *Université de Montréal*
Marie-Laure Ryan, *Independent Researcher*
Richard Saint-Gelais, *Université Laval*
Werner Wolf, *Karl-Franzens-Universität Graz*

PROJEKT GRAFICZNY I SKŁAD:
Krzysztof Biliński

REDAKCJA JĘZYKOWA (J. POLSKI):
Rafał Paliński, Agata Paszek, Barbara Stelingowska

REDAKCJA JĘZYKOWA (J. ANGIELSKI):
Joanna Zienkiewicz

KOREKTA
Ksenia Olkusz, Rafał Paliński

WYDAWCA:
Ośrodek Badawczy Facta Ficta
ul. Opoczyńska 39/9
54-034 Wrocław
e-mail: journal@factaficta.org
factafictajournal.com



Facta Ficta
Research Centre
factaficta.org

ISSN 2719-8278
ISBN 978-83-967365-1-2

Pewne prawa zastrzeżone. Artykuły w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons BY 4.0 (uznanie autorstwa) w repozytorium Centrum Otwartej Nauki. Facta Ficta. Journal of Theory, Narrative & Media wydany jest w otwartym dostępie w poszanowaniu dla ruchu wspierającego bezpłatny dostęp do wiedzy.

Facta Ficta.

Journal of Theory, Narrative & Media

vol. 2 (12) 2023

Kobiety

Ośrodek Badawczy Facta Ficta • Wrocław 2023

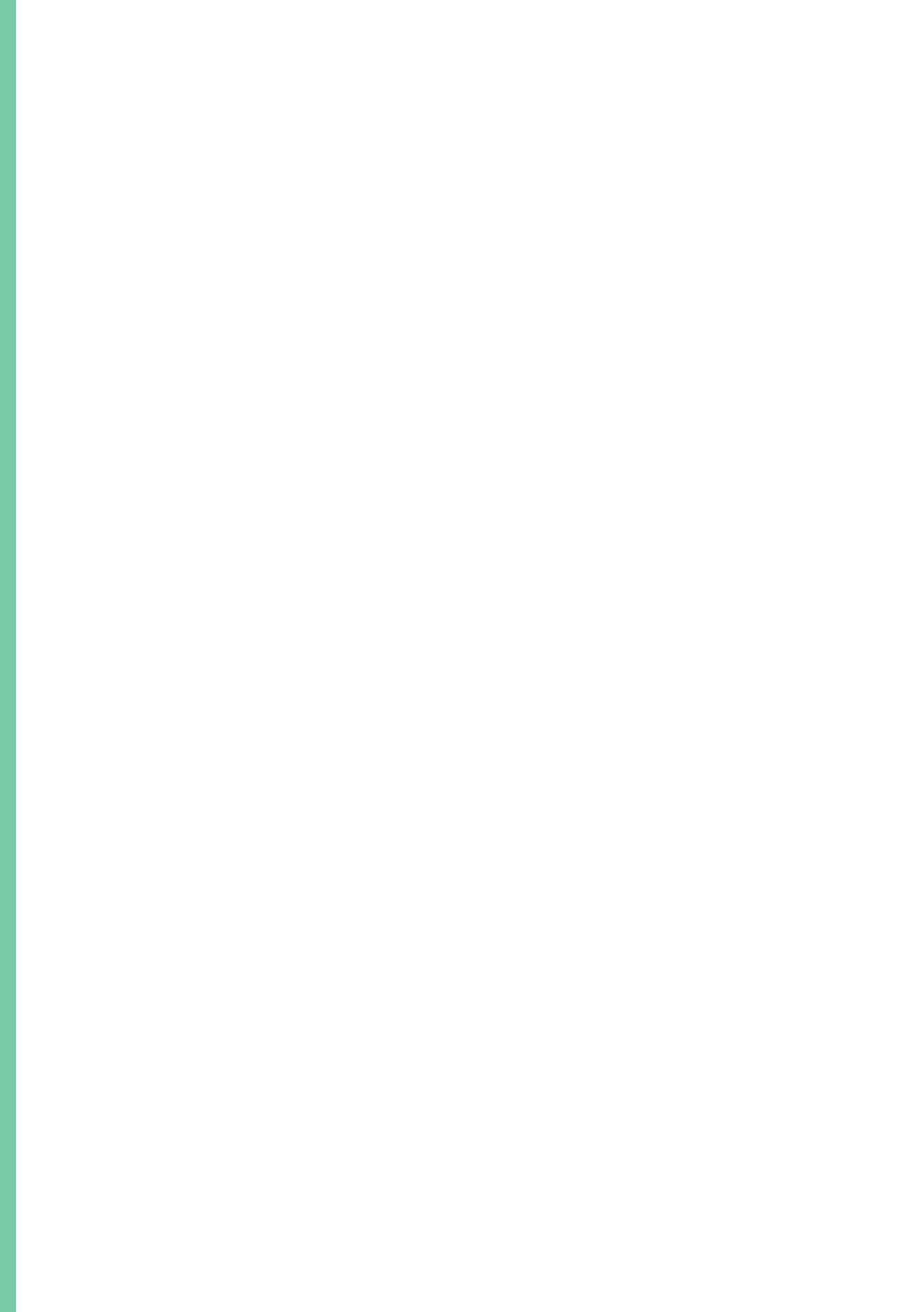
Spis treści

TEMAT NUMERU	Maria Magdalena i Rebeka – inspiracja dla feministycznego ruchu kobiet w Kościele katolickim w Polsce? <i>Karolina Kacała</i>	9
	Czarownica zza rogu, czyli jak w późnym średniowieczu i nowożytności, sąsiedzi zmieniali się w sługi szatana <i>Szymon Czerski</i>	29
	Barbara Radziwiłłówna Dominika Magnuszewskiego na tle wybranych wizerunków władczyni w polskiej dramaturgii XVIII i XIX wieku <i>Julia Kuffel</i>	41
	Angélica Liddell i bohaterka melancholijna w dramacie <i>La falsa suicida</i> <i>Julianna Błaszczyk</i>	55
	Na czym polegał domowy matriarchat? – o pozycji kobiet w okresie PRL-u <i>Dominika Marzec</i>	73
	Miejsce reklamy w medialnym dyskursie o pięknie: w kierunku <i>body positive</i> <i>Anna Kozłowska</i>	87
	<i>Sztuka konfliktu. Analiza wybranych dzieł współczesnych artystek z Izraela i Palestyny</i> <i>Klaudia Opoka</i>	105
KULTURA	Radość, lęk i bogowie. Wyobrażenie kozy w kulturach przedchrześcijańskich <i>Michał Spurgiasz</i>	121
	„Nie ryją w niczym, niczego nie gryzą, jak to zwykły czynić inne króliki i myszy”. Świnka morska w piśmiennictwie epok dawnych (zagadnienia wybrane) <i>Łucja Okoń</i>	139

	Święta przestrzeń w kulturze – perspektywa antropologiczna	
	<i>Tomasz Kalniuk</i>	155
	Kultura kulinarna włoskich i żydowskich imigrantów w Stanach Zjednoczonych. Wybrane aspekty	
	<i>Maciej Kapek</i>	171
	Uniwersalizm na wojnie z twórczością	
	<i>Michał Borkowski</i>	191
	Współczesna recepcja a historyczność chińskich praktyk ludowo-lokalnych powiązanych z taoizmem – na przykładzie „prowadzących umarłych”	
	<i>Paulina Brzozowska</i>	215
	Groza choroby, czyli o monstrialności ukrytej w schorzeniach	
	<i>Lux Profus</i>	233
	Higiena werbalna w kontekście międzynarodowym – grzeczność językowa w nauczaniu i uczeniu się chińskich studentów uczących się języka polskiego jako obcego	
	<i>Duola Long</i>	251
VARIA	Więź emocjonalna ze zwierzęciem jako dobro osobiste – rozważania w kontekście nastrojów społecznych i statusu zwierzęcia	
	<i>Kacper Tobisz</i>	269
	„Za wolność naszą i waszą”. Sejmowa lewica przeciw dyskryminacji narodowościowej 1919-1926	
	<i>Patryk Krupiński</i>	285
	Rezyliencja w procesie wychowania	
	<i>Dominika Sikora</i>	305
	Seksualność młodych dorosłych w pierwszych dekadach XXI wieku. Wyłaniająca się dorosłość w realiach lat 2010-2023	
	<i>Alicja Mochocka</i>	319
RECENZJA	Na tropie serbskiej i chorwackiej fantastyki	
	<i>Rafał Paliński</i>	337



Temat numeru



Maria Magdalena i Rebeka – inspiracja dla feministycznego ruchu kobiet w Kościele katolickim w Polsce?

Karolina Kacała

ORCID: 0009-0007-8615-990X

Mary Magdalene and Rebecca – an inspiration for the women's feminist movement in the Catholic Church in Poland?

A combination of feminist theology and feminist hermeneutics inclines them to complement and enrich mutually. Taking a try at the reinterpretation of the Bible with consideration of male-female dualism can create space for renewal and reconstruction of the role of a woman in The Catholic church. Re-reading the biblical characters can be an inspiration to taking new actions enriching The Catholic church. This chapter points to two female biblical characters – Rebecca, the wife of Isaac, mother of Jacob and Esau, and Mary Magdalene, presented as a repentant sinner. Rebecca and Mary Magdalene with their actions could amaze, surprise and shock people who were around them. Both of them were living in the world of specified social norms. Both of them realized their position in society and questioned applicable social norms. Both of them became some kind of feminists of their time. Modern women want to take and take the same actions. They want to change the awareness of other people and their surrounding reality in accordance with feminist and emancipatory trends.

Karolina Kacała, mgr; absolwentka Pedagogiki Ogólnej specjalności resocjalizacja i Pracy Socjalnej na Uniwersytecie Wrocławskim. Pedagog i wychowawca w Młodzieżowym Ośrodku Wychowawczym; pedagog szkolny w Liceum Ogólnokształcącym. Doktorantka w Kolegium Doktorskim Pedagogiki Szkoły Doktorskiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Zakres zainteresowań: kobiecość, nierówność płci, emancypacja, instytucja Kościoła katolickiego, kobieta w Piśmie Świętym, kobieta w instytucji Kościoła katolickiego.

karolinakacala27@gmail.com

Facta Ficta.
Journal of Theory, Narrative & Media

OPEN  ACCESS

The aim of the chapter is to encourage reflection and to search answer the question: Can Rebecca and Mary Magdalene become the inspiration for the modern woman and show them the road of independence and strength to set their own goals?

The chapter does not include an unequivocal answer but encourages verifying knowledge about biblical female characters and the situation of women in The Catholic church. The chapter contains an introduction to discussed issues. Next, the meaning of feminism and emancipation has been explained and historical and cultural background has been presented. In the next step, a case study of Rebecca and Mary Magdalene has been done. In the end, an attempt to define their potential to become the inspiration for modern women has been made.

Keywords: female, emancipation, feminism, feminist, hermeneutics, feminist theology, emancipatory pedagogy, Rebecca, Mary Magdalene

Wprowadzenie

Posłuszna, znosząca w pokorze cierpienie, matka Jezusa – Maryja. Elżbieta, krewna Maryi. Ewa, która skusiła Adama, a ten zjadł zakazane jabłko. Niezaproszona do rozmowy Sara, żona Abrahama, matka Izaaka. Tajemnicza Dina. Febe, kobieta diakon. Junia i Tekla. Rzymska obywatelka Perpetua oraz niewolnica Felicyta – męczenniczki. Kobiety te, i liczne inne, są obecne i kształtują świat prezentowany na kartach Biblii. Towarzyszą swoim mężom, stają się matkami narodów. Podążają za apostołami. Są pod krzyżem i ogłaszają dobrą nowinę o zmartwychwstaniu. Głoszą Słowo Boże, podróżują i pielgrzymują. Pomagają finansowo w procesie tworzenia Kościoła. Kobiety te również wychodzą na pustynie, prowadzą ascetyczny tryb życia, oddają swoje życie za wiarę. W różny sposób prezentowane są na kartach Biblii, podobnie jak w różny sposób są nam znane i przedstawiane.

Rozdział ten poświęcony zostaje dwóm przedstawicielkom kobiecych postaci Pisma Świętego – Marii Magdalenie i Rebecce. Wybór nie był łatwy, ponieważ należy mieć na uwadze, że każda postać biblijna zasługuje na dokładne poznanie, gdyż może ona stanowić inspirację i rozeznanie, jak postąpić w różnych sytuacjach życiowych. Rebeka została wybrana ze względu na poczucie dużego zapomnienia tej postaci i brak prezentowania podjętych przez nią działań chociażby na niedzielnych mszach świętych. Maria Magdalena natomiast ze względu na zachęcenie do ponownego spojrzenia na jej postać, obwarowaną licznymi teoriami i legendami. Poznanie ich historii może zachęcić do zatrzymania i refleksji nad aktualną sytuacją kobiet w Kościele katolickim.

Zatrzymanie i refleksja stanowiąc może podstawę do nowego spojrzenia na Pismo Święte. Narzędziem do wzbogacenia teologii feministycznej jest feministyczna hermeneutyka, za pomocą której dokonać można ponownej interpretacji Biblii, to zaś może pomóc w przywróceniu kobiecie jej należytego

miejsca i pełnej godności (Białas-Zielińska 2012: 67). Należy w tym miejscu podkreślić, że dla większości teorii i badań feministycznych punktem wyjścia jest stwierdzenie faktu „milczenia” kobiet i pomijania ich znaczenia (Dormus 2008: 47). Poznając historię Marii Magdaleny i Rebeki, możemy uświadomić sobie ich znaczenie i rolę, ale również pozwalamy im „przemówić”. Człowiek potrzebuje posiadania wzorca osobowego, dzięki któremu może dokonywać samopoznania i samodoskonalenia. Poznanie historii postaci Biblii stwarza przestrzeń do poznania nowych wzorców osobowych, które mogą wpłynąć na postrzeganie otaczającego nas świata. Wzorców, które mogą wziąć udział w kształtowaniu tożsamości.

Należy mieć na uwadze, że milcząca obecność kobiet w starożytnym Bliskim Wschodzie, miejscu powstania Biblii, nacechowana była wieloma stereotypami płci. Wiele z nich, utrwalonych na kartach Pisma Świętego, rzutuje na obraz i nastawienie wobec kobiet we współczesnym świecie. Jednakże uważna lektura Biblii pozwala dostrzec, że usytuowanie kobiety nie miało miejsca wyłącznie w życiu rodzinnym. Kobieta odgrywała ważną rolę również w życiu społecznym, religijnym, politycznym (Chrostowski 2022: 9). Mimo że w starożytności większość kobiet była skazana na anonimowość, pewnego rodzaju „milczenie”, to postaci nakreślone w Piśmie Świętym stanowią inspirację dla współczesnych poszukujących kobiet. Przyglądając się konkretnym kobietom Biblii, dostrzec można, że często dokonywały one swoją postawą, podjętymi decyzjami więcej niż mężczyźni. Znajdują się wśród nich kobiety o bogatych i interesujących życiorysach. Wymienić można matki, żony, kochanki, nierządnicę. Kobiety pełne obaw i lęku, borykające się z bezpłodnością. Kobiety odważne i dzielne, ciche, spokojne, opanowane. Znaczenie ich obecności oraz podejmowanych przez nie czynności oraz prezentowanych postaw jest bardzo duże i ważne (Chrostowski 2022: 9).

Znaczenie obecności kobiet w dziele zbawienia uwidacznia się w ewangelii św. Mateusza, gdzie w rodowodzie Jezusa Chrystusa wymienione są cztery kobiety – Tamar, Rachab, Rut oraz żona Uriasza Batszeba, czytamy bowiem:

Rodowód Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama. Abraham był ojcem Izaaka; Izaak ojcem Jakuba; Jakub ojcem Judy i jego braci; Juda zaś był ojcem Faresa i Zary, których matką była Tamar. Fares był ojcem Ezrona; Ezron ojcem Arama; Aram ojcem Aminadaba; Aminadab ojcem Naassona; Naasson ojcem Salmona; Salmon ojcem Booza, a matką była Rachab. Booz był ojcem Obeda, a matką była Rut. Obed był ojcem Jessego, a Jesse ojcem króla Dawida. Dawid był ojcem Salomona, a matką była [dawna – dopowiedzenie K.K.] żona Uriasza. Salomon był ojcem Roboama; Roboam ojcem Abiasza; Abiasz ojcem Asy; Asa ojcem Jozafata; Jozafat ojcem Jorama; Joram ojcem Ozjasza; Ozjasz

ojcem Joatama; Joatam ojcem Achaza; Achaz ojcem Ezechiasza; Ezechiasz ojcem Manassesza; Manasses ojcem Amosa; Amos ojcem Jozjasza; Jozjasz ojcem Jechoniasza i jego braci w czasie przesiedlenia babilońskiego. Po przesiedleniu babilońskim Jechoniasz był ojcem Salatiela; Salatiel ojcem Zorobabela; Zorobabel ojcem Abiuda; Abiud ojcem Eliakima; Eliakim ojcem Azora; Azor ojcem Sadoka; Sadok ojcem Achima; Achim ojcem Eliuda; Eliud ojcem Eleazara; Eleazar ojcem Mattana; Mattan ojcem Jakuba; Jakub ojcem Józefa, męża Maryi, z której narodził się Jezus, zwany Chrystusem (Ewangelia św. Mateusza 1).

Odnaleźć można różne interpretacje wskazujące, dlaczego właśnie te cztery kobiety zostały wymienione w rodowodzie Jezusa i dlaczego dzieje się tak wyłącznie w Ewangelii według św. Mateusza, jednakże zważywszy na temat tego artykułu, istotą tego fragmentu jest właśnie obecność kobiet¹. Obecność, bez której nie wydarzyłyby się wielkie dzieła zbawienia.

Zatrzymując się nad losem kobiecych postaci Biblii dostrzec można, że był on nacechowany sukcesami, ale i porażkami. Kobietom tym towarzyszyły liczne rozterki, problemy dnia codziennego. Poznanie ich historii może stać się przestrzenią do refleksji a równocześnie inspiracją do budowania własnego kobiecego odbioru otaczającej rzeczywistości. Ponadto należy mieć na uwadze, że wszelkie poznane przez nas treści wpływają na naszą świadomość i sposób myślenia. Refleksyjna analiza losów kobiecych postaci może powodować, że kobiety odczytują na nowo powierzone im role. Wzorce tych postaci mogą wpłynąć na tożsamość jednostki, która spotyka się z nimi podczas lektury Pisma Świętego. Mogą stworzyć dla jednostki przestrzeń do świadomego uwolnienia się od narzuconych ograniczeń zgodnie z teorią pedagogiki emancypacyjnej.

Na początku niniejszego artykułu przedstawione zostaną ujęcia definicyjne najważniejszych zagadnień, co umożliwi pełne zrozumienie perspektywy podjętego tematu. Następnie zaakcentowane zostanie tło społeczno-kulturowe życia Marii Magdaleny i Rebeki, za pomocą którego, przechodząc dalej do historii wskazanych kobiet będzie można zrozumieć ich wyjątkowość i wyjście poza przyjęte normy. Na zakończenie ponownie zaakcentowany zostanie refleksyjny wymiar niniejszego rozdziału ze szczególnym uwzględnieniem siły pedagogiki emancypacyjnej.

¹ Więcej na temat kobiety w genealogii Jezusa Chrystusa (Artur Malina, 2011) *Kobiety w genealogii Jezusa*, s. 109-129; Mieczysław Mikołajczyk (2012) *Rodowód Jezus Chrystusa. Propozycja interpretacji*, „PERSPECŦIVA Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” nr 2 (21); Andrzej Kowalczyk (1995), *Genealogia Jezusa w Ewangelii*, „Studia Gdańskie”, nr X.

Pedagogika emancypacyjna jako środek do emancypacji/feminizacji kobiet

Maggie Humm przez feminizm rozumie: „Doktrynę równych praw dla kobiet (w praktyce: zorganizowany ruch kobiet), jak i ideologię społecznych przeobrażeń, których celem jest nie tylko społeczna równość, ale także powstanie świata, który byłby światem kobiet” (1993: 60). Z kolei June Hannam słowa feminizm używa do określenia idei i chęci przeciwstawienia się nierówności, jaka istnieje pomiędzy kobietami a mężczyznami (2010: 18-19)². Dookreślenie sposobu rozumienia feminizmu należy do zadań trudnych, ponieważ niełatwo o definicję pełną i jednoznaczną, która byłaby też szeroko podzielana niezależnie od przyjętego przez badacza stanowiska. Najogólniej rzecz ujmując, feminizm można rozumieć jako określoną wizję świata i podejmowane czynności w celu urzeczywistnienia tej wizji zmierzającej do wykreowania świata, w którym kobieta nie odczuwałaby niesprawiedliwości ze względu na swoją płęć.

Obok pojęcia feminizmu, istotnym jest również termin emancypacja. Maria Czerepaniak-Walczak uznaje, że emancypacja jest procesem świadomego odrzucenia stereotypów i mitów, pokonywania utrudnień wywołanych aktywnością ludzką i siłami natury (2006: 33). Należy podkreślić w tym miejscu, idąc za Marią Czerepaniak-Walczak, że podobieństwo teorii feminizmu i emancypacji opiera się na poszukiwaniu mechanizmów uwolnienia się od ograniczeń i zniewolenia przez kulturowo i społecznie usankcjonowane warunki (2006: 46). Wzbudzenie refleksji nad własną pozycją i sposobami jej osiągnięcia jest centralnym zadaniem zarówno myśli feministycznej, jak i emancypacyjnej. Właśnie owe wzbudzenie refleksji staje się centralnym celem tego rozdziału. Ponadto wskazując za Marią Czerepaniak-Walczak, rozdział ten bazuje na potocznym zwężeniu tych teorii eksponując istniejące pomiędzy nimi podobieństwa.

Pedagogikę emancypacyjną można rozumieć jako nurt zintegrowanego myślenia i działania skupiony na rozwoju podmiotowej świadomości i krytyce opresywności systemu (Czerepaniak-Walczak 2006:60). Pedagogika emancypacyjna realizowana jest poprzez tworzenie warunków umożliwiających rozwój jednostce, mówienie własnym głosem, świadomy udział w zmienianiu siebie i otaczającej jednostkę rzeczywistości. Poznanie losów kobiecych postaci z Pisma Świętego może stanowić edukację, która będzie stwarzać przestrzeń do emancypacji. Edukacja jest w tym przypadku środkiem i ośrodkiem kształtowania aspiracji i dążeń emancypacyjnych (Czerepaniak-Walczak 2006: 69). Umożliwia rozwój kompetencji komunikacyjnych i instrumentalnych oraz

² Inne definicje feminizmu Hubert Izdebski (2010), *Doktryny polityczno-prawne*, Warszawa: Lexis Nexis, s. 111; Ewa Lisowska (2010) *Równouprawnienie kobiet i mężczyzn w społeczeństwie*, Warszawa: Szkoła Główna Handlowa, s. 15.

weryfikowania doświadczeń w osiągnięciu wolności i korzystania z niej. Jak wskazuje Maria Czerepaniak-Walczak, emancypacja może być traktowana jako cel edukacji oraz środek rozwoju osoby i zmiany społecznej (2006: 69). Relacja edukacji i edukacji emancypacyjnej ma sprzyjać kształtowaniu obrazu świata, w którym istnieją warunki umożliwiające doświadczanie wolności, uczenia się jej osiągnięcia oraz poszerzania, jak i uświadomienia sobie przejawów i zakresu ryzyka związanego z korzystaniem z wolności. Realizacji powyższych zamierzeń sprzyjają treści kształcenia i wychowania. Mogą one bowiem ułatwić poznanie zachowania się w sytuacji konfliktu i opresji oraz konsekwencje bycia wolnym. Treścią kształtującą może stać się analiza i interpretacja postaw i podjętych działań Marii Magdaleny i Rebeki.

W tym miejscu należy zaakcentować także termin teologia feministyczna. Odnosi się on do nurtu teologicznego, który powstał w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku na skutek spotkania się feminizmu i teologii (Białas-Zielińska 2012: 65). Pojawił się z potrzeby odnowy Kościoła z perspektywy kobiet świadomie stających się podmiotem myślenia teologicznego. Przedstawicielki tego ruchu wskazują, że ich celem nie jest szkoderzenie, lecz wspieranie Kościoła w przywróceniu kobiecie jej należnej roli. Klaudia Białas-Zielińska wskazuje, że teologia feministyczna nie dotyczy wszystkich kobiet, lecz tylko tych, które zauważają istniejącą dyskryminację w Kościele i które chcą jej przeciwdziałać. Elżbieta Adamiak wyodrębnia w teologii feministycznej nurt reformatorski oraz radykalny (1993: 69). Główne przedstawicielki pierwszego nurtu to Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Dorothea Sölle i Catharina Halkes. Drugiemu nurtowi przewodziła Mary Daly. Nurt reformatorski podjął próbę innej interpretacji wartości chrześcijańskich, natomiast ruch radykalny stoi na stanowisku, że oficjalny Kościół jest niereformowalny i należy budować własny „kościół kobiet”.

Feminizm, emancypacja, teologia feminizmu wzbudzały niepokój i lęk w ułożonym świecie Kościoła katolickiego (Achremowicz & Kamińska-Sztark, 2019: 68). Aktualnie postępuje powolna zmiana w podejściu do tych terminów i kryjących się pod nimi działaniami. Nastąpiły zmiany dopuszczające kobietę do wielu funkcji, wcześniej jej niedostępnych. Jest to jednak zmiana tylko teoretyczna, zapisana w Kodeksie Prawa Kanonicznego, ponieważ legalistyczna możliwość nie znajduje swojego odzwierciedlenia w życiu codziennym.

Zważywszy na powyższe dane, istotne jest motywowanie i wspieranie kobiet podczas realizowania się w dostępnych dla nich funkcjach. Poznanie kobiecych postaci Biblii może stanowić inspirację do niestrudzonego realizowania określonego celu dla współczesnej kobiety chcącej dokonywać słusznych i dobrych zmian na przestrzeni instytucji Kościoła katolickiego. Poznanie i zatrzymanie nad postaciami z Biblii stanowi ponadto niepowtarzalny środek edukacyjny. Zatrzymanie nad tymi treściami może sprzyjać kształtowaniu nowego obrazu świata oraz własnej tożsamości.

Na potrzeby tego rozdziału wykorzystana zostaje hermeneutyka, ze szczególnym akcentem hermeneutyki feministycznej. Za pomocą objaśnienia oraz interpretacji fragmentów Pisma Świętego chcemy odczytać na nowo postać Marii Magdaleny oraz Rebeki. Pierwsza z nich została wybrana ze względu na chęć odczytania jej postaci na nowo, z pominięciem legend i teorii, druga natomiast z uwagi na odczuwane zapomnienie. Dokonanie studium przypadku wybranych kobiet umożliwia jak najpełniejsze zobrazowanie historii ich życia, prezentowanych postaw i podejmowanych działań. Celem interpretacji fragmentów Pisma Świętego oraz innych dostępnych objaśnień nawiązujących do tych postaci jest wywołanie refleksji i zatrzymania. Ponadto za pomocą powstałej w ten sposób treści edukacyjnej można kształtować świadomość emancypacyjną kobiet oraz pobudzać w kobietach chęć wyzwolenia się, formowania nowego obrazu własnej osoby i otaczającej rzeczywistości. Wskazując postać Marii Magdaleny oraz Rebeki, należy postawić pytanie, czy mogły one inspirować feministyczny ruch kobiet w Kościele katolickim.

Tło społeczno-kulturowe życia Marii Magdaleny i Rebeki

Przyjęta w danym momencie norma kulturowa i społeczne uwarunkowania w silny sposób wpływają na odbiór i sposób oceny określonej jednostki. Analizując Pismo Święte i biorąc pod lupę postaci kobiet, należy zauważyć, że żyły i funkcjonowały one na tle określonych społeczno-kulturowych uwarunkowań.

Na wstępie, wskazując za Elżbietą Adamiak, wyeksponować należy, że zarówno Stary, jaki i Nowy Testament, powstał w systemie patriarchalnym, który ukazuje, że kobiety są traktowane gorzej, ale nie jako jedyne, a także że mogły w nim istnieć kobiety (na przykład z wyższych sfer) traktowane lepiej od mężczyzn (2014: 6). Irmina Nockiewicz zaznacza, że to mężczyzna był reprezentantem rodziny oraz zarządcą całego majątku (2017: 88). Żona stanowiła własność męża do tego stopnia, że nawet zapis dekalogu umieszcza kobietę obok rzeczy, których nie należy pożądać, jeśli należą do innego mężczyzny. Mąż w związku z powyższym mógł dysponować żoną tak jak uważał to za słuszne, nawet dokonać sprzedaży. W przypadku braku męża kobieta była pod władzą ojca (Waliczek 1970: 62).

Jakub Sławik poruszając kwestię skomplikowanych stosunków rodzinnych opisanych w Biblii Hebrajskiej, przywołuje tak zwane prawo lewiratu, w ramach którego brat bezdzietnego, zmarłego męża zobowiązany był do współżycia z żoną brata, aby ta mogła począć dziecko, które uznane zostałoby za dziecko zmarłego (2012: 12)³. Prawo to ukazuje paradoksalne zabezpieczenie kobiety przy równoczesnym traktowaniu jej przedmiotowo. Prawne zabezpieczenie kobiety wskazane zostaje

³ Prawo lewiratu zostało opisane w Pwt 25,5-10 zaś kobiecą postacią związaną z tym prawem jest Tamar (Rdz 38).

również w kodeksie Hammurabiego, gdzie pojawiło się ograniczenie wskazujące na brak możliwości zabicia żony przez męża (Waliczek 1970: 62). Prawo syryjskie uznaje taką możliwość w przypadku złapania żony na cudzołóstwie.

Przedmiotowość kobiet ujawnia się również w samym akcie małżeńskim, który stanowił pewnego rodzaju umowę – kontrakt, w którym to kobieta nieposiadająca majątku była sprzedawana przez ojca oraz kupowana przez męża (Waliczek 1970: 62). Po spisaniu aktu małżeńskiego kobieta przeprowadzała się do męża, podlegając od tego momentu jego władzy (Nockiewicz 2017: 87). Z małżeństwa wynikała zasada wierności, która w praktyce była interpretowana w odmienny sposób ze względu na płeć (Adamiak 2014: 7). Pismo Święte wymaga wierności zarówno od mężczyzny, jak i od kobiety, pod groźbą kary śmierci⁴. W praktyce żona była zobowiązana do wierności, w przypadku męża była to kwestia jego woli.

Kobiety postrzegano z perspektywy funkcji rozrodczej (Sławik 2012: 11). W starożytnym świecie dzieci zapewniały trwałość rodzinie, dlatego też rodzenie dzieci było ważną kwestią. Często również przywoływana jest sytuacja bezdzietności, co wskazuje na tragiczny wydzźwięk braku możliwości poczęcia dziecka przez kobietę. Nie brano pod uwagę tego, że bezdzietność może wynikać z problemów leżących po stronie mężczyzny. Prócz posiadania dzieci i pełnienia funkcji matki, kobietę wiązano również silnie ze sferą domową – przygotowaniem i podawaniem posiłku. Jak zauważa Irmina Nockiewicz, kobietę uważano za naturalnie przeznaczoną przez stwórcę do przekazywania posiłku, karmiła ona bowiem piersią swoje dzieci (2017: 85). Zdaniem autorki obowiązki przypisane kobiecie przez Biblię są ukierunkowane na jej większą obecność w domu niż poza nim.

Dariusz Dziadosz analizując sytuację kobiet wskazuje, że pomimo kulturowych i społecznych ograniczeń, kobiety do epoki wygnania babilońskiego oraz wkrótce po nim, cieszyły się daleko posuniętą wolnością (2011: 21-22). Dominował porządek patriarchalny, lecz ten powiązany z wiarą przyznawał kobiecie tę samą pozycję, co mężczyźnie⁵. Wiele w tej kwestii zmieniło się w tak zwanej epoce drugiej świątyni, kiedy to zaczęła obowiązywać idea czystości osobistej. W związku z nią krew stała się symbolem nieczystości, co w konsekwencji doprowadziło do znacznego wykluczenia kobiet ze sfery kultury – kobiety nie mogły być wiarygodnym świadkiem w procesie sądowym, rozmawiać publicznie z obcymi mężczyznami, były zobowiązane do zakrywania twarzy, reprezentan-tem kobiet wobec Boga i ludzi stał się najbliższy mężczyzna.

Paweł Lisicki akcentuje również istniejące ograniczenia religijne kobiet

⁴ Księga Powtórzonego Prawa 22, 23-27.

⁵ O równości kobiet i mężczyzn świadczą teksty biblijne, które mówią o kobietach prorokiniach (Wj 15,20; Sdz 4,4; 2Krl 22, 14-20), sędzinach (Sdz 4-5), królowych (1 Krl 19, 2 Krl 11). Odnaleźć można również fragmenty mówiące o kobiecej mądrości (2 Sm 14; 20, 16-22; Prz 1-7; 31, 10-31).

(2022: 33-34). Kobiety zwolnione były z nauki Tory oraz nie wolno było im przekraczać ściśle określonej w obrębie świątyni jerozolimskiej strefy obejmującej tylko dziedziniec pogan oraz dziedziniec kobiet. Miało to jednak swoje dodatkowe ograniczenia, ponieważ kobietom nie wolno było się tam pojawiać w okresie miesiączkowania, a także czterdzieści dni po urodzeniu syna i osiemdziesiąt po urodzeniu córki. Ze względu na nieczystość kobiety były również wykluczone ze stanu kapłańskiego.

Kazimierz Waliczek zauważa, że właśnie w momencie szczególnego uniżenia kobiety, wręcz zrównania jej pozycji z domowym inwentarzem, zjawia się Jezus głoszący równość wszystkich ludzi wobec Boga (Waliczek 1970: 63-65)⁶. Postawa Jezusa wobec kobiet zaskakuje – rozmawia z nimi, odpuszcza im grzechy, naucza je i pozwala, aby znajdowały się w jego najbliższym otoczeniu, zwalnia od kary śmierci kobietę schwytaną na cudzołóstwie⁷. Nauka i zachowanie Jezusa były dla otoczenia czymś niezwykłym. Chrześcijaństwo przyczyniło się do powolnego odchodzenia od patriarchy i stopniowo dokonywało zmian w prawie cywilnym, co ma swoje odzwierciedlenie w kodyfikacji justyniańskiej.

Mając na uwadze powyższe dane, należy zauważyć, że sytuacja kobiet ulegała przeobrażeniu. Jak dostrzega Jakub Ślawik, mimo patriarchalnego społeczeństwa kobiety nie zawsze pozostawały uległe i bezwzględnie podporządkowane woli ojca lub męża (2012: 13). Przykładem takich postaci są bohaterki tego artykułu – Rebeka i Maria Magdalena, które swoją postawą ukazywały niezależność, siłę, nieustępliwość, a dodatkowo mogły szokować i inspirować. Analiza historii życia tych postaci oraz możliwa ich interpretacja może wpływać na świadomość osób dokonujących analizy. Refleksja oraz zatrzymanie się nad nimi może kształtować nową tożsamość, wzbudzać chęć podjęcia działań, zmienić sposób postrzegania pozycji kobiet w Kościele katolickim. Hermeneutyka feministyczna stawia sobie za cel nowe odczytanie Biblii właśnie z perspektywy kobiet. Powyższe dane stanowią zatem istotny element do prawidłowego zrozumienia specyfiki wyjątkowości działań i prezentowanych cech przez Rebeke i Marię Magdalenę.

⁶ Socjologiczne ujęcie tworzenia się wspólnoty uczniów Jezusa, zob. Gerd Theißen (2004), *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, przekład Franciszek Wycisk, Kraków: Wydawnictwo WAM.

⁷ Cudzołóstwo popełnione przez kobietę było przestępstwem obwarowanym sankcją karną, dla mężczyzny natomiast był to tylko grzech. Jezus nie uznaje tego uprzywilejowanego stanowiska mężczyzny (J 8).

Studium przypadku – Rebeka

Postacią, która może stanowić źródło inspiracji oraz ukazującą upór i wiarę, jest Rebeka, bohaterka Starego Testamentu. Bella Szwarzman-Czarnota wskazuje, że poznajemy ją po śmierci Sary, żony Abrahama (2014: 32). John Baldock imię Rebeka interpretuje jako ujmująca, usidlająca albo pętla (2008: 37). Nie znamy czasu i okoliczności jej śmierci (Baldock 2008: 43). Dowiadujemy się jedynie, że została pochowana wraz ze swoim mężem i jego rodzicami na polu Makpela.

Zanim bezpośrednio spotykamy postać Rebeki dowiadujemy się, że na prośbę Abrahama Eliezer wyrusza do Mezopotamii, do miasta, gdzie mieszkał Nachor, aby odnaleźć żonę dla Izaaka (Baldock 2008: 37-43). Zatrzymał się wraz z wielbłędami przed wejściem do miasta przy studni i modlił się do Boga, aby ten zesłał jeszcze dzisiaj kobietę, która będzie godna aby zostać żoną dla Izaaka. W tym właśnie momencie pojawia się Rebeka idąca w stronę studni.

Rebeka swoją postawą wyróżnia się od samego początku. Mimo przyjętej zasady o braku możliwości rozmowy z obcym mężczyzną, Rebeka podejmuje się dialogu, a dodatkowo bez zastanowienia ofiaruje mu swoją pomoc. Jej postawa w tym momencie może wzbudzać podziw, ale równocześnie zastanawiać, czy aby na pewno dialog z obcym mężczyzną jest zachowaniem rozsądnym. Rozterka ta może towarzyszyć czytelnikowi tej historii również w dalszej części, gdzie Rebeka, zapytana o pochodzenie, udziela dokładnych informacji, łącznie z przyjęciem podarowanych przez Eliezera bransoletek i kolczyka oraz poinformowaniu go o możliwości noclegu. Kiedy Eliezer modli się, Rebeka udaje się do domu, aby opowiedzieć o wszystkim rodzinie. Jej brat, Laban, po wysłuchaniu historii, udał się do studni, aby przyprowadzić i zapewnić nocleg Eliezerowi. Następnie przeczytać można, że podczas posiłku sługa Abrahama ujawnia cel swojej podróży. Rodzina Rebeki poznając szczegóły wyprawy Eliezera, zgadza się z wolą Boga i pozwala zabrać Rebeke jako żonę dla Izaaka. Zanim jednak dochodzi do wyjazdu Rebeki, należy wskazać na wymowny fragment Pisma Świętego:

Wtedy oni rzekli: „Zawołajmy dziewczynę i zapytajmy ją samą”. Zawołali zatem Rebeke i spytali: „Czy chcesz iść z tym człowiekiem?”. A ona odpowiedziała: „Chcę iść”. Wyprawili więc Rebeke, siostrę swoją, i jej piastunkę ze sługą Abrahama i jego ludźmi. Pobłogosławili Rebeke i tak rzekli: „Siostrzo nasza, wzrastaj w tysiące nieprzeliczone: i niech potomstwo twoje zdobędzie bramy swych nieprzyjaciół!” (Księga Rodzaju 24, 57-60).

Fragment ten ukazuje pewnego rodzaju niezależność i decyzyjność Rebeki. Cechy, które będą jej towarzyszyć i w silny sposób ją definiować.

Zwrócić uwagę należy również na fakt, że Rebeka musi odgrywać w rodzinie ważne i istotne miejsce, zostaje bowiem ona zapytana o zgodę na wyjazd z Eliezerem, zatem bez jej zgody nie miałyby miejsca poniżej wskazane wydarzenia.

W dalszej części historii Rebeki pokazana jest scena jej pierwszego spotkania z Izaakim. Zaaakcentowano gest zasłonięcia twarzy przez Rebeke na widok Izaaka oraz fakt, że Izaak, pojmując Rebeke za żonę, wprowadził ją do namiotu swojej matki Sary.

Kiedy sługa opowiedział Izaakowi o wszystkim, czego dokonał, Izaak wprowadził Rebeke do namiotu Sary, swej matki. Wziąwszy Rebeke za żonę, Izaak miłował ją, bo była mu pociechą po matce (Księga Rodzaju 24, 66-67).

Bella Szwarzman-Czarnota wskazuje, że fragment ten jest wymowny pod względem znaczenia kobiet w boskim planie, który nie może być zrealizowany właśnie bez nich (2014: 33-34). Po śmierci jednej matriarchini przychodzi kolejna na jej miejsce, by kontynuować ród Abrahama. Fragment ten wskazuje również na odczucia, które mogą towarzyszyć Izaakowi po śmierci Sary. Brak w nim jednak wzmianki jakie odczucia towarzyszą samej Rebecce. Co może czuć kobieta, która zostaje wprowadzona na miejsce innej kobiety? Brak na to pytanie odpowiedzi.

W dalszym fragmencie Księgi Rodzaju dowiadujemy się, że Rebeka znów wymyka się od przyjętych reguł. Mimo niepłodności nie modli się ona do Boga o potomstwo, czyni to Izaak. Modliła się Sara, Rachela czyniła Bogu wyrzuty, lecz Rebeka milczy (Szwarzman-Czarnota 2014: 35). Pismo Święte nie udziela odpowiedzi na pytanie, dlaczego Rebeka wybiera milczenie. Może Izaakowi bardziej zależało na posiadaniu potomstwa, a może Rebeka bardziej ufała obietnicy Bożej.

Modlitwy Izaaka zostały wysłuchane i Rebeka poczęła. Cięża okazuje się być dla niej trudnym czasem (Baldock 2008: 37-43). Kieruje ona słowa do Boga aby zrozumieć, dlaczego przyszło jej znosić takie trudy. Uzyskuje proroczą informację o tym, że dwa narody nosi w swoim łonie oraz że starszy będzie służył młodszemu. Synowie Rebeki i Izaaka dostali imiona Ezaw oraz Jakub. Starszy Ezaw wyrósł na myśliwego i był faworyzowany przez Izaaka, natomiast młodszy Jakub spokojny, wolał pozostawać w namiocie i był bardziej kochany przez Rebeke.

Przechodząc dalej, akcja wydarzeń koncentruje się na błogosławieństwie, które Izaak miał powierzyć swojemu pierworodnemu (Baldock 2008: 37-43). Gdy Izaak był już w podeszłym wieku i wzrok jego odmówił mu posłuszeństwa, wysłał on Ezawa na polowanie, aby po nim udzielić mu błogosławieństwa. Rebeka dowiedziawszy się o tym, nakazała Jakubowi ubrać się w szaty Ezawa

i uzyskać błogosławieństwo ojca. Mimo obaw o niepowodzenie intrygi, Jakub uzyskuje błogosławieństwo. Postawa Rebeki w tej sytuacji zdaje się być dominująca, a nawet władcza. Jest ona pewna, że podjęte przez nią kroki są słuszne. Skąd pochodzi ta pewność? Z poczucia powierzonej misji, aby zrealizować dane przez Boga prorocstwo. Z obawy, że plan Boży nie zostanie spełniony i faworyzowany przez nią syn nie uzyska błogosławieństwa. Nie dowiadujemy się tego z przekazu Pisma Świętego. Pewne jest, że Jakub nie stawia matce oporu, realizuje jej plan.

Po powrocie Ezawa z polowania cała intryga wychodzi na jaw, zdenerwowany i urażony Ezaw przysięga, że po śmierci Izaaka zabije Jakuba. Rebeka ostrzega młodszego syna i nakazuje mu szukać schronienia u jej brata Labana. Udając się do Izaaka, opowiada mu o swojej niechęci do Hetytek i zmartwieniu, jakim jest fakt poślubienia jednej z córek tej ziemi przez Jakuba. Izaak wysłał wówczas Jakuba do brata Rebeki, Labana, aby Jakub poślubił jedną z jego córek. Jest to ostatnia informacja o Rebecce, która po wyjeździe Jakuba, nigdy więcej już go nie zobaczy (Baldock 2008: 37-43). Wskazuje to, że Rebeka nie ustaje w dominacji i decyzyjności. Jest skoncentrowana na tym, aby ochronić Jakuba przed złością Ezawa. Jest kobietą, która w pełni przyjmuje planowanie i decydowanie. Podjęte przez nią kroki uderzają jednak bezpośrednio w nią, ponieważ jako matka już nie spotka się z faworyzowanym Jakubem⁸.

Rebeka prezentuje się jako kobieta odważna – nawiązuje rozmowę z nieznanym mężczyzną, aby następnie wyruszyć z nim w drogę w celu poślubienia również nieznanego mężczyzny. Jej postać emanuje zdecydowaniem. Jest kobietą, która decyduje o losie synów oraz dalszego pokolenia. Elżbieta Adamiak zauważa, że w świecie zdominowanym przez decyzyjność mężczyzn ostatnie zdanie należy właśnie do Rebeki (2006: 26-28). Niczym żeński odpowiednik Abrahama, wyrusza ona w daleką drogę, aby dać początek nowym pokoleniom (Szwarcman-Czarnota 2014:33). Zadanie, które zostało jej powierzone, zdaje się być trudnym. Zostaje bowiem wprowadzona przez Izaaka do namiotu Sary, staje się poniekąd kontynuatorką rodu Abrahama. Rebeka odnajduje się w tym zadaniu bardzo dobrze. Zastanawiać możemy się jedynie nad emocjami, które mogły towarzyszyć kobiecie znajdującej się pośród obcych osób z świadomością roli, jaką musi spełnić. Rebeka jest postacią, która siłę i niezależność prezentuje również podczas bezpłodności. Jej postawa wskazuje również na dużą wiarę, że dane jej błogosławieństwo zostanie zrealizowane. Rebeka wyróżnia się także podczas ciąży, która była dla niej trudnym okresem (Szwarcman-Czarnota 2014:36-38). Nie obawia się ona zadać pełnego żalu pytania Bogu o sens jej cierpienia. Udzielona jej odpowiedź staje się wyznacznikiem dla jej kolejnych kroków. Ogromna ufność w słowa

⁸ Cała historia Rebeki: Pismo Święte, Rdz 24, Rdz 25 19-28, Rdz 27.

Boga współgra z umiejętnością intrygi i pomysłowości Rebeki w osadzeniu Jakuba wyżej niż Ezawa i obronie umiłowanego syna.

Rebeka jest postacią, która może wzbudzać kontrowersje, ale równocześnie inspirować. Inspiracją może być jej odwaga i niezależność, siła i wiara w to, że podjęte przez nią decyzje mają sens. Kontrowersje mogą wzbudzać liczne pytania pojawiające się w trakcie analizy jej historii. Czy aby na pewno jej wiara była silna, skoro sama postanowiła działać w celu usytuowania Jakuba nad Ezawem? Czy nie miała żadnych wątpliwości, nie martwiła się o losy i uczucia starszego syna? Pytań jest wiele. Analiza życia Rebeki może ukazywać współczesnym kobietom, że życie jest pełne wyzwań, lęku i bólu, lecz mimo to należy dążyć do obranego celu. Może ona stać się inspiracją i wskazówką dla matek, że ciąża nie zawsze jest łatwa, oraz że należy unikać faworyzowania, a co gorsza, manipulowania dzieckiem (Wolska 2020). Jej postać może stanowić pewnego rodzaju fenomen połączenia cech uznawanych za męskie, czyli siła, odwaga, decyzyjność, z kobiecymi, takimi jak piękno, tajemniczość, troska czy umiejętność manipulowania. Staje się przykładem, że kobieta może być równa mężczyźnie, odgrywać równie ważną rolę w życiu rodziny. Analiza życia Rebeki może otworzyć kobietom przestrzeń do refleksji i przebudowy własnej tożsamości.

Studium przypadku – Maria Magdalena

Drugą postacią stanowiącą inspirację dla współczesnych kobiet może się stać Maria Magdalena. Jej historia nie jest jednak tak spójnie przedstawiona w Biblii, jak losy Rebeki, równocześnie jest obwarowana w narosłej tradycji licznymi legendami i niedopowiedzeniami. Maria Magdalena jest bohaterką Nowego Testamentu. Według autorów Ewangelii, należała do kobiet uzdrowionych przez Jezusa, wspierała materialnie jego i jego uczniów. W Ewangelii według świętego Łukasza znajdujemy informację, że została ona uwolniona od siedmiu demonów.

Następnie wędrował przez miasta i wsie, nauczając i głosząc Ewangelię o królestwie Bożym. A było z Nim Dwunastu oraz kilka kobiet, które uwolnił od złych duchów i od słabości: Maria, zwana Magdaleną, którą opuściło siedem złych duchów; Joanna, żona Chuzy, zarządcy u Heroda; Zuzanna i wiele innych, które im usługiwały ze swego mienia (Ewangelia Św. Łukasza 8).

Ponownie pojawia się podczas ukrzyżowania Jezusa, gdzie miała trwać, jako jedna z nielicznych, aż do samego końca. Następnie wspomniana zostaje w dniu zmartwychwstania. Maria Magdalena jest postacią wymienianą przez

Ewangelistów w każdej wersji odkrycia pustego grobu. Mimo iż każdy Ewangelista opisuje tę scenę na swój sposób ona pojawia się w każdej z wersji tych wydarzeń (Baldock 2008: 222-226). Jej postać charakteryzuje się przyznanym jej pierwszeństwem. To ona jako pierwsza rozmawiała z Jezusem po jego śmierci oraz jako pierwsza uczennica Jezusa otrzymała zadanie głoszenia prawdy o zmartwychwstaniu (Broszura 2016: 6).

Maria Magdalena, inaczej Maria z Magdalii, jest postacią, o której wiemy bardzo niewiele (Kobyłańska-Antoszek 2021). Brakuje informacji wskazujących, czy była ona żoną lub matką. Niewątpliwie trudność w rzetelnym przedstawieniu tej postaci nawiązywać będzie do kazania Grzegorza Wielkiego (ok. 591 roku), który połączył jej osobę z jawnochrześcijańską. Z czasem Maria Magdalena była również utożsamiana z Marią, siostrą Łazarza. W ten sposób powstała trudna do rozszyfrowania kompozycja różnych postaci z dominującym wizerunkiem prostytutki. Bez wątplenia, zaproponowany przez papieża obraz Marii Magdaleny podchwycony przez sztukę prezentującą ją jako nawróconą jawnochrześcijańską z obnażoną piersią, dyskredytował jej postać jako autorytet wiernej uczennicy (Radzik 2018: 56-57). Dużą kontrowersję wzbudza również informacja, że mogła być ona autorką odnalezionej w dziewiętnastym wieku przez Carla Schmidta Ewangelii, w której znajdują się informacje wskazujące, że Jezus darzył Marię Magdalenę szczególnym uczuciem, uznając ją za umiłowanego ucznia (Kobyłańska-Antoszek 2021). Ze względu na takie ujęcie w pismach gnostycznych relacji Jezusa i Marii Magdaleny, powstała kolejna obwarowana tajemnicą i domysłami teoria mówiąca, że była ona jego żoną (Broszura 2016: 6). Nie ma jednoznacznych dowodów potwierdzających tę teorię, prawdą natomiast jest, że relacja Jezusa z Marią należała do nietypowych ze względu na istniejące wówczas w kulturze normy. Kobiety nie mogły studiować Tory, kontakt z nimi stanowił potencjalny powód nieczystości, a dodatkowo, nie do pomyślenia była relacja z osobą opętaną przez duchy nieczyste. Wszystkie te elementy zostały, w relacji Jezus – Maria Magdalena, pominięte.

Maria z Magdalii nieobciążona brzemieniem wizerunku prostytutki mogłaby stanowić postać wywrotową. W starożytnym Kościele toczył się bowiem spór o rolę kobiety, a Maria była w nim postacią pierwszoplanową (Radzik 2018: 68). Jej osoba jako niekwestionowana liderka, głosząca apostołom prawdę o zbawieniu, stanowiła dla kształtującego się Kościoła niebywały problem. Spowodowało to, że prawdziwa Maria Magdalena podążająca za Jezusem, uczennica, przyjaciółka, towarzysząca, zniknęła nam z oczu na wiele stuleci, a i w dobie dzisiejszego świata nadal towarzyszy nam jej zniekształcony obraz. Podkreślić należy również, że w tradycji nadano jej tytuł „Apostołka Apostołów” (Adamiak 2020: 163). Tytuł ten podkreśla jej rolę w przekazaniu apostołom dobrej nowiny o zmartwychwstaniu, ale również wskazuje, że jej

rola nie kończyła się wyłącznie na apostołach. Maria Magdalena wyruszyła bowiem w świat, niosąc tę nowinę kobietom i mężczyznom.

Maria Magdalena może być przykładem nieustępliwości. Jej postać może nawiązywać do umiejętności budowania prawdziwej przyjaźni, bycia dla drugiej osoby wsparciem. Posiadania zdolności do towarzyszenia w podróży, bycia uczniem. Możemy jedynie podejrzewać, jak dużym wyzwaniem był dla niej kontakt z mężczyznami – apostołami, którzy nieprzychylnie patrzyli na jej bliższą relację z Jezusem. Bez odpowiedzi pozostają liczne domysły i historie powstałe wokół jej postaci. Maria Magdalena jako kobieta stanowi wzór nawrócenia, umiejętności podniesienia się po upadku i dążenia do wyznaczonego sobie celu. Jej postać może zastanawiać i wywoływać refleksję, wzbudzać we współczesnej kobiecie motywację do nieustępliwości i siły mimo przeciwności, które stwarza los oraz drugi człowiek. Maria Magdalena jest postacią mogącą inspirować kobiety chcące zmian w Kościele katolickim.

Podsumowanie

Rebeka do końca realizująca określony cel, niezależna, silna oraz Maria Magdalena – Apostołka Apostołów, przyjaciółka, wierna towarzysza, mogą stanowić inspirację dla współczesnej kobiety. Inspirację pojmowaną w indywidualny sposób, każda bowiem z kobiet poznając los Rebeki i Marii Magdaleny może wyciągnąć z ich historii coś niepowtarzalnego wyłącznie dla siebie. Kontakt z postaciami Pisma Świętego może stanowić ważne źródło edukacji i wychowania. W dobie poszukiwania autorytetu i braku wzorców, stanowiących potencjalne źródło inspiracji właśnie, postacie Biblijne mogą stanowić ciekawą alternatywę, szczególnie dla młodych osób. Kobiety natomiast mogą odnaleźć odpowiedzi na liczne pytania o znaczenie swojej płci i roli, którą powinna ona spełniać. Maria Magdalena i Rebeka mogą stanowić znaczący wzorzec dla kształtowania tożsamości kobiet w każdym etapie życia, od małej dziewczynki po dojrzałą kobietę. Aspekt edukacyjny, szczególnie aspekt emancypacji poprzez edukację w niniejszym artykule, ma ogromne znaczenie. Może stanowić istotną przestrzeń do zagospodarowania za pomocą prezentowania, objaśniania oraz interpretowania historii życia kobiecych postaci Pisma Świętego, może wpływać na kształtowanie określonego postrzegania kobiet w społeczeństwie, a także właśnie w Kościele katolickim.

Zarówno Rebeka, jak i Maria Magdalena żyły w czasach, kiedy określone, często narzucone przez społeczeństwo, kulturę czy też prawo i religię znaczenia tworzyły otaczający je świat. Najbardziej dominującym i rzucającym światło na sytuację kobiet w Biblii aspektem był patriarchy. Maria Magdalena i Rebeka dokonują refleksji oraz świadomej decyzji o nierealizowaniu własnego

ja zgodnie z przyjętymi normami. Odrzucają stereotypy i postanawiają samodzielnie kreować otaczającą je rzeczywistość. Przeświadczenie to odnajduje swoje odzwierciedlenie w myślach feministek i emancypantek, u których podobnie jak u Rebeki i Marii Magdaleny, pojawia się refleksja nad własną pozycją. Rebeka uświadamiając sobie własną pozycję, decyduje się dążyć do realizacji dobra ukochanego syna. Maria Magdalena zdając sobie sprawę, ile zawdzięcza Jezusowi, postanawia stać się jego wierną i słuchającą towarzyszką. Obie bohaterki dokonują zakwestionowania ukształtowanego przez normy porządku, przełamują stereotypy i ukazują się jako kobiety decydujące za siebie, niezależne od mężczyzn oraz niezważające na zdanie przeciwnej płci. Podejmując samodzielny wysiłek, wybierają niełatwą drogę, związaną z wykluczeniem oraz stratą. Wynikające z podjętych działań doświadczenie umacnia je w procesie uwolnienia się, przekraczania wyznaczonych przez mężczyzn kobietom granic. Współczesna kobieta, poznając możliwe interpretacje życia Rebeki i Marii Magdaleny, może wykorzystać płynący z tego poznania aspekt edukacyjny w celu dokonania refleksji nad własną pozycją oraz zechcieć zakwestionować słuszność narzuconej przez Kościół katolicki pozycji kobiety.

Interpretacja historii biblijnej przez kobiety może pozwolić im uwierzyć w prawo do pełnienia równie ważnej roli w Kościele katolickim. Może wskazać im drogę do uwolnienia się, kreowania nowej tożsamości i prezentowania odpowiedzialnej postawy do uzyskanej za pomocą świadomych decyzji i podjętych działań wolności. Maria Magdalena i Rebeka są jedynie przedstawicielkami kobiet Biblii. Dokładna analiza Pisma Świętego wskaże zainteresowanym wiele wzorów kobiecych postaci, które mogą odegrać znaczącą rolę w postrzeganiu siebie i otaczającej rzeczywistości. Analiza ta pozwoli zrozumieć znaczenie kobiet w dziele zbawienia świata. Maria Magdalena i Rebeka oraz liczne inne postaci kobiece mogą stanowić inspirację do kreowania warunków umożliwiających rozwój oraz tworzenia przestrzeni do emancypacji. Zawsze bowiem jest dobry czas do tego, aby współczesne kobiety inspirowane postawą i podejmowanymi działaniami przez bohaterki Pisma Świętego nieprzejednanie przypominały, że Bóg stworzył człowieka na podobieństwo swoje – stworzył niewiastę i mężczyznę.

Źródła cytowań

- ACHREMOWICZ HANNA, KAMIŃSKA-SZTARK KAMILA (2019), 'Pomiędzy nauczaniem Kościoła Katolickiego a feminizmem – potencjał edukacyjny w herstorii na przykładzie świętej Tekli', *Forum Pedagogiczne*: 9/2, cz.1, ss. 63-75.
- ADAMIAK ELŻBIETA (2014), 'Biblijne modele małżeństwa w perspektywie społecznych ról kobiet i mężczyzn', *Polonia Sacra*: 4 (37), ss. 5-22.
- ADAMIAK, ELŻBIETA (1993), 'O co chodzi w teologii feministycznej?', *Więź*, online: https://labo-old.wiez.pl/teksty.php?o_co_chodzi_w_teologii_feministycznej [dostęp: 05.03.2023].
- ADAMIAK, ELŻBIETA (2006), *Kobiety w Biblii. Stary Testament*, Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- ADAMIAK, ELŻBIETA (2020), 'Apostolka Apostołów', *Więź*, online: <https://wiaz.pl/2020/07/21/apostolka-apostolow/> [dostęp: 23.02.2023].
- BALDOCK, JOHN (2008), *Kobiety w Biblii*, przekł. Karolina Lossman, Warszawa: Wydawnictwo Bellona.
- BIAŁAS – ZIELIŃSKA KLAUDIA (2012), 'Teologia feministyczna a „nowy” feminizm. Zarys problematyki', w: Łukasz Machaja (red.), *Varia Doctrinalia*, Wrocław: Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, ss. 65-75.
- BIBLIA TYSIĄCLECIA (2003), Poznań: Wydawnictw Pallottinum, online: <https://biblia.deon.pl/> [dostęp: 28.03.2023].
- BROSZURA (2016), *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, Ustroń: Wydawnictwo Szaron.
- CHROSTOWSKI, WALDEMAR (2022), *Kobiety w Piśmie Świętym*, Kraków: Wydawnictwo Biały Kruk.
- CZEREPIANIAK-WALCZAK, MARIA (2006), *Pedagogika emancypacyjna. Rozwój świadomości krytycznej człowieka*, Gdańsk: Wydawnictwo Psychologiczne.
- DORMUS KATARZYNA (2008), 'Feministyczny nurt teologii w Kościele Katolickim', *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*: 53/1, ss. 47-67.
- DZIADOSZ, DARIUSZ (2011), 'Religijny i społeczny status kobiet w tradycjach o Abrahamie', *Verbum Vitae*: 19, ss. 15-40.
- HANNAM, JUNE (2010), *Feminizm*, przekł. Agnieszka Kaflińska, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- HUMM, MAGGIE (1993), *Słownik teorii feminizmu*, przekł. Bożena Umińska, Jarosław Mikos, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- KOBYLAŃSKA-ANTOSZEK, KLAUDIA (2021), 'Tajemnice Marii Magdaleny', w: *Historia.org.pl*, online: <https://historia.org.pl/2021/03/27/>

- tajemnice-marii-magdaleny/ [dostęp: 23.02.2023].
- LISICKI PAWEŁ (2022), *Tajemnica Marii Magdaleny. Kobiety w otoczeniu Jezusa*, Warszawa: Fronda.
- NOCKIEWICZ, IRMINA (2017), 'Starsze kobiety i ich duchowość w księdze Tobiasza', *Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK*: 39/3, ss. 81 – 99.
- RADZIK, ZUZANNA (2018), *Emancypantki. Kobiety, które zbudowały Kościół*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- SŁAWIK, JAKUB (2012), 'O rolach kobiet w Starym Testamencie (Biblii Hebrajskiej)', *Rocznik Teologiczny*: 54/1-2, ss. 9-30.
- SZWARCMAN-CZARNOTA, BELLA (2014), *Księga Kobiet – Kobiety Księgi. Komentarze do Tory*, Kraków: Wydawnictwo M.
- WALICZEK, KAZIMIERZ (1970), 'Stanowisko prawne kobiet w Kościele', *Prawo Kanoniczne: Kwartalnik Prawno-historyczny*: 13/3-4, ss. 61-70.
- WOLSKA, MARTA (2020), 'Biblijne matki. Rebeka – ta, która posłużyła się dziećmi', w: *Ateista*, online: <https://pl.aleteia.org/2020/11/19/biblijne-matki-rebeka-ta-ktora-posluzyla-sie-dziecmi/> [dostęp: 23.02.2020].

Czarownica zza rogu, czyli jak w późnym średniowieczu i nowożytności, sąsiedzi zmieniali się w służę szatana

Szymon Czernski

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-6230-0143

Abstract

The Witch from around the corner, or how in the late Middle Ages and Modern times, neighbors turned into Satan's servant

In *The Witch from around the corner, or how in the late Middle Ages and Modern times, neighbors turned into Satan's servants* Szymon Czernski analyzes the issue of social relations within a given community in terms of the belief in the existence of magic. Author analyzes both negative and positive elements of the perception of people being connected with dealing in magic in the past centuries, he cites both extreme situations and situations that are completely common for people living in late medieval and modern Europe, with particular emphasis on areas of modern Poland. He draws attention to the old ways of fighting witches and defines the very concept of the word: witch. An important part of the paper is the answer to the question: What factor made a well-known and respected person turn into a blasphemous spawn of the Devil in the eyes of local folk.

Keywords: Witches, witch hunts, witchcraft, magic, demonology, the Devil

Szymon Czernski, archeolog, szczególnie zainteresowany problematyką wojskowości Starożytnego Rzymu i zagadnieniami archeologicznymi oraz historycznymi, związanymi ze zjawiskiem krucjat, pasjonat badań nad antropologicznymi i społecznymi aspektami procesów czarownic; jako Pomorzanie stara się pogłębiać swoją wiedzę na temat postrzegania czarostwa w szczególności w aspekcie lokalnym.

szymon.j.czerski@gmail.com

Facta Ficta.

Journal of Theory, Narrative & Media



Published by Facta Ficta Research Centre in Wrocław under the licence Creative Commons 4.0: Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). To view the Journal's policy and contact the editors, please go to factafictajournal.com

DOI: 10.5281/zenodo.10879076

Wprowadzenie

Czarownica albo czarownik w powszechnym w Europie ujęciu kulturowym funkcjonują na ogół jako osoba zamieszkująca obrzeża ekumeny mieszkalnej albo wręcz tajemnicze bezdroża, lasy i mokradła. Budzi niepokój, czasem wręcz strach, a znana jest jedynie nielicznym mieszkańcom okolicznych miejscowości. I rzeczywiście, oskarżenia o czarostwo dotyczyły również osób o nieznannej albo wątpliwej proveniencji, lecz większość poświadczonych źródłowo dowodów wskazuje na doszukiwanie się domniemanej służebniczki diabła¹ w osobach z najbliższego otoczenia. Skrajnym przykładem tego typu praktyk były zmasowane polowania na czarownice w okolicach Trewiru, gdzie wzajemne pomówienia o czarostwo zaprowadziło na stopy trzysta sześćdziesiąt osiem osób, praktycznie wyludniając dwie wsie (Levack 2009: 245)². Tym, co może szokować, jest świadomość, iż choć miejscowa ludność znała osobę, którą pomawiała o czary, spotykała ją regularnie, a nierzadko korzystała z jej pomocy, mimo to zdecydowała się zrzucić na nią winę za rzekomo magicznie spowodowaną klęskę żywiołową (Breuers 2021: 145), straty majątkowe czy wręcz chorobę danego człowieka (Wijaczka 2022: 196-197).

¹ Choć na ogół podkreśla się słusznie, iż wedle dawnych wierzeń czarami paralyzowały się głównie kobiety, o czym mówi, jednocześnie nie eliminując zupełnie z grupy podejrzanych mężczyzn, choćby *Młot na czarownice* (2020: 27), jednakże należy być w kwestii posługiwania się jakimikolwiek statystykami procentowymi w tym względzie niezwykle ostrożnym, ponieważ większość z nich pochodzi z danych o procesach o czary, nie uwzględniając problematyki lokalnych samosądów i aktów masowych pławień, w przypadku których pod względem konkretnej ilości ofiar i ich płci źródła nierzadko milczą, zamazując obraz całościowy (Baranowski 2001: 102-103).

² Było to związane z tak zwanym powoływaniem, czyli wskazywaniem przez oskarżonych na rzekomych współników w czarostwie, by samemu zasłużyć na skrócenie mąk, lecz początek tego typu dramatów miał zawsze genezę jednostkową (Cawthorne 2006: 115). Oznacza to, że wybuchy nawet masowej obsesji rozpoczynało pomówienie konkretnej osoby, najczęściej kobiety, która to podczas składania zeznań poszerzała ilość podejrzanych. Oni zaś, by uniknąć tortur, niestety wierzyli, że jeśli oskarżą inne osoby, odwrócą od siebie w ten sposób podejrzenia o paranie się magią. W taki sposób, jedno oskarżenie bywało początkiem gehenny całej społeczności (Breuers 2021: 145).

Przedmiotem niniejszego artykułu jest właśnie próba odpowiedzi na następujące zagadnienie: jeśli ludność późnego średniowiecza i nowożytności szukała winnych wszelkich nieszczęść w osobie czarownic i czarowników, dlaczego wobec tego z taką łatwością odnajdywała ich w gronie własnej, bliskiej sobie przecież, rodzimej społeczności?

Nie każde czary szkodzą

Choć kiedy przychodzi dziś do myślenia o tym, jak dawniej patrzono na problematykę czarów, skojarzenia przywołują głównie takie emocje i postawy, jak strach czy bezdyskusyjna wrogość, magia stanowiła między XV a XVIII wiekiem wierzenie powszechne i nie zawsze negatywne. Co więcej, odwoływano się do niej chętnie i to bez względu na stan czy zasobność sakiewki.

O istnieniu czarów, mających charakter pozytywny wspomina nawet tak skrajne w swoim przesłaniu dzieło, jak *Malleus Maleficarum*³:

Zaczym wiedzieć potrzeba, iż trojakię są czarownice, to jest: szkodzące, a ratować nie mogące, drugie, które ratować mogą, ale z jakis osobliwej z szatanem umowy nie szkodzą. Trzecie, które i szkodzą i ratować mogą (Kramer 2021: 35).

A zatem nawet w ocenie fanatyka, jakim był Kramer⁴, magia mogła być niekoniecznie niebezpieczna, choć jej pochodzenie zdawało mu się być ewidentnie diaboliczne. Podobny wniosek można wysnuć z *Czarownicy powołanej*, która to książka, choć krytyczna wobec wielu praktyk zawartych w *Malleus Maleficarum*, absolutnie nie neguje ani magii, ani również jej bezbożnego charakteru:

³ Choć w XXI wieku *Młot na czarownice* autorstwa Heinricha Kramera kojarzy się bezpośrednio jako najpowszechniejsze źródło wiedzy na temat czarownic, czarowników i czarostwa w ogóle, w rzeczywistości książka ta była dość mocno krytykowana właśnie za stanie na straży skrajnych poglądów. Za takowe, wręcz graniczące z herezją tezy, sprowadzające się do konkluzji, iż szatan może mieć mimo Boga, a za sprawą czarownic niemal powszechną władzę na ziemi, hiszpańscy inkwizytorzy nakazywali swoim adeptom rozważyć w posługiwaniu się *Malleus Maleficarum* (Breuers 2021: 94). Stosowanie tortur jako niewłaściwego sposobu na dotarcie do faktów odradzali katom wbrew poglądom Kramera lubelscy jezuici (Bednarz 1964: 212), zaś poznański traktat *Czarownica powołana* z 1639 roku wprost sprzeciwia się dawaniu wiary wszelkim oszczerstwom czynionym pod przymusem, w celu oczyszczenia siebie samego ze stawianych zarzutów czarostwa (Wisner 2021: 71).

⁴ Choć *Malleus Maleficarum* jest wskazywany jako dzieło dwóch autorów: Heinricha Kramera i Jacoba Sprengera, dwóch poważanych dominikanów, w rzeczywistości byli oni intelektualnymi adwersarzami, między innymi dlatego, iż Sprenger wykazywał krytyczny stosunek do walki z czarownicami i czarownikami. Jego nazwisko zostało dopisane przez Kramera do książki, by w ten sposób zapewnić sobie jak największą poczytność (Breuers 2021: 89).

Czarnoksięstwo albo Czary, bo to za jedno biorę, i rozumiem jest sposób pewny albo nauka, jak broić i dokazywać dziwnych rzeczy przez pewne znaki albo hasła, a godła z pomocą szatańską, jako to znaki te i hasła, jako i wszystka ta nauka bezecna i czartowska, naprzód od diabła postanowiona i podana (Wisner 2021: 25-26).

Przekonanie o istnieniu możliwości wpływania na rzeczywistość za pomocą gestów rytualnych czy sporządzania odpowiednich mikstur, miało w późnym średniowieczu i okresie nowożytności charakter powszechny, cechujący wszystkie stany w drabinie feudalnej. Do wiedzy tajemnej odwoływali się nawet polscy królowie: Zygmunt August i Stefan Batory (Baranowski 2021: 65). Do wykonywania czynności czy przedmiotów czarodziejskich, potrzebny jednak był ktoś, kto się na nich znał. W większości była to lokalna zielarka⁵ albo miejscowy cyrulik. Do nich kierowano się z różnorakimi prośbami o radę i pomoc.

Przykładem tego typu praktyk, które uważano za nieszkodliwe, a mające jednocześnie magiczne konotacje, jest sporządzanie naparu ziołowego z mięsem, który to ma za zadanie wyciągnąć chorobę z obmywanego nim pacjenta. Następnie po zakończeniu kuracji należało wylać ów wywar na rozstaje dróg, by ostatecznie wypędzić zdrowotną niedogodność:

Widząc dziecię w kąpieli u p. Michałowej kaletniczki, radziłam jej, aby kupiła ze szeląg mięsa jałowicznego i z zieleń we dzbanku nowym uparzyć to i omyć dziecię do trzech razy, i po tym wylać na krzyżowe drogi, powiadając to, że ja też to czyniła córce swojej, którą widzicie; nie dla czarów ja to czyniła, ale dla potrzeby (Kowalska-Cichy 2019: 47).

W tym wypadku magia jest więc raczej tożsama z nieznanymi technikami medycznymi, niż złowrogą ingerencją sił nieczystych. Jednakże warte podkreślenia jest to, iż chociaż cytowana kobieta sama dowodziła, że nie można definiować jej działań jako czarów, to jednak wylewając ów napar na rozstaje dróg chcąc nie chcąc, dała dowód swojej wierze w magię, licząc na to, że choroba

⁵ Warto zauważyć, że chociaż najczęściej to właśnie zielarki są kojarzone z oskarżeniami o czary, w rzeczywistości spektrum społeczne było pod tym względem znacznie większe. O stosowanie magii posądzano prostytutki (Baranowski 2021: 133), bezdzietne a majątne wdowy, które nie miały przyjaciół, a którym to samotnym kobietom można było w ten sposób odebrać majątek (Ślubowski 2020: 59), czy Żyd (Koranyi 1926: 17). Wówczas klasyczne zachowanie antysemitki kamuflowano obawą przed czarami. Poświadczono są również przykłady uderzenia oskarżeniem o czary w żony przeciwników politycznych (Lasocki 1933: 52). Kwestie te, choć bezwzględnie warte nadmienienia, nie zostaną jednak rozwinięte w niniejszym artykule, jako iż dotyczą osób noszących stygmat obcości wobec danej społeczności, praca ta zaś dotyczy się jedynie problematyki posądzeń o czary osób z najbliższego społecznie otoczenia.

niejako zgubi się na skrzyżowaniu i już nie wróci. Najprawdopodobniej więc jej słowa: „[...] nie dla czarów ja to czyniła, ale dla potrzeby” należy rozumieć po prostu jako deklarację chęci pomocy bliźniemu a nie działanie powodowane rządzą czarowania.

Podobnie leczniczy, choć o innym zastosowaniu, rytuał został poświadczony na Kaszubach, gdzie należało krzesać iskry za pomocą noża poprzez intensywne pocieranie nim o krzesiwo i tym sposobem wypędzenie do morza zgagi, którą łączono nie tyle z przypadłością żołądkową, co z dolegliwością, która weszła do organizmu, i co za tym idzie, może zostać wypędzona (Nadmorski 2013: 139).

By zapewnić sobie przychyłność losu, można było zakupić u zielarki w swojej wsi albo mieście woreczek z ziołami i nosić przy sobie jako amulet przynoszący bogactwo (Koprowska-Głowacka 2022: 30), zdrowie i szczęście (Kowalska-Cichy 2019: 39).

Do znachorki-akuszerki zgłaszały się również kobiety przejęte losem swoich dzieci. Liczyły, iż zwichnięte przy porodzie nóżka albo rączka zrosną się poprawnie, zaś wrodzona wada zwyrodnieniowa kręgosłupa przeminie lub choćby ulegnie poprawie (Breuers 2021: 145). Nie chodziło tu z resztą wyłącznie o bojaźń matek przed niepełnosprawnością swych pociech, lecz o fakt, iż źle zrosnięte, wykrzywione członki albo plecy mogły stanowić społeczne przekleństwo dla dziecka i matki. Wierzono bowiem, iż z obcowania czarownicy z diablem rodzą się niemowlęta kalekie bądź szczególnie brzydkie (Kowalska-Cichy 2019: 13). Wyjątkowo podejrzane miało być to, że ojciec dziecka pozostaje nieznanym, co uprawdopodobniało wersję jakoby brakującym rodzicem był właśnie jakiś byt demoniczny (Koprowska-Głowacka 2021: 218).

Wszystkie wymienione przykłady nie przynoszą na myśl obrazu straszliwej wiedźmy karmiącej się cierpieniem osób postronnych. To raczej wizja uczynnej osoby, która wykorzystując sobie znane praktyki i obrzędy, choćby nawet nie były one zgodne z wolą duchownych, stara się pomóc społeczności, do której należy. A jednak w oczach ludności zarówno wiejskiej, jak i miejskiej, nawet najbardziej uczynna zielarka mogła z dnia na dzień przeistoczyć się w demoniczną oblubienicę szatana.

Zło czai się pośród nas

Zdarza się, iż tragiczne wydarzenie w życiu może nadejść tak nagle, że człowiek miewa problemy z zaakceptowaniem rzeczywistości i szuka jakiegokolwiek wyjaśnienia, byle tylko nie być zmuszonym do zaakceptowania swojej niewiedzy na temat tego, co się właściwie stało. W późnym średnio-wieczu i nowożytności ze względu na nikłą wiedzę na temat profilaktyki

medycznej (Gołębiowski 1830: 138), niespodziewany zgon dziecka zrzucano na karby ingerencji sił nieczystych. Któż zaś mógł być ich bliżej, niż stosująca czarodziejskie praktyki lokalna znachorka, zielarka czy akuszerka. Każdy, kto posiadał wiedzę o nieznanym innym ludziom źródle, stawał się wówczas podejrzany.

Akuszerki stanowiły niezwykle istotną część każdej lokalnej społeczności. Stosując metody i wiedzę nieznaną nikomu innemu w okolicy do pomocy przy porodzie, a także bezpośrednio po nim, budziły podziw i wdzięczność. Jednakże w przypadku śmierci matki albo dziecka przy porodzie, nie tylko traciły swoją pozycję, ale również były wystawiane na oskarżenie o czary. Wykrwawienie się rodzącej budziło podejrzenia, czy aby akuszerka celowo nie spowodowała zwiększonego krwawienia, by zdobyć w ten sposób stanowiącą składnik alchemiczny krew. Zgon dziecka mógł być zaś uznany za intencjonalne pozbawienie go życia w ramach ofiarowania duszy malca diabłu (Koprowska-Głowacka 2021: 33).

Spostrzeżeniem lokalnej ludności bywało również to, iż jeśli dana zielarka zdolna jest do sporządzenia talizmanu w formie woreczka z ziołami, mającego przyciągnąć do niego powodzenie, oznaczać to może, że osoba zdolna do takiej działalności może również być władna wykonać sakiewkę z suszem sprowadzającym śmierć na człowieka, pod którego domostwa progiem takowe akcesorium magiczne się zakopie (Kramer 2020: 116).

Bywało też tak, że wiara w czarostwo sugerowało odnalezienie w okolicy czarownicy, nawet jeśli nie było możliwości posądzenia o to żadnej osoby parającej się praktykami uważanymi za nadnaturalne czy tajemnicze. Co więcej, wybór potrafił paść na zupełnie niespodziewaną osobę. Tak było w przypadku Reginy Sokołowskiej, oskarżonej w 1614 r. przez swoją rodzoną siostrę, której właśnie zmarły dzieci, o spowodowanie ich śmierci.

Niepokój miało wzbudzić to, że siostra spostrzegła, jak bezpośrednio przed zachorowaniem malców do ich chaty próbują wejść żaby. Gdy zaś dzieci się rozchorowały, widziano jedną z nich zmierzającą w stronę domu Reginy Sokołowskiej. Uznano więc, że wiedźma Regina pod postacią żaby, albo też kierując ją jako swoim chowańcem, sprowadziła zarazę na dom swej siostry (Kowalska-Cichy 2019: 81-83). Choć oskarżona kobieta nie była najpewniej znana z korzystania z praktyk uznanych za magiczne, sam fakt, iż mieszkała nieopodal sprawił, że łatwiej było wypatrzeć u jej drzwi żaby, niż pod domostwem, na które nie ma się stałego widoku. Biorąc zaś pod uwagę kontekst całej sytuacji, płaz ów, na co dzień uważany w Europie za stworzenie najzupełniej normalne, jednakże będące jednym z tych, które mogą być przez czarownice, jak i samego diabła powoływane do życia (Rutkowski 2012: 148), wobec ogromu tragedii osobistej stał się automatycznym współsprawcą, a może i cielesną powłoką sprawczyni śmierci dzieci.

Na podstawie wymienionych powyżej przykładów można orzec, iż wiedza, która w razie powodzenia gwarantowała na łonie danej społeczności sukces i prestiż, w niesprzyjających okolicznościach obracała się w przekleństwo ściąające pomówienie o czarostwo. Jeśli zaś nie było nikogo wystarczająco silnie kojarzącego się miejscowej ludności z magią, wyobraźnia i wiara w ponadnaturalne zdolności podsuwały jako sprawcę osobę, którą można było obserwować na co dzień, i co za tym idzie, dopatrzeć się wszystkiego, co tylko wyobraźnia i lęk kojarzyły z osoba wiedźmy. Tragiczny efekt tego typu rozumowania odbija się w słowach jezuita, spowiednika osób skazanych za czarostwo, Friedricha Spee:

Osobiście mogę zapewnić pod przysięgą, że do dzisiaj nie odprowadziłem na stos żadnej czarownicy, o której, uwzględniając wszystkie punkty widzenia, mógłbym powiedzieć z pełnym przekonaniem, że rzeczywiście była winna (Breuers 2021: 313).

Wieś pełna czarownic

Powyżej przytaczane sytuacje dotyczą konkretnych osób i ich wymiernych relacji z najbliższym otoczeniem. Należy jednak pochylić się również nad zjawiskiem ekstremum, tj. sytuacji, kiedy osoba pomówiona o czarostwo wskazywała rzekomych współników albo wręcz sugerowała, iż wina leży po stronie kogoś innego. W takim przypadku czarownic w danej wspólnocie lokalnej mogło się okazać być niezmiernie wiele.

Kiedy na daną społeczność spadała klęska nieurodzaju, naturalnym odruchem było szukanie czarownicy, która ją sprowadziła (Rożek 2021: 178). Kiedy pomimo jej schwymania i zabicia, najczęściej w ramach samosądu, nie przynosiło to rezultatu, zwracano uwagę na osoby, które były rzekomej pozbawionej życia wiedźmie przychylnie (Baschwitz 1999: 232). Nie kierowano się przy tym jakąś konkretną logiką doboru, lecz domniemywano szukając dowodów najprostszych, choćby nawet rozumowanie takie było absurdalne. Dochodziło do sytuacji, w których współmałżonek oskarżał współmałżonka, obawiając się oskarżenia. Jakikolwiek bowiem objawy zachowań niecodziennych albo też wydarzenia odbiegające od normy, które działy się w obecności danej osoby, mogły świadczyć o korszach z siłami nieczystymi (Cawthorne 2006: 114-115). Sprawę komplikował fakt, iż poziom obsesji nieraz wzrastał, zaś za objawy czarostwa zaczynano mieć już nie tylko nagłe zgony, ale nawet przeziębienia czy zatrucia żołądkowe (Wijaczka 2022: 196). Na Pomorzu taka lokalna obsesja w ramach danej miejscowości odbijała się echem folkloru jeszcze na przełomie XIX i XX wieku w postaci powszechnego uznania przez Kaszubów z okolicznych wsi, iż niedaleką im wioskę o nazwie Staniszewo diabeł upodobał sobie szczególnie.

Nie tylko nie żeniono się z kobietami ze Staniszeva, a obawiając się ich, omijano samą miejscowość, ale wręcz uważano, że mieszkanki tego miejsca roznoszą po okolicy mazidło szkodzące wszelkim zwierzętom gospodarskim. Wynikało to zaś z serii wzajemnych oskarżeń o czary, jakie wstrząsnęły Staniszewem w wiekach ubiegłych (Nadmorski 2013: 134-135).

Czary przeciw czarom

Co niezwykle znamienne, strach przed czarownicą nie powodował, że unikano każdej osoby w okolicy, uważanej za zdolną posługiwać się mocą tajemną. Nierzadko uważano, iż jedynym ratunkiem przed złym amuletem jest dobry amulet, zaś ochroną przed negatywnym rytuałem, czynności czarodziejskie o charakterze obronnym.

Oskarżenia o magiczne zepsucie zapasu piwa nie należały do rzadkości i były karane bezwzględnie, czyli spaleniem na stosie (Wrzesiński 2021: 194). Dla przykładu, w roku 1501 w Chwaliszewie za sprawą wiedźmy miało zostać zepsutych aż sześć browarów poprzez zakopanie pod nimi zawartości ściągającej nieszczęście (Kowalska-Cichy 2019: 194). Co ciekawe, za skuteczną metodę obrony przed tego typu praktykami uznawano *per analogiam* zapobiegawcze zakopanie woreczka z ziołową mieszanką ochronną albo odczynienie rytuału odczarowania, jeśli dany browarnik miał podejrzenia co do ewentualnego rzucenia klątwy na jego piwo (Koprowska-Głowacka 2022: 33). Czego łatwo się domyślić, do wykonywania tego typu praktyk przeciw lokalnej czarownicy wzywano okoliczną zielarkę, choć to właśnie najpewniej inną zielarką była sama wiedźma.

Podobnie zachowywano się w przypadku, gdy obawiano się o zdrowie bydła. Zgodnie z ludowymi przekazami czarownica była w stanie wpłynąć na krowę w taki sposób, że dawała ona mleko wyłącznie dojona przez wiedźmę. Za remedium na to uważano wezwanie znanej sobie znachorki, która miała za zadanie wykonać rytuał okadzania (Koprowska-Głowacka 2022: 32). Poświadczono jest również stosowanie mazidła, które rozsmarowywano krowom między rogami z wypowiedzeniem odpowiedniej inkantacji:

Czarownice i czarownięta, nie odyjmujcie mojego trojga pożytku, bo wam tak będzie śmierdziało i brzydło, jako ta gorczyca z inszymi rzeczami zmieszana (Baranowski 2021a: 56).

Jak można się domyślać, w razie niepowodzenia tego zabiegu na ową znachorkę mogło paść podejrzenie, że to właśnie ona jest poszukiwaną współniczką Szatana.

Zielarka mogła również wyleczyć od dolegliwości znacznie poważniejszej, spowodowanej przez czarownice bezpośrednio, czyli twarzą w twarz. W Gnieźnie w 1616 roku czarownica miała nasypać za kołnierz tajemniczy proszek, od czego zaatakowany natychmiast poczuł się gorzej. Po pomocy i ratunek udał się więc do kobiety określanej mianem guślarki, wobec której nie czuł strachu, nawet gdy powiedziała mu, że zna wiedźmę, która sprawi mu miała boleść. To kolejny przykład zaufania wobec osób, które choć parają się praktykami magicznymi, nie budzą jednocześnie lęku.

Paradoksalnym może się wydawać, że by chronić się przed czarownicami, lokalna ludność decydowała się na ochronę ze strony innej osoby parającej się magią. Jednakże z drugiej strony, nie powinno dziwić, iż na obrońcę albo uzdrowiciela od magii wybierali właśnie osoby to rzemiosło znające.

Podsumowanie

Wszystko wskazuje na to, że paradoks przeistaczania się sąsiadki albo sąsiada w służbę diabła tkwi w kontekście danego zdarzenia. Magię uważano za wszechobecną, osoby parające się nią widziano jako niezwykle silne jednostki funkcjonujące w obrębie danej społeczności. Ta siła bywała jednak uważana za niejednoznaczną. Była wiedzą tajemną, niedostępną i elitarną, ale i stanowiła narzędzie mogące być użyte w dowolnym celu. Ta sama zielarka mogła więc najpierw pomagać lokalnej społeczności, by za jakiś czas, z sobie tylko znanych powodów, postanowić szkodzić. Mogła z jednej strony stanowić najlepszą obronę przed wiedźmami, jak sama stać się jedną z nich. Innymi słowy, guślarka czy akuszerka, zielarka albo znachorka, jeśli postanowiła działać przeciw ludziom wokół siebie, automatycznie stawała się czarownicą. Mógł nią również uczynić w oczach otoczenia, zarówno kobietę, jak i mężczyznę, brak oczywistej czarownicy, obsesyjne szukanie winnych, kumulujące się na pierwszej napotkanej osobie. Jednakże zawsze, gdy oskarżenia o czary dotyczyły pełnoprawnych członków lokalnej społeczności, decydował jeden z dwóch istotnych czynników: za czarownicę uważano osobę z najbliższej okolicy, parającą się jakąkolwiek formą wiedzy nie powszechnie dostępnej, albo też w razie braku takiej osoby, wyobrażnia przez kogoś, kto uważał się za ofiarę wiedźmy, sama podsuwała najczarniejsze myśli wobec osób najczęściej widywanych na co dzień.

Źródła cytowań

- BASCHWITZ, KURT (1999), *Czarownice. Dzieje procesów o czary*, przekł. Tadeusz Zabłudowski, Warszawa: Cykady.
- BARANOWSKI, BOHDAN (2021), *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Poznań: Replika.
- BARANOWSKI, BOHDAN (2021a), *Ludzie gościńca w XVII i XVIII wieku*, Poznań: Replika.
- BREUERS, DIETER (2021), *W imię trzech diabłów*, przekł. Emilia Skowrońska, Poznań: Replika.
- CAWTHORNE, NIGEL (2006), *Wiedźmy i czarownice. Historia prześladowań*, przekł. Joanna Tyczyńska, Warszawa: Bellona.
- GOŁĘBIEWSKI, ŁUKASZ (1830), *Lud polski, jego zwyczaje, zabobony*, Warszawa: Drukarnia Gałęzowskiego i Spółki.
- KOPROWSKA-GŁOWACKA, ANNA (2022), *Magia ludowa z Pomorza i Kujaw*, Gdynia: Region.
- KOPROWSKA-GŁOWACKA, ANNA (2021), *Czarownice z Pomorza i Prus*, Gdynia: Region.
- KORANYI, KAROL (1926), 'Czary w postępowaniu sądowym (Szkic prawno-etnologiczny)', *Lud*: 25, ss. 17.
- KOWALSKA-CICHY, MAGDALENA (2019), *Magia i procesy o czary w staropolskim Lublinie*, Lublin: Episteme.
- KRAMMER, HEINRICH, JACOB SPRENGER (2020), *Młot na czarownice*, Kraków: Graf-ika.
- LASOCKI, ZYGMUNT (1933), *Szlachta płońska w walce z czartem*, Warszawa: L. Nowak.
- LEVACK, BRIAN (2009), *Polowanie na czarownice w epoce wczesnonowożytnej*, przekł. Edward Rutkowski, Wrocław: Ossolineum.
- NADMORSKI (2013), *Kaszuby i Kociewie; język, zwyczaje, przesady, podania, zagadki i pieśni ludowe*, Gdańsk, przekł. wyd. 1892, Poznań: Oskar Sp. z.o.o..
- ROŻEK, MICHAŁ (2021), *Diabeł w kulturze polskiej*, Poznań: Replika.
- RUTKOWSKI, PAWEŁ (2012), *Kot czarownicy. Demon osobisty w Anglii wczesnonowożytnej*, Kraków: Universitas.
- ŚLUBOWSKI, MICHAŁ (2020), *Czarownice, mieszczeni, pokutnice*, Gdańsk: Marpress.
- WIJACZKA, JACEK (2022), *Czarownicom żyć nie dopuścisz. Procesy o czary w Polsce XVII-XVIII wieku*, Poznań: Replika.
- WISNER, DANIEL (2021), *Czarownica powołana albo krótka nauka i przestroga z strony czarownic*, Warszawa: Graf-ika.
- WRZESIŃSKI, SZYMON (2021), *Inkwizycja w Królestwie Polskim i księstwach śląskich*, Warszawa: Agencja Wydawnicza CB.

Barbara Radziwiłłówna Dominika Magnuszewskiego na tle wybranych wizerunków władczyni w polskiej dramaturgii XVIII i XIX wieku

Julia Kuffel

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ORCID: 0000-0001-6002-7852

Abstract

This chapter presents an analysis of the portrayals of Barbara Radziwiłłówna in Polish dramas created in the 18th and 19th century, with particular emphasis on Dominik Magnuszewski's *Barbara jeszcze Gasztołdowa żona*. Previous research on the construction of the figure of the ruler and the portrayal of the history of the early period of her reign in Polish dramaturgy focused mostly on the works of Alojzy Feliński and Franciszek Wężyk. Other texts inspired by the story of Radziwiłłówna, such as Magnuszewski's drama, were analyzed much less often. In this chapter a comparative analysis of selected dramatic works is executed, pointing out the discrepancies between the image of the ruler constructed by Dominik Magnuszewski and by other authors. Furthermore, the analysis shows the transformation of Radziwiłłówna's image in Polish dramaturgy. The first part of the chapter is devoted to the analysis of the image of Barbara in the works of Józef Wybicki, Franciszek Wężyk, Alojzy Feliński and Antoni Edward Odyniec. The analysis of Radziwiłłówna's literary creations in these

Julia Kuffel, absolwentka filologii polskiej na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; zajmuje się literaturą romantyczną, szczególnie dramatem, który bada zarówno od strony praktyki pisarskiej romantyków, jak i w wymiarze teoretycznym, analizując powstałe w tamtym czasie teorie, interesuje się także historią i recepcją toposu theatrum mundi oraz motywem snu w literaturze.

juliakuffel@onet.eu

Facta Ficta.

Journal of Theory, Narrative & Media



works identifies a sacred image of the ruler, who appears as pure, eager to sacrifice for her beloved husband and for her homeland. These portrayals also show Radziwiłłówna as weak woman without her own opinion. This image is far from the historical truth and forms the basis for Magnuszewski's approach to Radziwiłłówna's image, which is analyzed in the second part of the chapter. There are many factors that influenced Magnuszewski's completely different depiction of the ruler, but the most important one seems to be the writer's attempt to create a round female character in the pages of Polish literature, which he also announces in the introduction to his work. The analysis of *Barbara jeszcze Gasztołdowa żona* suggests that Magnuszewski failed to reach the intended effect, which was also pointed out by Wojciech Lemański. At the same time, the literary image of Barbara created by Magnuszewski remains the closest to the historical truth, because it reveals her sinful side and allows for a better understanding of the mental state of the heroine, who is hesitating and suffering internally.

Keywords: Barbara Radziwiłłówna, literary image, Polish drama of the 18th century, Polish drama of the 19th century

Wprowadzenie

Losy Barbary Radziwiłłówny, jak zauważył w przedmowie do swojego poematu dramatycznego Antoni Edward Odyniec, stanowiły inspirację dla wielu pisarzy. Badania nad kreacją postaci władczyni oraz ukazaniem historii początków jej panowania w polskiej dramaturgii skupiają się zwykle na najbardziej znanych utworach o Barbarze – dramatach Alojzego Felińskiego i Franciszka Wężyka. Inne dzieła dramatyczne, czerpiące inspirację z historii Radziwiłłówny, analizowane były o wiele rzadziej. Najbardziej interesującym, bowiem wyróżniającym się na tle dramaturgii XVIII i XIX wieku dramatem o tej tematyce jest utwór Dominika Magnuszewskiego *Barbara jeszcze Gasztołdowa żona*. Analiza tego dramatu na tle czterech w dużej mierze podobnych do siebie utworów, a mianowicie: wspomnianych już dzieł Felińskiego i Wężyka oraz dramatu Józefa Wybickiego i poematu dramatycznego Odyńca, pozwoli zobaczyć nie tylko przemiany w polskiej dramaturgii, ale także w sposobie postrzegania kobiet i przedstawiania ich w literaturze.

Wyidealizowany obraz Barbary

Feliński, Węzyk, Wybicki i Odyniec w swoich dramatach opisują Barbarę w czasie, gdy zbliża się jej koronacja. Skupiają się na obradach sejmu, rozterkach Zygmunta Augusta, który staje przed obliczem niemożliwego do dokonania wyboru pomiędzy miłością a krajem. W tle tej politycznej historii jawi się postać przyszej władczyni. Wydaje się ona przede wszystkim niepokąbiona, bowiem jedyne cechy, jakimi można by ją opisać, to ofiarność, wrażliwość i oddanie królowi oraz Polsce. W większości tych utworów Barbara tylko w jednym momencie jest stanowcza, podejmuje decyzje i zdaje się mieć własne zdanie, a mianowicie wtedy, gdy mówi Augustowi, że chce poświęcić

się dla narodu. Poza tym odbiorca widzi ją jedynie jako postać, która przeżywa sytuację w kraju, boi się o męża i czuje się winna, ponieważ ma poczucie, że przyczyniła się do wystąpienia poddanych przeciwko królowi. Została ona ukazana właściwie tylko na tle tej jednej sytuacji.

Szczególnie ciekawy, bowiem najbardziej różniący się od wizji Magnuszewskiego portret kobiety, pokazał Józef Wybicki. W jego dramacie, zatytułowanym *Zygmunt August. Tragedia oryginalna w pięciu aktach*, postać Barbary Radziwiłłówny pojawia się stosunkowo rzadko, co można jednak usprawiedliwić tym, że w centrum utworu autor stawia władzę. Radziwiłłównę można jednak scharakteryzować na podstawie scen, w których występuje, ponieważ sprawa króla dotyczy także jej samej. Na początku Barbara jawi się przed odbiorcą poprzez wypowiedzi innych. Wybicki kreuje wizerunek władczyni jako tkliwej, delikatnej, ofiarnej, cnotliwej, niewinnej, ale przy tym też mądrej kobiety, którą trzeba chronić przed prawdą o rozpoczynającym się buncie szlachty. Sama Radziwiłłówna zresztą również ma utrwalony taki obraz kobiety. Zastanawiając się nad położeniem swoim i Augusta, wypowiada bowiem takie słowa:

Boże, serce niewinne niosęć na ofiarę!
Nie masz dla ciebie tajnej w człowieku skrytości,
Znasz! nie zgrzeszyłam przez złość, lecz z mej płci słabości!
Wpadłam w rozpacz, ni miłość uwodzi mnie inna,
Tylko, którąm Ojczyźnie i mężowi winna (Wybicki 2013: 115-116).

Obraz kobiety funkcjonujący w świadomości Barbary jest typowy dla społeczeństwa polskiego tamtych czasów. Zbigniew Kuchowicz zauważa jednak, że Radziwiłłówna jest Litwinką. Badacz podkreśla, że postrzeganie kobiet w Polsce i na Litwie znacznie się wówczas różniło. Kobięca obyczajowość również była odmienna. Słowianie przedchrześcijańscy wyznawali swobodę obyczajową obu płci pod warunkiem, że były to osoby stanu wolnego. Na Litwie te przedchrześcijańskie wpływy pozostawały wciąż żywe (Kuchowicz 1978: 32-36). Pozycja Litwinek była silniejsza niż Polek, pełniły one rolę towarzyszek życia, a ich zdanie miało znaczenie. Choć nie ma jednoznacznego dowodu na rozwiązłość litewskich kobiet, jest to prawdopodobne. Podejrzewa się, że miały one oficjalnych kochanków. Co ciekawe, historyczna postać Barbary Radziwiłłówny kojarzona jest właśnie z takimi zachowaniami. Kobiety w rodzinie Radziwiłłów nie miały najlepszej opinii społecznej. Zarówno matka, jak i siostra przyszłej władczyni nie cieszyły się dobrą reputacją (Kuchowicz 1978: 42-49). Także Barbara odznaczała się dużą swobodą obyczajową, za co była wielokrotnie krytykowana. Była też samodzielna, uparta, miała swoje zdanie i swój osąd o rzeczywistości, bowiem cechował ją silny, nieco władczy

charakter. Niechęć do przyszłej władczyńi wzbudzało także to, że nie nosiła żałoby po zmarłym mężu, Gasztołdzie. Największą przeszkodę do zdobycia akceptacji polskiego dworu i zawarcia małżeństwa z Zygmuntem Augustem stanowiła mimo wszystko jej rozwiązłość (Kuchowicz 1978: 68-90). Radziwiłłówna w dramacie Wybickiego ukazana jest jednak zgodnie z polskim ideałem kobiecości, dalekim od postrzegania właściwego społeczeństwu na Litwie. Autor w dużym stopniu odchodzi od historycznego wzorca. Jego bohaterka największe szczęście odnajduje w byciu żoną Augusta, czuje się dzięki temu małżeństwu na tyle spełniona, że może umrzeć. Co więcej, płęć stanowi dla bohaterki przyczynę jej słabości. W pewnym momencie, gdy jest zdecydowana ponieść śmierć, byleby ocalał jej mąż, chce przewyciężyć płęć, by stanąć na równi z mężczyznami. O słabości kobiecej mówi także w dialogu z Augustem w akcie czwartym, gdy prosi go takimi słowami:

[...] niespokojność, łkanie,
Wzgląd mając na płęć... serce... daruj... daruj panie! (Wybicki 2013: 165).

Prowadząc rozważania na temat płci, nie sposób nie wspomnieć o postaci Bony, która funkcjonuje w dramacie w intrygujący sposób. Już w scenie ósmej aktu pierwszego Bona nazwana jest przez Kanclerza dzieciobójczynią, złą matką i złą kobietą. Ten sam bohater wypowiada później w sposób jeszcze bardziej bezpośredni swoje zdanie na temat królowej w akcie piątym. Z jego ust pada wówczas stwierdzenie, że Bona to kobieta okrutna, która wyparła się swej kobiecej natury – bycia matką – która woli, by jej syn umarł, niż rządził u boku Barbary. A zatem można powiedzieć, że dramat Wybickiego pokazuje dwa oblicza kobiecości. Pożądaný wizerunek kobiety reprezentowany jest przy tym zdecydowanie przez Barbarę – istotę słabą, niewinną, zależną od mężczyzny, mającą być przede wszystkim żoną i matką oraz spełniającą się w tych rolach. Kobieta, która się tego wypiera, wypiera się swej natury, co pokazane jest w sposób jednoznacznie negatywny. Jednak z drugiej strony przecież jedynie wtedy, w przekonaniu Barbary, może stanąć na równi z mężczyznami. Co ciekawe, utwór Wybickiego jest jedynym z pięciu dramatów będących przedmiotem analizy, który kończy się klęską Bony i zwycięstwem Barbary. Można to odczytywać jako symboliczne zwycięstwo prawdziwej kobiecości nad kobiecością wypartą.

Trzy pozostałe dramaty także pokazują Barbarę przede wszystkim jako ofiarną, kochającą żonę, gotową wyrzec się własnego szczęścia dla dobra ukochanej Polski. Inni autorzy wprowadzają jednak pojedyncze sceny czy wypowiedzi Barbary, które rzucają na tę postać nowe, odmienne światło. I tak Feliński (2003) w rozmowach z Boną czyni Barbarę stanowczą i uszczypliwą. Jego bohaterka również z mężem – Zygmuntem Augustem – rozmawia

zdecydowanym tonem. Większą uwagę zwrócił Feliński także na cierpienie władczyni – Radziwiłłówna cierpi po raz kolejny, bowiem nie po raz pierwszy będzie musiała stracić Augusta w imię jego królewskich obowiązków. Było tak już wcześniej, gdy musiał poślubić Elżbietę – swoją pierwszą żonę. Wtedy także pozwoliła mu odejść, stawiając dobro jego i narodu ponad własne szczęście.

Franciszek Wężyk (1822) również dodaje pewne cechy do wizerunku Barbary. W akcie czwartym ma miejsce rozmowa Radziwiłłówny z Kmitą – zdrajcą podżegającym lud do buntu. Przyszła władczyni okazuje się w tej rozmowie nieustraszoną, odważną i wierną sobie. Za chwilę odbiorcy są świadkami jej wspaniałomyślności, kiedy to tłumy gniew Augusta, który odkrył złe zamiary Kmity. Barbara prosi małżonka o ułaskawienie dla zdrajcy. W tej scenie autor pozostaje w dużej mierze wierny prawdzie historycznej, ponieważ w rzeczywistości Radziwiłłówna, choć oziębła i władca, była łaskawa i dobra dla poddanych, czego dowiodła między innymi nie wydając wyroków śmierci (Kuchowicz 1978: 70). Jednak przez większą część dramatu jest ona podobna do bohaterki z utworu Wybickiego.

W dramacie *Odyńca* z kolei kobiecość pokazana u Wybickiego jako coś, co stoi na przeszkodzie w zrównaniu się kobiet z mężczyznami, jawi się jako wyjątkowa. Pozwala ona bowiem przeczuwać pewne wypadki o wiele szybciej. Mowa tu o kobiecej intuicji, która jest jednocześnie czymś innym niż męskość, ale wcale nie gorszym, ponieważ uposaża w umiejętności, których mężczyźni nie mogą osiągnąć. Barbara nie czuje się przez swoją kobiecość gorsza. Prosi nawet męża o to, by traktował ją i jej słowa poważnie. Ponadto niezwykle ważna w dramacie *Odyńca* jest także zupełnie nowa, na tle trzech pozostałych utworów, perspektywa wieśniaczego ludu. Widzi on bowiem Barbarę inaczej niż dwór. Jest jej przychylny, dostrzega w niej następczynię królowej Jadwigi. Pominięcie tej perspektywy przez pozostałych autorów sprawia, że jedynym środkiem do obrony wizerunku Radziwiłłówny są właściwie jej własne słowa i czyny oraz wypowiedzi Zygmunta Augusta. W oczach prostego ludu zaś Barbara jest niemal boginią, uświęcaną i porównywaną do anioła.

Te cztery utwory powstałe na przestrzeni około pięćdziesięciu lat pokazują wyidealizowany obraz Barbary Radziwiłłówny. Zbigniew Kuchowicz zauważa, że te kreacje władczyni są niezgodne z prawdą historyczną i jednocześnie wynikają z tego, że autorzy nie mogli wówczas znać faktów historycznych. W książce *Barbara Radziwiłłówna* Kuchowicz umieszcza takie słowa:

Przybrana perłami, piękna i wzniosła bohaterka jawiła się tysiącom widzów, tworząc w ich świadomości, sugestywny, poetycki kształt Barbary. Właśnie dramat, obok publicystyki, stworzył stereotyp tej postaci funkcjonujący przez całe pokolenia. Stereotyp ten nie był, z punktu widzenia prawdy historycznej,

najlepszej próby [...]. Autorzy nie znali jej rzeczywistych dziejów, chodziło im zresztą nie tyle o prawdę historyczną, ile o najbardziej ekspresyjną wizję artystyczną oraz cele dydaktyczno-patriotyczne (Kuchowicz 1978: 305-306).

Potwierdzenie słów Kuchowicza można odnaleźć w poprzedzającym dramat Wybickiego słowie *Do czytelnika*:

[...] ośmielony pisać tragedię w kraju mego historii szukałem bohatera, którego męstwo, serce ludzkości pełne, rozum istotnej doskonałości uprostowany światłem przewyższył nieszczęście całemu Państwu upadkiem grożące [...]. Jakoż takiej natury dzieło żywiej powinno interesować Polaka, gdy mu własnego Pana i współbraci jego los przed oczy stawia. Uwielbia w rodaku męstwo i dobra publicznego miłość. Potępia w nim zniewieściałość w obozie i ducha obrzydza zdrady na sejmach [...]. Ta jest rzecz do tragedii mojej wzięta z dziejów, której treść na czele jej kładę. A jeżeli w dziele samym wiele nowych myśli i przypadków znajdzie czytelnik, niech sobie raczy przypomnieć, że tragedia nie jest historia, ale dowcip poety, nie w tych co dziejopisa nauka zamyka się klubach [...] (Wybicki 2013: 84, 88).

W połowie XIX wieku prawda historyczna o Radziwiłłównie została ujawniona, stąd piszący w epoce romantyzmu Dominik Magnuszewski tworzy obraz władczyni, który zdaje się bliższy rzeczywistej postaci Barbary, a jednocześnie daje też pełniejszy obraz kobiety w ogóle.

Barbara Radziwiłłówna Dominika Magnuszewskiego

Odmienność postaci Barbary Radziwiłłówny stworzonej przez Magnuszewskiego uwarunkowana jest jednak także co najmniej kilkoma innymi czynnikami. Jest on bowiem pierwszym twórcą, który zwrócił uwagę na problem braku kobiety zupełnej w polskiej literaturze i podjął próbę rozwiązania go w swojej twórczości. Ponadto istotna jest tu także kwestia czerpania z historii – Barbara Magnuszewskiego zdaje się najbliższa historycznej postaci. Poszukiwanie prawdy oraz sięganie do przeszłych dziejów są charakterystyczne dla dramaturgii epoki romantyzmu w Polsce. Romantycy, chcąc wyrazić swoje idee, postanowili sięgnąć po dramat, jednocześnie inspirując się Szekspirem. Do takich twórców należy także Dominik Magnuszewski, który był nie tylko dramatopisarzem, ale także teoretykiem.

Swoje zmagania z literackim obrazem kobiecości autor zawarł w przedmowie do *Niewiasty polskiej w trzech wiekach* wydanej w 1843 roku, której środkową część stanowi dramat zatytułowany *Barbara jeszcze Gasztołdowa*

żona, ukazujący wspomniany już zupełnie nowy na gruncie polskim literacki wizerunek Radziwiłłówny. Uczynienie historii z czasów panowania Zygmunta Starego i jego syna Zygmunta Augusta tłem dla akcji dramatu nie było przypadkowe, co można stwierdzić na podstawie teoretycznej rozprawy Magnuszewskiego *Uwagi nad dramatem polskim* datowanej na 1834 rok. Autor tworzył swój dramat zgodnie z założeniami teoretycznymi, które przedstawił niemal dziesięć lat wcześniej. Chciał więc, podobnie jak Szekspir, oddać ducha narodu, który był właściwy tamtej epoce. Sięganie do historycznych dziejów narodu pozwalało w przekonaniu Magnuszewskiego dotrzeć do prawdy. Dramaturgiem, którego utwory stawiał za wzór w tej kwestii, był Szekspir. Osiągnięcie przez angielskiego dramatopisarza prawdy w dramacie wynikało przede wszystkim z wprowadzonego przez niego do utworów „tchnienia wiekowego” (Magnuszewski 1991: 361). Dążąc do tego wzoru, Magnuszewski potrzebował historycznej prawdy, której starał się być bliżej niż inni.

Barbara jeszcze Gasztołdowa żona stanowi realizację postulatów dotyczących nowego dramatu, a także wycinek z próby stworzenia pełnego obrazu polskich kobiet. Magnuszewski przede wszystkim jako jedyny z wymienionych dramatopisarzy pokazał Barbarę jeszcze przed ślubem z Zygmuntem Augustem, w chwili, gdy jej mąż Gasztołd leży na łożu śmierci. Poznanie z następcą tronu przypada właśnie na ten czas. Zygmunt August postanowił zdobyć Barbarę. Choć ta początkowo się opiera, w końcu ulega władcy. Miłość, która rodzi się zarówno w sercu Augusta, jak i Barbary powoduje rozdarcie wewnętrzne bohaterki. Jako chrześcijanka Barbara czuje, że grzeszy. Jej mąż wciąż jeszcze żyje. Kobieta nie może pozwolić sobie na nowy związek także tuż po śmierci Gasztołda. Motywowana wzburzającym w sobie uczuciem Barbara przypomina sobie swoją przeszłość i życie z mężem. Bohaterka tworzy przed odbiorcą obraz smutnego kobiecego losu. Ślub z Gasztołdem nie został zawarty z miłości, lecz z obowiązku. Choć nie był on złym mężem, Barbara nigdy nie czuła się kochana ani nawet ważna. Co znamienne, także w chwili śmierci Gasztołd bardziej zwraca uwagę na swoje psy, które towarzyszyły mu podczas polowań, niż na żonę. Przyszłość, która otwiera się przed Barbarą, jeśli zdecyduje się na związek z Zygmuntem Augustem, jest zupełnie odmienna. Przede wszystkim będzie to małżeństwo z miłości. W świetle przedstawionej przez bohaterkę historii jej przeszłości, ta decyzja wydaje się usprawiedliwiona. Postawienie Barbary w sytuacji wyboru pomiędzy szczęściem a przyzwoitością, czyni tę postać tragiczną i bardzo ludzką, autor nadaje jej w ten sposób głębi. Barbara przeżywa wewnętrzne rozdarcie, odczuwa różne emocje, z którymi trudno jej sobie poradzić. Jej rozterki można zaobserwować szczególnie podczas modlitwy:

[...] Nie, nie Auguście, daleko od siebie
 Wzrosły nam losy z rozdwojonem licem,
 Ciebie nazwały polskim królewicem,
 A mnie w poddankę, miano z rodu grzebie! –
 Barbara waszą? – o wielkie to chcenie,
 Barbara żona! – toć miejcie sumienie!
 Barbara wdowa; – to pożałowanie!...
 Jak pięknie bronił nasze zakochanie!
 „Bo i cóż winno dziecię na grobie stworzone?
 „Dziś w wieczór!” Stańczyk weszedł: –
 Stańczyk! (krzyknęła zbudziła się z myśli)
 O, przebacz Boże! Zgubiłam modlitwę [...] (Magnuszewski 1843: 161-162).

W monologach odbiorca może śledzić rozmyślania bohaterki, co dodatkowo sprawia, że staje się mu ona bliższa. Radziwiłłówna przestaje być w dramacie Magnuszewskiego jedynie ofiarną chrześcijanką, kochającą Augusta i Polskę. Popełnia grzech, bowiem jeszcze za życia swojego męża zakochuje się w innym mężczyźnie. Grzech ten jednak czytelnik usprawiedliwia. Choć Barbara nie jest tu tylko ofiarną chrześcijanką, to wbrew pozorom odbiorca ma dla niej chyba więcej litości niż dla wizerunków z innych dramatów. Radziwiłłówna jest w utworze Magnuszewskiego kobietą, która przeżywa coś więcej niż nieszczęście męża i kraju, jak ma to miejsce w utworach autorstwa pozostałych pisarzy. Jednak także u Magnuszewskiego nie jest pozbawiona tych cech. We wszystkich wspomnianych kreacjach Barbary Radziwiłłówny gotowość do największego poświęcenia i głęboka chrześcijańska wiara są dominujące.

Całe dzieło *Niewiasta polska w trzech wiekach* zostało skomponowane tak, by pokazywać przemianę kobiety na przestrzeni dziejów. Jednym z ważnych problemów polskiej dramaturgii jest dla Magnuszewskiego sposób ukazywania kobiet, które przedstawiane są w literaturze w jednakowy, powtarzalny sposób, głównie jako matki, żony, siostry i kochanki. Wszystkie są podobne „i językiem i uczuciami i czynem” (Magnuszewski 1843: VIII), jak pisze w słowie odautorskim do *Niewiasty polskiej*. Magnuszewski uważa, że kobiety mają swoje dzieje i zmieniały się na przestrzeni czasu, a także, że kobiety żyjące w różnych epokach różnią się między sobą. Zwraca też uwagę na to, że niewiasty zawsze były pokazywane poprzez swoją użyteczność dla społeczeństwa, a nie ze względu na siebie. Zauważa, że w pewnym momencie kobiety stały się jednak obiektem walki mężczyzn. Przejęły one panowanie w takim sensie, że chciały, by więcej od nich zależało. Magnuszewski, mając na uwadze historyczne dzieje Polski, pisze o tym, że kobiety walczyły w komnatach, zamkach i na tronach. Choć koncepcja Magnuszewskiego i sam fakt zauważenia przez niego kobiety i potrzeby pokazania jej w literaturze w nowy, bardziej rozbudowany i pełny

sposób, zasługują na docenienie, to jednak pisarz postrzega kobiety właściwie jedynie przez pryzmat ich związków z mężczyznami. Dlatego też dalej pisze głównie o kobiecie w relacjach z mężczyzną, stwierdza, że miłość, relacje międzyludzkie i zaloty zależą od czasów, więc i kobiety w nich uczestniczące są inne. Uczucia kobiet mają własną historię, na przestrzeni wieków zmieniały się i rozkwiatały. Autor uważa, że kobiety nie powinny pojawiać się na kartach literatury jedynie epizodycznie, a ukazać się w pełni, jako wpływowe i mające znaczenie. I taki cel zdaje się przyświecał mu podczas pisania *Barbary jeszcze Gasztołdowej żony*. W obliczu tej przedmowy, a także ustaleń Kuchowicza, które świadczą o tym, że Magnuszewski znał historyczną prawdę o władczyni, łatwo zrozumieć, dlaczego dramat ten różni się znacznie do czterech wcześniejszych utworów.

Radziwiłłówna na tle innych kobiet

Warto przyjrzeć się także temu, na tle jakich kobiet jawi się odbiorcy Barbara Radziwiłłówna w poszczególnych utworach. We wszystkich pięciu analizowanych dramatach żona Augusta pojawia się w kontraście do królowej Bony. Jedynie Magnuszewski pokazuje ją na tle jeszcze dwóch innych kobiet – Luzzi i Palli. Obie te bohaterki są wyrachowane, łudzą i zwodzą Zygmunta Augusta, obiecując mu prawdziwe, szczere uczucia, a tymczasem spiskują z Boną. Jednocześnie, jak uważa Wojciech Lemański, są to kobiety niezaangażowane w politykę, którym zależy jedynie na tańcu i zabawie (Lemański 2020: 160). Sam władca zauważa, że Barbara na tle tych dwóch postaci jawi się jako niezwykła, dobra i przede wszystkim szczerą. Matka Zygmunta Augusta pozostaje jednak wciąż postacią najmocniej kontrastującą z wizerunkiem Barbary.

Lemański, analizując dramat Magnuszewskiego, co zaskakujące, zestawił Bonę nie z Barbarą, a z Zygmuntem Augustem. Z tekstu badacza płyną ciekawe wnioski. Potwierdza się bowiem teza, że próba literackiego ukazania pełni kobiecości, którą podjął Magnuszewski, nie do końca się powiodła. Mowa tu o modelu patriarcalnym, w którym kobieta zależna jest od mężczyzny. Lemański zwraca uwagę na to, jak została pokazana w utworze męskość. Przede wszystkim wysnuwa wniosek, że Zygmunt August pokazany jest jako zniewieściały:

Ważnym aspektem, w którym objawia się patriarchy w tym utworze, jest kreacja postaci księcia Zygmunta Augusta, percypowanego przez innych mężczyzn jako zniewieściałego. Na podstawie *Męskiej dominacji* Bourdieu można stwierdzić, że „ukobiecanie” mężczyzn jest dla nich degradujące i ma negatywny wpływ

na męskie wartości, takie jak honor czy cnota. Co więcej, osoby zniewieściałe są źle postrzegane w roli władcy, ponieważ zbliżają się do kobiecego wzorca, będącego niereprezentatywnym dla władzy w rozumieniu ogólnym (Lemański 2020: 158).

Królowi Zygmunutowi zniewieściałość odbiera powagę należną władcy, a zatem kobiecość jawi się negatywnie. Takie nierówności między płciami wynikają zdaniem Lemańskiego z istniejących pomiędzy nimi relacji.

Władza kreuje się również w homospołecznych relacjach mężczyzn (w których męskość realizuje się wobec samej męskości). W utworze *Barbara jeszcze Gasztołdowa żona* pojawiają się praktyki, które utwierdzają androcentryczny porządek świata, a przejawiają się w kontekście działań kobiet względem innych kobiet, a także mężczyzn. Jako że wyparty ze sfery publicznej i wtrącony w rodzinną pierwiastek żeński nie może stworzyć własnej kreatywnej społeczności, to jego działania realizują się jedynie w obrębie „niewidoczności”. Kobiety pojawiają się więc jako osoby działające z ukrycia, stosujące podstęp, intrygi oraz sztuczki w celu osiągnięcia swoich zamierzeń (Lemański 2020: 159).

W ten sposób badacz tłumaczy epizodyczne jedynie istnienie kobiet w literaturze. Choć w dramacie Magnuszewskiego postaci kobiece odgrywają ważne role, czynią to z ukrycia. Bona w przeciwieństwie do Augusta odznacza się cechami charakteru przypisywanymi stereotypowo mężczyznom. Jest zdecydowana, silna, władcza i staje do walki o władzę. Jednocześnie to ona doprowadza do zniewieścienia swego syna. Czyni to, posługując się swymi dwórkami – Luzzi i Palli, prezentującymi włoski wzór kobiecości, który jest jednoznacznie krytykowany przez autora. Wśród wszystkich postaci kobiecych jedyną bohaterką gloryfikowaną przez Magnuszewskiego jest Barbara Radziwiłłówna, która choć ukazana już z całym wachlarzem uczuć i przeżyć, jest jednak przede wszystkim kobietą, która zdolna jest do największych poświęceń dla ukochanego mężczyzny, co wpisuje się w zdominowany przez męskość obraz świata, czego prawdopodobnie, zdaniem Lemańskiego, dramatopisarz nie był świadomy (Lemański 2020: 160-161). Postać Bony, choć zdaje się prezentować siłę kobiecości, tak naprawdę także utrwała patriarchalny obraz świata, bowiem aby przejąć władzę nad Zygmuntem Augustem, jego matka sięga po środki, które są właściwe dla tego porządku (Lemański 2020: 164). Relacja Barbary i Gasztołda także pokazuje obowiązujące wówczas standardowe role dwóch płci. Mąż ma panować nad żoną i prowadzić wojny, natomiast ona ma mu służyć, modlić się i cierpieć (Lemański 2020: 163).

Podsumowanie

Choć w *Epilogu* Magnuszewski przytacza tę samą historię, która stanowi przedmiot pozostałych dramatów, a więc sytuację przed koronacją, to wizerunek Barbary budowany konsekwentnie przez całą akcję dramatyczną, pozwolił mu wydobyć tragizm tej postaci i uczynić ją bardziej ludzką, a mniej uświęconą. Barbara w chwili, gdy ważą się losy jej i Augusta na tronie, jest już dobrze znana odbiorcy, który ma wykształcony jej pełny obraz. Świadomość poświęcenia, jakie niosło ze sobą związanie się z Augustem, a więc skalania swego dobrego imienia i swojej czystej duszy sprawia, że odbiorca jeszcze bardziej docenia ofiarność Barbary gotowej wyrzec się miłości do męża w imię miłości do kraju. Uświęcony obraz Radziwiłłówny z pozostałych dramatów w obliczu bohaterki Magnuszewskiego wydaje się niepełny. Trudno w taką postać uwierzyć, przez co wydaje się ona daleka i chyba wbrew oczekiwaniom wzbudza mniej litości i smutku w odbiorcy niż bohaterka Magnuszewskiego. Barbara tego autora dwukrotnie postawiona jest przed wyborem pomiędzy możliwościami, z których żadna nie da jej pełnego szczęścia, każda bowiem ma swoją jasną i ciemną stronę. Za pierwszym razem wybiera siebie, to, czego pragnie – szczęście z Augustem, mimo obaw przed Bogiem i ludźmi. Jednak w *Epilogu*, podobnie jak w pozostałych czterech utworach, wybierze dobro ogółu, będzie gotowa na najwyższe poświęcenie dla dobra ojczyzny i narodu, który nie chciał jej uczynić swoją królową.

Źródła cytowań

- FELIŃSKI, ALOJZY (2003), *Barbara Radziwiłłówna*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- KUCHOWICZ, ZBIGNIEW (1978), *Barbara Radziwiłłówna*, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- MAGNUSZEWSKI, DOMINIK (1843), ‘Wstęp’, w: *Niewiasta polska w trzech wiekach*, Poznań, online: <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/12242/edition/10770/content> [dostęp: 29.03.2023].
- MAGNUSZEWSKI, DOMINIK (1991), ‘Uwagi nad dramatem polskim’, w: *Idee programowe romantyków polskich. Antologia*, oprac. A. Kowalczykowa, Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, ss. 309-329.
- LEMAŃSKI WOJCIECH (2020), ‘Czy męskie kobiety i zniewieściali mężczyźni to wytwór kultury współczesnej? Ślady przenikania się ról płciowych w dramacie *Barbara jeszcze Gasztołdowa żona* Dominika Magnuszewskiego’, w: *Postscriptum polonistyczne* 2 (26), ss. 157-170, online: https://doi.org/10.31261/PS_P.2020.26.12, [dostęp: 29.03.2023].
- ODYNIEC, ADAM EDWARD (1858), *Barbara Radziwiłłówna, czyli początek panowania Zygmunta Augusta*, Wilno, online: <https://polona.pl/item/barbara-radziwillowna-czyli-poczatek-panowania-zygmunta-augusta-poema-dramatyczne-w,ODIxNDgyNzE/6/#item> [dostęp: 29.03.2023].
- WĘŻYK, FRANCISZEK (1822), *Barbara Radziwiłłówna. Trajedyja w pięciu aktach*, online: <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/6304/edition/5848/content> [dostęp: 29.03.2023].
- WYBICKI, JÓZEF (2013), ‘Zygmunt August. Tragedia oryginalna w pięciu aktach’, w: *Dramaty Józefa Wybickiego*, t. 1, oprac. Piotr Chmielewski i in., Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, ss. 79-200.

Angélica Liddell i bohaterka melancholijna w dramacie *La falsa suicida*

Julianna Błaszczyk

Universität Leipzig

ORCID: 0009-0006-5236-3972

Abstract

Angélica Liddell and the melancholic heroine in drama La Falsa Suicida

Over the years, the work of Spanish playwright, actress and director Angélica Liddell, has continually returned to reflections on women as figures in theatre, painting, culture and everyday life. One of the recurring motifs in her plays is melancholy. Liddell refers to different meanings of the term: melancholy as one of the ancient four humours, or black bile (from which the artist's theatre group, 'Atra Bilis Teatro', takes its name), melancholy understood as a term to describe a state of mind, as well as melancholy as an old way of calling depression. The author of the dramas creates melancholic characters, who are often a reference to already existing, symbolic figures from the culture. By confronting these characters with her own perspective as a contemporary artist, she exposes the archetypes of female and male melancholy, which leads to the unmasking of some patterns present in culture. A representative example of a work that follows these lines is the drama *La falsa suicida*, written in 1998. By referring

Julianna Błaszczyk, doktorantka na wydziale slawistyki i romanistyki na Uniwersytecie w Lipsku; absolwentka studiów magisterskich z lingwistyki stosowanej oraz studiów licencjackich z iberistyki w ramach MISH na Uniwersytecie Warszawskim, a także wiedzy o teatrze w Akademii Teatralnej im. Aleksandra Zelwrowicza w Warszawie; interesuje się badaniem współczesnego teatru i dramatu polskiego i hiszpańskiego oraz przekładu; zajmuje się również tłumaczeniem konferencyjnym, pisemnym oraz przekładem audiowizualnym.

julianna_marta.blaszczyk@uni-leipzig.de

Facta Ficta.
Journal of Theory, Narrative & Media



to theoretical works on melancholy (Robert Burton 1621; Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl 2009; Julia Schiesari 1992), previous research on Angélica Liddell's work and the function of melancholy in her dramas (*Remedios Perni Llorente* 2012; *Ana Vidal* 2010), as well as the artist's statements, the text aims to demonstrate Angélica Liddell's deliberate and conscious application of the motif of melancholia in her works. Using the text of *La falsa suicida* as an example, Julianna Blaszczyk seeks to deepen existing research into the function of melancholy in Liddell's work and to offer a broader perspective on the problem under discussion by, among other things, reflecting not only on the role of the female character in the drama but also on the male character. Although the artist's work remains relatively unknown in Poland, her stage projects seem extremely relevant in the context of Polish culture and social debate.

Keywords: contemporary drama, Spanish drama, theater, Angélica Liddell, melancholy

Wprowadzenie

„El amor, Dios y la muerte”

Miłość, Bóg i śmierć – zdaniem Angéliky Liddell, jednej z najważniejszych postaci współczesnego hiszpańskiego teatru, to jedyne wartości, jakie mają znacznie dla sztuki¹. Jej prawdziwe nazwisko to González, jednak w świecie teatru używa pseudonimu artystycznego nawiązującego do Alicji Liddell, dziewczynki, która zainspirowała Lewisa Carrolla do napisania *Alicji w krainie czarów*. Świat, który artystka przedstawia na scenie, jest w istocie światem niezwykłym, nierzadko fantastycznym, ale przesiąkniętym przemocą, cierpieniem i melancholią. U Angéliky Liddell miłość często doprowadza kobietę do zguby, bóg co prawda istnieje, ale głównie w sferze symboli. Śmierć przestaje być wyłącznie synonimem grozy, staje się marzeniem, obiektem fantazji. Angélica Liddell tworzy teatr totalny, jednocześnie pisząc teksty, reżyserując spektakle i grając w nich główne role. Jej działalność artystyczną można traktować nie tylko jako zbiór napisanych i wyreżyserowanych sztuk czy aktorskich kreacji, ale jako projekt, który ewoluuje. Tematyka jej twórczości przechodzi od ogółu do szczegółu i z powrotem, ponieważ Liddell, komentując uniwersalne wartości i problemy, najczęściej odwołuje się do osobistych przeżyć i wątpliwości. Choć w Polsce pozostaje stosunkowo mało znana, jest artystką o wielkim znaczeniu dla współczesnego teatru hiszpańskiego i europejskiego.

Dramaty Angéliky Liddell cechuje intertekstualność oraz szeroki wachlarz poruszanych zagadnień, dlatego też jest artystką, której twórczość analizuje się z wielu perspektyw. Jednym z motywów, który nieustannie powraca w jej kreacjach i wypowiedziach, a także dał nazwę założonej przez nią grupie teatralnej Atra Bilis Teatro, jest melancholia. Spektakle i teksty autorki obfitują w odniesienia do tego pojęcia jako sposobu nazwania kondycji ludzkiego umysłu, jako postawy szeroko reprezentowanej w tekstach kultury, a także jako czarnej żółci, uznanej w antyku za jeden z czterech humorów.

¹ Wypowiedź Angéliky Liddell podczas Biennale w Wenecji 2016, dostęp przez internet.

Celem niniejszego tekstu jest wykazanie istnienia silnego związku twórczości Angélicy Liddell z ideą melancholii na podstawie wybranego dramatu oraz wypowiedzi artystki. Podstawą do takiego założenia są wcześniejsze badania nad twórczością artystki (Remedios Perni Llorente 2012; Ana Vidal 2010), które wykazały, że dramaty Angélicy Liddell mają cechy satyry i odnoszą się do pojęcia melancholii w celu obnażenia wzorców i schematów zakorzenionych w kulturze patriarchy. Tekst ma na celu pogłębienie badań, wykazanie celowości i świadomości tych zabiegów oraz zaproponowanie szerszego spojrzenia na omawiany problem.

W pierwszej części tekstu przedstawione zostaną niektóre teorie związane z pojęciem melancholii, zwłaszcza te, do których artystka odwołuje się bezpośrednio. Poprzez krótkie omówienie różnych sposobów postrzegania pojęcia melancholii przypomniane zostanie, jak na przestrzeni lat zmieniał się jego znaczenie, ze szczególnym uwzględnieniem momentu, w którym spopularyzowany został pozytywny obraz melancholijnego geniuszu, a także negatywny obraz tak zwanej „melancholii miłosnej”, czyli stanu przypisywanego kobietom. Wskazana zostanie również obecność motywu melancholii w wywiadach z Angéliką Liddell oraz jej stosunek do tego pojęcia.

Druga część poświęcona będzie analizie dramatu *La falsa suicida* (1998) z perspektywy studiów nad melancholią oraz wskazanie odniesień do tego pojęcia w tekście. Analiza ma wykazać, w jaki sposób Angélica Liddell, nadając cechy melancholijne bohaterom swoich utworów, wykorzystuje motyw melancholii do osiągnięcia zamierzonego efektu, jakim jest obnażenie pewnych zakorzenionych w sztuce schematów, ale także zadawanie pytań o naturę i tożsamość człowieka. Wybrany do analizy dramat nie jest jedynym, w którym artystka odwołuje się do pojęcia melancholii, natomiast jest szczególnie reprezentatywny dla omawianego zagadnienia.

Motyw melancholii i jego obecność w teatrze Angélicy Liddell

„Nie mogę uciec od czegoś, co jest częścią mojej natury, czyli melancholii [*No puedo escapar de algo que pertenece a mi naturaleza y es la melancolía*]” (Liddell 2016) – wyznała Angélica Liddell podczas spotkania na Biennale w Wenecji. Użycie przez artystkę słowa „natura” jest bardzo trafne, ponieważ w starożytności melancholia była uważana za naturalny stan w życiu człowieka, szczególnie widoczny w wieku dojrzałym. Autorzy dogłębnie badający to pojęcie uważają, że choć na przestrzeni dwóch tysięcy lat termin „melancholia” zyskał wiele znaczeń, to „U wspólnego źródła wszystkich tych znaczeń leży bynajmniej nie metaforyczne wyobrażenie konkretnego, widzialnego i namacalnego składnika ciała, tak zwanej czarnej żółci” (Klibansky, Panofsky & Saxl 2009: 25). Czarna

żółć, wraz z żółtą żółcią, krwią i flegmą stanowiły podstawę starożytnej teorii czterech humorów. Według czternastowiecznych pism każdy z tych płynów pojawiał się na jednym z etapów życia człowieka i był związany z elementem przyrody oraz porą roku. Melancholia miała dominować w wieku dojrzałym i kojarzona była z jesienią i ziemią.

Uważa się, że już w starożytności melancholia miała podwójne znaczenie: oznaczała zarówno skłonność do pewnego zachowania, stanu ducha, jak i chorobę. Według autorów książki *Saturn i melancholia* termin ten jest współcześnie interpretowany na trzy sposoby. Po pierwsze jako choroba psychiczna, którą dziś najczęściej nazywa się depresją. Po drugie jest to typ charakteru, który należy do teorii czterech humorów. Po trzecie, jest to przemijający stan umysłu, objawiający się przygnębieniem, apatią i nostalgią (Klibansky, Panofsky & Saxl 2009). W siedemnastym wieku Robert Burton w opracowaniu *The Anatomy of Melancholy* wymienia trzy rodzaje zjawisk, które nazywa melancholią: „przejściowe melancholijne skłonności [*transitory melancholy disposition*]”, „melancholijne usposobienie [*melancholy habit*]” i „melancholijną chorobę [*melancholy disease*]” (Burton, 1621). W twórczości Angélicy Liddell można znaleźć przedstawicieli i przedstawicielki wszystkich tych trzech typów melancholików, czasem wymieszanych, a czasem ironicznie odwróconych. Jean Starobiński w książce *Atrament Melancholii* analizuje pracę Burtona i wskazuje na związek między melancholią a skłonnością do cytowania i wyrażania siebie poprzez teksty innych autorów (Starobiński 2016: 146). Wyjaśnia, że melancholik może zwracać się do innych tekstów, aby wypełnić pustkę po sobie. Tendencja ta wyróżnia się również w teatrze Liddell. Zarówno Burton, jak i Starobiński podkreślają również związek melancholii z teatrem. Starobiński wprost mówi, że melancholia jest ściśle związana z poczuciem „teatralności” świata zewnętrznego (Starobiński 2016: 147). Związek między melancholią a teatrem widoczny jest między innymi w sztukach Williama Shakespeare’a, zwłaszcza w *Hamlecie*, tekście, do którego odwołuje się Angélica Liddell w sztuce *La falsa suicida*, a który niejako ukonstytuował obraz melancholika w kulturze. Również w sztuce *Jak wam się podoba* Jakub, którego zachowanie zdradza wiele cech melancholijnych, wypowiada słynne zdanie: „Świat jest teatrem, aktorami ludzie, / Którzy kolejno wchodzą i znikają” (Shakespeare 1895: par. 800).

W literaturze termin „melancholia” rozwijał się stopniowo, tworząc znany w kulturze obraz melancholika, kojarzony później z geniuszem. W siedemnastowiecznej poezji angielskiej personifikacja melancholii zaczęła być przedstawiana jako mądra, rozważna, boska i majestatyczna. John Milton w utworze *Il Penseroso* (*Zamyślony*) opisuje ją jako świętą [*holy*], boginię [*goddess*], przyćmiewającą człowieka swoim blaskiem [*Whose saintly visage is too bright / To hit the sense of human sight*] (Milton 1645/1646). Autorzy

Saturn i melancholia piszą o tamtym czasie: „Owo modernistyczne odczucie melancholii to w gruncie rzeczy spotęgowane doświadczenie własnego ja” (Klibansky, Panofsky & Saxl 2009: 261). Późniejsze zjawisko autorzy nazywają „nową melancholią”; był to etap tuż przed barokiem, kiedy smutek i kontemplacja często wiązały się ze świadomością i doświadczeniem jaźni. Melancholik mógł pogрузić się tak samo w pogardzie dla świata, jak i w sentymentalnej iluzji czy nostalgii za miłością. Cechy melancholijne przypisywano też często osobom wyróżniającym się mądrością lub talentem, aż w pewnym momencie modne stało się określanie siebie mianem melancholika. Wówczas też pojęcie to otaczały liczne zachowania oksymoroniczne, takie jak lęk przed śmiercią i intensywne przeżywanie życia, depresja i sukces (zwłaszcza artystyczny), nieszczęście i radość wywołana poczuciem wyjątkowości (Klibansky, Panofsky & Saxl 2009). Ten rodzaj melancholii kojarzono później z geniuszem.

W dziewiętnastym wieku pojawił się nowy termin – „melancholia romantyczna” (Klibansky, Panofsky & Saxl 2009: 268) i to właśnie wtedy pojawił się podział na melancholię kobiecą i męską, który pozostał w kulturze do dziś. Ta pierwsza to melancholia oparta na świadomości i empirycznym poznawaniu rzeczywistości, podczas gdy melancholia kobieca była tylko „pozbawionym celu sentymentalizmem” (Klibansky, Panofsky & Saxl 2009: 268). Różnice w postrzeganiu melancholii kobiecej i męskiej widoczne są również w *Anatomii melancholii* Burтона (1621), gdzie autor poświęca rozdział zatytułowany *Melancholia miłosna* [*Love-melancholy*] melancholii sentymentalnej i miłosnej, na którą, jak twierdzi, cierpią najczęściej kobiety i jest ona związana z żałobą po stracie i tęsknotą.

Melancholia to motyw często kojarzony z postaciami Hamleta i Ofelii. Choć obie postacie w sztukach Szekspira przez długi czas uważane były za niezrównoważone i przygnębione jednocześnie, to uczucia przeżywane przez każdą z nich są inne i odpowiadają obrazowi melancholii kobiecej i męskiej. Różne sposoby przedstawiania stanu melancholii kobiet i mężczyzn w dziełach kultury przyciągają uwagę Julii Schiesari i są opisane przez nią w książce *The Gendering of Melancholia* (1992). Po przeanalizowaniu melancholijnych postaci w różnych utworach z czasów renesansu, Schiesari zwraca uwagę na to, że męska melancholia jest zazwyczaj przypadłością uczonych, świadomych mężczyzn, którzy dzięki swoim możliwościom umysłowym cechują się błyskotliwością. Z kolei kobieca melancholia jest zwykle przedstawiana jako lament i ból prowadzący do śmierci z miłości (Schiesari 1992: 11). Remedios Perni Llorente (2012) i Julia Schiesari (1992) zauważają też, że znacznie trudniej jest znaleźć przykłady genialnych melancholijnych bohatererek, niż bohaterów.

Uderzające jest to, że w studium Burтона, które powstało ponad czterysta lat temu, choć pisarz nie formułuje tych pojęć, również widoczny jest podział na melancholię męską i kobiecą. W rozdziale poświęconym melancholii

miłosnej studiowane przez Burtona przykłady z literatury czy mitologii sugerują, że nawet w stanie miłosnej melancholii mężczyzna pozostaje heroiczny i szlachetny, a czasem nawet jest w stanie zachować rozsądek. Tymczasem analizowane przez autora przykłady bohaterki kobiecych pokazują coś zupełnie odwrotnego; postacie kobiece pod wpływem melancholii popadają w obłęd i stają się nieracjonalne. Remedios Perni Llorente nazywa melancholię kulturowo przypisywaną bohaterom męskim „oświeceniem [*lucidez*]” (Llorente 2012: 217), która według autorki artykułu jest przeciwieństwem zachowania najczęściej cechującego literackie bohaterki kobiece, którego oznakami są lament i żałoba, przeradzające się później w szaleństwo uniemożliwiające bohaterkom kobiecym zachowanie jasności umysłu.

Angélica Liddell odwołuje się do wielu znaczeń związanych na przestrzeni wieków ze słowem „melancholia”. Już na wstępie uderza fakt, że artystka nazwała założoną przez siebie w 1993 roku grupę teatralną Atra Bilis Teatro, co jest bezpośrednim nawiązaniem do wywodzącej się ze starożytności koncepcji czarnej żółci. Według Liddell melancholia, jako jeden z czterech humorów, to cecha charakteryzująca jej teatr (Vallejo 2002: par. 12). Podkreśla, że jej sztuki wskazują na „toksyyczną część człowieka [*parte tóxica del hombre*]” (Iglesias 2007: par. 1), a słowo „toksyyczny” można potraktować zarówno jako odniesienie do złej i szkodliwej natury człowieka, jak i kolejną aluzję do teorii czterech humorów, ponieważ nadmiar jednego z płynów również uważano za toksyczny i niezdrowy. Zapytana dlaczego nazwała swój teatr Atra Bilis, Liddell wyjaśniła, że melancholia jest częścią jej natury, a ponieważ nie rozdziela własnego życia i sztuki, ta nazwa wydała się jej odpowiednia (Liddell, 2016). Czasem odnosi się do tej koncepcji wprost, czasem odtwarza ją w scenicznej wizji. W wywiadach mówi o swojej rozpaczy nad kondycją człowieka. Ta postawa zwróciła uwagę Any Vidal, która w rozprawie doktorskiej o Liddell pisze: „Dramaturżka cierpi i sprawia, że cierpią ci, którzy uczestniczą w jej spektaklu. Otacza widza swoim złem. A jej zło to nic innego jak zło świata [*La dramaturga sufre y hace sufrir a los que asisten a su espectáculo. Envuelve con su mal al espectador. Y su mal no es otro que el mal del mundo*]” (Vidal 2010: 261). Podobne spostrzeżenia ma Óscar Cornago, który w swoim tekście o teatrze Atra Bilis wymienia wśród obsesji Angéliki Liddell „to, co potworne lub nieludzkie [*lo monstruoso o lo inhumano*]” (Cornago 2005). Smutek płynący z poznania rzeczywistości i rozczarowania nią jest jedną cech kulturowo przypisywanych melancholikowi. Remedios Perni Llorente pisząc o Hamlecie zauważa, że jego złe samopoczucie płynie głównie ze świadomości zepsucia i nieuczciwości panujących na duńskim dworze za panowania Klaudiusza (Llorente 2012: 217). Swoje obawy względem społeczeństwa Liddell wyraziła również słowami: „Czasami wydaje się, że najlepsi są skazani na śmierć, aby mierni i imbecyle mogli przetrwać [*A veces parece que los mejores están*

destinados a morir para que sobrevivan y los mediocres y los imbéciles]” (Liddell 2010). Przeświadczenie o własnej wyjątkowości i wyższości wynikającej ze świadomości, które sugeruje powyższa wypowiedź, również są cechami właściwymi melancholikom (Klibansky, Panofsky & Saxl 2009: 261). Artystka w tym samym wywiadzie mówi o sile jednostki: „Wierzę, że tylko jednostka może oświecać. Społeczeństwo nie jest w stanie dawać żadnego światła [*Yo creo que solo individuo puede dar luz. La comunidad no puede dar ninguna luz*]” (Liddell 2010). Oświecona jednostka, która przewyższa grupę, to koncepcja, która współfistnieje z wizją melancholijnego geniuszu.

Artystka opisując zmiany w swojej twórczości, powiedziała: „Teraz nie pozostaje mi już nic poza nienawiścią i gniewem [*Ahora no tengo nada más que el odio y la ira*]” (Liddell 2010), a następnie wyjaśniła, że jej celem jest przekształcenie nienawiści w piękno. Podczas spotkania na Biennale w Wenecji Liddell wyznała też: „Nie interesuje mnie to, co nowoczesne, nie interesuje mnie absolut, interesuje mnie to, co stare, prawdopodobnie z nostalgii za pięknem [*No me interesa lo moderno, no me interesa por absoluto, me interesa lo antiguo seguramente por nostalgia a la belleza*]” (Liddell 2016). Nostalgia za pięknem i związek między pięknem a smutkiem również jest postrzegany jako źródło melancholii.

Pojęcie melancholii jest bardzo istotne dla Angélik Liddell, co potwierdza zarówno jej twórczość, jak i wypowiedzi. Można uznać, że to motyw kluczowy i świadomie używany w wielu jej dramatach i spektaklach.

***La falsa suicida* – analiza motywu melancholii w dramacie**

Typ postaci nazwany w tytule tekstu „bohaterką melancholijną” to figura, która pojawia się w sztukach Angélik Liddell na przestrzeni lat. Bohaterka melancholijna to postać kobieca, która konfrontuje się z pojęciem melancholii w świadomy sposób. W pewnym sensie jest to też sama artystka, ponieważ nawiązuje do melancholii w swoich wypowiedziach i deklaruje, że nie oddziela w sposób wyraźny sztuki od życia prywatnego. Ponadto Liddell znana jest z tworzenia postaci o niejasnej podmiotowości, funkcjonujących częściowo jako bohaterowie i bohaterki spektakli, a częściowo jako sceniczna reprezentacja samej autorki. Szczególnie wyrazisty przykład bohaterki melancholijnej pojawia się w dramacie *La falsa suicida*, której tytuł można przetłumaczyć jako „fałszywa samobójczyni”. Sztuka została napisana w 1998 roku i wystawiona w 2000 roku w Sala Cuarta Pared w Madrycie w reżyserii Emilio de Valle, nie była więc reżyserowana przez Liddell, ale autorka grała główną rolę.

„*La falsa suicida* nie jest niezależną wersją sztuki Szekspira, ale historią dwóch postaci, które grają, które oddają się mocy niebezpiecznego tekstu

w taki sam sposób, w jaki oddałyby się idei Boga” [*„La falsa suicida” no es una versión libre de la obra de Shakespeare sino la historia de dos personajes que juegan, que se abandonan al poder de un texto peligroso de igual manera que se abandonarían a la idea de Dios*] (Gamero 2000) – mówi Angélica Liddell o jednej ze swoich najbardziej znanych sztuk. Bohaterowie dramatu nazywają się Horacy i Ofelia. Czas i miejsce akcji nie są określone. W tekście podział na akty i sceny zastępuje podział na przesłuchania. Każde z przesłuchań odbywa się w kabinie peep-show. Dwie ostatnie sceny, nazwane „dialog” i „zakończenie”, rozgrywają się w magazynie, w którym mieszka Horacy. Podczas „przesłuchań” Horacy, który jest osobą z niepełnosprawnością ruchową², przychodzi do kabiny peep-show, w której pracuje Ofelia, aby zadać jej pytania, natomiast w części zatytułowanej „dialog” bohaterowie nie odgrywają przesłuchania, lecz rozmawiają. Ofelia i Horacy to nie postaci z *Hamleta*, ale dwie osoby ze współczesnego świata, które postanawiają nadać sobie imiona postaci ze słynnej sztuki. Dla Ofelii jest to pseudonim artystyczny. Czytelnik dowiaduje się o tym podczas pierwszego przesłuchania:

Horacy: [...] O co chodzi z tą Ofelią? Nikt się tak nie nazywa.

Ofelia: Mam dobry powód, żeby nazywać się Ofelią.

Horacy: Jeśli ciebie nazywają Ofelią, to ja będę się nazywał Horacy.

Ofelia: Horacy! Tak się nazywa żartownisiów.

Horatio: To dobre imię, by rozmawiać z drugim żartownisiem. Z drugim cieniem (Liddell 1998: 3)³.

Od tego momentu wcielają się w role bohaterów Shakespeare’a i nawiązują do fabuły *Hamleta* zarówno w tym, co mówią, jak i w sposobie zachowania. Trudno zdecydować, czy widz powinien wierzyć w to, co mówią bohaterowie dramatu, czy nie, bo ich rzeczywistość miesza się z teatrem, a to, co mówią i robią, częściowo jest grą. Według Any Vidal użycie imion z *Hamleta* jako pseudonimów sugeruje, że sztuka ma wartość satyryczną (Vidal 2010: 348). Ofelia i Hamlet u Liddell wydają się mniej idylliczni niż ich archetypy, a także bliżsi rzeczywistości widza. W rzeczywistości Ofelia ma na imię Ana (ujawnia to w przedostatniej scenie). Mężczyzna do końca akcji twierdzi, że rzeczywistość nazywa się Horacy. Bohaterowie sztuki znajdują się w przestrzeniach

² W dramacie *La falsa suicida* Angélica Liddell używa słowa „kaleka [*tullido*]” (Liddell 1998: 1), co według Ani Vidal miało podkreślić karykaturalny charakter postaci (Vidal 2010: 348).

³ Przekład własny za:

„Horacio.-¿Qué es eso de Ofelia? Nadie se llama así.

Ofelia.-Tengo buenas razones para llamarme Ofelia.

Horacio.-Si a ti te llaman Ofelia yo me llamaré Horacio.

Ofelia.-¿Horacio! Así llaman a los comodines.

Horacio.-Es un buen nombre para hablar con otro comodín. Con otra sombra”.

zamkniętych i minimalistycznych: Ofelia przemawia z kabiny peep-show, a drugi bohater przemawia z magazynu, w którym mieszka, i w którym torturuje szmaciane lalki. Zamknięta, ograniczona fizycznie przestrzeń staje się miejscem uwięzionych emocji i frustracji. Jednocześnie zminimalizowanie scenografii i oddzielenie bohaterów od okoliczności zewnętrznych umożliwia im dostęp do świata psychiki.

Ofelia pracuje jako striptizerka i lubi swoją pracę. Horacy jest jej klientem, wydaje się być nieznanym. Rozmawia z Ofelią przez okienko w kabinie, musi więc wrzucać do automatu monety, aby kupić więcej czasu na rozmowę z kobietą. Nie przychodzi jednak do kabiny w celach erotycznych, ale po to, by zdobyć odpowiedzi na dręczące go pytania. Wkrótce wychodzi na jaw, że kobieta pewnego dnia w przeszłości rzuciła się z okna i kiedy spadała z piątego piętra, Horacy uratował jej życie amortyzując upadek swoim ciałem. Ofelia nie ucierpiała w wyniku upadku i zaraz po stwierdzeniu, że żyje, uciekła z miejsca zdarzenia nie spojrzawszy na twarz mężczyzny. Za to Horacy stał się osobą z niepełnosprawnością, z tekstu można wnioskować, że ma uszkodzony kręgosłup i problemy z poruszaniem. Teraz wiecie nędzne życie (łapie i topi osiedlowe koty), na które skarży się Ofelii. Przychodzi do kabiny peep-show i pyta ją, dlaczego chciała popełnić samobójstwo. Ta jednak odmawia odpowiedzi, śmieje się, żartuje z niego, tańczy i zachęca do masturbacji. Podczas spotkań bohaterowie prowadzą ze sobą grę intertekstualną, wykorzystując cytaty lub motywy z Hamleta. Jednocześnie obserwujemy psychologiczną grę Horacego, którego celem jest przemiana Ofelii w osobę bliższą archetypowi, jakim jest postać ze sztuki Shakespeare'a. Denerwuje go radość bohaterki i to, że jest dumna ze swojej pracy.

Ofelia i Horacy u Shakespeare'a są przedstawiani i definiowani poprzez swoją relację z księciem Hamletem. Bohaterowie *La falsa suicida* zdają się być tego świadomi, dlatego Horacy nazywa siebie i Ofelię „cieniami [sombros]”. Z tej perspektywy wybór imion wydaje się interesujący, zwłaszcza że bohaterowie wykorzystują do wyrażenia swoich myśli kwestie księcia Hamleta, nie zaś Horacego i Ofelii. Metafora cieni odzwierciedla kontrast między ciemnością a światłem, który jest widoczny w całej sztuce. Od początku Ofelia znajduje się na scenie, w świetle, natomiast Horacy, podobnie jak inni podglądacze wchodzący do kabiny peep-show, jest w ciemności. To, co widzialne i niewidzialne, podkreślone jest również w historii ocalenia życia Ofelii, ponieważ kobieta nie spojrzała na twarz swojego wybawcy, dlatego też nie wie, że był nim właśnie Horacy. Biorąc pod uwagę ich rolę w szekspirowskiej sztuce, Ofelia i Horacy mogą być postrzegani jako cienie, postacie pomocnicze względem księcia Hamleta, ale Ofelia z *La falsa suicida* nie czuje się dobrze w roli cienia, wręcz przeciwnie, chce być widoczna, w centrum uwagi. Dlatego mówi do Horacego: „Tu całe światło jest moje, to ty stoisz w ciemności [Aquí toda la luz

es mía. Eres tú el que estás a oscuras]” (Liddell 1998: 3). Wybiera imię Ofelia, ale świadomie sprzeciwia się narzuconemu jej wcześniej fatum; postanawia nie zostać samobójczynią zatopioną w smutku i opuszczoną przez swoją miłość. Odrzuca postawę melancholijnej kobiety i mówi:

Ofelia: Lubię to. To moja szansa. Nigdy nie miałam dobrych kwestii. Ukradli mi rolę. Nawet nie umieram na scenie.

Horacy: Nie mów mi Ofelii!

Ofelia: To jest teatr Ofelii. Wszystkie słowa są Ofelii. Wszystkie majtki, wszystkie zwalone konie, wszelka miłość.

Horacy: Wszystkie kłamstwa.

Ofelia: Wszyscy szaleńcy (Liddell 1998: 4)⁴.

Bohaterka mówi, że pojmuje swoją sytuację jako „teatr Ofelii”, przeciwieństwo teatru Hamleta. Jednocześnie teatr jest tworem opartym na fikcji, na reprezentacji, a nie na prawdziwych wydarzeniach (co Horatio podkreśla słowami: „Wszystkie kłamstwa”). Aluzja do szaleńców jest zapewne kolejnym odniesieniem do postaci Hamleta, który w sztuce Szekspira jest przedstawicielem melancholika-geniusza, ale także do samej Ofelii, która reprezentuje melancholię amoralną i również jest utożsamiana z szaleństwem. Teatr Ofelii to „teatr wszystkich szaleńców”, który żadnego melancholika nie pozostawia w cieniu – na scenie jest miejsce dla wszystkich. Dialogom towarzyszy nieustannie śmiech Ofelii (w przypisach czytamy, że „śmieje się do rozpuku [*serie a carcajadas*]”) (Liddell 1998: 2), który jest jednocześnie przeciwieństwem smutku i nieszczęścia kulturowo przypisywanego kobiecie melancholijnej.

Od początku uderzające są różnice między postacią Ofelii z *La falsa suicida* a tą z *Hamleta* Williama Shakespearéa. Podczas pierwszego i drugiego przesłuchania bohaterka jest rozbawiona i zadowolona, co doprowadza Horacego do szału. Kobieta powtarza, że lubi pracę striptizerki. Nie obchodzą jej smutne historie o zabijaniu kotów, które jej rozmówca uśmierca, aby zdobyć pieniądze i móc z nią rozmawiać; jedyne, co wydaje się dla niej ważne, to to, czy jej ciało spełnia rolę obiektu pożądania dla ukrywających się w ciemności podglądaczy. Satyryczną wymowę jej roli podkreśla fakt, że Ofelia widzi swoją nagość jako jedyny sposób na przyciągnięcie uwagi innych. Już w pierwszym

⁴ Przekład własny za:

„Ofelia. – Me gusta. Es mi oportunidad. Nunca tuve buenas frases. Me robaron el papel. Ni siquiera muero en escena.

Horacio. – ¡No me hables de Ofelia!

Ofelia. – Este es el teatro de Ofelia. Todas las palabras son de Ofelia. Todas las braguetas, todas las pajas, todo el amor.

Horacio. – Todas las mentiras.

Ofelia. – Todos los locos”.

zdaniu sztuki porównuje zainteresowanie, jakie wzbudza nagie ciało, z ciałem martwym: „My, nagie kobiety, jesteśmy jak trupy. Nikt nie może przestać na nas patrzeć [...]. A jeśli nie jestem martwa, nie mam wyboru, muszę być naga. Jestem naga, bo nie jestem martwa [*Las mujeres desnudas somos como los muertos. Nadie puede dejar de mirarnos. [...] Y si no estoy muerta no me queda más remedio que estar desnuda. Estoy desnuda porque no estoy muerta*]” (Liddell 1998: 1). Intertekstualna gra stworzona przez Angélikę Liddell odwraca motyw melancholii nieszczęśliwie zakochanej kobiety, która jest piękna, cierpiąca, chce popełnić samobójstwo i często jest przedstawiana nago. Ofelia-Ana nie chce odebrać sobie życia jak jej imienniczka, dlatego uznała, że jedyne, co jej pozostaje, to zwrócić na siebie uwagę nagością. Bohaterka w ten sposób obnaża fakt, że kobieta kulturowo nie ściąga na siebie uwagi zamysleniem i geniuszem melancholika, lecz nagością i estetyzowaną, prowadzącą do śmierci rozpaczą, przypisanym kulturowo melancholii kobiecej. Traktuje więc swoje ciało jak obiekt, którego jedyną funkcją jest bycie interesującym, przyciąganie spojrzeń widzów. Czuje, że musi się rozebrać, aby spełnić oczekiwania członków kultury, do której należy.

Horacego zachowanie Ofelii doprowadza do furii. Okazuje się, że poświęcił swoje zdrowie, aby uratować życie osoby, która, według niego, nie wykorzystuje tego życia w odpowiedni sposób. Co więcej, nie jest mu wdzięczna ani oddana, nie współczuje mu. W jednym z monologów Horacy wyznaje, że jego największym marzeniem jest zobaczyć na jej twarzy wyraz melancholii: „Gdybym mógł dać jej motyw do zadośćuczynienia. Gdybym tylko mógł zobaczyć przerażenie na jej twarzy. Niewywołane obrzydzeniem ani gniewem, lecz melancholią. Gdybym mógł znaleźć sposób na zachmurzenie jej spojrzenia [*Si pudiera ofrecerle un motivo para que enmendara su falta. Si pudiera conseguir un sobresalto en su rostro. No de asco, no de enfado sino de melancolía. Si encontrara el modo de ensombrecer su mirada*]” (Liddell 1998: 12). Dlatego nieustannie stara się skierować rozmowę na temat próby samobójczej kobiety. Ma nadzieję, że zmuszenie jej do przypomnienia sobie powodu, dla którego chciała zakończyć życie, odbierze jej tak irytującą dla niego radość i dumę.

Podczas jednej ze scen Horacy wchodzi do środka kabiny. Próbuje na różne sposoby wywołać u Ofelii smutek: zwraca jej uwagę na upływ czasu, na to, że się zestarzeje, a jej nagie ciało przestanie przyciągać spojrzenia i nikt nie będzie już przychodził, by ją oglądać. W ten sposób osiąga swój cel: niszczy zadowolenie Ofelii, która nagle przechodzi przemianę. Zaczyna być smutna, czuje się zmęczona, jej ciało się osłabia: leci jej krew z nosa, słania się, w końcu ślepnie. Zmienia swoje zachowanie na takie, które odpowiada melancholii miłosnej: tęskni za Horacym, staje się od niego zależna (metaforycznie, ale i dosłownie, bo utrata wzroku sprawia, że w inscenizacji spektaklu porusza się po scenie wyłącznie z jego pomocą). Smuci się, kiedy Horacy odchodzi choćby na chwilę: „Ten mężczyzna. Ten mężczyzna... Jakże wieczne stało

się dla mnie czekanie. Czekam na niego. Naprawdę na niego czekam, ach, czas. To ten czas. [*Ese hombre. Ese hombre... Que eterna se me hace la espera. Le estoy esperando. Realmente le estoy esperando. ¡Ah! El tiempo. Es el tiempo*]” (Liddell 1998: 17). Od tego momentu do końca sztuki Ofelia już się nie śmieje, zaczyna też odczuwać winę za krzywdę Horacego. Zachowanie bohaterki, w tym lament, tęsknota za ukochanym i wyczekiwanie spotkania to cechy charakterystyczne dla sposobu przedstawiania melancholii kobiecej. Zdaniem Remedios Perni Llorente funkcją tych strategii jest ujawnienie i potępienie sposobu pojmowania kobiecości w kulturze, a także przekształcenie opowieści w satyrę. Satyra ta, choć nie bawi widza, skłania go do refleksji nad obrazami kobiet znanymi z malarstwa, filmu czy fotografii, a także z literatury.

Pod koniec piątego przesłuchania Horacy wychodzi z kabiny zadowolony i w monologu wyraża satysfakcję związaną z tym, że Ofelia się zmieniła. Mówi, że zamieniła się w „rozmaryn, bratki, koper, orliki i rutę [*en laurel, en romero, en hinojo, en palomillas y ruda*]”. Zioła, które wymienia, to te same, które Ofelia ofiaruje Laertesowi, Klaudiuszowi i Gertrudzie w sztuce Williama Shakespeare’a, co oznacza, że striptizerka w końcu stała się bliższa swojemu pierwowzorowi, za którym tak tęsknił Horacy. Zachowanie Horacego może portretować reakcję części społeczeństwa na postępujące zmiany w sposobie reprezentacji kobiety w sztuce oraz w tekstach kultury tworzonych przez autorki kobiece. Ponadto, przyjmując odczytanie dramatu z perspektywy zupełnie współczesnej, paląca potrzeba zmuszenia Ofelii do realizacji pewnego wzorca zachowania może być interpretowana jako przeczcucie nadejścia tzw. *backlashu* w sztuce kobiecej. Rosnący gwałtowny sprzeciw wobec zachodzących zmian obecny jest nie tyle w teatrze, co przede wszystkim w kulturze popularnej, dla której wyśmiewane w sztuce Liddell wzorce zachowania są częstym składnikiem fabuły czy budowania postaci.

Choć Horacy uratował Ofelię, intencją jego poświęcenia nie było zapewnienie jej szczęśliwego życia, ale zaszczerpienie w niej melancholii i pragnienia śmierci. Mężczyzna krok po kroku staje się postacią dominującą, natomiast kobieta traci swoją autonomię. W końcu popada całkowicie w miłosną melancholię, choć nie ma powodów, by kochać Horacego. Według Remedios Perni Llorente dzięki takiemu sposobowi przedstawienia Ofelii, *La falsa suicida* ośmiesza zakorzeniony w kulturze obraz kobiety bezbronnej oraz fascynację jej bezradnością i zależnością, które towarzyszą melancholii (Llorente 2012: 217). Estetyzacja kobiecej śmierci, portretowanie rozpacz i tęsknoty za ukochanym, nierzadko połączone z przedstawieniem kobiety jako nagiej, to obrazy, które Liddell świadomie i krytycznie przywołuje poprzez postać striptizerki.

Choć Ofelia ostatecznie poddaje się życzeniu swojego rozmówcy i nabywa cech charakterystycznych dla swojego pierwowzoru, ostatnia scena sztuki ujawnia paradoks tej historii, który właściwie czyni z Ofelii parodię bohaterki

szekspirowskiej. Horacio w końcu po raz kolejny pyta już zmienioną Ofelię, dlaczego tamtego dnia kiedy ją uratował, próbowała się zabić. Ta odpowiada, że wypadła z okna przez przypadek, bo za bardzo się wychyliła.

Ta historia, tak różna od wizji melancholijnego samobójstwa, której potrzebuje bohater, dezorientuje go. Horacy zaczyna płakać. Próbuje na nowo naprawić swój świat i upewnić się, że tym razem nowa, melancholijna Ofelia popełni samobójstwo naprawdę: „(Płacząc.) I teraz nie spadniesz, gałąź nie złamie się przypadkiem [...]. Teraz to ty będziesz przygotujesz się do skoku, przygotujesz się do skoku, prawda? [(Llorando.) *Y ahora no te caerás, no se romperá una rama por casualidad [...]. Ahora serás tú la que prepares el salto, la que prepares el salto, ¿verdad?*]” (Liddell 1998: 30). Reakcję bohatera i jego rozpaczliwe pytania można rozumieć jako ujawnienie strachu nie tylko przed samą zmianą, ale przed jej nieodwracalnością, przed tym, że Ofelia może już nigdy nie spełnić funkcji swojego archetypu. Może to być również zapowiedź kryzysu tożsamości: jeśli Ofelii nie cechuje melancholia miłosna, Horacy nie może już identyfikować się poprzez bycie jej przeciwieństwem. Traci wyłączne prawo do bycia melancholijnym geniuszem, a więc także wielkim twórcą, myślicielem, oświeconą jednostką. Wcześniej czuł wobec zachowania Ofelii złość, może nawet nienawiść, ponieważ myślał, że buntuje się przeciwko kulturowo przypisanym jej modelom zachowania. Teraz pozostaje mu już tylko rozpacz, bo to, za czym tęskni, nie istnieje. Ana odpowiada Horacemu zdaniem: „Reszta jest milczeniem [*El resto es silencio*]”, zapożycza więc zdanie wypowiedziane pierwotnie przez Hamleta, wracając do intertekstualnej gry. W tekście poświęconym wizerunkowi Ofelii w kulturze Elaine Showalter zauważa, że „W ciągu ostatnich 400 lat [Ofelia – dopowiedzenie J.B.] przeszła z marginesu do centrum postszekspirowskiego dyskursu, coraz częściej stając się kobiecym odpowiednikiem Hamleta jako portret konfliktu i napięcia [*Over the past 400 years, she has moved from the margins to the centre of post-Shakespearean discourse, increasingly becoming a female counterpart to Hamlet as a portrait of conflict and stress*]” (Showalter 2016: par. 2). Postać striptizerki wyraźnie pełni taką właśnie funkcję w dramacie Angélicy Liddell. Być również to tak bardzo przeraziło Horacego – jeśli Ofelia zostanie odpowiednikiem Hamleta, a nawet kimś przewyższającym jego melancholijny geniusz, to status Horacego jako cienia postaci, która straciła pierwszoplanową rolę opartą na nieistniejącym już kontraście, zmieni się na skrajnie nieistotny.

Wnioski

Melancholia jako postawa wobec życia, choroba umysłu, archetyp; Angélica Liddell w swojej twórczości teatralnej wykorzystuje to pojęcie na różne sposoby, czasem walcząc z postaciami melancholijnymi, a czasem będąc jedną z nich.

W niniejszym tekście zgodnie z założeniami przedstawiono różne rozumienia słowa „melancholia”, które są ważne w twórczości dramatopisarki. Wykazano, jak i z jakim skutkiem artystka odwołuje się do melancholii w dramacie *La falsa suicida*. Przy wsparciu teoretycznych opracowań na temat melancholii, a także artykułów i wywiadów, udowodniono, że melancholia to istotne pojęcie dla artystki. W sposób pogłębiony potwierdzono stwierdzenie Remedios Perni Llorente o tym, że Angélica Liddell dekonstruuje obecny w kulturze obraz melancholii kobiecej. Dodatkowo wykazano związki twórczości artystki z antyczną teorią melancholii. Zwrócono także uwagę na możliwość interpretacji stosowanych przez dramatopisarkę zabiegów poprzez refleksję nad kwestią tożsamości, którą Horacy buduje w oparciu o oczekiwania wobec zachowania Ofelii, a także nad obecną w społeczeństwie obawą przed zmianami w sztuce kobiecej oraz w sposobie reprezentacji postaci kobiecych w kulturze. Może to być interesująca perspektywa do dalszych badań z perspektywy studiów socjologicznych, feministycznych oraz gender studies. Wykazano również związki pomiędzy melancholią i samą artystką na podstawie jej wypowiedzi, skąd wniossek, że bohaterką melancholijną jest też sama Angélica Liddell. Artystka niejednokrotnie występowała na scenie nago, a także okaleczała się, co zbliża ją do bohaterki sztuki *La falsa suicida*.

Warto zaznaczyć, że odwołania do motywu melancholii pojawiają się zarówno we wczesnych sztukach Liddell – tu warto wspomnieć szczególnie o dramacie *Dolorosa* z 1993 roku, w którym artystka po raz pierwszy dekonstruuje melancholię kobiecą i męską – jak i w jej najnowszych realizacjach scenicznych, jak dyptyk *Una costilla sobre la mesa* z 2020 roku, poświęcony zmarłym rodzicom artystki, gdzie mowa jest o melancholii związanej ze stratą i żałobą. Liddell nie tylko konsekwentnie wraca do tematu melancholii, ale także rozwija pewne aspekty tego motywu w swojej twórczości. Dekonstrukcja melancholii może być częścią jej teatralnego projektu. Bohaterki melancholijne w jej twórczości zawsze w jakimś stopniu mówią o niej samej, więc tak jak ona zmieniają się, być może dojrzewają. Biorąc pod uwagę stwierdzenie autorki, że jej twórczość teatralna pozostaje w ścisłym związku z jej życiem, nie ma wątpliwości, że melancholia jest rzeczywiście częścią jej natury.

Źródła cytowań

- BURTON, ROBERT (1621), *The Anatomy of Melancholy*, online: <http://www.gutenberg.org/files/10800/10800-h/ampart3.html> [dostęp: 29.03.2023].
- CORNAGO, ÓSCAR (2005), *Atra Bilis o el rito de la perversión*, online: <http://artesescenicas.uclm.es/index.php?sec=texto&id=25> [dostęp: 29.03.2023].
- GAMERO, NATALIA (2000): 'Ladrones de versos', *El Cultural*, online: <https://parnaseo.uv.es/Ars/Autores/liddell/lafalsa/prensa/resenyas.html> [dostęp: 29.03.2023].
- IGLESIAS, ÓSCAR (2007), 'Angélica Liddell presenta en Santiago „Boxeo para células y planetas”', *El País*, online: https://elpais.com/diario/2007/03/23/galicia/1174648704_850215.html [dostęp: 29.03.2023].
- KLIBANSKY, RAYMOND, ERWIN PANOFSKY, FRITZ SAXL (2009), *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, przekł. Anna Kryczyńska, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- LIDDELL, ANGÉLICA (1998), *La falsa suicida*, *Archivo Virtual de Artes Escénicas*, online: <http://artesescenicas.uclm.es/index.php?sec=texto&id=175> [dostęp: 15-06-2019].
- LIDDELL, ANGÉLICA (2010), wywiad dla „Citemor – 31º Festival de Montemor-o-Velho”, online: <https://www.youtube.com/watch?v=7CTyiAU-uDkA> [dostęp: 29.03.2023].
- LIDDELL, ANGÉLICA (2016), rozmowa w czasie Biennale w Wenecji, online: https://www.youtube.com/watch?v=_wWVESM-40w&t=1488s [dostęp: 29.03.2023].
- LLORENTE, REMEDIOS PERNI (2012), 'Despedazar la melancolía. Ofelia en la obra de Angélica Liddell', *Arte y políticas de identidad*, ss. 215–230, online: <https://revistas.um.es/reapi/article/view/163011> [dostęp: 29.03.2023].
- MILTON, JOHN (1645/1646), *Il Penseroso*, online: <https://www.poetryfoundation.org/poems/44732/il-penseroso> [dostęp: 29.03.2023].
- SCHIESARI, JULIA (1992), *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature*, Ithaca: Cornell University Press.
- SHAKESPEARE, WILLIAM (1895), *Jak wam się podoba*, przekł. Leon Ulrich, online: <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/jak-wam-sie-podoba.html> [dostęp: 29.03.2023].
- SHOWALTER, ELAINE (2016), *Ophelia, gender and madness*, *British Library*, online: <https://www.bl.uk/shakespeare/articles/ophelia-gender-and-madness> [dostęp: 29.03.2023].

- STAROBINSKI, JEAN (2017), *Atrament melancholii*, przekł. Krystyna Belaid, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- VALLEJO, JAVIER (2002), 'Ingenuidad tenebrosa', *El País de las Tentaciones*: 279, online: <https://parnaseo.uv.es/ars/autores/liddell/autora/escritos/entre1.htm> [dostęp: 29.03.2023].
- VIDAL, ANA (2010), *El Teatro de Angélica Liddell (1988-2009)*, online: <https://fordham.academia.edu/ANAVIDAL> [dostęp: 29.03.2023].

Na czym polegał domowy matriarchat? – o pozycji kobiet w okresie PRL-u

Dominika Marzec

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

ORCID: 0000-0003-3205-4858

Abstract

What was the domestic matriarchy all about? – About the position of women during the communist era

The People's Republic of Poland was a period that required women to be multitasking, enterprising and highly involved on both family and social grounds. Women's main tasks included gainful employment, ideological (social) activity, taking care of the home and family (including cooking and organizational/cleaning skills, as well as skillful time and financial management). The wide-ranging activity of women at the time, however, was not a form of equality, but another vision of the socialist authorities, promoting the cult of hard work, regardless of gender. The discharged female citizens continued to experience discrimination, as evidenced, for example, by low wages, professional ignorance and exclusion from political life.

The purpose of this article will be to show that despite the impediments that existed at the time, due to the strict actions of the central authorities, women continued to play an important role, had decision-making power and felt equality (or even superiority) to men, especially in the domestic/

Dominika Marzec, mgr dziennikarstwa i komunikacji społecznej, absolwentka Akademii Ignatianum w Krakowie, obecna doktorantka szkoły doktorskiej Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, w dyscyplinie nauk o kulturze i religii; autorka publikacji związanych z tradycjami kulinarnymi w perspektywie nowych mediów, a także publikacji na temat dekonsumpcji i idei slow life; aktualne zainteresowania badawcze: kuchnia polska na przestrzeni dziejów, obyczaje i tradycje kulinarne, kultura stołu, zwłaszcza w odniesieniu do okresu Polski Rzeczpospolitej Ludowej.

dominika.marzec538@gmail.com

Facta Ficta.
Journal of Theory, Narrative & Media

OPEN  ACCESS

family space. To prove this thesis, analysis and interpretation of materials related to the People's Republic of Poland were used, such as the handbook by Ewa Orczykowska, the monograph by Monika Milewska, and interviews conducted by Ewa Kepa.

The basis for the present discussion was the following concepts: „domestic matriarchy”; „managerial matriarchy”; „gastronomic mother”. With the help of analysis of key sources, it was proved that the women of the People's Republic of Poland coped not only with social exclusion, but also with omnipresent propaganda, difficulties in supplying and rationing of goods – which allowed them to bypass the communist crisis. By reconstructing the living conditions of the time, it was also possible to demonstrate that the kitchen (as a room), was first and foremost a place, serving to maintain traditions and cultural patterns, rather than women's „bondage” and coercion. This article provides an opportunity to broaden the research perspective, especially since in the wave of contemporary gender studies, the topic of women housewives is most often taken up in the context of gender equality.

Keywords: PRL, household matriarchy, family, house, woman, culture, kitchen

Wprowadzenie

Problematyka związana z historią kobiet oraz z ich pozycją (która na przestrzeni dziejów ulegała licznym przeobrażeniom), zajmuje uwagę wielu badaczy i motywuje do podejmowania interdyscyplinarnych rozważań zarówno w kontekście socjologicznym, jak i kulturoznawczym. Dotychczasowe badania poświęcane kwestiom kobiecości w znacznym stopniu koncentrują się na ruchach emancypacyjnych, niemniej jednak absorbujące (pod względem badawczym) okazuje się również prywatne życie kobiet i ich znaczenie na gruncie rodzinnym/domowym. Wśród polskich opracowań, skupionych na tego typu zagadnieniach wymienia się prace Joanny Mroczkowskiej *Gospodyni, matka, uzdrowicielka. Rola kuchni w kształtowaniu tożsamości współczesnych kobiet wiejskich* (2014) oraz *Praca w domu czy w gospodarstwie: wartościowanie zajęć domowych kobiet wiejskich* (2014), książkę Krystyny Wrochno *Kobieta w Polsce* (1969), a także artykuł Ewy Kępy *Antropologiczna refleksja nad zeszytem z przepisami. Kobięca codzienność kuchenna i PRL* (2017).

Z uwagi na fakt, że okres PRL-u odcisnął wyraźne piętno na powszechnym życiu kobiet, głównym przedmiotem rozważań dla niniejszego artykułu będzie codzienność gospodyń domowych w latach 1952-1989. Powojenna rzeczywistość w znacznym stopniu wpłynęła na sytuację ówczesnych kobiet, które w okresie II wojny światowej były zobowiązane do tego, aby zastępować męskiego żywiciela rodziny i podejmować się pracy zarobkowej. Zachodzące wówczas przeobrażenia nie miały jednak nic wspólnego z równouprawnieniem płci, był to bowiem tymczasowy zabieg, obowiązujący wyłącznie w momencie wojny. Mimo że po zakończeniu walk kobiety miały powrócić do swoich tradycyjnych funkcji, władze socjalistyczne przypisały im nieco inną rolę. Zgodnie z ideologią komunistyczną, kobieta PRL-u zaczęła obejmować typowo męskie stanowiska, na przykład w zakładach przemysłowych, a rządzący uzasadniali taki stan rzeczy dbałością o wyrównanie pozycji pomiędzy kobietami

a mężczyznami (Fidelis 2015: 148). W rzeczywistości tego typu działania były częścią ówczesnej polityki i próbą stworzenia nowego, socjalistycznego obywatela, a nie dbałością o samorealizację obywaterek. PRL wymagał od kobiet stałej aktywności, na przykład w postaci pracy zarobkowej, prowadzenia domu czy spełniania oczekiwań wynikających z tradycji. Jednak niezależnie od intensywności swoich prac mierzyły się one z nierównościami społecznymi i doświadczały ciągłej dyskryminacji, chociażby na tle finansowym.

Mimo że w epoce PRL-u wolność i decyzyjność kobiet została poniekąd zdyskredytowana, w artykule tym zostanie podjęta próba wykazania, że kobiety żyjące w komunistycznej Polsce odgrywały ważną rolę zarówno w perspektywie domowej, jak i społecznej. Podstawą rozważań będzie domowa działalność kobiet, z naciskiem na pojęcia takie jak matriarchat domowy, menadżerski matriarchat oraz matka gastronomiczna, a także ich społeczno-kulturowa aktywność, w którą wpisywały się Koła Gospodyń Wiejskich. Do realizacji niniejszego tematu posłużą analiza i interpretacja materiałów związanych z PRL-em, w tym poradnik pt. *Goście w domu* (1969) autorstwa Ewy Orczykowskiej czy monografia Moniki Milewskiej pt. *Ślepa Kuchnia. Jedzenie i ideologia w PRL* (2021).

Kobieca rzeczywistość w komunistycznej Polsce

Trzydziestosiemnastoletni okres Polski Rzeczypospolitej Ludowej (1952-1989) to etap wielu trudności, będących wynikiem między innymi: zniszczeń wojennych, jakich doznała Polska podczas II wojny światowej, trafienia do strefy wpływów ZSRR, a także związanych z tym zmian ustrojowych, jakie nastąpiły po 1945 roku oraz ich wielowymiarowych konsekwencji, (na przykład izolacji politycznej). Wszystko to w znacznym stopniu wpłynęło na ówczesną sytuację społeczną, polityczną i gospodarczą. Co więcej, zaważyło również na szeroko pojętej kulturze, rodzimych tradycjach i staropolskich obyczajach.

Prowadzona po wojnie polityka socjalistyczna zrewolucjonizowała niemal każdy obszar życia społecznego, a jedną z wielu jej konsekwencji było zniesienie w 1949 podziału na zawody „kobiece” i „męskie”. Władze komunistyczne już od początku lat pięćdziesiątych intensywnie promowały emancypację kobiet i równość niezależnie od płci (Fidelis 2015: 193). Kobiety mogły zatem obejmować wysokie stanowiska, przeznaczone wcześniej wyłącznie dla mężczyzn, a swoistym symbolem początków PRL-u stał się obraz Jerzego Baranowskiego zatytułowany *Kobiety na traktory* z 1949 roku. Pisząc o społecznym awansie kobiet, warto uwzględnić postulaty głoszone przez PRL-owskie władze, które uważały, że tylko ciężka praca może postawić kobietę na równi z mężczyzną (Mrozek 2019: 262). Potwierdzeniem niniejszych poglądów jest następujący fragment pochodzący z pisma „Moda i Życie”:

Dzisiejsza kobieta przede wszystkim pracuje zawodowo – to jest jej duma i radość. Po wtóre – uczy się. To jest jej potrzeba i nadzieja. Po trzecie – jest społeczniczką. To jej dyktuje poczucie więzi z ludźmi. Wreszcie jest kobietą – młodą dziewczyną, narzeczoną, żoną i matką. Dla harmonijnej pełni życia musi te wszystkie obowiązki pogodzić (Hajdo 2006: 57).

Przywołany tutaj cytat wskazuje na wymagania, jakie stawiano przed kobietami w okresie PRL-u. Władze propagujące równouprawnienie żądały od swoich obywaterek wielozadaniowości w postaci codziennej pracy, działalności ideowej, obowiązków domowych czy wielodzietności, co patrząc na realia tego okresu, wiązało się z wieloma trudnościami, takimi jak na przykład niskie płace, deficyt podstawowych produktów spożywczych, reglamentacje towarów i wielogodzinne stanie w kolejkach.

Socjalizm w znacznym stopniu poszerzył prawa kobiet zarówno pod względem edukacji, jak i pracy zawodowej, niemniej jednak władza nie brała pod uwagę uwarunkowań płci, automatycznie umieszczając kobiety w typowo męskich rolach: kobiety jako traktorzystki, budowlańcy, elektromonterki i tym podobne (Michalska 2013: 125). Usilnie popularyzowana równość niewątpliwie była częścią propagandowego systemu, którego najważniejszy cel opierał się na odbudowie nowego, socjalistycznego państwa i pozyskaniu jak największej liczby osób, które się do tej odbudowy przyczynią. Nagminnie wygłaszane emancypacyjne hasła były jedynie tak zwaną „grą pozorów” oraz realizacją propagandy sukcesu. Należy jednak podkreślić, że pomimo nieszczerých intencji władz, kobiety w PRL-u stały się bardziej niezależne, samodzielne i docenione (Kuśmierek 2016: 194).

Kobieta PRL-u pełniła różnorodne role, z jednej strony te wynikające z tradycji: matka, żona, opiekunka domowego ogniska, zaś z drugiej te ukształtowane przez system: robotnica, przodowniczka pracy, działaczka ideowa (Mrozek 2019: 279). Przypisywane kobietom funkcje często odzierały je z kobiecości, tak samo jak prowadzony w popularnych wówczas czasopismach dyskurs o charakterze typowo konserwatywnym. Za przykład może tutaj posłużyć powszechnie znane w czasach PRL-u pismo „Filipinka”, wydawane od 1957 roku. Zawierane w nim treści skłaniały się ku podwójnym standardom i promowały wizerunek grzecznej, porządnej dziewczyny, która musi się „dobrze prowadzić” (Kowalczyk 2021). Władza socjalistyczna niewątpliwie dążyła do tego, aby kobieta żyjąca w PRL-u czuła się zniewolona i poddana mężczyźnie. Przedstawicielki płci żeńskiej nie zawsze jednak realizowały ten zamysł. Jak wynika z badań przeprowadzonych przez Małgorzatę Fidelis, w materiałach pochodzących z PRL-u raczej trudno jest znaleźć obraz kobiety zdominowanej przez mężczyznę (Fidelis 2012). Badania Magorzaty Fidelis pokazują także, że kobiety wykonujące ciężką pracę fizyczną mogły czuć się z tego powodu dumne i potrzebne, a nie zniewolone (Fidelis 2012).

Sytuacja kobiet na rynku pracy uległa przeobrażeniu po 1956 roku, czyli po październikowej odwilży. Był to bowiem okres negocjacji, podejmowanych między władzą, a społeczeństwem, podczas których najbardziej liczyła się opinia wykwalifikowanych robotników. Mężczyźni opowiadali się za zmianą dotychczasowego modelu i powrotem do tradycji, czyniącej z kobiety głównie gospodynię domową i opiekunkę rodziny. Wszelkie zarobkowe aktywności kobiet zaczęły być potępiane i traktowane jako niezgodne z obowiązującymi normami (Mrozek 2019: 263). W podtrzymywaniu patriarchalnego modelu miały pomagać propagandowe przekazy medialne, które w latach sześćdziesiątych utożsamiały rolę „matki-Polki”, z pozycją pracowników zakładowych (Markowska 1986: 200).

W kolejnej dekadzie PRL-u (w latach siedemdziesiątych) nadal stawiano granice pomiędzy kobietami i mężczyznami, dążono jednak do tego, by kobiety wykonywały pracę zarobkową i łączyły ją z innymi obowiązkami. Aby urzeczywistnić koncepcję władz, rozpoczęto budowę żłobków, przedszkoli i świetlic, które miały ułatwić kobietom (matkom) ich codzienne funkcjonowanie (Wieruszewski 1975: 113). Co więcej, zmianom uległ również obszar kulinariów i dotychczasowy sposób odżywiania. W celu wyręczenia gospodyń w ich codziennych domowych pracach wprowadzono tak zwane półprodukty, gotowe dania z proszku, kostki zupne i wyroby garmażeryjne. Ponadto nakłaniano do żywienia się w stołówkach zakładowych i popularyzowano ideę zbiorowej konsumpcji. Władze argumentowały swoje działania troską o społeczeństwo i chęcią pomocy zapracowanym gospodyniom. W rzeczywistości była to kolejna forma propagandy, przy pomocy której umniejszano dawnym tradycjom i kulturze stołu oraz dążono do trwałej zmiany stylu życia (Milewska 2021: 358).

Równouprawnienie, którego celem było polepszenie bytu PRL-owskich kobiet, nie miało swojego pokrycia w rzeczywistości. Ówczesne władze (mimo popularyzowania emancypacyjnych postaw) nadal podtrzymywały stare, patriarchalne schematy, sprowadzające pozycję kobiety do słabszej i niewystarczającej. Jednym z wielu skutków socjalizmu jest więc umniejszanie płci żeńskiej, a także pomijanie jej zasług nie tylko na gruncie społecznym i politycznym, ale również rodzinnym.

Matriarchat domowy i jego konsekwencje

W dyskursie na temat PRL-u kobiety często są przedstawiane pod kątem (zagwarantowanej przez państwo) wolności, wybawiającej je od codziennych i przymusowych obowiązków rodzinnych. Domową aktywność kobiet i dbałość o metaforyczne „domowe ognisko” już w okresie wojennym utożsamiano z „kuchenną niewolą”, „ogłupiającą harówką domową” czy „niewolą czterech ścian”.

Przy okazji głoszenia tego typu haseł podkreślano także, że prace w gospodarstwie nie dorównują ciężkim pracom zawodowym wykonywanym najczęściej przez mężczyzn (Wrochno 1969: 61). Stanowisko kobiet było w tym względzie podzielone, w zależności na przykład od zamieszkiwanych terenów. Jak możemy przeczytać w opracowaniu Katarzyny Stańczak-Wiślicz *Jak związać koniec z końcem – jedzenie i konsumpcja w Polsce lat osiemdziesiątych XX w. w dyskursie eksperckim i kobiecych narracjach osobistych* (2014), wywodzące się z miejskich środowisk inteligentki traktowały wszelkie prace gospodarcze jako coś uwłaczającego i wiążącego się z dużym zmęczeniem fizycznym (Stańczak-Wiślicz 2014: 135; 163). Z kolei Krystyna Wrochno, autorka pracy *Rodzina w Polsce* (1969), nawiązująca w swoich rozważaniach także do obszarów wiejskich, przekonuje o tym, że kobiety PRL-u realizowały swoją sprawczość poprzez rolnictwo i szeroko pojęte czynności kulinarne (Wrochno 1969: 32).

W czasach PRL-u podział ról był bardzo mocno sprecyzowany i nie pozostawia wątpliwości fakt, że za prowadzenie domu i przygotowywanie posiłków odpowiadały głównie kobiety. Spoczywająca na ówczesnych gospodyniach odpowiedzialność budziła w nich przekonanie, że kuchnia to przestrzeń kobiecej władzy i dominacji nad mężczyznami. Swoistym określeniem dla takiej postawy jest „matriarchat domowy”, szczegółowo zdefiniowany przez Sławomirę Walczewską. Autorka opisuje niniejszy termin jako uniwersalny sposób służący wzmocnieniu pozycji kobiet, a także poprawieniu relacji między przeciwnymi płciami (Walczewska 1999: 164). Zgodnie z matriarchalnymi założeniami kuchnia była przez kobietę traktowana nie jako miejsce codziennej niewoli, a strefa wyznaczania rodzinnej hierarchii. W rozważaniach Walczewskiej kobieta jest utożsamiana z pojęciem „matki gastronomicznej”, czyli osoby, która broni dostępu do kuchni, sprawuje kontrolę nad członkami rodziny, ma moc decyzyjną i rzadko prosi o pomoc (Walczewska 1999: 165-168).

Do równie istotnych wniosków w kontekście omawianego tematu dochodzi Anna Titkow, opisując domową działalność kobiet przez pryzmat „menadżerskiego matriarchatu” (Titkow 2007: 65). Zdaniem autorki kobieta PRL-u doświadczająca zmęczenia i braku snu ma jednocześnie świadomość bycia ważną i niezastąpioną. Wykonywanie często trudnych i obciążających zadań to dla niej tak zwane „menadżerskie sukcesy”, pozwalające sprawować niewidoczną władzę nad mężczyznami. Co więcej, kobiety często traktują poczucie swojej dominacji jako formę nagrody za wszelkie trudności dnia codziennego (Titkow 2007: 65).

Z uwagi na fakt, że warunki PRL-u i będący ich konsekwencją matriarchat w znacznym stopniu wpłynęły na tożsamość i wizerunek ówczesnych gospodyń, poniżej scharakteryzowano najważniejsze aspekty tego zjawiska przez pryzmat mocno akcentowanych ówczesnie cech, takich jak: zapobiegliwość, odpowiedzialność, przedsiębiorczość i kreatywność.

Moc sprawcza i decyzyjność

Kuchnia (w kontekście pomieszczenia) od pokoleń jest utożsamiana z tak zwanym „królestwem kobiety”, a gotowanie i czynności okołokulinarne, uchodzą za typowe obowiązki pani domu. W czasach PRL-u władzy zależało na tym, aby ówczesne kobiety korzystały z zewnętrznych udogodnień, takich jak stołówki czy bary mleczne. Gospodynie podążały jednak za pewnym porządkiem kulturowym i pozostawały w kuchennej przestrzeni z własnej i nieprzymuszonej woli (Kępa 2017: 111). Instynktowna dbałość o wyżywienie całej rodziny to przede wszystkim naśladowanie swoich przodków i sposób na podtrzymywanie tradycyjnych wzorców. Zdaniem Moniki Milewskiej sprawczość kobiet żyjących w komunistycznej Polsce była egzekwowana niemal w każdym aspekcie ich domowego życia (Milewska 2021: 360). Planowanie posiłków, wyznaczanie zadań i przygotowywanie harmonogramu zakupów pozostawało wyłącznie w kwestii gospodyń. Pozostali domownicy wykonywali najczęściej prace pomocnicze, nazywane także podkuchennymi. Do obowiązków mężczyzn lub dzieci należało głównie zmywanie naczyń lub wielogodzinne stanie w sklepowych kolejkach (Milewska 2021: 361). Członkowie rodziny, poza panią domu, nie mieli zatem zbyt wiele okazji do tego, aby wykazać się talentem kulinarnym. Bowiem przygotowywaniem skomplikowanych i wykwinnych potraw wykazywała się głównie gospodyni, na barkach której spoczywało całe gospodarstwo domowe. Wbrew pozorom kobieta zajmująca się domem była nie tylko opiekunką, sprzątaczką czy kucharką, ale także planistką, dyspozytorką i „mózgiem całego gospodarstwa domowego” (Milewska 2021: 361).

W latach sześćdziesiątych kobiece czasopisma zaczęły popularyzować model małżeństwa partnerskiego, zgodnie z którym mężczyźni mieli brać czynny udział w prowadzeniu gospodarstwa domowego i wyręczać kobiety w jej codziennych gospodarczych czynnościach. Symbolem sprawiedliwego podziału obowiązków stał się więc mężczyzna w fartuchu mający uświadamiać, że pomoc w domowych pracach to przejaw męskiej dojrzałości, a nie ujemny i kompromitacji (Milewska 2021: 358). Uporczywie lansowana współpraca małżonków nie zawsze przynosiła oczekiwane rezultaty, czego przykładem są badania zrealizowane przez Ewę Kępę, oparte na rozmowach z kobietami pamiętającymi czasy PRL-u. Jak wynika z przeprowadzonych wywiadów, PRL był okresem, podczas którego mężczyźni nie angażowali się w kulinarne czynności, głównie za sprawą kobiet. Większość z badanych gospodyń wychodziła z założenia, że mężczyźni członkowie rodziny są słabymi kucharzami, wprowadzającymi do kuchennej przestrzeni wyłącznie chaos i zamieszanie (Kępa 2017: 111). O wyparciu mężczyzn z kuchni pisał również Błażej Brzostek, który powołując się na wypowiedzi kobiet z warszawskich zakładów produkcyjnych wykazał, że miały one raczej krytyczny stosunek do obecności swoich mężów/

partnerów w strefie kulinarnych działań (Brzostek 2010: 216). Biorąc pod uwagę powyższe aspekty, możemy uznać, że kuchnia w PRL-u była traktowana nie tylko jako „królestwo”, ale przede wszystkim jako najważniejsze terytorium kobiety, dające jej poczucie kontroli, spełnienia i satysfakcji.

W kontekście PRL-owskich gospodyń (zwłaszcza wiejskich) należy również nawiązać do stwierdzenia, które zostało spopularyzowane przez Wacława Kłaga. Autor w jednym ze swoich opracowań opisuje kobietę PRL-u jako „babę z placu”. Mimo że termin zaproponowany przez Kłaga nie wywołuje w pierwszej kolejności pozytywnych skojarzeń, to jednak jego znaczenie świadczy o sile i produktywności ówczesnych kobiet. Jak pisze Kłag, „babę z placu” nazywano spracowaną kobietę, sprzedawczynię na targowisku, od której zależało to, czy konsumentom (najczęściej miejskim) uda się zakupić wiejskie, deficytowe towary, takie jak: mięso, mleko czy jaja (Kłag 2014: 81). „Babę z placu” możemy zatem definiować jako dystrybutorkę najbardziej pożądaných produktów spożywczych.

Odpowiedzialność i kreatywność

Poczucie dominacji, które często towarzyszyło kobietom przy codziennych, domowych aktywnościach wiązało się także z dużym nakładem pracy i odpowiedzialnością. Wyżywienie całej rodziny w czasach spożywczych niedoborów było nie lada wyzwaniem, zwłaszcza jeśli chodzi o przygotowywanie pełnowartościowych i smacznych posiłków. W dobie największego kryzysu lat osiemdziesiątych o jadłospisie przeciętnego Polaka decydowały odgórne zarządzenia władz i produkty, które były akurat dostępne na rynku. Do głównych zadań ówczesnej gospodyni należało więc umiejętne wykorzystywanie każdego składnika oraz poszukiwanie zamienników kulinarnych, zastępujących braki podstawowych dóbr spożywczych (Czekalski 2006: 345-346). Ideologizacja kuchni i długotrwałe deficyty wyzwały w kobietach kreatywność i przedsiębiorczość kulinarną, o których przekonują rękopiśmienne zbiory z przepisami przekazywanymi z pokolenia na pokolenie i uchodzącymi za cenne „teksty kultury” (Kępa 2017: 117). Zeszyty z recepturami kulinarnymi zawierające pomysły na tradycyjne, rodzinne potrawy określały tożsamość pani domu i pomagały w utrzymywaniu ciągłości kulturowej. Dzięki indywidualnym przepisom budowano tak zwane dziedzictwo kulinarne i sprzeciwiano się standardom żywieniowym, narzucanym przez władze socjalistyczne (Kępa 2017: 115). Co więcej, gospodynie PRL-u dokładały wszelkich starań, aby codzienne potrawy poza odpowiednią liczbą kalorii, dostarczały także smaku i miały estetyczny wygląd. Do popularnych wówczas domowych posiłków zaliczały się desery z kaszy, kolorowe pasty kanapkowe, kluski z ciasta naleśnikowego, kotlety z chrzanu czy andruty przekładane masą kakaową (Sieńska 2015: 126, 168, 181, 186).

Kobieca kreatywność nie ograniczała się jednak wyłącznie do przyrządzania potraw i spisywania rodzinnych receptur. Prowadzenie gospodarstwa domowego zobowiązywało kobietę do posiadania licznych kompetencji, czego przykładem jest wspomniany już poradnik Ewy Orczykowskiej. Autorka, pisze o zasadach *savoir-vivre*, właściwej organizacji przyjęć domowych, a także o umiejętnościach zestawiania i podawania dań. Interesujący dla omawianego tematu jest fakt, że już na początku niniejszego zbioru znajduje się następująca adnotacja:

Książka jest zbiorem wskazówek dotyczących przygotowywania uroczystych i skromniejszych przyjęć na różne okazje, zależnie od pory roku, dnia i możliwości finansowych Gospodarzy. Autorka omawia zasady doboru dań we właściwe menu i podania do nich odpowiednich napojów. Zamieszcza przepisy przyrządzania potraw, wskazówki estetycznego ich podania, eleganckiego nakrycia stołu i racjonalnej organizacji przyjęcia. Pozycja przeznaczona jest przede wszystkim dla kobiet (Orczykowska 1969: 2).

Opracowanie Orczykowskiej niewątpliwie dowodzi, że to właśnie gospodyni domowa powinna w tamtym czasie dysponować szeregiem zdolności i brać pełną odpowiedzialność za przyjmowanie gości, wystrój stołu i opracowywanie właściwego menu (Orczykowska 1969: 2-4). Wśród innych domowych kwalifikacji, które posiadały ówczesne panie domu, wymienia się także krawiectwo, umiejętność przygotowywania domowych lekarstw (aloesowe syropy na katar) oraz opracowywania domowych sposobów służących sprzątaniu, dla przykładu usuwanie kamienia z czajnika za pomocą obierków po ziemniakach, czyszczenie dywanu kapustą (Siesicka 2015: 97, 122, 140).

Mimo że główny przedmiot analiz stanowi domowa aktywność kobiet, to warto w tym miejscu dodać, że kobieca działalność w okresie PRL-u wykraczała także poza obszar rodziny i gospodarstwa. W dobie tak zwanego realnego socjalizmu nastąpił rozwój jednej z największych, kobiecych organizacji, czyli Koła Gospodyń Wiejskich (KGW). I choć historia tego przedsięwzięcia sięga XIX wieku, to właśnie w latach osiemdziesiątych w Polsce działało najwięcej takich zrzeszeń, bo aż 35 653 (Lis 2023: 42). Ważnym aspektem aktywności KGW, oprócz działań skoncentrowanych wokół kultury, sportu, przeciwdziałania patologiom (alkoholizmowi), było też doskonalenie umiejętności kulinarnych, na przykład na kursach gotowania, tworzenie i wymiana receptur oraz przepisów na dania obiadowe, ciasta, przetwory, nalewki. Ponadto kobiety działające w KGW w okresie PRL-u skutecznie opierały się naciskom władz centralnych, dzięki czemu zachowały odrębność i pozostały autonomiczną organizacją.

Podsumowanie

W dyskusjach i opracowaniach na temat PRL-u kobieta/gospodyni rzadko kiedy jest określana mianem „głowy rodziny” czy „główniej żywicielki rodziny”. Niniejsze tytuły przypisuje się przede wszystkim mężczyznom, wykonującym pracę zarobkową i zapewniającym swojej rodzinie byt finansowy. Omówione dotychczas aspekty pokazują jednak, że ówczesne kobiety prowadziły szeroko zakrojone działania na rzecz gospodarstwa domowego, lecz nie otrzymywały za to żadnej materialnej gratyfikacji. Pomijanie kobiecych zasług i lekceważenie ich poświęcenia mogło zatem wynikać z faktu, że domowe czynności nie przynosiły korzyści pieniężnych, ale również z tego, że kobiety od wieków skutecznie umniejszały wartość swojej pracy, przedstawiając ją w sposób ogólny i mało znaczący (Mroczkowska 2014: 82-83).

Szczegółowy rekonstruks na temat matriarchatu domowego realizowanego w latach PRL-u dowodzi, że kobieca działalność nie powinna pozostawać obojętna. Na pozór zwyczajne prace na rzecz domu i rodziny okazywały się w tamtym okresie bardzo istotne. Mimo że taka forma matriarchatu wynikała w pewnym sensie z rodzinnego zobowiązania, to jednak kobiety akcentowały w ten sposób swoją niezłomność i silną pozycję wobec pozostałych członków rodziny. Do pozytywnych konsekwencji propagowanego wówczas modelu możemy zaliczyć przede wszystkim to, że obywatelki PRL-u miały własną przestrzeń służącą poczuciu niezależności, podtrzymywaniu wielowiekowych obyczajów i kulturowaniu staropolskich wzorców. Ponadto matriarchat domowy pomagał w walce z dewaluacją tradycji, do której zmierzała władza socjalistyczna. Gospodynie przy pomocy kuchennych działań, wytwarzania „swoich produktów” i organizowania codziennych, wspólnych posiłków zwalczały koncepcję zbiorowego i mało wartościowego żywienia, nazywanego „paliwem” dla klasy robotniczej.

Matriarchat domowy wzmocnił i w pewnym sensie wyrównał pozycję ówczesnych kobiet, jednak w przestrzeni publicznej nadal pozostawały one „słabszą płcią”. Ich ciężka, fizyczna praca w gospodarstwie domowym była wręcz niezauważalna i sprowadzana do rangi prostych, schematycznych czynności. Trywializowanie PRL-owskich gospodyń trafnie podkreśla okładka jednej z książek kucharskich, przedstawiająca sylwetkę kobiety przy pomocy popularnej wówczas drewnianej łyżki łowiczanki¹. Zastąpienie kobiecego ciała tego typu kuchennym przedmiotem podkreśla z jednej strony jej dominację, zaś z drugiej pozbawia ją prawdziwej twarzy i tożsamości.

¹ Najpopularniejsza polska książka kucharska, wydawana od 1954, zawierająca sprawdzone, tradycyjne przepisy na potrawy wpisujące się w koncepcję zdrowego odżywiania. Powstała jako opracowanie zbiorowe, przy współudziale pracowników Instytutu Żywności i Żywienia.

Źródła cytowań

- BRZOSTEK, BŁAŻEJ (2010), *PRL na widelcu*, Warszawa: Wydawnictwo Baobab.
- CZEKAŁSKI, TADEUSZ (2005), 'Czasy współczesne', w: Andrzej Chwalba (red.), *Obyczaje w Polsce od Średniowiecza do Czasów Współczesnych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 340-424.
- FIDELIS, MAGDALENA (2015), *Kobiety, komunizm i industrializacja w powojennej Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- FIDELIS, MAGDALENA (2021), 'Szukając traktorzystki – kobiety i komunizm', *Miesięcznik Znak*, online: <https://www miesiecznik.znak.com.pl/6892012-malgorzata-fidelisszukajac-traktorzystki-kobiety-i-komunizm/> [dostęp: 01.03.2023].
- HAJDO, MAŁGORZATA (2006), 'Wizerunek kobiety jako matki, pracownika i działaczki społecznej prezentowany na łamach prasy kobiecej w latach 1948-1956', *Dzieje Najnowsze*: 3 (38), ss. 55-72.
- KĘPA, EWA (2017), 'Antropologiczna refleksja nad zeszytem z przepisami. Kobieta codzienność kuchenna i PRL', w: Alicja Kisielewska, Monika Kostaszuk-Romanowska, Andrzej Kisielewski (red.), *PRL-owskie re-sentymenty*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, ss. 107-126.
- KŁAG, WACŁAW (2014), *Blaski i nędze życia w PRL*, Kraków: Wydawnictwo Biały Kruk.
- KOWALCZYK, DOMINIKA (2021), 'Czy PRL wyzwolił kobiety?', *Krytyka Polityczna*, online: <https://krytykapolityczna.pl/kultura/czytaj-dalej/anna-kowalczyk-prl-emancypacja-kobiet-wywiad/> [dostęp: 01.03.2023].
- KUŚMIEREK, PATRYCJA (2016), 'Kobiety PRL – droga do równouprawnienia', *Civitas Hominibus*: 11, ss. 191-196.
- LIS, ARTUR (2023), 'Prawne aspekty działalności kół gospodyń wiejskich', *Studia Prawnicze KUL*: 1(93), s. 42.
- MARKOWSKA, DANUTA (1986), 'Rola kobiety polskiej w rodzinie', w: Elżbieta Konecka (red.), *Kobiety polskie: praca zbiorowa*, Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- MICHAŁSKA, SYLWIA (2013), 'Tradycyjne i nowe role kobiet wiejskich', *Wiś i Rolnictwo*: 2 (159), ss. 124-139.
- MILEWSKA, MONIKA (2021), *Ślepa kuchnia. Jedzenie i ideologia w PRL*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- MROCZKOWSKA, JOANNA (2014), 'Praca w domu czy w gospodarstwie: wartościowanie zajęć domowych kobiet wiejskich', w: Aleksandra Drzał-Sierocka (red.), *W garnku kultury. Rozważania nad jedzeniem w przestrzeni społeczno-kulturowej*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, ss. 29-44.

- MROZEK, JUSTYNA (2019), 'Przemiany pozycji kobiety w PRL-u – wybrane konteksty', *Studia Edukacyjne*: 54, ss. 257-182.
- ORCZYKOWSKA, EWA (1969), *Goście w domu*, Warszawa: Wydawnictwo Watra.
- STAŃCZAK-WIŚLICZ, KATARZYNA (2014), 'Jak związać koniec z końcem – jedzenie i konsumpcja w Polsce lat osiemdziesiątych XX w. w dyskursie eksperckim i kobiecych narracjach osobistych', *Rocznik Antropologii Historii*: 2 (27), ss. 135-163.
- SIESICKA, KRYSZYNA (2015), *Przez dziurkę od klucza*, Łódź: Wydawnictwo Akapit Press.
- TITKOW, ANNA (2007), *Tożsamość polskich kobiet*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- WALCZEWSKA, SŁAWOMIRA (2006), *Damy, rycerze, feministki. Kobięcy dyskurs emancypacyjny w Polsce*, Kraków: Wydawnictwo eFKa.
- WIERUSZEWSKI, ROMAN (1975), *Równość kobiet i mężczyzn w Polsce Ludowej*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Miejsce reklamy w medialnym dyskursie o pięknie: w kierunku *body positive*

Anna Kozłowska

Szkoła Główna Handlowa w Warszawie

ORCID: 0000-0002-6422-931X

Abstract

The Place of Advertising in the Media Discourse on Beauty: Towards Body Positive

Anna Kozłowska in the chapter *The Place of Advertising in the Media Discourse on Beauty: Towards Body Positive* characterizes the way in which advertising inscribes a specific way of perceiving beauty into the narration on the product. Each time, the advertisement reproduces what is important from the point of view of a given product category. Also, even more so from the point of view of what functions (not necessarily utility) a given product (brand) serves in the consumer's life. The aim of the chapter is to identify how advertising as a cultural phenomenon defines beauty as part of the public discourse on this subject. How does contemporary advertising present female beauty? For this purpose, the author analyzes 100 advertising spots from the period 2004-2023. The research technique is a qualitative analysis of advertising content. For the needs of the research project, a categorization key based on associations with the term „beauty”; was created. The

Anna Kozłowska, dr nauk ekonomicznych; adiunkt w Zakładzie Socjologii Ekonomicznej (Instytut Filozofii, Socjologii i Socjologii Ekonomicznej, Kolegium Ekonomiczno-Społeczne, Szkoła Główna Handlowa w Warszawie); kierownik Podyplomowych Studiów Reklamy; autorka trzech książek: *Reklama. Socjotechnika oddziaływania* (2006), *Reklama. Techniki perswazyjne* (2011) i *Oddziaływanie mass mediów* (2011), wydanych na SGH i podręcznika: *Tworzenie przekazu reklamowego* (2017), wydanego przez WSiP (współautor: Robert Piłka); jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół oddziaływania mass mediów, psychologii i socjologii komunikacji, społecznej odpowiedzialności komunikacji i perswazji reklamowej.

anna.kozlowska@sgh.waw.pl

Facta Ficta.

Journal of Theory, Narrative & Media

OPEN  ACCESS

research material points to certain regularities that may be confirmed in quantitative research. In the case of skincare in the advertising narrative, we are dealing with a semblance of the idea of inclusivity, which includes women of different body types, skin colors, young people, mature adults, older people and people with disabilities. Nevertheless, in this narrative there is still the belief that the only standard of a beautiful body is to be young, smooth and perfect. In the case of make-up products, we can see the exclusive character of the body (only the young body is presented). At the same time the beauty of the female psyche is emphasized – strength, individuality, mindfulness, courage, perfection. Advertising is not an ideal place for public discourse as there is always a mercantile goal behind each presented idea. Still, it is an important place because it shows that the ideas of inclusivity and diversity are developing before our eyes. However, we are only just learning to understand and implement them.

Keywords: beauty, advertising, woman, cosmetics, brand, body positive, public discourse

Wprowadzenie

Reklama z jednej strony, jako komunikat marketingowy, jest egzemplifikacją skuteczności oferowanego produktu, z drugiej, jako komunikat społeczny, jest reprezentantką funkcjonującego porządku społecznego (Pitrus 2001: 63). Sherry (1987: 441 i nast.) postrzega reklamę jako nośnik informacji kulturowej – pokazując świat idealny, reguluje ona podstawowe zasady funkcjonowania w społeczeństwie (normy społeczne), wskazuje do czego powinniśmy dążyć (wartości) oraz, w jaki sposób powinniśmy dochodzić do celu (wzorce kulturowe). W takim ujęciu głównym celem komunikacji reklamowej jest przekonanie odbiorcy-konsumenta o istotnym miejscu produktu w jego życiu. Jest on umieszczany w reklamie w odpowiednim kontekście społecznym, sugerującym oczekiwane wzorce zachowań, wartości i norm, które zostaną następnie przeniesione na obszar codziennego doświadczenia konsumenta. Reklama odwołując się do tego, co jest akceptowane w grupie docelowej, oddziałuje na sposób odbioru produktu jako takiego, który dostosowuje się do wymagań i oczekiwań konsumenta (Madera 2004: 183). Jako instrument komunikacji marketingowej wpływa ona określony sposób postrzegania piękna w narrację o produkcie

Jeśli głównym tematem artykułu jest piękno w reklamie, to rozważania należy zacząć od określenia zakresu pojęciowego. W *Słowniku współczesnym języka polskiego* czytamy, że piękno to „zespół cech wywołujących przyjemne wrażenia estetyczne” (Dunaj 1998: 42). Szerzej, zgodnie ze *Słownikiem języka polskiego PWN*, piękno to „zespół cech takich jak proporcja kształtów, harmonia barw, dźwięków, który sprawia, że coś się podoba, budzi zachwyt” (por. Szymczak 1999: 635). W tych definicjach podobnie podkreśla się, iż piękno to te cechy obiektu, które po stronie obserwującego wywołują pozytywne doznania estetyczne i emocjonalne (Łuc 2015: 135). W tych samych słownikach czytamy, że piękno może być rozumiane jako wysoka czy też szczególna

wartość moralna (Szymczak 1999: 635; Dunaj 2007: 459), co pozwala nam spojrzeć na reklamę jako miejsce możliwej redefinicji pojęcia piękna, które niejednokrotnie sprowadzane było do ciała, w szczególności kobiecego.

Nie jest oczywiście tak, że reklama jest wolna od pokazywania ciała męskiego, ale w tym wypadku nie łączy się go z takimi słowami, jak „piękno”, „atrakcyjność” czy „akceptacja”, nawet jeśli jest to reklama kosmetyków pielęgnacyjnych. I chociaż w tym względzie zachodzą stopniowo zmiany, to nadal aktualne wydaje się zdanie Żak-Bucholc, iż „kobieca tożsamość bardziej niż męska zasadza się na ciele, a na pięknie ciała – szczególnie” (Żak-Bucholc 2006: par. 1).

Czy możemy mówić o feminizacji piękna? Reklama kierowana do mężczyzn w głównej mierze ma charakter produktowy – koncentruje się na wartości funkcjonalnej marki. Reklama kierowana do kobiet ma częściej charakter wizerunkowy i koncentruje się na wartości symbolicznej (emocjonalnej) marki. W związku z powyższym podmiotem zainteresowania dalszej analizy badawczej jest reklama produktów odnoszących się do kobiecego ciała jako elementu tożsamości płciowej – kosmetyków białych i kolorowych. Należy założyć, że tworzenie zapotrzebowania na określony specyfik odbywać się będzie za pośrednictwem dwóch mechanizmów psychologicznych. Pierwszy polega na zasugerowaniu odbiorcy, że produkt pozwala uzyskać taki stan atrakcyjności (doskonałości), jaki prezentuje bohaterka reklamy, co ma dać konsumentce określoną tożsamość, pozwolić osiągnąć ideału, zbliżyć do konkretnego standardu piękna. Taka reklama mówi konsumentce: „Będziesz piękna! Będziesz kobieca!”. Drugi mechanizm sugeruje odbiorcy, że produkt podkreśla te cechy atrakcyjności, które już posiada, czyli reklama informuje odbiorczynię: „Jesteś piękna! Jesteś doskonała!”. W takim przypadku osoba kupuje produkt, który odpowiada na jej wymaganiom i oczekiwaniom.

Celem autorki artykułu jest identyfikacja tego, jak reklama jako zjawisko kulturowe definiuje piękno, wpisując się w dyskurs publiczny na ten temat. Podstawowe pytanie badawcze to, jak współczesna reklama prezentuje kobiece piękno? Przy czym warto wyjść od założenia, że w każdym przypadku narracja reklamowa wpisana jest w charakter czasów, w jakich przyszło jej funkcjonować (Madera 2004: 184). To, jak wygląda rzeczywistość reklamowa, zależy od tego, co dominuje w świadomości społecznej. Ideał piękna jest zmienny w czasie i przestrzeni, zależny od obszaru kulturowego i grupy społecznej. Stąd piękno w reklamie będzie analizowane zarówno w perspektywie historycznej, czyli jak zmieniało się podejście do piękna, jak i w perspektywie dnia dzisiejszego – czyli jak jest ono definiowane obecnie.

Technika badawcza to analiza jakościowa treści reklamowej z okresu 2004-2023 (zapoczątkowana jest pierwszą kampanią reklamową prezentującą odmienne od dotychczasowego podejście do piękna w reklamie – mowa tutaj

o kampanii „Prawdziwe piękno” marki Dove). Materiał badawczy stanowi sto spotów, które pojawiły się w mediach polskich i zostały dobrane celowo – pierwszym kryterium była kategoria produktowa: kosmetyki białe i kolorowe, kolejnym pojawienie się kolokacji ze słowem „piękno”. Na potrzeby projektu badawczego został stworzony klucz kategoryzacyjny:

1. Piękno – kolokacje: czyste piękno, samo, prawdziwe; naturalne piękno, nieśmiertelne, surowe, urzekające, wewnętrzne piękno, zmysłowe; piękno absolutne, piękno krajobrazu, natury, przyrody, piękno świata, piękno życia, ideał piękna, kanony, kategoria piękna, koncepcja, pojęcie, poczucie piękna, dostrzegać piękno, kontemplować, odkrywać, podziwiać, widzieć, zachwycać się pięknem, szukać piękna, tworzyć piękno, coś urzeka swoim pięknem, zachwyca (Bańko 2009: 173), piękno natury, piękno ciała, piękno umysłu, piękno muzyki, zmysł piękna, umiłowac piękno, piękno wewnętrzne *versus* zewnętrzne.

2. Piękno – cechy fizyczne: zdrowie *versus* choroba, młodość *versus* starość, siła *versus* słabość, wysoki wzrost *versus* niski wzrost, sylwetka szczupła *versus* sylwetka nieszczupła, ciało „bez niedoskonałości” *versus* ciało „z niedoskonałościami”, twarz bez zmarszczek *versus* twarz ze zmarszczkami itp.

3. Piękno – cechy psychiczne (i moralne): dobro *versus* zło, zdrowie *versus* choroba, energia życiowa *versus* brak witalności, pewność siebie *versus* brak pewności siebie, mądra *versus* niemądra, inteligentna *versus* nieinteligentna, spokojna *versus* rozedrgana, otwartość *versus* zamknięcie na nowe.

4. Piękno – synonimy (Łuc 2015: 136): śliczna, ładna, urocza, cudowna, estetyczna, czarująca, czarowna, wdzięczna, zachwycająca, urzekająca, elegancka, wykwintna, szykowna, gustowna, urodziwa, niezwyklej urody, powabna, przystojna, znaczna, niemąła, okazała, duża, dorodna, okazała (Klatkowska 2009: 185), niebrzydka, nieszpeta, urocza; zjawiskowa, ponętna, pociągająca, atrakcyjna, dorodna, urodziwa (Gajewska & Paulus 2010: 166).

W analizie badawczej zostanie również wykorzystane bardzo przydatne podejście Łuc (2015: 137) do wskaźników peryferyjnych w reklamie:

1. Podmiot, czyli osoba, która dąży do osiągnięcia piękna, której cechy identyfikowane są przez bohaterkę reklamy – reklama pokazuje to, co musi zrobić podmiot, żeby osiągnąć piękno bądź osoba, która jest piękna, a produkt ma jedynie to odzwierciedlić.

2. Przedmiot, czyli piękno i dopełniające jego znaczenie wartości

- + cechy piękna – elementy charakteryzujące piękno
- + efekt – dostrzegalne cechy piękna, sposób objawiania się piękna
- + konkretyzacja – miejsce, w którym piękno się uzewnętrznia
- + źródło – to, skąd pochodzi piękno

3. Perswazyjne elementy scenarii

- + czas – to, kiedy pojawia się piękno i jak długo trwa

- ♦ moc – siła oddziaływania piękna, ujawniająca się w efekcie
- ♦ ikona reklamowa – to, w jaki sposób obraz wchodzi w relacje znaczeniowe z tekstem.

Reklama jako odzwierciedlenie porządku społecznego

Z perspektywy socjologicznej to społeczeństwo definiuje, co jest piękne, dopuszczalne, wartościowe i normatywne. Reklama nie kreuje ideału piękna – jej siła oddziaływania bierze się z odbicia tego, co już istnieje w kulturze wraz z dominującymi w niej normami, wartościami i wzorami kulturowymi (Madera 2004: 181). Pitrus (2001: 63) zauważa, że reklama czerpie swe inspiracje z dorobku kulturowego danej społeczności, stając się odzwierciedleniem pewnego porządku społecznego. Podobnie Goffman (1976: 26) twierdził, iż reklama odwołuje się do tego, co dominujące w danym społeczeństwie – pokazuje życie codzienne, odtwarza istniejący porządek społeczny, realne zachowania i rytuały społeczne.

Zdaniem Sherry'ego (1987) to, co prezentuje reklama jest z jednej strony modelem (odzwierciedleniem) rzeczywistości, z drugiej stanowi wzór do naśladowania. Nawiązując do doświadczeń życia codziennego, reklama stwarza wrażenie, iż możliwe jest osiągnięcie stanu idealnego – takiego, w którym jesteśmy szczęśliwi, mamy idealne ciało, wspaniałą rodzinę i pieniądze. W rzeczywistości reklamowej wszystko wydaje się perfekcyjne, doskonałe, bez skazy. W podobnym duchu Madera (2004: 181) stwierdza, że stereotypy płciowe w reklamie są odzwierciedleniem istniejących stosunków panujących w społeczeństwie.

Siła reklamy przez lata brała się z tego, że pokazywała nam nie to, jacy jesteśmy, ale to, jacy możemy (czy powinniśmy) być. Jeszcze na początku XXI wieku Madera pisał „reklama tworzy wrażenie, że poprzez zakup produktu konsument dopasuje się do wymaganych wartości i norm społecznych” (Madera 2002: 183). Czy taki sposób narracji nadal pojawia się w reklamie? Czy w komunikacji marketingowej następuje redefinicja piękna? Czy mamy do czynienia z (r)ewolucją wzorów kobiecości w społeczeństwie?

Reklama w kierunku redefinicji piękna

Jeszcze jakiś czas temu, za sprawą powielanego ideału piękna, reklama przyczyniała się do eliminacji wszystkiego, co niestandardowe i nietypowe (Madera 2004: 183). Ta forma komunikacji marketingowej od początku swego istnienia nie nadawała jednak rzeczywistości jakiegoś nowego kształtu,

tylko przyczyniała się do utrwalania już istniejących sposobów postrzegania świata. Poprzez powielanie jednego kanonu piękna (co więcej, ograniczonego do cielesności), reklama XX wieku wskazywała nam to, co idealne – wyabstrahowane od rzeczywistości.

Już sam fakt obecności w reklamie jednego kanonu piękna – młoda, szczupła kobieta z nieskazitelną twarzą bez zmarszczek – oznaczał konieczność podejmowania wszelkich starań, aby osiągnąć ideał. Jeśli nie miałyśmy większego wyboru, to pozostawało nam się temu podporządkować albo pozostać postrzeganą jako nieszczęśliwa, niekochana, nieatrakcyjna, niemiała. Taka konstrukcja tożsamości wynikała z faktu, że kobiece poczucie własnej wartości w dużej mierze opierało się na atrakcyjności fizycznej, a wygląd stanowił cechę definiującą zarówno postrzeganie swojej osoby, jak i relacje z innymi (Madera 2004: 192).

Niedziwne, że w dyskursie medialnym mówiło się o frustracji wynikającej z braku możliwości osiągnięcia tego, co miało niewiele wspólnego z rzeczywistością. Taki sposób postępowania twórców reklamowych budził wątpliwości już na początku XXI wieku (Kozłowska 2008: 275). Pojawiały się – wciąż jeszcze marginalnie – opinie, że sukces wielu przedsięwzięć będzie już niedługo zależał od rozpoznania zachodzących zmian w świadomości społecznej kobiet (Popcorn & Marigold, 2000). Musiało jednak upłynąć trochę czasu, żeby faktycznie doszło do (r)ewolucji w reklamie, a w zasadzie do uwzględnienia głosu kobiet, które zaczęły przeciwstawiać się dominującym wzorcom piękna.

Ciekawym sposobem odrzucenia dominującego sposobu prezentowania kobiecego ciała w reklamie jako nieskazitelnie pięknego, szczupłego i młodego była strategia komunikacyjna marki Dove, która została wprowadzona w 2004. Reklama skupiała się na wizerunku kobiet różnych pod wieloma względami, i to w czasie, kiedy jeszcze nikt głośno nie mówił o ciałopozytywności (angielskie: *body positive*). Trzeba przyznać, że kampania marketingowa Dove odpowiadała na kiełkujące w świadomości społecznej zapotrzebowanie na bardziej realne (naturalne) przedstawianie ciała kobiecego.

W jaki sposób Dove uczestniczyło w dyskursie publicznym? W reklamie kobiety zaczęły mówić o „prawdziwym pięknie”, jakie jest w nich bez względu na to, jak wyglądają i ile mają lat – ważniejsze stało się pozytywne nastawienie do siebie i akceptacja własnego wyglądu (Kozłowska 2008: 282). Zdjęciom kobiet towarzyszyły pytania prowokujące do dyskusji. Zdjęcie kobiety z nadwagą podpisano „*fat or fabulous?*” (gruba czy niesamowita?), kobieta z siwymi długimi włosami pytała „*grey or gorgeous?*” (siwa czy wspaniała?), kobiecie ze zmarszczkami od śmiechu towarzyszył podpis „*wrinkled or flawless?*” (pomarszczona czy bez skazy?). To niewątpliwie był przełom w narracji reklamowej kosmetyków pielęgnacyjnych – dotychczas pokazywaną bohaterkę, którą mieliśmy podziwiać (mechanizm demonstracji), zastąpiono

taką, z którą można było się łatwo utożsamić (mechanizm identyfikacji). W spotach telewizyjnych Unilever (właściciel marki Dove) stawiał w głównej mierze na promocję konkretnych produktów ([Dove Prawdziwe Piękno 2011](#)).

Warto zastanowić się, czy komunikacja marki miała swoje ciemne strony? Obok zachwytów nad nowym spojrzeniem na kobiece piękno pojawiały się głosy sceptyczne, podkreślające merkantylny charakter prowadzonej kampanii społecznej (Pielechaty 2008). Zdaniem autorki, „starożytnie koncepcje piękna formułowano zwykle w postaci dogmatów. Na dogmatach opiera się także reklama, bo aksjomaty i prawdy oczywiste sprzedają się najlepiej. Kampania Dove jest dogmatem do potęgi, gdyż prawie wszystkie koncepcje filozoficzne uznają piękno i prawdę” (Kozłowska 2008: 283). Kozłowska zauważyła, że „działania reklamowe dotyczące marki Dove to wciąż oferowanie produktu, który ma zaspokoić [...] potrzeby i spełnić oczekiwania konsumentek – zapewnić jędrne ciało czy piękne włosy. W komunikatach społecznych podkreśla się fakt, że »każda kobieta jest piękna...«, w przekazach komercyjnych należałoby uzupełnić to przekonanie o stwierdzenie: »...jeżeli używa kosmetyków Dove«” (Kozłowska 2008: 283).

Wydaje się, że wagę komunikacji marketingowej marki Dove możemy docenić dopiero teraz – przełamała ona dotychczasowy kanon piękna w reklamie i wyznaczyła kierunek zmian w narracji reklamowej. Już w 2006 roku właściciel marki L'Oréal zatrudnia jako ambasadorkę marki sześćdziesięciodziewięcioletnią wtedy Jane Fondę ([L'Oréal Age Re-Perfect 2006](#)). To spektakularne posunięcie jeszcze nie zmienia diametralnie cech piękna – aktorka przekonuje, że nadal zachowuje młodą, nieskazitelną cerę bez zmarszczek, wszystko za sprawą kremu *age re-perfect*, który przywraca „doskonały wiek”. Poza oficjalną komunikacją marketingową aktorka starała się udowodnić, że naturalne piękno jest kobiece – na okładce brytyjskiego magazynu „Good Housekeeping” pokazała się bez makijażu. Legenda głosi, że nie zgodziła się na retusz zdjęcia, mówiąc: „Nie chcę, by zabrano mi moje zmarszczki, bo nie chcę wyglądać jak wszyscy” (Walczak 2006). Jednak przeglądając wiele okładek z tego okresu, można zauważyć, że większość zdjęć aktorki jest retuszowanych.

Podobnie z retuszem mamy do czynienia w kolejnej kampanii Dove, która ruszyła w 2008 roku. Tym razem Unilever angażuje się w przełamanie stereotypu kobiety, która walczy ze swoim wiekiem – kampania ma bowiem znaczące przesłanie: „piękno nie pyta o wiek” (Los Mejores 2008). W polskiej wersji kampanii reklamowej Pro Age, występują trzy aktorki: Beata Tyszkiewicz, Ewa Kasprzyk i Edyta Jungowska. W kreacji reklamowej pokazuje się dojrzałe kobiety, które są świadome swojego piękna – w komunikacie pojawiają się słowa, które starają się przekonać kobiety, iż wiek nie jest przeszkodą w dbałości o skórę czy włosy, co więcej, nie oznacza końca kobiecości. To już nie produkt, tylko kobieta decyduje o tym, że jej skóra jest gładka (Ewa

Kasprzyk), włosy zadbane (Beata Tyszkiewicz), ciało zadowolone, szczęśliwe (Edyta Jungowska) – w ten sposób próbuje się przekonać kobietę, iż może mieć kontrolę nad swym ciałem. To niewątpliwie krok milowy w narracji reklamowej – dotychczas osoba dojrzała nie była przedstawiana w kontekście piękna. To młode ciało kobiece miało przekonywać konsumentki do zakupu produktów przeciwstarzeniowych – samo określenie *pro age* było, jak na tamten moment, rewolucyjne. Jednak zwrócić należy uwagę na fakt, iż w samej narracji o przedmiocie piękna niewiele się zmieniło – nadal podstawowymi objawami piękna jest ciało bez zmarszczek, bez cellulitu i innych oznak procesu starzenia. Co więcej, w polskiej wersji kampanii reklamowej aktorki w zasadzie ukrywają swoje ciało – są pokazywane jedynie ich twarze. W wersji obcojęzycznej kobiety pokazują swoje ciało, oznaki starzenia, przebarwienia, zmarszczki (Dove Pro Age 2008).

W kolejnych latach marka Dove już nie tylko przekonuje w reklamie, że jesteśmy piękne fizycznie (albo: będziemy piękne, jak tylko użyjemy danego kosmetyku). W 2013 roku w narracji reklamowej pojawia się hasło: „odkryjmy piękno w sobie”, co wyraźnie nawiązuje do umysłu – czyli piękno to już nie tylko wygląd zewnętrzny, ale przede wszystkim to, jakie jesteśmy. Innymi słowy, wystarczy, że docenimy siebie i swoją kobiecość, a poczujemy się szczęśliwe.. W 2018 roku w reklamie przekonuje się nas, że „to my definiujemy piękno” – przekaz wskazuje, żeby nie kierować się zdaniem innych, że nie ma jednego kanonu piękna, a każda zmarszczka świadczy o naszych doświadczeniach. W komunikacji przekonuje się odbiorcę, że nikt nie powinien mówić kobietom, jaki mają być, bo same dobrze to wiedzą (Dove #MojePięknoMojaHistoria 2018).

Nie sposób ukryć, że od momentu wprowadzenia pierwszej kampanii Dove wystarczyła tylko chwila, żeby idea *body positive* zawitała w dyskursie wokół roli reklamy w budowaniu nowej definicji piękna opartej na akceptacji siebie, prawdziwej wagi ciała, realnego wieku, koloru skóry, wzrostu, zmian ciała po urodzeniu dziecka, mastektomii czy w efekcie chorób skórnych. Przeszliśmy od narracji opartej na założeniu, że kobieta będzie piękna po użyciu danego kosmetyku, po założeniu, że po prostu jest piękna, bez względu na to, jak wygląda, co więcej piękno to kim się jest, a nie tylko to, jak się wygląda. Warto też zauważyć, że przez lata marka skutecznie rozszerzała podmiot piękna – to już nie jest tylko młoda, szczupła kobieta bez niedoskonałości, to są osoby starsze, ze zmarszczkami, chudsze, grubsze, o różnych kolorach skóry, z tatuażami (na przykład Nowy żel Dove z potrójnym serum nawilżającym 2022), osoby z bielactwem czy zespołem Downa (Introducing New Dove Advanced Care 2023 ENG).

Kosmetyki pielęgnacyjne to trudny produkt dla narracji reklamowej. Czy reklama jest w stanie odejść od promocji standardów piękna? Nawet jeśli

rozszerza ona podmiot piękna, trudno jej uciec od pokazywania określonych cech i efektów świadczących o byciu atrakcyjnym. Co bowiem ma nam dawać produkt pielęgnacyjny? Jak w komunikacji marketingowej przedstawiać zalety produktu: nawilżenie, odżywienie, regeneracja, nie odwołując się do korzyści, jakie dzięki temu zyskuje konsumentka – wygładzenie skóry, lśniąca włosy, twarz bez zmarszczek, nogi bez cellulitu? To paradoks, z którym trudno sobie poradzić.

Należy pamiętać, że dopiero w marcu 2021 roku Unilever (właściciel marki Dove) postanowił usunąć słowo „normalny” z komunikacji marketingowej. W ten sposób reklama odchodzi od definiowania tego, co jest normalne – „normalność” stała się słowem wykluczającym.

Czy w XXI wieku możemy mówić o ciałopozytywności?

Wcześniejsza teza o przełamaniu przez komunikację marki Dove dotychczasowego kanonu piękna w reklamie wymaga potwierdzenia. Czy oprócz rozszerzenia podmiotu atrakcyjnego ciała możemy mówić o szczególnych zmianach w postrzeganiu przedmiotu piękna? Zdaniem Sosnowskiej (2005: 34) presja bycia doskonałym powoduje, że stajemy się zakładnikami własnych niedoskonałości. Jak widziała to Żak-Bucholc w początkach XXI wieku:

demokratyzacja sprawiła, że każda kobieta może dążyć do ideału [...]. W gonitwie za byciem piękną, ciało kobiece przez same kobiety poddawane jest »tresurze« upiększania, poczynając od makijażu i modnego ubioru (»druga skóra«), poprzez kosmetyczne zabiegi typu depilacja, barwienie włosów, malowanie paznokci, oczyszczanie skóry po ingerencyjne formy jak operacje plastyczne. Dodatkowo ciało ma być w formie – »modeluje« się je na siłowni i w podobnych »przybytkach«. Salony, studia i farmy piękności zaspokajają, ale i pobudzają kobiety w pogoni za pięknem. Jak kiedyś artysta malarz lub poeta ukazywał (mógł jedynie ukazywać) idealne kobiece piękno, tak teraz rzeźbiarzem ciała (dosłownie) został chirurg plastyczny, a — by tak rzec — rzeźbiarzem-konceptualistą np. wizażysta, spec od medialnego wizerunku gwiazd, fotografik, wydawca czasopism kobiecych (Żak-Bucholc 2006: par. 1).

Melosik wskazywał na narrację medialną, w której przekonywano, że „podstawowym obowiązkiem współczesnej kobiety jest być młodą i piękną” (Melosik 2007: 66).

Jeszcze na początku XXI wieku tylko ciało młode, szczupłe, zadbane, zakryte makijażem, wydepilowane, bez zmarszczek, poddane zabiegom upiększającym było akceptowalne (Żak-Bucholc 2006: par. 1). W spocie Lirene lektor przekonuje, iż dzięki innowacyjnej technologii zastosowanej w kremie

kobieta poczuje się „piękna i pewna siebie” (Dr Irena Eris Efekt Lirene 2010). W spocie L’Oreal Paris Milla Jovovich, modelka i aktorka, stwierdza, że zauważyła po pewnym czasie oznaki starzenia, które nie martwią jej dzięki nowo odkrytemu kosmetykowi „kod młodości” (L’Oreal Kod Młodości 2011). Z reklamy serii kosmetyków Dr Irena Eris “Clinic Way” dowiadujemy się, że jest szansa „spowolnić procesy starzenia się” i „pobudzić skórę do odnowy” (Dr Irena Eris Clinic Way 2014). W reklamie Vichy lektor zadaje znamienne pytanie: Jaka jest „idealna” skóra według Polek? Odpowiedź jest jednoznaczna: „Bez zmarszczek!”, „Nawilżona!”, „Jędrna!”, „Rozświetlona!” W spocie podkreśla się fakt, że kobieta nie może sobie pozwolić na starzenie (Vichy LiftActive Supreme 2015). W reklamie L’Oréal dziennikarka Grażyna Torbicka zadaje odwieczne pytanie: „Co robię, że wyglądam tak młodo?” (L’Oreal Ekspert Wieku 2018). To typowa narracja podkreślająca, iż kosmetyk pomaga zachować młodość – piękno to redukcja zmarszczek, lifting i odżywienie. Pomimo obecności w reklamie osób powyżej 50 roku życia, nadal można odnieść wrażenie, że piękno jest zarezerwowane dla kobiet młodych – przejawem idealnego ciała są cechy młodości (zmarszczki zaś wydają się być największą bolączką współczesnej kobiety).

Warto zwrócić uwagę na to, czy narracja zmienia się, kiedy do świata reklamy trafiają kobiety w okresie menopauzalnym. Jeśli kobieta zastanawia się „jak dbać o skórę podczas menopauzy”, to dostaje prostą odpowiedź: „serum niweluje widoczne oznaki starzenia” (Vichy Neovadiol 2022): brak jędrności, przebarwienia, brak rozświetlenia, zmarszczki, suchość. W innej reklamie marki Vichy podkreśla się, że pomimo menopauzy, kobieta „nadal może czuć się piękna i atrakcyjna”, w domyśle, jeśli tylko pozbędzie się oznak starzenia (Vichy Neovadiol – Skin Care for Menopause 2022 ENG). Wszystko świadczy o tym, że nawet jeśli rozszerza się podmiot piękna, to w zasadzie nie widzimy zmian w postrzeganiu podstawowych cech piękna – nadal jest to młoda skóra, bez niedoskonałości. Branża kosmetyczna pozostaje nieczuła na trendy komunikacyjne kreowane przez markę Dove – należy przypuszczać, że nadzieja na „odzyskanie” młodości jest wciąż w nas tak silna, że nie opłaca się przekonywać konsumentkę do tego, żeby cieszyła się starym ciałem. Innymi słowy, stare ciało nie jest w cenie – nie „sprzedaje” produktu pielęgnacyjnego.

Czy w takim razie piękno jest w oczach patrzącego? Niejedna reklama nadal przekonuje, że tylko w sytuacji, kiedy kobieta zostanie uznana za piękną, może poczuć się pociągająca i być odpowiednio traktowana. Jeśli zaś jej wygląd zostanie negatywnie oceniony, to jej wartość spada (Kozłowska 2011: 195). Takie podejście odnajdujemy między innymi w reklamie Bioliq 55+, gdzie aktorka Małgorzata Potocka przekonuje, że „lubi swój wiek, a jeszcze bardziej, kiedy go nie widać” (sic!), co skutkuje zainteresowaniem mężczyzny (BIOLIQ 55+ 2015). Innymi słowy, przekonuje, że powinno się dobrze czuć ze swoim

wiekim metrykalnym (tego nie zmienimy), ale już wiek biologiczny nie jest do zaakceptowania (zwłaszcza że mamy przeogromną ofertę produktów i usług, które pozwalają nam go zmienić – cofnąć).

Ciekawą narrację zastosowano w reklamie marki Soraya, w której Ewa Kasprzyk, aktorka, przekonuje, że „jeśli jesteś Polką, to codziennie budzisz się piękna” (SORAYA Total Collagen 2019). Na koniec dodaje: „przyciągaj spojrzenia, zachwycaj, oszałamiaj i pokochaj siebie w lustrze... piękno jest w oku patrzącego...” (w tle widzimy mężczyzn zachwyconych wizerunkiem aktorki). Postrzeganie siebie poprzez pryzmat opinii innych wywołuje konieczność konfrontowania własnego wizerunku z tym, który jest przedstawiany jako idealny (Byszewska, Kapusta & Wianecka 2011: 119). Reklama sugeruje zatem, że „nie jesteśmy piękne” – źródłem piękna kobiety jest podziw ze strony mężczyzny.

Tego rodzaju podejście do piękna nadal widać w narracji reklamowej, która próbuje przekonać do tego, że zakup (a dokładniej: użycie) produktu pozwoli uzyskać taki stan atrakcyjności, jaki prezentuje bohaterka reklamy. Poprzez mechanizm demonstracji, zakup produktu ma dać to, czego oczekuje konsumentka – nową tożsamość określoną przez postać występującą w reklamie. To może być modelka, aktorka, influencerka, która nie tylko przekonuje konsumentkę: „Będziesz piękna!”, ale pozwala jej uwierzyć, że: „Będziesz piękna jak ja!”. W takich wypadkach reklama skupia się na podkreśleniu cech wyglądu kobiety, które powinny ulec przemianie. W reklamie lektor przekonuje nas, że dzięki odpowiedniej pielęgnacji przeciwzmarszczkowej i ujędrniającej skóra będzie widocznie „odmieniona” już po czterech dniach (Vichy Vichy LiftActive 2013). Magdalena Boczarska, aktorka, stwierdza zaś, że możliwe jest „wielokierunkowe odmłodzenie” – oferowany specyfik redukuje zmarszczki, wyrównuje koloryt i przywraca „piękny wypoczęty wygląd skóry”. Co więcej, aktorka wydaje się być szczęśliwa z tego powodu (Dr Irena Eris InVitive 2022). Zdaniem Melosika (2007: 66) „media eksponują przepaść między ciałem własnym a idealnym, co budzi w kobietach ciągły niepokój o wygląd i wagę ciała”. I można odnieść wrażenie, że w reklamie kremów pielęgnujących nic się w tym względzie nie zmieniło – nasze ciało jest nie do zaakceptowania.

W kierunku *body positive* w reklamie kosmetyków pielęgnacyjnych?

Reklama przekonywała przez wiele lat, że dbałość o własne ciało jest motywowana chęcią podobania się innym, aby na początku XXI wieku wprowadzić przekonanie o chęci podobania się samej sobie. Innymi słowy, kobiety w reklamie chcą być piękne dla własnej przyjemności i zadowolenia z siebie (Żak-Bucholc 2006: par. 2). W latach dwudziestych XXI wieku coraz więcej osób porzuca

jednak mit doskonałego ciała – w dobie *body positive* reklama będzie musiała iść w kierunku narracji, iż ciało nie musi być młode, bez niedoskonałości, może nie być szczupłe, posiadać cellulit. Zasadniczym przesłaniem koncepcji *body positive* jest pokochanie swojego ciała takim, jakie ono jest (Woźniak 2021: 73). Głównym założeniem jest to, że: „wszystkie ciała są dobre: i te szczupłe, w pocie czoła wypracowane na siłowni, i pełniejsze, z cellulitem, fałdkami na brzuchu czy rozstępami” (Dragan 2019). Przemianę narracji reklamowej możemy jednak zauważyć w niewielu przypadkach – ewenementem jest reklama dezodorantów, gdzie kiedyś skupiano się na prezentacji „pięknych” wydepilowanych pach podobnych do siebie kobiet (Dove Antyperspiranty 2014), a obecnie w reklamie prezentuje się różnorodność kobiecego ciała (New Dove Advanced Care 2023). Ta ostatnia reklama pokazująca kobiety z bielactwem, zespołem Downa, włosami pod pachami nie pojawiła się jeszcze w wersji na rynek polski (maj 2023).

Czy narracja reklamowa w przypadku kosmetyków pielęgnacyjnych zmienia kierunek patrzenia na piękno? Pozornie kobieta wydaje się być pogodzona ze sobą, nie walczy, akceptuje swój wiek, a kosmetyki przyjmują nazwę *pro age* (Dove). Jednak w narracji reklamowej wielokrotnie pojawia się słowo *anti age* – „przeciwzmarszczkowe”. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że tak jak mamy do czynienia z inkluzywnością w reklamie kosmetyków pielęgnacyjnych, tak narracja reklamowa ma niewiele wspólnego z różnorodnością. Podobnie jest w reklamie kosmetyków kolorowych, np. podkładów, gdzie pojawiają się kobiety w różnym wieku (Estee Lauder. Double Wear Stay-in-Place Makeup 2019) i o różnym kolorze skóry (Odkryj Infaillible 32H Fresh Wear od L'Oréal Paris 2022). W tej ostatniej podkreśla się nawet, że kobieta nie musi być już taka idealna, ale jej ciało w zasadzie nadal musi być nieskazitelne, bez niedoskonałości, które można tuszować podkładem. Idea inkluzywności sprowadza się do podkreślenia szerokiej gamy kolorystycznej podkładów.

Ewenementem są spoty tuszu do rzęs. Reklama zapewnia kobietę, że nic nie może jej ograniczać (AVON 2020). W spocie kosmetyków kolorowych kobieta jest bardziej skupiona na sobie, na podejmowanych decyzjach, jeśli nawet sprowadzają się one do wyboru maskary (Bourjois Twist Up The Volume 2022). Marzenia napędzają kobietę do działania (L'Oréal Poznaj ulubioną maskarę Ani Karczmarczyk 2022). Aktorka Anna Karczmarczyk przekonuje, że powinniśmy „patrzeć na świat po swojemu” – bo jesteśmy tego warte. Co istotne, w większym stopniu narracja skupia się na cechach i zaletach produktu (Rimmel Wonder'Luxe Volume 2020), a najważniejszą korzyścią dla kobiety staje się podkreślenie tego, co już w niej jest – jej „wyjątkowe ja” (Tusz MAX FACTOR 2000 kalorii 2023).

Chociaż nieuprawnionym jest mówienie w przypadku analizy jakościowej o szczególnych prawidłowościach, to w przypadku kosmetyków kolorowych

narracja reklamowa wydaje się być mniej inkluzywna, a bardziej skupiona na cechach wewnętrznych kobiety. W narracji reklamowej chętnie przekonuje się nas, że wartość kobiety powinna być określana na podstawie tego, kim jest i co robi (L’Oreal Poznaj ulubioną maskarę Mari Andrejczyk 2022). Tego rodzaju reklama powstaje w duchu promowanej obecnie koncepcji *body neutrality*. Założeniem jest akceptacja swojego ciała i myślenie nie o tym, jak wygląda, ale do czego jest zdolne (Woźniak 2021: 83-84). Tego rodzaju podejście pozwala skupić się na własnych cechach i osiągnięciach, a reklama powstała w duchu *body neutrality*, skupia się na podkreśleniu cech umysłowych, które powinnyśmy pielęgnować. W reklamie maskary L’Oreal Paris aktorka podkreśla, że myśli po swojemu, a sam produkt przedstawiany jest jedynie jako element makijażu, nic więcej. Produkt nie ma w sobie mocy upiększania, udoskonalania – jest dodatkiem, a nie kwintesencją życia kobiety (L’Oreal Poznaj ulubioną maskarę Ani Karczmarczyk 2022). W narracji reklamowej podkreśla się siłę kobiecości (L’Oreal Poznaj ulubioną maskarę Ewy Farnej 2022). I chociaż reklama maskary do oczu wyraźnie podkreśla cechy osobowościowe kobiet, skupiając się na przedmiocie piękna, z czego się ono bierze i jakie daje efekty, to jednocześnie niezauważalna jest w tym wypadku różnorodność samych kobiet. W reklamie pojawia się od lat ten sam standard kobiecości – kobieta młoda, znana, odnosząca sukces zawodowy.

Zamiast podsumowania

Czy w reklamie przestaje funkcjonować jeden kanon piękna sugerujący idealne proporcje, młody wygląd i doskonałe ciało? Z definicji słownikowej wynika, iż piękno to nie tylko walor estetyczny, ale również moralny – idealna istota jest nie tylko piękna, ale również dobra. Z całą pewnością możemy mówić o redefinicji piękna w reklamie – rozszerzaniu podmiotu piękna, z jednej strony i wprowadzaniu w narrację reklamową nowego źródła piękna – umysłu, z drugiej. Jak zatem obecnie definiuje się kobiece piękno? Reklama to miejsce pełne sprzeczności (nie mylić z inkluzywnością i różnorodnością) – obok spotów, w których piękno sprowadza się do cielesności, a kobieta boi się zmarszczek i utraty jędrności, pojawiają się takie, w których kobieta świetnie czuje się w swojej skórze, zwłaszcza kiedy zmarszczki pojawiają się tylko kiedy się uśmiecha (Remé Kolagenowa Formuła Piękna 2022), ale też takie, w których piękno to radość życia, miłość, pasja, a ciało jest jedynie tym, co chroni nasze wnętrze. W każdej reklamie kryje się pewna opowieść o pięknie wpisana w specyfikę danej kategorii produktowej. Badania jakościowe wskazują na pewne prawidłowości, które być może znajdą swoje potwierdzenie w badaniach ilościowych. W przypadku kosmetyków pielęgnacyjnych mamy

do czynienia z pozorem idei inkluzywności, włączającej w narrację reklamową kobiety o różnej budowie ciała, kolorze skóry, osoby młode, dojrzałe, stare, z niepełnosprawnościami. Niemniej nadal w tej narracji panuje przekonanie o jedynym kanonie ciała pięknego – młodym, gładkim, doskonałym. W przypadku kosmetyków kolorowych można za to dostrzec ekskluzywność ciała (młodego), ale jednocześnie podkreślane jest piękno kobiecego *psyche* – siła, indywidualność, uważność, odwaga. W ten sposób promuje się tylko niektóre cechy charakterologiczne – kobieta nie może być słaba, uległa, strachliwa.

Chociaż reklama nie kreuje nowego podejścia do kobiecego ciała, a jedynie odpowiada na to, co już w kulturze dostrzegalne, to realnie ma możliwość rozszerzania sposobów definiowania piękna o dopiero kiełkujące cechy kulturowe, takie, które nie są jeszcze dominujące, ale powoli przebijają się do świadomości społecznej. W ten sposób reklama staje się miejscem dyskursu medialnego wokół pojęcia piękna. Jest nośnikiem wzorów kulturowych, które odpowiadają dominującemu sposobom postrzegania kobiecego ciała, jak i wyrazem nowego spojrzenia na piękno, w duchu *body positive* czy *body neutrality*. Wzory kulturowe nie są czymś stałym i jednolitym – mogą ulegać zmianom w czasie prawie niezauważalnie, ale mogą też pojawiać się w sposób rewolucyjny – diametralnie zmieniając dotychczasowe podejście do rzeczywistości.

Trudno stwierdzić od kiedy żyjemy w świecie przemiany społecznej, gdzie obok siebie występują różnorodne treści kulturowe: Kochaj swoje ciało *versus* Zmień swoje ciało. Jesteś piękna *versus* Bądź piękna. Lubię swoje zmarszczki *versus* Boję się zmarszczek. Obecnie stajemy przed możliwością, a nawet koniecznością permanentnego odradzania się każdego dnia, w nowej postaci, w nowym wymiarze, w innej rzeczywistości. To nie tylko szansa, ale też ogromne wyzwanie dla poczucia własnej wartości. Narracja reklamowa jako element dyskursu publicznego może być dla kobiety źródłem inspiracji, ale również frustracji, albowiem niewiele się w niej zmieniło – nadal ma dążyć do piękna (doskonałości ciała – młodego i/lub doskonałości umysłu – odważnego). Nie da się ukryć faktu, że reklama nie jest idealnym miejscem dyskursu publicznego (bo zawsze za każdą prezentowaną ideą stoi cel merkantylny) – ale jest miejscem ważnym, bo pokazuje, że na naszych oczach rozwija się idee inkluzywności i różnorodności, jednak dopiero uczymy się je rozumieć i wdrażać.

Źródła cytowań

- BAŃKO MIROSŁAW (2009), 'Piękno', *Słownik dobrego stylu, czyli wyrazy, które się lubią*, Mirosław Bańko (red.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BYSZEWSKA, AGATA, EWA KAPUSTA, KAROLINA WIANECKA (2011), 'Współczesny ideał kobiecego ciała', *Maska*: 10, ss. 99-131.
- DRAGAN, MARTA (2019), 'Body positive, czyli dlaczego nie musisz kochać swojego ciała, aby dobrze się w nim czuć?', online: <https://pielegnacja.hellozdrowie.pl/body-positive-czyli-dlaczego-nie-musisz-kochac-swojego-ciala-aby-dobrze-sie-w-nim-czuc/>, [dostęp: 27.04.2023].
- DUNAJ, BOGUSŁAW (1998), 'Piękno', *Słownik współczesnego języka polskiego*, Bogusław Dunaj (red.) t. 1, t. 2, Warszawa: WILGA.
- DUNAJ, BOGUSŁAW (2007), 'Piękno', *Język polski: popularny słownik języka polskiego*, Bogusław Dunaj (red.), Warszawa: Wydawnictwo Langenscheidt Polska.
- GAJEWSKA, BEATA, MARTA PAWLUS (2010), *Słownik synonimów i antonimów*, Warszawa – Bielsko-Biała: Wydawnictwo Park.
- GOFFMAN, ERVING (1976), *Gender Advertisements*, New York: Harper and Row.
- KŁATKOWSKA, RENATA (2009), 'Piękno', *Popularny słownik synonimów*, Poznań: Wydawnictwo IBIS.
- KOZŁOWSKA, ANNA (2008), 'Przejawy społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw zorientowanej na kobiety (doświadczenia polskie)', *Zeszyty Naukowe Kolegium Gospodarki Światowej/ International Journal of Management and Economics*: 24, ss. 277-297.
- KOZŁOWSKA, ANNA (2011), 'Wizerunek kobiety dojrzałej w reklamie prasowej kosmetyków', *Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Studia i Prace*: 2, ss. 189-210.
- LOS MEJORES (2008), 'Dove PRO*AGE. Polskie gwiazdy nago w kampanii Dove', online: <https://www.losmejores.pl/portfolio/dove-proage/> [dostęp: 28.07.2023].
- ŁUC, IZABELA (2015), 'Leksem piękno w ponowoczesnej reklamie', *Studia Slavica XIX*: 19(1), ss. 133-145.
- MADERA, ANDRZEJ J. (2004), 'Wizerunek kobiety w reklamie telewizyjnej', *Środkoeuropejskie Studia Polityczne*: 1, ss. 181-199.
- MELOSİK, ZBYSZKO (2007), *Teoria i praktyka edukacji wielokulturowej*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- PIELECHATY, ALEKSANDRA (2007), 'Wielkie zero w kampanii Dove', online: <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114873,4914741.html> [dostęp: 23.04.2023].

- PITRUS, ANDRZEJ (2001), *Zrozumieć reklamę*, Kraków: Rapid.
- POPCORN, FAITH, MARIGOLD LYS (2000), *EVEolution. The Eight Truths of Marketing to Women*, New York: Hyperion.
- SHERRY, JOHN F. (1987), 'Advertising as Cultural System', w: Jean Umiker-Sebeok (red.), *Marketing Signs: New Directions in the Study of Signs for Sale*, Berlin: Mouton de Gruyter, ss. 441-461.
- SOSNOWSKA, DANUTA (2005), 'Doskonałość niedoskonała', *Znak*: 6, ss. 31-40.
- SZYMCZAK MIECZYŚLAW (RED.) (1999), *Słownik języka polskiego*, t. 1, t. 2, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- WALCZAK, ALEKSANDER (2006), *Jane Fonda reklamuje kosmetyki L'Oréal*, online: <http://www.ludzie.senior.pl/137,0,Jane-Fonda-reklamuje-kosmetyki-L-Oreal,438.html>, [dostęp: 27.07.2023].
- WOŹNIAK, MARTA (2021), 'Media społecznościowe a akceptacja własnego ciała – ruch *body positive* na Instagramie', *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis Studia de Cultura*: 13(3), ss. 72-87.
- ŻAK-BUCHOLC, JOANNA (2006), *Ideał kobiecego ciała*, online: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4742>, par. 1-2, [dostęp: 02.05.2023].

Sztuka konfliktu. Analiza wybranych dzieł współczesnych artystek z Izraela i Palestyny

Klaudia Opoka

ORCID: 0009-0003-9852-6894

Abstract

The Art of Conflict. Analysis of chosen works by contemporary artists from Israel and Palestine

In the paper *The Art of Conflict...*, Klaudia Opoka offers an analysis of three outstanding works by selected female artists. The aim of the text is to broaden the subject of a long-lasting geopolitical conflict with social themes in the context of contemporary art and to draw attention to the communality of the actions carried out by female artists. To this aim, the author analyses the installation *Memorial to the 418 Villages Destroyed, Depopulated and Occupied by Israel in 1948* (2001) by Emily Jacir, a work that engaged the local community not only in embroidering a tent together but also in building bonds and relationships. Subjected to reflection is also a series combining the mediums of film, photography, and installation entitled *Pipi, The Strongest Girl in the World* (2006) produced by the duo of Israeli artist Rona Yefman and Danish performer Tanja Schlander, who impersonates the rebellious protagonist of a children's novel fighting against a concrete wall, and the series of paintings *Intimate Space* (2014-16) by Palestinian painter

Klaudia Opoka, mgr; artystka intermedialna z Krakowa; tytuł magistra uzyskała na Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, na Wydziale Intermediów pod kierunkiem prof. Grzegorza Bilińskiego (2023); stypendystka programu DAAD w Niemczech (2021/22), wymiany Erasmus w Finlandii (2019/20) oraz umowy bilateralnej w Izraelu (2016); uczestniczka licznych wystaw indywidualnych i zbiorowych w Polsce i za granicą; w 2022 roku brała udział w rezydencji *Climate Caravanes* organizowanej przez Fundację Otwarty Plan, w 2021 roku zasiadała w jury *Open Callu Odrodzenie* festiwalu *Ars Latrans*, a w 2019 roku zadebiutowała jako kuratorka podczas *Krakers Art Week* projektem *Pieniądz* w kieszeni w ramach kolektywu *paluszki*.

adres@mail????????????

Facta Ficta.

Journal of Theory, Narrative & Media



Rana Samara, which, by exposing bedrooms in the camps of Palestinian displaced persons, demystify taboos related to sexuality. What is common for those artworks, is a focus on those most affected by the political game: both those living in their homelands and those displaced or in refugee crisis. The selected works, although different in terms of the methods of creative expression used in them, reveal new and unexpected perspectives on the issue of the dispute between countries. The interpretation of the work of Jacir, Samara, Yefman, and Schlander leads to reflections on memory, a sense of belonging, identity, and social roles, and the analysis of these diverse works and artistic approaches opens up the field for the interpretation of the actions carried out in the context of the involvement of local community. Although the reality of the Israeli-Palestinian conflict, which has lasted more than 120 years, is extremely complex, and we have no reason to expect its resolution in the near future, the views of the selected female artists on both sides can be interpreted as convergent.

Keywords: art of conflict, Israel, Palestine, Israeli-Palestinian conflict, contemporary art, installation, Emily Jacir, Rona Yefman, Rana Samara

Wprowadzenie

Konflikt izraelsko-palestyński, trwający już ponad sto dwadzieścia lat, posiada wiele zróżnicowanych i nieoczywistych wymiarów. Pomimo powszechnego przekonania, że sięga on starożytności i jest trudny do rozwiązania ze względów religijnych, rzeczywistość okazuje się być o wiele bardziej złożona. Od czasów Imperium Osmańskiego, następujących po nim trzech dekad Mandatu Brytyjskiego, aż po zimnowojenną walkę o strefy wpływów supermocarstw i obecne zaangażowanie Stanów Zjednoczonych w regionie, społeczność międzynarodowa podejmowała liczne próby rozwiązania go. Mimo uwikłania aktorów zewnętrznych oraz wielokrotnie podpisywanych traktatów między krajami, wysiłki te nie przyniosły jednak większych rezultatów dla żadnej ze stron. Z każdą kolejną rundą negocjacji wydaje się, że węzeł gordyjski zostanie w końcu przecięty, jednak aktualne wydarzenia zarówno w regionie, jak i na arenie międzynarodowej sugerują, że konflikt na Bliskim Wschodzie pozostaje jednym z najbardziej złożonych wyzwań geopolitycznych, wymagającym zaangażowania i współpracy wielu stron. Niestety głosy osób najbardziej dotkniętych często giną w gąszczu politycznych obietnic i interesów. Włączanie lokalnych społeczności w proces podejmowania decyzji oraz budowanie dialogu między stronami mogą przynieść bardziej zrównoważone i sprawiedliwe rezultaty. Edukacja, wspólnotowość i wzajemne zrozumienie mają szansę stworzyć fundamenty przyszłego pokoju między Izraelem a Palestyną.

Tekst analizuje trzy wybitne dzieła sztuki poruszające tematykę konfliktu izraelsko-palestyńskiego, które charakteryzuje niekonwencjonalne podejście do zadanej problematyki. Pierwszą z nich jest instalacja *Memorial to 418 Palestinian Villages that were destroyed, depopulated and occupied by Israel in 1948* autorstwa Emily Jacir. Dzieło składa się z namiotu wyszytego czterysta ośmioma nazwami palestyńskich wiosek zniszczonych, wyludnionych oraz okupowanych przez Izrael w 1948 roku. Poprzez to dzieło Jacir przywraca

pamięć o miejscach, które zostały wymazane z map oraz oficjalnej historii. Wizualna reprezentacja straty i zniszczenia ukazuje się sztuki jako środka umożliwiającego zapis historyczny, międzygeneracyjną migrację pamięci kultury, jednocześnie umożliwiając budowanie wspólnoty. Kolejną pracą poddaną analizie jest *Pippi Longstocking, The Strongest Girl in the World* autorstwa Rony Yefman. Cykl ten koncentruje się na postaci Pipi Pończoszanki, która staje się metaforą oporu wobec bariery oddzielającej Izrael od Autonomii Palestyńskiej. Poprzez reinterpretację kultowej postaci literackiej, Yefman wprowadza nowe spojrzenie na rolę kobiet w konflikcie izraelsko-palestyńskim oraz potencjał ich działań w walce z niesprawiedliwością. *Intimate Space* Rany Samary to cykl obrazów odwołujących się do doświadczenia wyobcowania związanego z zamknięciem palestyńskiego społeczeństwa w ramach izraelskiego reżimu kontroli i blokad. Używając klasycznych metod ekspresji artystycznej, twórczyni eksploruje granice przestrzeni intymnej i prywatności, ukazując destrukcyjne skutki konfliktu na sferę osobistą i emocjonalną jednostek. Powstałe dzieła zapraszają do refleksji nad zagadnieniami związanymi z wolnością, kontrolą i autonomią nie tylko w kontekście konfliktu izraelsko-palestyńskiego, ale także tabu społecznego związanego z seksualnością. Analiza tych trzech prac w kontekście indywidualnych perspektyw reprezentowanych przez twórczynie umożliwia nam głębsze zrozumienie różnorodnych aspektów konfliktu izraelsko-palestyńskiego oraz pokazuje środki, które artystki stosują by wpłynąć na myślenie, emocje i postawy widzów doświadczających ich dzieł. Mimo trudnej problematyki, dzieła ukazują nam alternatywne możliwości radzenia sobie z tematem poprzez budowanie więzi i wspólnotowości, zagrzewanie do aktywnego działania oraz otwieranie przestrzeni do dialogu między zróżnicowanymi społecznościami.

Pamięć jako akt oporu – Emily Jacir

Emily Jacir jest rozpoznawalną na całym świecie palestyńską artystką, której twórczość odzwierciedla jej głęboko zakorzenione poczucie tożsamości związanej z okupowaną ojczyzną. Urodzona w 1973 roku w Betlejem twórczyni od dziecka przemieszczała się pomiędzy wieloma krajami, finalnie uzyskując wykształcenie w Stanach. Jej prace dotyczą tematyki utraconej wolności oraz przemocy wynikającej z konfliktu izraelsko-palestyńskiego i były wielokrotnie wystawiane w ramach wydarzeń kulturalnych o światowej randze, w tym także podczas pięćdziesiątych drugich Biennale w Wenecji, na których nagrodzona została Złotym Lwem w grupie twórców do czterdziestego roku życia. W swojej praktyce artystycznej Jacir używa mediów takich jak fotografia, film, instalacja, performance, happening, dźwięk czy tekst (Laidi-Hanieh 2009)

a jednym z najbardziej znaczących dzieł jest *Memorial to 418 Palestinian Villages that were destroyed, depopulated and occupied by Israel in 1948*¹ (2001).

Jacir ściąga ciężar patetyczności towarzyszący konwencjonalnemu pomnikowi kojarzonemu zazwyczaj z odlewem zajmującym centralne miejsce w przestrzeni publicznej miasta. Praca ta korzysta z gotowego przedmiotu, jakim jest namiot typowy dla obozów przeznaczonych osobom w kryzysie uchodźstwa stawiany przez organizacje humanitarne Czerwonego Krzyża czy Półksiężycy. Artystka wychodzi tutaj jednak poza schemat surowego obiektu ready-made, ingerując w przedmiot nazwami miejscowości, które zostały zniszczone przez siły okupacyjne Izraela. Nazwy te w pierw napisane flamastrem, następnie wyszywane czarną włóczką zarówno przez Jacir, jak i osoby, które zdecydowały się do niej dołączyć w procesie produkcji, zajmują dach oraz trzy ściany namiotu pozostawiając jedną wolną, służącą jako wejście na przodzie obiektu. Część ta przeznaczona jest na kolejne miejsca, które także zostały zniszczone oraz te, które czeka ten sam los w przyszłości. Impulsem dla przedsięwzięcia był wybuch drugiej Intifady² w ojczyźnie artystki na skutek wizyty Ariela Szarona na Wzgórzu Świątynnym w Jerozolimie. Przyszły premier Izraela, a ówczesny lider partii Likud, był już wówczas postacią kontrowersyjną wśród Palestyńczyków, gdyż piastował stanowisko ministra obrony podczas wojny libańskiej w 1982 roku, podczas której doszło do masakry na palestyńskich cywilach w obozach uchodźczych Sabra i Szatila za przyzwoleniem izraelskiej armii. O wydarzeniu tym opowiada pełnometrażowa animacja *Walc z Bashirem* (2008) w reżyserii Ariego Folmana, byłego żołnierza i uczestnika zdarzeń.

Dzieło Emily Jacir umiejscowić można w nurcie instalacji artystycznej, pod której płaszczyzną często zbiera się wszelkie prace niełatwe do sklasyfikowania (Jadzińska 2012: 95), choć warto też zwrócić uwagę na silny wątek happeningowy w postaci zaproszenia do partycypacji osób z zewnątrz, co zaowocowało otwarciem pracowni artystki dla szerszej publiczności na okres około trzech miesięcy. Działanie to zrzeszyło społeczność o różnorodnym pochodzeniu etnicznym oraz klasowym i zaangażowało szeroki przekrój lokalnej ludności od sklepikarzy przez barmanów, prawników czy też bankierów. W przeszłości nagrania zrobione przez osoby partycypujące w działaniu można było znaleźć na platformie youtube.com. Na tych nakręconych telefonami komórkowymi filmach udokumentowana została atmosfera wspólnotowości wydarzenia, w trakcie którego część osób pochłonięta była pracą, podczas gdy inni wspólnie gotowali, rozmawiali, śmiali się i śpiewali. W tle wydarzenia można było usłyszeć muzykę z Bliskiego Wschodu graną przez uczestników, którzy

¹ Tytuł pracy tłumaczyć można jako *Pomnik ku czci 418 palestyńskich wiosek, które zostały zniszczone, wyludnione i zajęte przez Izrael w 1948 roku*.

² Znanej także jako Intifada Al.-Aksa.

zdecydowali się przynieść oryginalne instrumenty, by w indywidualny sposób dołożyć swą cegiełkę na działania. Artystka prowadziła dziennik obecności, z którego wynika, że w przedsięwzięciu wzięło udział około stu czterdziestu osób w różnym wieku. Do jej pracowni mieszczącej się w Nowym Jorku, mieście migrantów, przychodzili wówczas niegdysiejszy mieszkańcy wyszywanych miejscowości, ale także Amerykanie oraz osoby z Izraela, Libanu, Syrii czy Maroka, ukazując potencjał sztuki w promowaniu pojednania oraz tworzeniu międzykulturowego dialogu.

Twórczość Emily Jacir w kontekście konfliktu izraelsko-palestyńskiego wyraża nie tylko jej osobistą perspektywę, ale również głos całej palestyńskiej społeczności, która doświadcza bolesnych konsekwencji konfliktu. Praca artystki o surowym charakterze upamiętnia utracone wioski oraz ludzi, którzy zostali wypędzeni lub ucierpieli w wyniku działań wojennych i politycznych. Poprzez wykorzystanie namiotu jako symbolicznego elementu swojego dzieła, Jacir nawiązuje do problematyki uchodźstwa i trudności, z jakimi borykają się Palestyńczycy. Choć artystka ma przywilej posiadania amerykańskiego paszportu, umożliwiający jej swobodę wjazdu do ojczyzny, to wykorzystanie namiotu może także świadczyć o niezgodzie na odnalezienie domu poza granicami ojczyzny, bólu nieobecności (Agamben 1995), świadomym odrzuceniu powstającego z biegiem czasu poczucia przynależności do obcego miejsca³, które skutkowałoby czy to poczuciem winy względem rodaków, czy też odebrane zostałyby jako brak oporu wobec okupacji.

Jest to bezdomność, którą często rozkoszować się [można – dopowiedzenie K.O.] również na wygnaniu, paradoks utrzymywany w twórczości Jacir: odmówić poczucia się jak w domu, będąc bezdomnym i – być może przewrotnie – uparcie trzymać się tej bezdomności, ponieważ [jej – dopowiedzenie K.O.] przeciwieństwo byłoby jedynie oznaką rezygnacji bądź kapitulacji⁴ (Demos 2003: 78).

Pomnik stanowi zarówno wyraz szacunku oraz chęci upamiętnienia przeszłości, jak i apel o zmiany w nadchodzącej i zagrożonej konfliktem przyszłości. Prace artystki zapraszają widza do refleksji nad bezpieczeństwem, utracenymi miejscami i indywidualnymi doświadczeniami osób dotkniętych wojną. Poprzez swoje dzieła Jacir stawia również pytania dotyczące migracji oraz przekazywania pamięci, zachowania kultury, historii i tożsamości a instalacja

³ Zjawisko to opisane było także wśród europejskich Żydów, którzy opuszczali miejsca własnego pochodzenia uciekając przed nazistami (Benhabib 2018: 32-34).

⁴ Przekł. własny za: „This is a sitelessness that is frequently relished in exile as well, a paradox perpetuated in Jacir’s work: to refuse to feel at home while homeless and – perhaps perversely – to stubbornly own that homelessness, for the converse would only be a mark of resignation or of capitulation”.

pokazuje, że sztuka może służyć jako narzędzie do wyrażania emocji, zapisu wspomnień i oporu wobec niesprawiedliwości. Zaangażowanie lokalnej społeczności dało jej możliwość wytworzenia ścisłych relacji, wyrażenia swojego głosu i współtworzenia dzieła, które stanowi istotny wkład w sztukę dotykającą tematyki konfliktu izraelsko-palestyńskiego. Wzbudzając głębokie emocje zarówno wśród uczestników akcji, jak i widzów doświadczających pracy w przestrzeni instytucjonalnej, instalacja zmusza do refleksji nad pamięcią, jej migracją oraz jest propozycją alternatywnych metod buntu wobec długotrwałego konfliktu. Prace artystki odzwierciedlają potrzebę zachowania kultury, zrozumienia historii i nawiązania pokoju, a także pokazują potencjał sztuki do wpływania na społeczeństwo i promowania dialogu międzykulturowego.

Rona Yefman, Tanja Schlander oraz siła kobiet

Izraelska artystka Rona Yefman w swojej twórczości skupia się na eksploracji wątków tożsamościowych bohaterów, z którymi współpracuje. Często sięga ona po postacie, które radykalnie zmieniają wizerunek, wyobcowane, inne, trudne do zaszufładkowania i wymykające się normom społecznym. W cyklu zatytułowanym *Pippi Longstocking, The Strongest Girl in the World*⁵ wykorzystuje filmy, fotografię i instalację, by poruszyć tematykę konfliktu izraelsko-palestyńskiego. Przy użyciu postaci literackiej z bajek dla dzieci, która odegrała ogromną rolę w kształtowaniu się ról genderowych w szwedzkim społeczeństwie po II wojnie światowej, artystka zwraca uwagę na fizyczną barierę oddzielającej narody. W jednokanałowym wideo (youtube.com 2013), które można traktować jako zapis performancje, w rolę Pippi wciela się duńska performerka Tanja Schlander zaproszona do współpracy przez artystkę. Tytułowa Pippi, najsilniejsza dziewczyna na świecie, za cel obiera sobie obalenie muru dzielącego Autonomię Palestyńską oraz Izrael, fragment bariery znajdujący się w miejscowości Abu Dis na Zachodnim Brzegu. Mimo swoich ponadnaturalnych umiejętności, nie jest ona jednak w stanie uwolnić świat od betonowej ściany, mimo iż ten rebeliancki, antyautorytarny akt pełni rolę manifestu oraz promuje wizję nowego społeczeństwa wolnego od represji i podziałów.

Analiza pracy powstałej w 2006 roku nie może pominąć kontekstu czasów powołania do życia oryginalnej literackiej bohaterki przez jej autorkę – pisarkę Astrid Lindgren – czyli do 1945 roku. Dziewięcioletnia piegowata dziewczynka z rudymi sterczącymi warkoczami, w przykrótkiej połatanej sukience i zbyt dużych butach wymyka się normom społecznym dotyczącym wyglądu oraz zachowania, które przystają ówczesnym kobietom. Niepokorne przygody rezolutnej sierotki

⁵ *Pippi, najsilniejsza dziewczyna na świecie.*

odniosły natychmiastowy sukces (Halutz 2009: par. 2-6). Wybór ikonicznej postaci, której cechy charakterystyczne obejmują nie tylko wygląd, ale również działanie wbrew dotychczasowemu porządkowi ustanawia znaczący manifest sprzeciwu wobec istniejących norm oraz represji. Bohaterka wymyka się także schematom i oczekiwaniom względem młodych kobiet, a jej siła i zaradność są skutkiem śmierci mamy i nieobecności ojca żeglującego po siedmiu morzach. Dzięki workowi złota znajdującemu się w jej posiadaniu i umiejętności strzelania z rewolweru jest także niezależna, więc nie musi słuchać nikogo. W przygodach towarzyszą jej małpka Pan Nilsson oraz koń, a niezwykła siła pozwala jej unieść wspomnianego konia, a nawet pokonać najmocniejszego mężczyznę na świecie, Silnego Adolfa, co wzbudza podziw i uznanie wśród publiczności cyrku. Pippi pije dużo gazowanych napojów, robi to, na co ma ochotę i nie uznaje żadnych autorytetów, jednocześnie obnażając hipokryzję dorosłych.

Wprowadzenie bohaterki w scenografię bliskowschodniego konfliktu trwającego dziesięciolecie, gdzie z jednej strony w Izraelu kobiety zostały zintegrowane na równi z mężczyznami do przymusowej służby wojskowej, a z drugiej w świecie arabskim zaobserwować można coraz dalej idącą emancypację kobiet w typowo męskim, patriarchalnym społeczeństwie, jest wyjątkowo efektywnym zabiegiem. W wyniku licznych konfliktów kobiety musiały przejść tradycyjnie męskie role czy to walcząc, czy też stając się głowami rodzin po utracie ojców i wujów, natomiast w stabilnych politycznie krajach Bliskiego Wschodu, ze względu na presję narzucaną przez system na mężczyzn, na których spoczywa obowiązek utrzymania rodzin, często nie kończą oni edukacji wyższej i w młodym wieku wchodzi na rynek pracy. W tym samym czasie kobiety zdobywają wykształcenie i ze względu na niską konkurencję ze strony płci przeciwnej o tych samych kwalifikacjach zaczynają zajmować coraz wyższe stanowiska. Dodatkowo szybkie zmiany gospodarcze oraz postępująca globalizacja powodują, że władze podejmują liczne ustępstwa wobec społeczeństwa, aby uniknąć potencjalnych przewrotów, jak chociażby zniesienie zakazu prowadzenia pojazdów przez Saudyjki w 2018 roku, które czasowo skorelowane było z wprowadzeniem podatków w państwie. Skrajnie konserwatywne kraje stają się coraz bardziej otwarte na wpływy społeczności międzynarodowej, zatem obecność antykapitalistycznej i feministycznej bohaterki szwedzkich bajek traktować można jako zwiastun nadchodzących przemian gospodarczych, genderowych i społecznych.

Wielowątkowy projekt Rony zachęca do działania, ale także napawa optymizmem. W innej pracy wideo z tego cyklu tytułowa bohaterka śpiewa piosenkę, której główną osią tekstu jest stanowisko „I love my life!”. Na fragmencie dokumentacji performance'u, dostępnym na platformie youtube.com, utrwalony został nie tylko akt niezgody Pippi na życie według dotychczasowych norm, ale też reakcja palestyńskich kobiet przechodzących nieopodal

Tanji. Ich okrzyki „You can do it!” zagrzewają dziewczynę do dalszych działań. Mimo usilnych prób, bohaterka nie jest jednak w stanie pokonać przeszkody. Efekt współpracy między Roną i Tanją jest pozytywną manifestacją aktywizmu promującego pokojowe zmiany i reprezentuje głos osób, które nie wyrażają zgody na nierówność, represje oraz okupację. Choć obcy i inny nie jest w stanie zniszczyć muru, lokalna społeczność posiada tę moc. Praca ta nie niesie ze sobą negatywnego przesłania, ale można ją również interpretować w kontekście długotrwałego wpływu krajów Zachodu na sytuację w regionie, których interwencje nie zmieniają sytuacji, a jedynie pogarszają okoliczności lub nawet prowokują akty przemocy. Wybór Pippi jako głównej postaci cyklu zamiast mitologicznej postaci Herkulesa można odczytać natomiast jako zachętę do aktywnego zaangażowania kobiet w sferze politycznej. Łącząc performance w przestrzeni publicznej z wideo, a następnie fotografią i instalacją w przestrzeni muzealnej dzieło Rony Yefman stanowi jasne wezwanie do zakończenia konfliktu oraz obalenia dotychczasowych granic.

Miłość w czasach okupacji według Rany Samary

Rana Samara, palestyńska artystka urodzona w 1985 roku w Jerozolimie, ukończyła Międzynarodową Akademię Sztuki w Ramallah i w swoich pracach porusza nie tylko tematykę okupacyjną lecz także wątek norm społecznych, seksualności, ról genderowych oraz ich wpływu na życie codzienne w Autonomii. W swoim cyklu obrazów *Intimate Space* (2014-16) uwiecznia ona wygląd sypialni po odbytym stosunku w obozach dla osób przesiedlonych, skupiając się głównie na placówce w Al-Amari. Na pierwszy rzut oka te przestrzenie nie wyróżniają się niczym specjalnym, ale przy bliższym spojrzeniu można dostrzec obiekty takie jak rozwiązany krawat, koronkowa bielizna na podłodze czy puste opakowanie po viagrze – wszystko to jest śladem aktu intymności.

Prace Rany są ilustracyjne i malarskie, dominują w nich wyraziste kolory i wzory charakterystyczne dla społeczności Bliskiego Wschodu. Brak perspektywy w obrazach sprawia, że artystka maluje bardziej impresje miejsc niż ich rzeczywisty stan, a kompozycja dzieł jest otwarta i przypomina kadry z filmu. Twórczyni analizuje wpływ konfliktu na codzienne życie, seksualność w przeludnionych obozach oraz tabu z nią związane w arabskiej kulturze. Kluczowym elementem tych działań są rozmowy prowadzone przez artystkę z tamtejszymi kobietami, które dzielą się swoimi doświadczeniami i demistyfikują konserwatywne tradycje. Przestrzeń prywatna, o której nie można rozmawiać, zwłaszcza w kontekście relacji między mężczyzną a kobietą, jest wystawiana w przestrzeni publicznej. *Intimate space* to nie tylko same dzieła artystyczne, ale także relacje, jakie Rana Samara nawiązała z osobami, które

pozwoili jej zobaczyt t przestrczn i podzieliły si swoimi dowiadczeniami oraz przemyleniami zwiyzanymi z rolami genderowymi, feminizmem, tradycj i zyciem rodzinnym. Obrazy te stanowiły rodzaj badania spoecznego, obejmujcego rónorodne grupy, zarówno mlodsze, jak i starsze pokolenia. Przedstawienie wnrcza mieszkania, w którym kobiety mog zdjac chusty z glów i odslonic ciaa po całym dniu spczonym na zewnrcz, zwlascza po akcie miłosnym, symbolizuje zaufanie, jakie spoecznoś wyraziła wobec Rany.

Nie jest to pierwsze dzialanie artystki lamiajce dotychczasowe tabu, gdyz jej poprzednie projekty byly swoistym wstepem do dzialan malarskich i sa rownie wazne w tym kontekście. Trzy lata wcześniejsz twórczyni zdecydowała si rozdac rękawice kuchenne kobietom zamieszkujacym obozy z prosba o wyhaftowanie na nich najglębszych pragnien. Dzialanie to przynioslo zadziwiajacy rezultat, gdyz przybory kuchenne zostaly zilustrowane niemalze niewidocznymi nagimi ciaami w trakcie uniesien. Ozdoby te wykonane nicią w kolorze rękawic pokazuj kontrast między publiczną rolą kobiet pelnioną w spoeczeństwie a ich wewnrcznymi tcsknotami i pozadaniem. Obiekt utozsamiany z przygotowaniem posilku, oporzadzaniem wokół domostwa i tradycyjnym podtrzymywaniem ogniska domowego dal uczestniczkom dzialania mozliwosc wyrazenia glęboko skrywanych ządz.

W kolejnym projekcie *Virginity kerchiefs* z 2013 roku Rana zaprosila do artystycznej ingerencji w chustki, podobne do materialów kładzionych na materacu w noc poslubną na lózk młodej pary w celu zweryfikowania dziewictwa panny młodej. Inspiracją tej pracy byly przygotowania do slubu, o których wspomina w wywiadzie:

Pomysl na te prace pojawil si pewnego dnia podczas przygotowan do slubu, kiedy moja mama i ciotka rozmawialy o bialych chusteczkach, które zakupily. Zgodnie z palestyńską tradycją, zakrwawiona chusteczka jest wręczana matce pana młodego, co dowodzi, ze panna młoda byla [w momencie aktu – dopowiedzenie K.O.] dziewicą (Morelli 2017)⁶.

Chustki te podarowala zarówno kobietom, jak i mężczyznom i poprosila o wyrazenie rysunkiem opinii na temat ich dotychczasowej funkcji. Rezultatem tego dzialania jest instalacja z czterdziestu chustek o wymiarach 35x35 cm, na których mieszczą si m.in. poematy kwestionujce tradycje, cytaty z Koranu czy pieczątka *halal*, którą znakowane sa zakłady rzeźnicze zajmujce si ubojem bydla według zasad islamu. Instalacja ta, dokładnie jak obrazy z cyklu *Intimate*

⁶ Przekład własny za: „This idea for the work came one day during the preparation for a wedding, hearing my mother and my aunt talking about these white handkerchiefs they had bought’. According to a Palestinian tradition, a bloodstained handkerchief is given to the mother of the groom, which proves that the bride was a virgin”.

space, jest nie tylko świadectwem aktu seksualnego, ale też kontekstualizuje go, zadając pytanie o rolę kobiet we współczesnym świecie. Prace Rany Samary to zatem nie tylko dzieła, ale też relacje, które udało jej się nawiązać z osobami, co pozwoliło jej otrzymać dostęp do przestrzeni intymnej bohaterów, ich doświadczeń oraz aspiracji wobec ról, które pełnią oni w społeczeństwie. Działania te były swoistym badaniem społecznym obejmującym dotyczącym ról genderowych, feminizmu, tradycji czy życia rodzinnego wśród grupy zróżnicowanej wiekiem oraz przekonaniami. Wnętrza mieszkań, w którym kobiety mogą czuć się swobodnie i nie obejmują ich zasady dotyczące zakrywania ciała pokazane Ranie, zwłaszcza po akcie miłosnym, są symbolem zaufania, którym społeczność obdarowała artystkę, by zdjęć dotychczasowe tabu obejmujące tę część życia. Rana wykorzystwała to, by w nietuzinkowy sposób ukazać nam oblicze konfliktu, jakiego dotąd nie widzieliśmy.

Podsumowanie

W sztuce współpraca przyjmuje wiele form: podczas gdy Jacir otworzyła swą pracownię, by zaprosić osoby do współpracy, duet artystyczny Tanji i Schlander zaangażował przechodniów w sposób organiczny, a dzieło Rany opierało się na zbudowaniu zaufania, by jako artystka mogła zostać dopuszczona w przestrzeń intymną lokalnej społeczności. Przywołane twórczynie posługują się zarówno klasycznymi mediami przekazu, jak malarstwo, ale także nowoczesnymi technikami, obejmującymi instalację czy wideo, by przedstawić własne perspektywy dotyczące okupacji. Prace Emily Jacir, Rany Samary oraz Rony Yefman w duecie z Tanją Schlander stanowią artystyczne świadectwo oporu wobec okupacji oraz dokumentują oddziaływania konfliktu izraelsko-palestyńskiego na życie dotkniętych nim społeczności. Ich twórczość, choć oscylująca wokół jednego tematu rozwija wiele rozbudowanych wątków i angażuje widza w refleksję nad traumą utraconych miejsc, migracją pamięci, rolami społecznymi i tożsamością. Wykorzystując różne media, artystki posługują się sztuką jako narzędziem do wyrażania emocji, zapisu historii i aktem oporu wobec niesprawiedliwości. Przywołane dzieła Jacir, Yefman, Schlander i Samary pozwalają nam spojrzeć na konflikt izraelsko-palestyński z nowej perspektywy, odkryć głosy i historie, które często są niedostrzegane w tradycyjnych narracjach. Angażując lokalne społeczności w proces, twórczynie wspierają budowę relacji międzyludzkich, organizując przestrzeń do dialogu pomiędzy dwiema stronami. Prace te mają potencjał do promowania zrozumienia, współpracy i budowania pokoju w rezultacie stanowiąc głos społeczności palestyńskiej i izraelskiej, wyrażający tęsknotę za wolnością, sprawiedliwością i porozumieniem. Analizowane przykłady są nie tylko artystycznymi dziełami,

ale stanowią również ważne narzędzie do budowania świadomości odbiorcy oraz inspirują do wspólnotowego działania na rzecz pokojowego rozwiązania sporu, a ich treść i kontekst pozwala zrozumieć, jak wiele wątków ma konflikt oraz pokazuje, że prawdziwym polem bitwy jest ludzka codzienność.

Źródła cytowań

- AGAMBEN, GIORGIO (1995), 'We Refugees', *Symposium*: 2 (49), s.114-119.
- BENHABIB, SEYLA (2018), *Exile, Statelessness and Migration. Playing chess with history from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*, Oxford: Princetown University Press 2018, s. 32-34.
- DEMOS, T. J. (2003), 'Desire in Diaspora: Emily Jacir', *Art Journal*: 4 (62), s. 68-78.
- HALUTZ, DORON (2009) 'A Girl in Full', *haaretz.com*, online: <https://www.haaretz.com/2009-03-26/ty-article/a-girl-in-full/0000017f-e0aa-d7b-2-a77f-e3afc7080000>, [dostęp: 25.05.2023], par. 1-32.
- JADZIŃSKA, MONIKA (2012), 'Duże dzieło sztuki. Sztuka instalacji, autentyzm, zachowanie, konserwacja', Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- LAIDI-HANIEH, ADILA (2009), 'Destination: Jerusalem Serves Interview with Emily Jacir', *Jerusalem Quarterly* (40), ss. 59-67.
- MORELLI, NAIMA (2017), 'Intimacy in condensed spaces: interview with Palestinian artist Rana Samara', *MiddleEastMonitor.com*, online: <https://www.middleeastmonitor.com/20171217-intimacy-in-condensed-spaces-interview-with-palestinian-artist-rana-samara/>, [dostęp: 25.05.2023], par. 1-22.
- MORTON, STEPHEN (2013), 'The Palestinian State of Emergency and the Art Practice of Emily Jacir', w: Peter Lichtenfels i John Rouse (red.) *Performance, Politics and Activism*, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan 2013, ss. 167-179.
- TAMAR SOMMER (2013), 'Rona Yefman & Tanja Schlander – Pipi Longstocking 2006', online: https://www.youtube.com/watch?v=Vuyw73lu_uQ&ab_channel=TamarSommer, [dostęp: 25.05.2023].



Kultura



Radość, lęk i bogowie. Wyobrażenie kozy w kulturach przedchrześcijańskich

Michał Spurgiasz

Institut Myśli Polskiej im. Wojciecha Korfantego

ORCID: 0000-0003-3505-4212

Abstract

Joy, fear and gods. The image of a goat in pre-Christian cultures

The goat is considered one of the first animals domesticated by humans, and its domestication dates back approximately 10,000 years. Throughout this time, constantly remaining in human companionship and often sustaining entire human populations, it has become an incredibly important element of the collective imagination. Various characteristics have been attributed to it, stemming from both the observation of the animal's psychological and physical properties and mythical imagination.

This chapter aims to illustrate the multidimensionality of the goat as a symbol in culture and outline the broad cultural context in which it manifests. Indeed, it was an animal to which, depending on the period and culture, both holiness (Heiðrún, Amalthea, Tanngrisnir, and Tanngrjóstur), demonic qualities (Púca), and liminality (Satyrs, Pan, sacrificial goat/Azazel) were ascribed.

The chapter analyzes the formation of the collective imagination centered around the symbol of the goat over time, indicating the long-lasting

Michał Spurgiasz, dr nauk o kulturze i religii; od maja 2022 roku pełni funkcję kierownika Działu Historii Instytutu Myśli Polskiej im. Wojciecha Korfantego; autor publikacji z zakresu historii kultury Górnego Śląska: *Wojciech Korfanty w percepcji brytyjskiej na przykładzie londyńskiego „The Times”* (2021), *Obraz pierwszej połowy 1922 roku w gazecie „Kocynder”* (2022) oraz tekstów poświęconych folklorowi i nowym ruchom religijnym: *Yōkai: japońskie duchy liminalne* (2015), *Nyarlahotep – trickster lovecraftowski. Próba analizy mitograficznej* (2022); członek Polskiego Towarzystwa Historycznego; interesuje się zagadnieniami historii kultury Górnego Śląska, historią wyobrażeń, religiami przedchrześcijańskiej Europy oraz nowymi ruchami religijnymi.

michal.spurgiasz@protonmail.com

Facta Ficta.

Journal of Theory, Narrative & Media

OPEN ACCESS

presence of a central set of characteristics that, despite the passage of years and transitions between cultures, has remained unchanged since the domestication of the goat. The text explores the imagery associated with goats in Sumerian, Hebrew, Greek, and Nordic cultures, while also signaling their presence in contemporary times.

Keywords: Goat, Pre-Christian Religions, Sumerian religion, Hebrew mythology, Greek mythology, Norse mythology

Niniejszy artykuł stanowi próbę prześledzenia sposobu, w jaki wyobrażenie kozy jako zwierzęcia symbolicznego zmieniało się w czasie. Przedmiotem publikacji jest analiza narracji mitycznych – mitów, podań oraz fragmentów świętych tekstów poszczególnych ludów, w których pojawia się koza lub figury i postacie bezpośrednio związane z tym zwierzęciem. Nacisk położono na próbę rekonstrukcji sposobu rozumienia kozy – cech pozytywnych oraz negatywnych, jakie przypisywano jej w poszczególnych imaginariach, miejsca, jakie zajmowała w wyobrażonym kosmosie mitycznym. W publikacji przedstawiono wybrane kultury, które w zamyśle ukazują długie trwanie przybyłych na teren Europy z Bliskiego Wschodu koncepcji dotyczących sposobu wyobrażania sobie kozy. Ze względu na rozmiar tekstu analiza obejmuje wyłącznie kultury przedchrześcijańskie, które dały bazę pod europejskie średniowieczne wyobrażenie kozy.

Udomowienie kozy

Zakłada się, że koza wraz z owcą należały do pierwszych udomowionych przez człowieka zwierząt. Najstarsze odnalezione zachowane fragmenty szkieletów kóz, które występują obok siedlisk ludzkich, odnaleziono w pobliżu miasta Dmanisi w Gruzji. Znajduje się tam jedno z najstarszych, datowane na milion osiemset tysięcy lat, stanowisk archeologicznych gatunku homo poza Afryką (*homo erectus*). Jest to pewna przesłanka mówiąca, że już hominidy polowały na kozy, a zwierzę to jako obiekt polowań współistniejący z człowiekiem było w pewien sposób obecne w wyobrażeniach i fantazjach człowiekowatych (Bukhsianidze & Vekua 2006: 159-179). Można też z pewną dozą pewności stwierdzić, że koza mieściła się w obrębie zwierzęcego imaginariów hominidów. Świadczyć o tym mogą zachowane wizerunki kóz w malarstwie neandertalskim, czego przykładem może być jaskinia Chauveta (od trzydziestu

do trzydziestu dwóch tysięcy lat temu), gdzie na jednej ze ścian znajduje się przedstawienie kozy bądź koziorożca z wyjątkowo prominentnym porożem (Geneste 2017: 29-40). Przedstawienia kozy obecne są też w jaskiniach Lascaux (17000-15000 p.n.e.), El Buxu (20000-18000 p.n.e.) oraz Hornos de la Peña (przedstawienie datowane na 20000-18000 p.n.e.), gdzie przyjmują formę konturu zwierzęcia o dobrze zarysowanych rogach z wypełnioną czarnym pigmentem głową (Pizzato 2013: 121).

Przyjmuje się, że udomowienie kozy miało miejsce między 10000 a 8000 p.n.e. na Bliskim Wschodzie (Zeder & Hesse 2000: 2254-2257). Do najstarszych stanowisk archeologicznych, znajdujących się w dzisiejszym Iranie, należą datowane na okolice 8450 roku p.n.e. stanowisko Gandž Dareh oraz datowane na okolice 8000 roku p.n.e. stanowisko archeologiczne Ali Kosh (Crabtree 1993: 221–222; Zeder 1999: 11–25). Odnaleziono tam znaczną liczbę fragmentów kości kóz, między innymi rogów różnych rozmiarów, w tym koźląt, co miałyby świadczyć o ich udomowieniu. Z terenu Iranu wraz z falami migracyjnymi ludzi udomowiona koza wędruje najpierw do Europy – około 6000 p.n.e. na Bałkany, około 5400 p.n.e. przybywa na Wyspy Brytyjskie, a około 4000 roku p.n.e. pojawia się w Skandynawii. 5000 lat temu koza wraz z ludźmi zaczyna migrację w stronę południowego krańca Afryki i około 20 roku n.e. koza jako zwierzę udomowione przez człowieka, jest już tam obecna (Weaver 2020: 23; Crabtree 1993: 201–245).

Spółeczności proste, takie jak pierwsze społeczności osiadłych rolników, miały szereg zastosowań dla kozy. Eksploatowano ciało zwierząt: spożywano mięso i mleko, z kości wyrabiano narzędzia, a ze skór wytwarzano odzienie. Kozy były też zwierzętami pociągowymi, które upraszczały transport większych oraz nieporęcznych ładunków oraz ułatwiały pracę. Ponadto pierwsi rolnicy epoki neolitu, podobnie jak dziś członkowie wciąż istniejących społeczeństw prostych Afryki czy Oceanii, uznawali kozę czy raczej posiadanie sporego stada kóz za symbol bogactwa (Cashdan 1980: 118).

Można zadać pytanie: dlaczego ze wszystkich zwierząt koza należała do tych najwcześniej udomowionych przez człowieka? Przede wszystkim jest to zwierzę wytrzymałe, niewymagające większego nakładu uwagi ani zapewnienia szczególnych warunków w hodowli. Bez większych problemów może żyć obok człowieka, nie rywalizując z nim o te same zasoby (Cashdan 1980: 117). Młode kozy nie dość, że szybko osiągają dorosłość, to osiągają pełną sprawność ruchową krótko po narodzinach, co w szczególności sprzyjało pierwszym społecznościom prowadzącym jeszcze nomadyczny tryb życia. Proces udomowienia ułatwił także ogólny charakter kóz: jest to zwierzę stosunkowo spokojne, nieszczególnie płochliwe. Poza okresem rui u koźłów, nie są zbyt agresywne. W dodatku bardzo dobrze znosi życie z pobratymcami na niewielkiej przestrzeni, co ułatwia proces hodowli, jak i pozwala stworzyć

system silnej hierarchii, w której miejsce naczelne może zająć człowiek, co w znaczny sposób ułatwia zapanowanie nad stadem (Weaver 2020: 72-73). W pewnym sensie dla pierwszych społeczności rolniczych oraz pasterskich koza staje się jednym z symboli rodzącej się cywilizacji i opuszczenia stanu natury, do którego zdecydowanie bliżej było poprzedzającym ich społecznościom łowców–zbieraczy.

Kozy i bogowie Sumeru

Koza ze względu na swoją obecność u boku człowieka od początków tworzenia się osiadłych społeczności, silnie działała na wyobraźnię mityczną. Z jednej strony była elementem codzienności, z drugiej reprezentowała pewne dobro cywilizacji. Znalazło to odbicie w narracjach, w których koza odgrywała rolę symboliczną, jak i stawała się atrybutem bogów. I tak w panteonie cywilizacji sumeryjskich występuje Enki, bóg słodkiej wody, czyli cennego zasobu na suchym terenie Bliskiego Wschodu, mądrości i stworzenia (Bielicki 1966: 197-199). Był przedstawiany jako godny zaufania, w przeciwieństwie do odległych bogów nieba, porywczego boga burzy czy złowieszczy boga świata podziemnego i stanowił popularny obiekt kultu. Nie był też bez wad – przypisywano mu skłonność do alkoholu, po którego konsumpcji miał zachowywać się w sposób nieobliczalny. W narracji mitycznej uchodzi za pierwszego twórcę cywilizacji, który podróżował po świecie i stwarzał rzeczy poprzez nazywanie ich. Zwierzęciem, które miałyby być jego wehikułem, była koza (Espak 2015: 216–217). Co więcej, jednym z atrybutów Enkiego, widocznym na zachowanych płaskorzeźbach oraz kamiennych przedstawieniach bóstwa, jest rogata korona, która z jednej strony może być odniesieniem do bydła, zaś z drugiej wskazywać właśnie na kozę. Sieć cech przypisywanych postaci boga była projektowana na zwierzę ściśle z nim związane, przez co następnie były one przypisywane także zwierzęciu. Są to: mądrość, upór, eksces, bycie jednym z dóbr niesionych przez cywilizację – Enki je stwarza, a udomowiona koza jest jednym nich. Koza jest też dobrym omenem i znakiem powodzenia w życiu, zwłaszcza że w percepcji ówczesnych ludzi, jak już wspomniano, istniała silna więź łącząca wielkość stada z życiowym powodzeniem.

Oprócz Enkiego w wyobraźni mitycznej ludów Sumeru obecny jest inny symbol związany z wyobrażeniem kozy. Jest to przedstawienie *Suhur–mash–ha* – kozy–ryby. Ten dość niezwykły symbol, ukazujący egzotyczne połączenie zwierzęcia ziemnego z wodnym, jest znakiem ściśle powiązany z percepcją czasu, kalendarzem i zmianami, które zachodzą w naturze. Jest również wymieniany jako jeden z symboli Enkiego (Roets 2020: 10; Zare, Bafghi, Baneshhi & Tamadon 2022: 23). Na terenie Sumeru występowały dwie pory roku – sucha

oraz mokra. Pora sucha zaczynała się w okolicach kwietnia – maja i trwała aż do października – listopada. Pora mokra przypadała na pozostałą część roku. Z okresem suchym łączy się wylewanie rzek i pojawienie się dużej ilości ryb, w szczególności karpiowatych (sułhur) płynących w górę rzek celem rozrodu. Okres mokry natomiast jest związany z czasem godów i mnożenia się zamieszkujących okoliczne góry markurów śruborogich (*Capra falconeri*) – ssaków blisko związanych z kozą domową. Pojawianie się w regularnych odstępach czasu dużej ilości ryb, a następnie młodych kóz wpływało na wyobraźnię. Ówczesni połączyli zatem te zwierzęta z percepcją mijającego czasu oraz zmianą pór roku – tak jak dziś mieszkańcy Europy zimę w sferze symbolicznej postrzegają poprzez opady śniegu czy łączą jesień ze spadającymi liśćmi (Old European Culture 2022: par. 27-59). Symbol kozy–ryby przetrwał do dzisiaj za pośrednictwem Greków, którzy przejęli mezopotamskie wyobrażenie zodiaku. Został jednak wyrwany z poprzedniego kontekstu, stając się elementem wyobraźni związanej z percepcją znaków zodiaku. Jest dziś stosowany jako symbol reprezentujący zodiakalne Koziorożca. Towarzyszące kozie–rybie zodiakalne wyobrażenie boga Enkiego uległo natomiast rekonfiguracji we współczesny znak Wodnika. Ponadto zachowany do dziś mezopotamski astronomiczny tekst znany jako MUL.APIN i datowany na okres między 1000 p.n.e. a 687 p.n.e. łączy symbol kozy–ryby ze współczesną konstelacją Koziorożca (Rogers 1998: 17).

Koza w mitologii hebrajskiej na przykładzie Azazela

Koza w mitologii hebrajskiej pojawia się przede wszystkim jako zwierzę ofiarne. *Księga Kapłańska* zawiera opis pewnego rytuału praktykowanego w społeczności Izraelitów, w którym koza pełni funkcję ofiary przebłągalnej oraz obiektu, na który przenoszone zostają grzechy oraz przewiny społeczności.

Oto jak Aaron będzie wchodzić do Miejsca Najświętszego: weźmie młodego cielca na ofiarę przebłągalną i barana na ofiarę całopalną. Ubierze się w tunikę świętą, lnianą, i w spodnie lniane, przepasze się pasem lnianym, włoży na głowę tiarę lnianą – to są święte szaty. Wykąpie ciało w wodzie i ubierze się w te szaty. Od społeczności Izraelitów weźmie dwa kozły na ofiarę przebłągalną i jednego barana na ofiarę całopalną. Potem Aaron przyprowadzi cielca na ofiarę przebłągalną za siebie samego i dokona przebłagania za siebie i za swój dom. Weźmie dwa kozły i postawi je przed Panem, przed wejściem do Namiotu Spotkania. Następnie Aaron rzuci losy o dwa kozły, jeden los dla Pana, drugi dla Azazela. Potem Aaron przyprowadzi kozła, wylosowanego dla Pana, i złoży go na ofiarę przebłągalną. Kozła wylosowanego dla Azazela postawi żywego przed Panem, aby dokonać na nim przebłagania, a potem wypędzić go dla Azazela na pustynię (Kpł 16, 3-10).

Jedna z kóz zostaje ofiarowana w świątyni, natomiast druga zostaje wygnana, a tym samym ofiarowana pewnej postaci noszącej imię Azazel. Wypędzenie na pustynię kozła stanowiącego nośnik grzechów miało na celu oddalić grzech i nieczystość od społeczności oraz przywrócić jej stan czystości. Samo rozumienie postaci Azazela jest różne. Wedle Augusta Strobla Azazel miałby w rzeczywistości być zdemonizowanym lokalnym bóstwem ziemi uprawnej (Strobel 1987: 264) związanym z przepaścią lub stromym czy też niebezpiecznym zboczem opisywanym w Talmudzie, które miałoby stanowić teren składania mu ofiar (Strobel 1987: 149-150). Jacqueline De Roo wywodzi imię „Azazel” od słów „siła”, „moc”, a także „dzikość” i „srogość” tłumacząc imię jako „potężny gniew boga” i konkludując, że w rzeczywistości nie jest to postać czy miejsce, a jedynie cecha przypisywana bogu – jego gniew (De Roo 2000: 235). Tym samym w jej ujęciu ofiara dla Azazela w rzeczywistości miałaby być ofiarą przebłągalną dla boga. Maciej Münnich sugeruje, że termin „Azazel” można rozumieć dwojako: jako abstrakcyjne „całkowite usunięcie”. W tym rozumieniu i koza przeznaczona dla Azazela ma zostać całkowicie usunięta ze społeczności, tak jak całkowicie usunięte zostaną grzechy Izraela dzięki obrządkowi. Można go także rozumieć jako imię własne złego ducha lub upadłego anioła. W tym rozumieniu rytuał wygnania kozy miał na celu przede wszystkim zabezpieczenie Izraelitów przed aktywnością demona (Münnich 2002: 99). Dodatkowo Münnich sugeruje, że niewykluczone jest, że Azazel mógł mieć wygląd zbliżony do kozła (Münnich 2002: 107).

Oprócz tego narrację dotyczącą kozy można odnaleźć w *Księdze Daniela*, gdzie występuje ogromny jednorogi unoszący się nad ziemią koziół, który miałby symbolizować zarówno Macedonię, jak i Aleksandra Wielkiego (Sala 2019: 128). Nadnaturalnych rozmiarów bestia miała zetrzeć się w walce z równie ogromnym baranem, reprezentującym Imperium Perskie, wyjść z konfliktu zwycięsko i dokonać transformacji – jej pojedynczy złamany w walce róg miał rozszczepić się na cztery rogi, po jednym na każdą stronę świata, a z nich miał wyrosnąć jeszcze róg piąty, największy. Miał reprezentować wyzwanie rzucone przez bestię samemu Bogu¹. Tak ujęta postać kozła reprezentuje grzech, pychę oraz jawny i ostry zwrot przeciwko prawu boskiemu.

¹ Tekst księgi wyjaśnia bezpośrednio znaczenie rogów poprzez anioła Gabriela: „Kozioł zaś – króla Jawanu, a wielki róg między jego oczami – pierwszego króla. Róg zaś, który uległ złamaniu, i cztery rogi, co wyrosły na jego miejsce, to cztery królestwa, które powstaną z jego narodu, będą jednak pozbawione jego mocy. A przy końcu ich panowania, gdy występnicy dopełnią swej miary, powstanie król o okrutnym obliczu, zdolny rozumieć rzeczy tajemne. Jego moc będzie potężna, ale nie dzięki własnej sile. Będzie zamierzał rzeczy dziwne i dozna powodzenia w swych poczynaniach; obróci wniwecz potężnych i naród świętych. Przy jego przebiegłości knowanie będzie skuteczne w jego ręku. Stanie się on wyniosłym w sercu i niespodzianie zgotuje zagładę wielu. Powstanie przeciw Najwyższemu Księciu, lecz bez udziału ręki ludzkiej zostanie skruszony” (Dn 8,21-25).

Postać kozy w mitologii hebrajskiej jest przede wszystkim postrzegana jako nośnik grzechu, który otrzymuje z zewnątrz, a jednocześnie uwalnia społeczność ze stanu nieczystości. Ponadto stanowi ona zwierzę ofiarne, którego krew ma stanowić ofiarę zadawalającą bóstwo. Może być to spowodowane przekonaniem o znacznej sile życiowej tego zwierzęcia. Ponadto koza należy do dwóch porządków – jako zwierzę przebywające między ludźmi stanowi element łączony ze światem cywilizacji i kultury, jednakże jednocześnie jako nośnik grzechu wygnany na pustynię jest też elementem nieoswojonej i groźnej natury. Oprócz tego koza – a dokładniej mówiący koziołek – występuje w apokryficznych *Dziejach Filipa*, gdzie towarzyszy jej, również obdarzony umiejętnością mowy, lampart. Zwierzęta te stanowią bezpośrednie odwołanie do słów wizji Izajasza „pantera z kozłębciem razem leżeć będą” (Izajasz 11, 6-7) i są figurą reprezentującą mające dopiero nadejść czasy. W historii przedstawione są jako zwierzęta realizujące swoją zwierzęcą naturę, którą porzucają, przechodząc ze stanu natury w stan kultury, pod wpływem słowa Bożego i nauk apostołskich.

Postać kozy w świecie grecko-rzymskim

Koza jest dobrze zarysowana w zachowanych greckich przekazach mitycznych oraz przedstawieniach w postaci rzeźb i mozaik. Najlepiej zarysowaną kozą panteonu greckiego jest Amaltea – opiekunka młodego Zeusa, którego karmi i podtrzymuje przy życiu. Wedle przekazów mitycznych to z jej złamanego rogu miał powstać róg obfitości. Amaltea była zwierzęciem śmiertelnym i po śmierci została specjalnie uhonorowana. Z jej skóry wykonano egidę – narzędzie obronne bogini Ateny, czasem przedstawiane w ikonografii jako tarcza. W dodatku miała zostać uwieczniona na nieboskłonie jako gwiazda Kapella oraz oddany miał być jej gwiazdozbiór Koziorożca (Graves 2021: 28-30; 102; 494; 520). Przedstawienie Amaltei eksponuje następujące cechy ekstrapolowane na kozę: funkcje ochronną, wielką żywotność (umiejętność zapewnienia pokarmu bogu), stanowienie symbolu obfitości.

Oprócz tego narracje mitologiczne zarówno kultury rzymskiej, jak i greckiej obfitują w przedstawienia hybryd ludzko-kozich. Hybrydyzacja opiera się najczęściej na dodawaniu poszczególnych elementów zwierzęcia – zwłaszcza, rogów, kopyt, ogona – do sylwetki ludzkiej. Postać tak rysowana zdaje się być bytem granicznym. Zawiera w sobie elementy, które lokują ją po stronie kultury (ludzka twarz, korzystanie z narzędzi, umiejętność mowy), jak i nieokiełznanej natury (rogi czy kopyta, pożądlivość oraz wielkie pokłady witalności).

Jedną ze szczególnie wyróżniających się hybryd jest Pan, którego przedstawiano jako rogałą (rogi kozy), brodatą postać, mężczyznę o ludzkim tułowiu,

zwierzęcym ogonie oraz ludzkich albo zwierzęcych nogach zakończonych kopytami. Miał być synem Hermesa, w różnych przekazach przypisywano mu różne matki. Wśród rodzicielek Pana wymieniane są: Dyrope; nimfa Ojenis, Penelopa, żona Odyseusza, koza Amaltea (Graves 2022: 85). Niezależnie od przekazu po narodzinach miał swym wyglądem przerazić matkę i zostać porzucony. Pan był opisywany jako psotny, zwinny oraz szczególnie witalny, co miało przejawiać się w jego płodności i pożądlivosti – miał spółkować ze wszystkimi menadami Dionizosa² (Graves 2022: 85). Nie był pozbawiony wad – przypisywano mu lenistwo oraz mściwość. Opiekował się lasami, pasterzami, rybakami oraz ulami. Jego mocą była umiejętność wywoływania panicznego lęku za pomocą krzyku (Merivale 1969: 2-3). W pewnym sensie w postaci Pana Grecy dostrzegali alegorię rzeczywistości jako stanu przemieszania, na który składa się połączenie części „ziemskiej” wyrażonej w kozłej części boga, jak i „boskiej” części ludzkiej. Z Panem związana była gama istot nazywanych satyrami oraz sylenami. Mieli być oni jego synami. Była to grupa duchów, które uosabiały dzikość, nieskrępowaną siłę oraz eksces. Początkowo postacie satyrów były pozbawione cech kozich (Burkert 1966: 90). Sylenów natomiast wyobrażano sobie jako duchy lasu o ludzkiej sylwetce z kozimi atrybutami – rogami, uszami oraz racicami lub pod postacią pół ludzi-pół osłów (Hedreen 1994: 47). Przewodzić miał im Sylen – otyły, niewielki, łysiejący mężczyzna o końskich uszach i końskim ogonie. Sylenowie byli członkami orszaku boga Dionizosa (w rytuałach dionizyjskich częstą ofiarę stanowił kozioł, w trakcie Dionizji nagrodą; Else 1957: 18-19) i lubowali się w ekscesach oraz mieli charakteryzować wielką pożądlivostí, w szczególności wobec nimf (Hedreen 1994: 52-53; 58-59). Wraz ze zmianą ikonografii religijnej i sposobu wyobrażenia sobie poszczególnych bogów, a w szczególności po jednoznacznym utożsamieniu satyrów i sylenów³ z Panem w epoce hellenistycznej, ci pierwsi w zbiorowej wyobraźni świata hellenistycznego stają się pół ludźmi-pół kozami. Byli postrzegani jako duchy ambiwalentne: z jednej strony wesołe i lubiące zabawę, z drugiej postrzegane wyraźnie negatywnie ze względu na swoją skłonność do ekscesów. Ze względu na niepokromioną żądzę uciech cielesnych w połączeniu z wysokim libido i ciągłym stanem pobudzenia przypisuje się im gwałty, przemoc oraz ogólne nieprzyjazne nastawienie względem

² Możliwe, że echo tego wierzenia znalazło drogę do koncepcji średniowiecznych, gdzie zarzucano czarownicom spółkowanie z diabłem pod postacią kozy.

³ Wspomina o tym Gerald Else: „W Attyce chór kozłów został zastąpiony chórem sylenów jeszcze przed Tespisem i (3) długo później, pod koniec VI wieku, kiedy dramat satyrowy został wdrożony (ponownie wdrożony) z Filuntu przez Pratinasa, ten drugi posługiwał się chórem Attyckich silensów, ale nazywał ich *σάρτυροι*” [*in Attica the goat-chorus was replaced by a silen-chorus even before Thespis, and (3) a long while later, at the end of the sixth century, when the satyr-play was introduced (re-introduced) from Phlius, by Pratinas, the latter employed a chorus of Attic silens but called them σάρτυροι*] (Else 1957: 18).

ludzkości. Z greckimi satyrami utożsamiono rzymskie fauny, przypisując im podobne cechy charakteru oraz wygląd hybryd ludzko–kozich. Były jednak wyobrażane jako dziksze, niestałe w uczuciach, głośniejsze, niemyte i o bardziej obfitym owłosieniu (Merivale 1969: 8). Wraz ze zmianą kulturową i powolnym wkraczaniem imaginarium chrześcijańskiego w świat hellenistyczny postaci półkozich satyrów uległy demonizacji. W późniejszej tradycji chrześcijańskiej satyrowie są przedstawiani jako symbol szatana⁴. Jednak w wyobraźni ludowej uchodzą oni za diabły groźne, choć przede wszystkim wesołe. W postaci satyra można doszukać się protoplasty obecnej w późniejszych ogólnoeuropejskich legendach i mitach postaci rubasznego diabła. Postać kozy poprzez kontekst Pana/satyra w wyobrażeniach mitycznych nabiera następujących cech: jest nośnikiem ekscesu i braku umiaru, jest witalna, żywotna i płodna oraz lokuje się na styku natura – kultura (ludzko-zwierzęca hybryda).

Postać kozy w celtyckich wyobrażeniach mitycznych

Bogata mitologia celtycka zawiera przedstawienia wielu fantastycznych bytów. Występuje między nimi klasa istot znanych jako Púca. Słowo to tłumaczone jest jako duch lub goblin oraz hobgoblin. W średniowiecznej Irlandii stosowane było również jako ogólne określenie diabła. Istoty te opisywane są jako zamieszkujące lasy zmiennokształtne hybrydy mające postać pół ludzi-pół zwierząt (mogące także przybrać formę w pełni zwierzęcą), przy czym najczęściej opisywane są pod postacią pół ludzi-pół kozłów, byków, osłów (Chelariu 2022: 395; Henry 1959: 405). Historie z nimi związane ukazują je ambiwalentnie: mogą przynosić zarówno szczęście, jak i pecha. Ich działalność przejawia się poprzez płatanie często niewybrednych żartów napotkanym wędrowcom lub ludziom zapuszczającym się do lasu. Púca wyprowadzają zbłąkanych wędrowców na bagna, zapalając fałszywe światła. Czasem pojawiają się przed ludźmi w zwierzęcej postaci, zapraszając do wspięcia się na ich grzbiety. Następnie ruszają szaleńczym pędem przez las, zapewniając ofierze żartu przerażającą podróż (Doyle 1922: 77). Púca w swym działaniu miały przejawiać znaczny upór, można było je okiełznać i zniechęcić do dalszych żartów jedynie za pomocą przedmiotów z żelaza (w szczególności zimnych). Ich działalność opisywano jednak także jako dobroczynną. Wedle niektórych

⁴ Biblia warszawska bezpośrednio posługuje się figurą satyra/fauna na określenie włochatego złego ducha – „Fauny będą tam mieszkać” (Biblia Warszawska: Iz 34,12), „Świstaki natkną się na hieny i fauny będą się wzajemnie nawoływać” (Biblia Warszawska: Iz 34,14). Biblia tysiąclecia w obu miejscach zamiast terminu „faun” stosuje termin „koziol” – „Kozły się tam zadowomią” (Biblia Tysiąclecia: Iz 34,12), „Zdziczałe psy spotkają się z hienami i kozły będą się przyzywać wzajemnie” (Biblia Tysiąclecia: Iz 34,14).

narracji, można było nakłonić Púca, by wykonywały za ludzi prace gospodarcze, takie jak oranie pola czy mielenie mąki. Mają też mieć możliwość obdarzania ludzi darem muzykowania (Melia 1967: 365). Czasem istoty te przedstawiane są też jako kapryśni strażnicy, którzy poprzez żarty i manipulację chronią ludzi przed wejściem w kontakt z groźniejszym duchem (Breatnach 1993: 104, 108). Wyobrażenia Púca uzewnętrzniają następujący szereg cech: charakter psotnika, brak umiaru (żarty przeradzające się w nękanie), lokowanie się na granicy kultura – natura, upór.

Postać kozy w skandynawskich wyobrażeniach mitycznych

W narracjach skandynawskich obecne są przede wszystkim dwa przedstawienia kozy. Pierwszym z nich jest Heiðrún, drugim są kozły ciągnące rydwan boga Thora. Heiðrún to koza zamieszkująca Walhallę – miejsce przebywania poległych zasłużonych wojowników Einherjerów – gdzie odżywia się liśćmi z drzewa Leradr i daje miód pitny zamiast mleka (O'Donoghue 2007: 71). Dostarczany przez nią napój miał być jednym z podstawowych składników diety zmarłych w chwale oraz zapewniać siłę, zdrowie oraz wielką witalność. W takim ujęciu uwidacznia się łączenie wizerunku kozy z cechami takimi jak: obfitość, życiodajność, witalność. Istnieje też więź między Heiðrún a pożądaniem. W poemacie *Hyndluljóð* bogini Freja zostaje dwukrotnie obrażona przez völwę imieniem Hyndla. Za pierwszym razem ma to miejsce, gdy Freja prosi o miód pamięci (*minnis aul*). Hyndla zaczepnie nakazuje Frei zostawić ją w spokoju i udać się w noc, tak jak Heiðrún z kozłami. Następnie Hyndla wskazuje, że tak jak Heiðrún, Freja jest pełna pożądania⁵.

Wizerunek kozy w mitologii skandynawskiej jest też ściśle związany z postacią boga Thora, który w *Eddzie poetyckiej* był określony mianem „władcy kóz” (Kryda 2021: 3). Thor był przedstawiany jako odważny bóg wojownik, pan burzy, który charakteryzował się niezwykle siłą oraz witalnością. Między dawnymi mieszkańcami Skandynawii cieszył się szczególną popularnością, a jego kult był szeroko rozpowszechniony (Kryda 2021: 5). Za jego dzień

⁵ „Idź precz stąd! Spać mi się chce,
Nie masz u mnie dobrego imienia:
Wałęsasz się po nocach, szlachetna przyjaciółko,
Tak, jak z kozłami Heidrun biega.

Za Odem goniłaś, żądzą płonąca
I wielu wsunęło ci się pod koszulę.
Wałęsasz się po nocach szlachetna przyjaciółko,
Jak koza Heidrun z swoimi kozłami”
(*Edda poetycka*: 164–165).

uchodził czwartek, co wciąż znajduje odbicie w językach germańskich – *Thursday, Torsdag* (Zerubavel 1989: 12; 24), a miesiącem był grudzień. Do dziś na terenach kultury skandynawskiej utrzymał się zwyczaj (obecnie połączony z obchodami Świąt Bożego Narodzenia) dekorowania wnętrza wizerunkiem słomianego koziołka nazywanego *Julbocken* oraz *Joulupukki*. Kozioł jest też wykorzystywany w ikonografii jako dysponent prezentów świątecznych w miejsce Mikołaja, gwiazdki czy dzieciątka Jezus. Wedle narracji mitycznych Thor miał przemieszczać się rydwanem ciągniętym przez dwa kozły – Trzaskacza (*Tanngnjóster*) i Zgrzytacza (*Tanngrísir*; choć imiona zwierząt pojawiają się dopiero w późniejszej *Eddzie prozaicznej*⁶). Miały to być zwierzęta o wielkiej sile i wytrzymałości (Kryda 2021: 4), które, szarżując do walki, powodowały powstawanie błyskawic na niebie. Wielka witalność kóz Thora uwidoczniła się w narracjach wskazujących na ich zdolność odradzania się po śmierci (bóg wojownik korzystał z niej nad wyraz często). Niewykluczone jest, że w historiach poruszających ten temat znajduje się echo podań starszych, które współcześnie są opisywane przez antropologów i religioznawców jako elementy budujące tak zwany kompleks pana dzięki zwierzyny. Pan dzięki zwierzyny to postać boga lub ducha, który włada nad lasem zarówno fizycznie (od niego miałby zależeć sukces lub porażka na polowaniu poszczególnych myśliwych), jak i duchowo, panując nad cyklem odradzania się zwierząt i obrotem zamkniętej puli dusz w systemie przyrody (duch kierujący cyklem śmierć – odrodzenie). Jednym z elementów kompleksu jest nakaz poszanowania szkieletu zwierzęcia, a w szczególności zachowania w stanie nienaruszonym kości długich (Szyjewski 2008: 224-228). W jednej z historii zapisanych w *Eddzie prozaicznej* Thor wraz z towarzyszem bogów, gigantem Lokim, zagościli na noc w jednym z domostw. W podzięcie za przyjęcie Thor zabił swoje kozły i przekazał ich ciała gospodarzowi na posiłek. Po wystawnej uczcie syn gospodarza Þjálfi złamał jedną z kości długich jednego z kozłów, chcąc wydlubać z niej szpik. Dzień później Thor wznosząc jeden ze swoich atrybutów – święty młot Mjólnir – przywrócił zwierzęta do życia. Okazało się, że na skutek naruszenia szkieletu kilka godzin wcześniej, kozioł okulał⁷ (Davidson 1965: 14).

Postać kozy w kontekście Thora wykazuje przede wszystkim cechy takie jak wytrzymałość, siła, żywotność oraz do pewnego stopnia nieustępliwość.

⁶ „Jeżdżącego na wózku Thora czyli Aukuthora ciągną dwa kozły, Tanngnioskur (zębami zgrzytający) i Tanngrissner (z zębami rzadkimi)” (*Edda młodsza prozaiczna*: 26).

⁷ „Akuthor czyli w podróży Thor, towarzyszony od Loka, jechał dwoma kozłami. Przybyli na noc do wieśniaka, u którego rozgościwszy się Thor, zabił kozły, jadł je z rolnikiem i dziećmi jego synem Thialfe i córką Roskwa, a po zjedzeniu kości w skórę obwinął. Nazajutrz, zaledwie swój Miölnir podniósł, oba kozły ożyły, ale z tych jeden, na tylną nogę był kulawy, albowiem Thialfe chcąc szpiku dostać przetrzął mu kość” (*Edda młodsza prozaiczna*: 37).

Dłgie trwanie cech wiązanych z kozą

Zestawiając z sobą wszystkie powyższe cechy różnych przedstawień kozy, można zauważyć pewną regularność przekonań z nią związanych. Pomimo różnic terytorialnych, czasowych czy kulturowych, istnieje jeden stosunkowo spójny model wyobrażenia kozy.

Kultura	dobra cywilizacji	eksces	mądrość	nośnik grzechu	upór	witalność (żywołność)	zwierzę ofiarne	życiodajność	umiejscowienie na skraju natura – kultura
Mitologia sumeryjska	x	x	x		x		x		
Mitologia hebrajska				x		x	x		x
Mitologia grecko-rzymska		x	x		x	x	x	x	x
Mitologia celtycka		x			x				x
Mitologia nordycka		x			x	x	x	x	

Tab. 1. Zestawienie cech przypisywanych kozie w poszczególnych cyklach mitologicznych.
Źródło: opracowanie własne

W czterech na pięć przeanalizowanych narracjach z kozą kojarzona jest skłonność do ekscesu, również cztery narracje przypisują jej upór. W czterech koza przedstawiona jest ponadto jako zwierzę ofiarne – o jej wyborze decydowała duża liczba młodych w miocie oraz szybkość mnożenia się stad kóz. Trzy narracje wyobrażają sobie kozę jako zwierzę liminalne, w pewien sposób niedookreślone przy klasyfikacji, to znaczy pozostające na skraju natura–kultura, jak i współistniejące w obu tych porządkach. Podobnie w trzech narracjach koza jest przedstawiana jako zwierzę o wielkiej witalności, żywołności. Niejako pochodną od żywołności jest obecna w dwóch narracjach życiodajność. Dwie narracje również przypisują kozie mądrość (sumeryjska, grecko–rzymska), zaś w jednej narracji, najwcześniejszej, koza łączona jest ze stanem dobra cywilizacji. Możliwe, że wraz z rozwojem kultur ludzkich i postępem technologicznym wyobrażony związek kozy ze stanem kultury osłabł na poczet wyobrażenia umiejscawiającego kozę na linii kultura – natura.

Jeśli dokonamy syntezy wszystkich powyższych narracji, opierając się na wyobrażonych cechach o największym stopniu rozpowszechnienia, koza wyobrażona będzie się jawić jako byt skłonny do ekscesu, uparty, warty złożenia w ofierze bóstwu ze względu na wielką żywołność, jednocześnie udomowiony, ale o silnych więzach ze światem natury.

Powyższe cechy, może poza postrzeganiem kozy jako zwierzęcia ofiarnego, są również obecne we współczesnym zachodnim wyobrażeniu związanym ze zwierzęciem. Koza wyobrażana jest jako zwierzę uparte (znajduje to odbicie w funkcjonującym do dzisiaj przysłowiu „przyszła koza do woza”), skłonne do obsesyjnego, pozbawionego umiaru zachowania (co odbija się w przysłowiach: „mysz w pudle, noga w szczudle, Rusin w radzie, koza w sadzie, wszystko nic nie warte”, „gdyby kózka nie skakała, toby nóżki nie złamała”), do pewnego stopnia związane z nieposkromioną naturą i nieprzewidywalne („raz kozie śmierć”). W przeciwieństwie do narracji mitologicznych w kulturze polskiej występuje też skłonność do łączenia wyobrażenia kozy z głupotą („wysoki jak brzoza, a głupi jak koza”), co może być związane z przypisywanym zwierzęciu uporem, nieprzewidywalnością i ekscesem.

Źródła cytowań

- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu: nowy przekład: Biblia Warszawska* (2021), Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.
- BIELICKI, MARIAN LEON (1966), *Zapomniany świat Sumerów*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- BREATNACH, DEASÚN (1993), 'The Púca: A Multi Fictional Irish Supernatural Entity', *Folklore*: 104 (1/2), ss. 105-110.
- BURKERT, WALTER (1966), 'Greek Tragedy and sacrificial ritual', *Greek Roman and Byzantine Studies*: 7 (2), ss. 87-121.
- BUKHSIANIDZE, MAIA, 'Abesalom Vekua, Capra dalii nov. sp. (Caprinae, Bovidae, Mammalia) at the limit of Plio-Pleistocene from Dmanisi (Georgia)', *CFS Courier Forschungsinstitut Senckenberg*: 256, ss. 159-171.
- Edda młodsza prozaiczna* (2007), przekł. Joachim Lelewel, oprac. Andrzej Sarwa, Sandomierz: Amoryka.
- Edda poetycka* (1986), przekł. Apolonia Załuska-Strömberg, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- ELIZABETH A. CASHDAN (1980), 'Egalitarianism among Hunters and Gatherers', *American Anthropologist*: 82 (1), ss. 116-120.
- CHELARIU, ANA RADU (2022), 'Trickster's social functions and the language paradoxes: the romanian Păcăla among the tricksters in mythology and folklorem', *Synergies in Communication*: 1, ss. 391-399.
- CRABTREE, PAM (1993), 'Early Animal Domestication in the Middle East and Europe', *Archaeological Method and Theory*: 5, ss. 201-245.
- DE RO, JACQUELINE (2000), 'Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?', *Biblica*: 81 (2), ss. 233-242.
- DAVIDSON, HILDA RODERICK ELLIS (1965), 'Thor's Hammer', *Folklore*: 76 (1), ss. 1-15.
- DOYLE, J.J. (1922), 'Irish Popular Superstitions', *The Irish Monthly*: 50 (584), ss. 76-80.
- ELSE, GERALD (1957), 'The Origin of ΤΡΑΓΩΙΔΙΑ', *Hermes*: 85 (1), ss. 17-46.
- ESPAK, PEETER (2015), *The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- GENESTE, JEAN MICHEL (2017), 'From Chauvet to Lascaux: 15,000 Years of Cave Art', *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*: 45 (3), ss. 29-40.
- GRAVES, ROBERT (2022), *Mity Greckie*, przekł. Henryk Krzeczkowski, Kraków: Vis-à-vis.
- GRAVES, ROBERT, RAPHAEL PATAI (2021), *Mity hebrajskie*, przekł. Regina Gromacka, Kraków: Vis-à-vis.

- HEDREEN, GUY (1994), 'Silens, Nymphs, and Maenads', *The Journal of Hellenic Studies*: 114, ss. 47-69.
- HENRY, PATRICK LEO (1959), 'The Goblin Group', *Études Celtiques*: 8(2), ss. 404-416.
- JASTROW, MORRIS (1916), 'Sumerian and Akkadian Views of Beginnings', *Journal of the American Oriental Society*: 36, ss. 274-299.
- KRYDA, MAREK (2021), *The Viking Age Amulet Box with the Goats of the God Thor from Biskupin, Poland*, Santa Clara: Viking Poland Project.
- MELIA, DANIEL (1967), 'The Lughnasa Musician in Ireland and Scotland', *The Journal of American Folklore*: 80 (318), ss. 365-373.
- MERIVALE, PATRICIA (1969), *Pan the Goat-God: His Myth in Modern Times*, Cambridge: Harvard University Press.
- MÜNNICH, MACIEJ (2002), 'Azazelu, kim jesteś?', *Ruch Biblijny i Liturgiczny*: 2, ss. 89-108.
- NAWROTH CHRISTIAN, PAMELA PRENTICE, ALAN McELLIOTT (2017), 'Individual personality differences in goats predict their performance in visual learning and non-associative cognitive tasks', *Behavioural Processes*: 134, ss. 43-53.
- O'DONOGHUE, HEATHER (2007), *From Asgard to Valhalla: the remarkable history of the Norse myths*, London: I.B. Tauris.
- Old European culture, Goatfish, online: <https://oldeuropeanculture.blogspot.com/2022/03/goatfish.html>, par. 27-59. [dostęp: 16.06.2023]
- Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych: Biblia Tysiąclecia* (1997), Poznań: Pallottinum.
- PIZZATO MARK (2013), 'Cave Rituals and the Brain's Theatre', *Theatre Symposium*: 21 (1), ss. 116-136.
- ROETS, MERIDA (2020), 'Goats in the Ancient Near East and Their Relationship with the Mythology, Fairytale and Folklore of These Cultures', w: Sándor Kukovics (red.), *Goats (Capra) – From Ancient to Modern*, London: IntechOpen, ss. 1-20.
- ROGERS, JOHN (1998), 'Origins of the ancient constellations: I. The Mesopotamian traditions', *Journal of the British Astronomical Association*: 108 (1), ss. 9-28.
- SALA, BARTŁOMIEJ GRZEGORZ (2019), *Bestie i potwory biblijne, istoty fantastyczne dzieł kanonicznych i apokryfów*, Olszanica: BOSZ.
- STROBEL, AUGUST (1987), 'Das jerusalemische Sündenbock-Ritual. Topographische und landeskundliche Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte von Lev. 16,10.21f', *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*: 103, s. 164.
- SZYJEWSKI, ANDRZEJ (2008), *Etnologia religii*, Kraków: Nomos.
- WEAVER, SUE (2020), *The Goat. A natural & cultural history*, Princeton: Princeton University Press.

- ZARE, MASOUD, TABANDEH HEIDARI BAFGHI, HANIEH BANESHI, AMIN TAMADON (2022), 'Enki or Ea: The god of medicine in Mesopotamia from the sea', *Modern Medical Laboratory Journal*: 5 (2), ss. 19-37.
- ZEDER, MELINDA (1999), 'Animal Domestication in the Zagros: A Review of Past and Current Research', *Paléorient*: 25 (2), ss. 11–25.
- ZEDER, MELINDA, BRIAN HESSE (2000), 'The Initial Domestication of Goats (*Capra hircus*) in the Zagros Mountains 10,000 Years Ago', *Science*: 287 (5461), ss. ss. 2254-2257.
- ZERUBAVEL EVIATAR (1989), *The Seven Day Circle: The History and Meaning of the Week*, Chicago: The University of Chicago Press.

„Nie ryją w niczym, niczego nie gryzą, jak to
zwykły czynić inne króliki i myszy”.
Świnka morska w piśmiennictwie epok
dawnych (zagadnienia wybrane)

Łucja Okoń

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: 0009-0000-9531-3808

Abstract

"They don't dig into anything, they don't bite anything, like other rabbits and mice tend to do."

***The guinea pig in the literature of earlier times
(selected examples)***

The domestic cavy, commonly known as a guinea pig, is nowadays a domesticated animal often associated with children. The aim of this chapter is to present a completely different image of this animal, which emerges from its old European and Polish descriptions from the 16th, 17th, and 18th centuries. The chapter's author presents various descriptions of the domestic cavy in the following naturalistic treatises: *Historia animalium* (1551) by K. Gessner, *The History Of Four-Footed Beasts* (1658) by E. Topsell, *Regnum animale in classes IX distributum* (1762) by M. Brisson, *Systema naturae per regna tria naturae* (1766) by K. Linnaeus, *Historiae naturalis de quadrupedibus libri* (1656) by J. Johnston, and *Zwierząt domowych i dzikich osobliwie krajowych historyi naturalnej początki i gospodarstwo* (1779) by K. Kluk. Most of the mentioned works by Latin and English-speaking authors have not

Łucja Okoń, studentka filologii polskiej pierwszego stopnia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. W 2021 roku zdobyła tytuł laureata XXXI Olimpiady Teologii Katolickiej; od 2022 roku pełni funkcję prezesa Koła Badań nad Twórczością Pozytywistów KUL; jest stypendystką Studenckiego Stypendium Marszałka Województwa Lubelskiego; swoje zainteresowania naukowe koncentruje głównie wokół motywów roślinnych i zwierzęcych w literaturze oraz problematyki sacrum w kulturze i sztuce.

lucja.okon@gmail.com

Facta Ficta.
Journal of Theory, Narrative & Media

OPEN ACCESS

yet been translated into Polish. In the search for the motif of the guinea pig, examples of Baroque-era paintings were also analysed, particularly the works of P. Rubens and J. Breughel the Elder. The author also discovered traces of the domestic cavy in Catholic literature attempting to respond to new geographical discoveries, such as *Arca Noë* (1675) by A. Kircher, as well as in later fictional works, such as Grimm's Fairy Tales. The main part of the chapter consists of a comparison of selected works, with a particular focus on the scientific activity of Konrad Gessner, whose influence is noticeable in the majority of later works. The analysis of the texts provides a holistic image of the changes in perception and nomenclature of guinea pigs. In old works, the guinea pig remains an exotic animal and the subject of scientific descriptions. It is also perceived as an interesting dish and as a creature that can be kept as a pet. However, it only appears in literary works in the nineteenth century as a symbolic, partly magical animal with significant satirical potential.

Keywords: guinea pig, domestic cavy, natural history, Gessner, Johnston

Wprowadzenie

Kawia domowa, powszechnie znana jako świnka morska¹, jest współcześnie zwierzęciem domowym często kojarzonym z dziećmi. Gryzoń ten był dotychczas przedmiotem badań nie tylko zoologów, ale również onomastów (Stachowski 2014; 2018), natomiast nie powstała dotąd praca, która w przekrojowy sposób przedstawiałaby obraz świnki morskiej na przestrzeni wieków. Niniejszy tekst ma charakter próby wypełnienia tej luki, lecz ze względu na zakres zagadnienia stanowić może jedynie prolegomena do dalszych badań. Przedmiotem analizy jest stosunkowo ograniczona grupa tekstów – opisów świnki morskiej – dobranych ze względu na czas ich powstania i wzajemne zależności, a ich celem – rekonstrukcja obrazu zwierzęcia w szesnasto-, siedemnasto- i osiemnastowiecznych pracach naukowych. Większość z nich nie ma współczesnych edycji ani przekładów na język polski, dlatego też za celowe uznane zostało przytoczenie najczęściej całości opisu kawii domowej, zawartego w danym dziele.

Początki badań nad zwierzętami odnajdujemy już w starożytnej Grecji, a dokładniej w *Historia animalium* Arystotelesa. W starożytnym Rzymie najistotniejszym dziełem, będącym zbiorem wiedzy o przyrodzie, była *Historia naturalna* Pliniusza Starszego. W dziełach tych, co zrozumią, nie odnajdujemy żadnych informacji o kawii domowej, która w Europie pojawiła się dopiero po odkryciach Kolumba. Myśl antycznych badaczy przyrody rozwijana była w czasach renesansu i później, aż do nowatorskiego ujęcia Karola Linneusza, autora dzieła *Systema naturae* (1735), które kojarzone jest z rozpowszechnieniem binominalnego nazewnictwa gatunków².

¹ Często dla określenia gatunku *Cavia porcellus* używana jest nazwa zwyczajowa „świnka morska”. W wydanej w 2015 roku przez Muzeum i Instytut Zoologii Polskiej Akademii Nauk publikacji *Polskie nazewnictwo ssaków świata* rodzajowi *Cavia* nadano nazwę kawia, zaś niegdyśszej „świnie morskiej” „kawia domowa”. Ze względu na popularność określenia „świnka morska”, nazw tych używam zamiennie.

² W moich rozważaniach za teksty dawne uznaję zatem wszystkie powstałe przed ogłoszeniem rozprawy Linneusza lub w niewielkim odstępie czasu po nim.

Historia animalium Konrada Gessnera i jej wpływ na postrzeganie świnki morskiej

Konrad Gessner (urodzony w 1516 roku, zmarł w roku 1565) kształcił się między innymi w Paryżu, Bazylei i Montpellier, był lekarzem miejskim w Zurychu, a od 1557 roku pełnił funkcję profesora historii naturalnej. Jego *Historia animalium* (1551) to czterotomowa synteza ówczesnej wiedzy o zwierzętach, która ze względu na bogactwo ilustracji była przedmiotem wielu naukowych opracowań, zarówno zagranicznych (Kusukawa 2010), jak i polskich (Czapla 2017). Dzieło szwajcarskiego badacza jest również najwcześniejszym tekstem, w którym odnajdujemy opis świnki. Został on opublikowany w dołączonym na końcu dodatku (*Appendix*) do drugiego tomu – *De quadrupedibus oviparis*. Opis ten w tomie pierwszym (*De quadrupedibus viviparis*) umieszczony został dopiero w wydaniu pośmiertnym z roku 1602.

Od lat czterdziestych szesnastego wieku Gessner prowadził intensywne badania, które koncentrowały się na zebraniu wszystkich dostępnych informacji dotyczących fauny. Poszukiwał ich w tekstach starożytnych, średniowiecznych i sobie współczesnych, uzupełniał i weryfikował za pomocą informacji zdobytych dzięki własnym obserwacjom i korespondencji z innymi badaczami (Czapla 2017: 62). Owocem takiej wymiany myśli jest również opis świnki morskiej:

De cuniculo vel porcello indico – O króliku albo małej śwince indyjskiej
Zwierzę, którego ten oto wizerunek [tutaj – dopowiedzenie Ł.O.] widać, po raz pierwszy otrzymałem od pewnego zaprzyjaźnionego ze mną szlachetnego męża, który wysłał mi je z Paryża. Nie ma potrzeby opisywać części jego [zwierzęcia – dopowiedzenie Ł.O.] ciała, ponieważ widać je wystarczająco wyraźnie na obrazku. Pod względem wielkości jest takie samo jak królik, lecz ma ciało krótsze i pełniejsze, zwłaszcza w przypadku tego [osobnika – dopowiedzenie Ł.O.], którego otrzymałem z Francji. Później bowiem wielce uczony Johann Heinrich Munzinger, lekarz znakomitej rodziny Fuggerów, przysłał mi z Augsburga parę, samca i samicę, mniejszych i o delikatniejszej budowie ciała. Uszka ich niewielkie, zaokrąglone i niemal nieowłosione; nogi krótkie, po sześć palców z przodu, po pięć z tyłu, zęby jak u myszy, brak ogona, kolor u każdego inny. Widziałem całe białe i całe rude i mieszane jak ten, którego tu przedstawiliśmy [na obrazku – dopowiedzenie Ł.O.]. Głos przypomina nieco głos świnek.

Karmią się wszelkimi rodzajami roślin i owoców, chlebem, owsem. Niektórzy dają im także wodę, ja od kilku już miesięcy karmię bez picia, lecz najczęściej podsuwam im owoce wilgotne i ich łupiny (np. z jabłek, rzepy) i odpadki, w przeciwnym razie z łatwością zapadają na puchlinę wodną.

Jako pokarm są dość słodkie i tłuste, o bardzo żółtawym tłuszczu albo

słoninie, podobnej niemal do świńskiej. Mięso mniej białe niż u naszych królików i bardziej wilgotne. Nie ryją jak nasze króliki. Lecz uznałem, że nie należy pominąć także tego, co o ich naturze napisał nasz Munzinger: „Jeden samiec wystarczy do zapłodnienia wielu samiczek (najczęściej siedmiu lub dziewięciu) i w ten oto sposób stają bardziej płodne; lecz jeśli otrzymuje tylko jedną samiczkę, zbytnią pożądlivością pobudza niekiedy [ją – dopowiedzenie Ł.O.] do poronienia. Powiadają, że nie rodzą przed sześćdziesiątym dniem od momentu poczęcia. Widzieliśmy niedawno w naszym mieście urodzonych ośmiornię, z których troje zdawało się uduszonych w łonie [matki – dopowiedzenie Ł.O.]. Ty, stosownie do twojej staranności, zaobserwujesz liczne, które bardziej naśladowują naturę prosiąt niż królików lub zajęcy”. Tyle Munzinger. Rodzą także podczas zimy i to młode niepozabawione wzroku, jak w przypadku królików, i nie są tak szkodliwe jak one, jeśli chodzi o rycie i gryzienie, oraz lepiej znoszą dotyk, to znaczy mają łagodniejsze usposobienie, choć ogólnie rzecz biorąc nie nadają się do całkowitego oswojenia. Dwa samce połączone ze sobą, jeśli pojawi się samica, walczą ze sobą srodze. Te same samce, na ile zaobserwowałem u moich, nie wyrządzają szkody młodym, które dopiero co ujrzały światło dzienne. Samiec, jeśli tylko może swobodnie podążać za samicą, jako że jest bardzo pożądlivy, natychmiast nie przestaje jej prześladować z mruzeniem zdradzającym raczej pożądlanie niż gniew. Jak smakują, dotychczas nie doświadczyłem. Piotr Martyr w opisie podróży do nowych wysp pisze, że w różnych miejscach odkryto trzy rodzaje królików. I gdzie indziej, na niektórych nowych wyspach, istnieje stworzenie zwane *utias*, które jest podobne do naszego królika, pod względem wielkości nie przekracza rozmiaru myszy, i poszukuje pożywienia (Gessner 1551: 19)³.

³ Przekład własny za: „De cuniculo vel porcello indico. Animal cuius haec effigies est, primum a nobili quodam viro amico meo Lutetia missum accepi, cuius quidem corporis partes describi non est necesse, cum ex pictura satis manifesta sit. Magnitudo est cuniculi communis, sed brevior corpore et plenior praesertim in eo quod e Gallia accepi. Nam binos postea, marem et faeminam doctissimus in illustri Fuggerorum familia medicus Io[annes] Henricus Munzingerus ad me misit Augusta Vindelicorum, minores et tenuiores. Auriculae eis humiles, subrotundae et glabrae fere; crura brevia, digiti seni antierius, quini posterius, dentes ut in muribus, cauda nulla color aliis aliis. Vidi ego totos candidos et totos ruffos, et utroque distinctum qualem hic pinximus. Vox nonnihil ad porcellorum vocem accedit.

Vescuntur omne genus herbis et fructibus, pane, avena. Sunt qui etiam aquam eis apponant, ego absque potu aliquot multis iam mensibus nutrio, sed plerumque fructus humidos, eorumque cortices (ut pomorum, raporum) et reiectamenta eis exhibeo, alioqui facile hydrope tentatur. In cibi facis suasues sunt, et pingues multo subflauo adipe aut lardo fere suilli instar. Carne minus alba quam cuniculi nostri et humidior. Non fodiunt ut nostri cuniculi. Sed Munzingeri quoque nostri de illorum natura ad me scriptum non omittendum duxi. „Mas unus (inquit) ad foeturam femellis pluribus (septenis vel novenis plerumque) satis facit fiuntque sic foecundiores; sin vero unicam tantum sortiatu femellam, salacitate nimia ad aborsum interdum irritat. Aiunt ante sexagesimum a conceptu diem non patere. Nos nuper octonos natos in urbe nostra conspeximus e quibus tres in utero suffocati visebantur. Tu pro sedulitate tua observabis plura, quae porcorum potius, quam cuniculorum vel leporum naturam imitentur”. Haec ille. Pariunt hieme etiam et catulos non caecos ut cuniculi, sed neque ita fodiendo mordendove noxii sunt ut illi, et manibus tractabiliores, hoc est mitiore ingenio, quamquam non apti

Gessner tworząc deskrypcję, korzystał z informacji udzielonych mu przez Johanna Heinricha Munzingera – niemieckiego lekarza, jak podaje, z rodziny Fuggerów (której gałąź osiedliła się w Polsce pod nazwiskiem Fukier). Z innych źródeł dowiadujemy się, że Munzinger był również lekarzem Wilhelma V Pobożnego, księcia Bawarii (Britishmuseum.org 2023). Źródła informacji o świnkach dostarczają badaczowi także rozprawy Piotra Martyra, a właściwie Petera Martyr d'Anghiera, autora między innymi *De nuper sub D. Carolo repertis insulis, simulque incolarum moribus* (O niedawno odkrytych za panowania Karola wyspach oraz obyczajach ich mieszkańców) oraz *De orbe novo... decades* (O nowym świecie).

Gessner nazywa kawie domową „świnką/królikiem indyjskim” (*cuniculus porcellus/cuniculus indicus*). Na gessnerowski opis świnki morskiej składają się trzy elementy: aspekt wizualny i usposobienie zwierzęcia, sposób rozmnażania oraz jego przydatność do spożycia. Wszystkie pojawiają się w tworzonych na podstawie publikacji szwajcarskiego badacza opisach zależnych. Nazwy, których użył Gessner, pozostały w użyciu w pismach zoologicznych na długo. Opis i ilustracja z *Historia animalium* stały się więc wzorami, do których odwoływano się przez kolejne stulecia.

W pośmiertnym wydaniu dzieła Gessnera opis świnki opatrzony został nowym zakończeniem, w którym zamiast pierwotnego, ostatniego zdania pojawia się następująca wzmianka:

Również i my mamy króliki hiszpańskie, jak je nazywają, bez ogona, żywiące się sianem i trawą, poruszające się jak zajączki, grube, płodne i tłuste, lecz które nie ryją w niczym, niczego nie gryzą, jak to zwykły czynić inne króliki i mszy. [Pisze o tym – dopowiedzenie Ł.O.] Justinus Göbler (Gessner 1602: 367)⁴.

Pierwsze wydanie z roku 1551 cieszyło się dużą popularnością i to ono obrosło w liczne tłumaczenia i komentarze, w wyniku czego zmiana zakończenia opisu w wydaniu drugim z roku 1602 przeszła bez echa i nie została uwzględniona w badanych tekstach zależnych.

Najmocniej z opisem Gessnera związana jest deskrypcja świnki w dziele

alioqui ut vere mansuescant. Mares duo inter se comissi, si femina adsit, acriter pugnant. Iidem catulis recens in lucem editis, quantum in meis observavi, nihil nocent. Mari si feminam sequendi libertas datur, ut est libidinosissimus, subinde cum murmure quodam appetentis potius quam irascentis persequi non desinit. In cibo quales sint nondum expertus sum. Superfoetare eos certum est. Petrus Martyr in historiis navigationum ad novas insulas tria cuniculorum genera alicubi reperta scribit. Et alibi animal *utias* dictum in quibusdam insulis novis cuniculo nostro simile esse, magnitudine non supra murem, ad cibos quaesitum”.

⁴ Przekład własny za: „Hispanici, ut vocant, non caudati, faeno et gramine vescentes, lepusculi in morem repentes, tumidi, fecundi, pingues sed nihil fodiunt, nihil corrodunt, quemadmodum alii cuniculi et mures faciunt. Iustinus Goblerus. Iidem autem videtur esse qui et Indici dicuntur”.

The History Of Four-Footed Beasts Edwarda Topsella z 1658 roku, które w założeniu miało być tłumaczeniem Gessnera na język angielski z dokonowaniem elementów z innych dzieł tego okresu. Topsell (urodzony około 1572 roku, zmarł w roku 1625) był angielskim duchownym i pisarzem. Jego dzieło, należące do gatunku bestiariuszy, powstało w okresie przejściowym w rozwoju nauki. Chociaż widać w nim już wyraźne oznaki właściwej metody naukowej, Topsell nadal przywiązywał wagę do autorytetu źródeł klasycznych. W efekcie przypisuje on dobrze znanym zwierzętom niezwykle cechy, a także umieszcza w swoim studium opisy fantastycznych istot. Badacz tłumaczy Gessnera bardzo dokładnie, gdzieniegdzie skracając, używa także zbliżonej nazwy, tym razem pisząc o „świnio-króliku” (*indian pig-cony*):

O indyjskim małym świnio-króliku

Otrzymałem obrazek tego zwierzęcia od pewnego szlachcica – mojego przyjaciela z Paryża, którego części ciała [jego – tj. zwierzęcia – dopowiedzenie Ł.O.] nie trzeba opisywać, obrazek sam w sobie jest wystarczająco wyraźny i prosty do obserwacji. Rozmiarem zwierzę to nie przewyższa zwykłego królika, jego ciało jest krótsze, lecz pełniejsze, jak również zaobserwowałem na dwóch, które wysłał mi ten szanowany i uczony medyk Johannes Munzinger. Ma ono dwoje małych, oklapniętych uszu, zaokrąglonych i prawie łysych, bez włosów; ma również krótkie nogi, po pięć palców na każdej z nóg tylnych i po sześć na każdej z przednich; zęby jak mysz, ale nie ma ogona, różnorodna w kolorze. Widziałem całe białe i całe żółte, a także różne od tych dwóch; dźwięk, jaki wydają, przypomina bardzo odgłos świni, jedzą różne rodzaje ziół, owoców, zbóż i chleba; niektórzy dają im wodę do picia, ale ja karmiłem je kilka miesięcy i nigdy nie dawałem im żadnej wody, tylko wilgotny pokarm jak zioła, jabłka, rzepę itp., inaczej mogłyby zapaść na puchlinę.

Ich mięso jest słodkie i żółtawe, jak tłuszcz prosięcia, nie tak białe jak naszych pospolitych królików: nie kopią nor jak inne króliki. Żeby dokładniej opisać ich naturę, przytoczę słowa, które napisał do mnie Munzinger: „Jeden samiec wystarcza do rozmnażania siedmiu lub nawet dziewięciu samic i dzięki temu są one bardziej płodne [od zwykłych królików – dopowiedzenie Ł.O.], lecz jeśli otrzymuje tylko jedną samiczkę, zbytnią pożądlivością pobudza niekiedy [ją – dopowiedzenie Ł.O.] do poronienia. Powiadają, że nie rodzą przed sześćdziesiątym dniem od momentu poczęcia. Widziałem niedawno urodzonych ośmiorgo, z których troje uduszonych w łonie [matki – dopowiedzenie Ł.O.]. Rodzą także podczas zimy i to młode, a nie ślepe, jak w przypadku królików, i nie są tak szkodliwe jak one, jeśli chodzi o rycie i gryzienie, oraz lepiej znoszą dotyk, to znaczy mają łagodniejsze usposobienie, choć ogólnie rzecz biorąc nie nadają się do całkowitego oswojenia. Dwa samce połączone ze sobą, jeśli pojawi się samica, walczą ze sobą srodze. Te same samce, na ile zaobserwowałem

u moich, nie wyrządzają szkody młodym, które dopiero co ujrzały światło dzienne. Samiec, jeśli tylko może swobodnie podążać za samicą, jako że jest bardzo pożądlivy, natychmiast nie przestaje jej prześladować z mruzeniem zdradzającym raczej pożądanie niż gniew. Piotr Martyr nazywa je królikami hiszpańskimi, których natura, pomijając częstą superfetację, bliższa jest raczej jeżom niż królikom” (Topsell 1658: 88-89)⁵.

Wiele późniejszych opisów świnki morskiej nie wykazuje jednak aż takich podobieństw do tekstu Gessnera. W książce *Regnum animale in classes IX distributum* z 1762 roku Mathurin Jacques Brisson (urodzony w 1723 roku, zmarł w roku 1806), francuski zoolog i filozof przyrody, w dość krótkiej deskrypcji podaje dokładne wymiary zwierzęcia, a także inną niż dotychczas liczbę palców u łap – zgodną ze współczesnym stanem faktycznym. Świnke nazywa jak poprzednicy – królikiem indyjskim:

Długość ciała od końca pyszczka do odbytu wynosi dziewięć i pół cala; obwód [ciała – dopowiedzenie Ł.O.] osiem cali; głowa od nozdrzy do potylicy ma długość dwóch i czterech dziesiątych cala. Górna warga jest rozszczepiona jak u zająca; otwór gębowy jest mały, uszka są krótkie, nieco okrągłe, otwarte, przezroczyste i prawie bezwłose; nogi są krótkie, bez śladu ogona. Przednie łapy są podzielone na cztery palce, tylne zaś na trzy. Sierść jest miękka w dotyku; kolor u różnych osobników różny: niektóre są całkowicie białe, niektóre

⁵ Przekład własny za: „I recieved the picture od this beast from a certain Noble-man my loving friend in Paris, whose parts it is not needfull to describe, seeing the image it self is perspicuous and easie to be observed. The quantity of this beast doth not exceed the quantity of a vulgar Cony, but rather the body is shorter, yet Fuller, as also I observed by those two, which that noble and learned Physician Joh. Munzingerus sent me. It hath two little low ears, round and almost pild without hair, having also short legs, five claws upon one foot behind, and six before; teeth like a mouse, but no tail, and the colour variable. I have seen of them all white, and all yellow, and also different from both those; their voice is much like the voice of a Pig, and they eat all kinds of Herbs, Fruits, Oats, and Bread; and some give them water to drink, but I have nourished some divers moneths together, and never given them any water, but yest I gave them moist foof, as Herbs, Apples, Rapes, and such like, or else they would incur the Dropsie. Their flesh is sweet for meat, of a yellowish colour, like the Larde of Swine, and therefore not so white as is our vulgar Cony: they do not dig like other Conies, and for the farther description of their nature, I will express it in the words of Muningerus aforesaid, for thus he writeth. „One of the males is sufficient in procreation for seven or nine of the females, and by that means they are made more fruitful, but if you put them one male to one female, then will the venerous salacity of the male procure abortment. It is affirmed that they go threescore daies with young before they liter, and I saw of late one of them bear eight at one time in her womb, but three of them werw stifled. They bring forth in the winter, and their whelpes are not blinde as are the Conies. They are no way so harmful as other are, either to bite or dig, but more tractable in hand, howbeit untamable. If two males be put to one female, they fight fiercely, but they will not hurt the Rabbets. As the male is most libidinous, so doth he follow the female with a little murmuring noise, bewraying his appetite for generation, without wrath, and these are also called Spanish Conies, by Peter Martyr whose nature except in their abundant superfoetation cometh nearer to Hogs then Conies”.

całkowicie rude; niektóre są upstrzone na biało i rudo, niektóre mają czarne łaty. Zamieszkują Europę jako zwierzęta domowe, a także Gwineę i Brazylię (Brisson 1762: 102-103)⁶.

Jeszcze bardziej lakonicznie na temat świnki pisze Karol Linneusz (urodzony w 1707 roku, zmarł w roku 1778), szwedzki przyrodnik i lekarz, profesor uniwersytetu w Uppsali w dziele *Systema naturae per regna tria naturae*. Opisuje on jedynie jej zachowania i usposobienie. Pomija niemal zupełnie kwestię wyglądu, wspomina tylko o tym, że zwierzę to może mieć różne barwy. Określa je mianem *mus porcellus* – mysz-świnka:

Żyje w Brazylii. Są głośne, krzykliwe, niespokojne, uległe, wierzgające [nózkami – dopowiedzenie Ł.O.], uważne, owłosione, żujące, jedzą różnorodne rośliny; piją czystą wodę, kochają ciepło; samica ma dwa sutki, rodzi w pełni ukształtowane młode, wnet znowu spółkuje; samiec mruczając zagryza młode samce dotknięte niemocą. Ubarwienie różne (Linneusz 1766: 79-80)⁷.

Thomas Pennant (urodzony w 1726 roku, zmarł w roku 1798), walijski przyrodnik, podróżnik i pisarz, w drugim tomie *History of quadrupeds* wydanym w 1781 roku już znacznie szerzej opisuje wygląd gryzonia oraz sposób jego odżywiania się i zachowanie. Wspomina także, że angielska nazwa „guinea pig” związana jest z tym, że zwierzę to miałoby pochodzić z Gwinei, a sam klasyfikuje ją jako rodzaj kawii:

Kawia z podzieloną na pół górną wargą; uszy duże, zaokrąglone po bokach; włosy sterczące, podobnie jak u młodej świni; kolor biały lub biały zmieszany z pomarańczowym i czarnym, w nieregularne plamy; nie ma ogona; cztery palce na łapach przednich; trzy na tylnych. Zamieszkuje Brazylię; pisarze nie wzmiankują o jej zachowaniu w stanie dzikim; udomowiona w Europie. Niespokojne, chrumkające małe zwierzę, nieustannie biegające z kąta w kąt; żywi się chlebem, ziarnami i warzywami. Zdolność do rozmnażania zdobywa w wieku dwóch miesięcy; rodzi od czterech do dwunastu młodych na raz

⁶ Przekład własny za: „Longitudo corporis ab extremitate rostri ad anum usque 9 ½ pollicum; ambitus 8 pollicum; caput, a naribus ad occipitium, 2 pollices cum 4 lineis longum. Labium superius, ut in lepore, fissum est; oris rictus parvus, auriculae breves, subrotundae, patulae, pellucidae et glabrae fere; crura brevia, caudae vestigium nullum. Pedes anteriores in 4, posteriores vero in 3 digitos divisi. Pili ad tactum molles; color in individuis variis varius: alia omnino alba sunt, alia omnino rufa, alia ex albo et rufo variegata, quedam ex nigro maculata. Habitat in Europa domesticus, in Guinea et Brasilia”.

⁷ Przekład własny za: „Habitat in Brasilia. Pipientes, loquaces, inquieti, sequaces, calcitrantes, attentii, comantes, masticantes, edunt vegetabilia variata, potant lympham puram, calorem amant; femina mammis duabus parit pullos perfectissimos, mox coit; mas bombylans iuniores masculos mordet paraplecticos. Color varius”.

i rozmnaża się co dwa miesiące. Byłyby niezliczone, ale wiele młodych zostaje zjedzone przez koty, inne zabite przez samców; są bardzo delikatne; krocie młodych i dorosłych ginie z powodu zimna. W Anglii nazywane są świnkami gwinejskimi, ponieważ uważa się, że pochodzą z Gwinei. Mówi się, że szczury omijają ich siedliska (Pennant 1781: 361-362)⁸.

Kawia w dawnym piśmiennictwie polskim

W polskich dawnych tekstach naukowych świnka prawie wcale nie figuruje. Jej najobszerniejszy i najwcześniejszy opis w swoim dziele *Historiae naturalis de quadrupedibus libri* z 1656 roku zamieścił Jan Jonston – polski lekarz, przyrodnik i filozof szkockiego pochodzenia, twórca pierwszego polskiego kompendium przyrodniczego:

W Indiach występują również te króliki, które nazywamy świnkami indyjskimi. Są wielkości naszego królika, ale mają krótsze nogi, z sześcioma palcami u przednich i pięcioma u tylnych. Zęby jak u myszy, brak ogona; pyszczek zaostroszony; uszy małe i okrągłe, porośnięte raczej sierścią niż włosami. Ich głos przypomina nieco chrząkanie warchlaków. Odżywiają się wszelkiego rodzaju ziołami, owocami, chlebem i owsem. Przez wiele miesięcy mogą żyć bez wody. Jeden samiec wystarcza na siedmiu lub dziewięciu samicom. Mnożą się [wydają wielokrotnie młode – dopowiedzenie Ł.O.] jak króliki. Również zimą, przed sześćdziesiątym dniem [ciąży – dopowiedzenie Ł.O.], wydają na świat młode niepozabawione wzroku. Dwa samce walczą w obecności samicy. Dołączamy również obraz innego indyjskiego królika. Nierembergius opisuje dziewięć gatunków królików indyjskich. Pierwszy, jak twierdzi, to *pacitli*, znany również jako hiszpański, jeśli żyje na żyznych polach; nie jest mniej smaczny niż [króliki – dopowiedzenie Ł.O.] hiszpańskie. Drugi to *elizactotli*, czyli ‘o białej piersi’. Trzeci to *cuitlatepotli*, czyli ‘o krótkim ogonie’. Czwarty, nazywany *tocanthoctl*, należy do peruwiańskich, ma kształt meksykańskiego kreta (którego nazywają *tucam*). Piąty to *quauhtochtli*. Szósty to *metochtli*. Siódmy to *cacatochtli*. Ósmy to drugi [rodzaj – dopowiedzenie Ł.O.] *cuitlatepotli*. Dziewiąty i ostatni nazywany jest *hapaztochtli*, ze względu na

⁸ Przekład własny za: „Cavia with the upper lip half divided: ears very large, broad and rounded at the sides: hair erect, not unlike that of a young pig: color white, or white varied with orange and black, in irregular blotches: no tail: four toes on the fore feet; three on the hind. Inhabits Brasil: no mention made by writers of its manners in a wild state; domesticated in Europe; a restless, grunting, little animal, perpetually running from corner to corner: feeds on bread, grains, and vegetables: breeds when two months old; brings from four to twelve at a time; and breeds every two months; would be innumerable, but numbers of the young are eaten by cats, other killed by the males; are very tender, multitudes of young and old perishing with cold; are called in England, Guinea Pigs, being supposed to come from that country. Rats are said to avoid their haunts”.

jego czerwono-brązowy kolor, którym się wyróżnia. Wszystkie różnią się od siebie kształtem, dlatego mają różne nazwy. Żywią się bardziej cierpkim, twardszym pokarmem niż nasze. To wszystko pochodzi z rękopisów doktora Franciszka Hornanda (Jonston 1656: 112-113)⁹.

Dzieło Jonstona ma niewątpliwie charakter kompilacyjny. Zauważyć można analogie pomiędzy jego deskrypcją a gessnerowskim opisem kawii. Jonston posiłkuje się również innym źródłem – *Historia naturae, maxime peregrinae libris XVI* Juana Eusebia Nierembergiusa (1635: 160-161) – hiszpańskiego jezuita (1595-1658). Prawie połowa opisu świnki w jonstonowskiej *Historiae naturalis* jest bezpośrednim cytatem z dzieła Hiszpana. Część ta – lista dziewięciu rodzajów królików hiszpańskich – jest współcześnie dość niezrozumiała, trudno bowiem przyporządkować abstrakcyjnie brzmiące nazwy pochodzące z języka rodzimych mieszkańców Ameryki Południowej do realnych gatunków, podgatunków czy ras zwierząt z rodziny kawiowatych. Polski badacz jako dodatek do swojego opisu zamieszcza dwie ilustracje zwierzęcia, które znacznie odbiegają od grafik zamieszczonych zarówno u Gessnera, jak i u cytowanego Nierembergiusa.

Znacznie skromniejszą wzmiankę znajdujemy w pierwszym tomie już oświeceniowego dzieła – *Zwierząt domowych i dzikich osobliwie krajowych historyi naturalnej początku i gospodarstwo* autorstwa Krzysztofa Kluka – przyrodnika i księdza katolickiego, który za zasługi na polu szerzenia wiedzy przyrodniczej i rolniczej otrzymał w 1781 roku od króla Stanisława Augusta złoty medal *Merentibus*. Używa on łacińskiej nazwy *mus porcellus* i tłumaczy ją na język polski jako świnka morska. Píše, że „morskie świnki prosiętom nieco podobne, u nas czasem najdują się chowane, i są do jedzenia zdadne” (Kluk 1779: 85).

⁹ Przekład własny za: „Ex Indicis cuniculis sunt etiam illi, quos porcellos Indicos nominamus. Magnitudine sunt cuniculi nostratis, sed cruribus brevioribus, cum digitis senis in pedibus anterioribus et quinis in posterioribus. Dentes iis ut in muribus, cauda nulla, rostrum acutum, aures parvae et rotundae et setis potius quam pilis vestiuntur. Vox nonnihil ad grunnitum porcellorum accedit. Vescuntur omni herbarum genere, fructibus, pane et avena. Multorum saepe mensium spacio sine aqua aluntur. Foemellis septenis vel novenis mas unus sufficit. Ritu cuniculorum superfaetant. Hyeme quoque catulos non caecos ante sexagesimum diem enituntur. Duo mares praesente foemina praeliantur. Adiecimus et alterius cuniculi Indici iconem. Nierembergius novem cuniculorum Indicorum species facit. Prior, inquit, est Pactli seu Hispanicus, si in pinguibus versetur agris; non minus iucundam praestat quam apud Hispanos alimoniam. Secundus est Eliztactotli, seu candens pectus. Tertius Cuitlatepotli, seu brevis caudae. Quartus pertinet ad Peruinos vocatur Tocanthoctli, talpae Mexicanae (quam tucam vocant) figura. Quintus quauhtochtli. Sextus metochtli. Septimus cacatochtli. Octavus cuitlatepotli alter. Ultimus vero ac nonus a rubeo fulvoque colore, quo variat, nuncupatur hapaztochtli. Omnes forma nonnihil inter se distant, ideo diversis apellantur nominibus. Nutrimentum nostratium alimento est insuavius ac durius. Haec ex manuscriptis doctoris Francisci Hornandi”.

Jak świnka wkradła się do literatury pięknej?

Świnka w szesnastym, siedemnastym i osiemnastym wieku była przedmiotem przede wszystkim naukowych opisów. Z nowszych badań wynika jednak, że już w szesnastym wieku była w Europie zwierzęciem udomowionym i dość pospolitym (Pigière i in. 2012: 1020-1024). Nie dziwi więc fakt, że często można było znaleźć ją w naukowych opisach Arki Noego – próbach pogodzenia nowych odkryć geograficznych, a zatem także zoologicznych, z doktryną Kościoła Katolickiego, na przykład w słynnej *Arca Noë* Athanasiusa Kirchera – niemieckiego jezuitę i teologa. Wzmianka o śwince (pod nazwą *Porcellus Indicus*) pojawia się na jednej z ilustracji mających obrazować rozmieszczenie zwierząt w arce (Kircher 1675: 108-109). Podobnie kawia ukazana jest w *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language* Johna Wilkinsa (urodzonego w 1614, zmarłego w roku 1672), brytyjskiego biskupa anglikańskiego i filozofa przyrody. Świnki morskie (*Ginny Pig*) pojawiają się w przygotowanym przez niego wykazie zwierząt na arce razem z wiewiórkami (*Squirrel*) ze względu na podobny rozmiar i rodzaj spożywanego przez te zwierzęta pokarmu (Wilkins 1668: 158). Kawii domowej z powodzeniem można szukać także w tekstach związanych z gospodarstwem domowym i kulinariami. Wzmiankę o niej udało się badaczom znaleźć już w dziele z 1563 roku – *Le théâtre d'agriculture* francuskiego agronoma Oliviera de Serreśa, który napisać miał, że konieczne było używanie różnych przypraw, by poprawić smak jej mięsa (Pigière i in. 2012: 1023).

Bardzo często świnka pojawiała się w malarstwie, w szczególności flamandzkim – na przykład u Petera Rubensa i Jan Brueghela (starszego). Malarze ci na swoich wspólnych obrazach często umieszczali wizerunki dwóch świnek morskich. Taki motyw pojawia się na obrazie *Flora i Zefir*, gdzie w prawym dolnym rogu widoczne są rudo-czarne kawie, a jedna z nich spożywa groch (Breughel&Rubens 1617a) oraz na obrazie *Raj i grzech pierworodny*, gdzie dwie bardzo podobne świnki, znajdujące się w dolnej części malowidła, również konsumują rozrzucone na ziemi strąki grochu (Breughel&Rubens 1617b). Świnka morska pojawia się także na obrazach polskiego artysty tego okresu – Teodora Lubienieckiego (urodzony w 1654 roku, zmarł około roku 1716). Jego ojcem był Stanisław Lubieniecki, znany teolog braci polskich, a bratem Krzysztof Lubieniecki, również malarz. Od 1662 roku mieszkał w Hamburgu. Następnie wyjechał do Amsterdamu, gdzie uczył się malarstwa u Gerarda de Lairesse'a. Po podróżach po Europie i służbie wojskowej osiedlił się w Berlinie jako nadworny malarz króla Prus Fryderyka I. Świnki pojawiają się na dwóch obrazach Teodora Lubienieckiego – *Małym Bachusie z martwą naturą* (Lubieniecki b.r.: a) oraz na *Martwej naturze ze świnkami morskimi* (Lubieniecki b.r.: b). Gryzonie na obu obrazach przedstawione są w sposób

niemalże identyczny – to dwie biało-rude kawie, jedna spoglądająca w górę, druga zajęta jedzeniem liści. Popularność tego motywu w malarstwie doby baroku można wytłumaczyć popularnością kawii w ówczesnej Europie. Jak pisze Filip Chmielewski: „traktowano je jako osobliwy okaz w dworskiej menażerii, szlachetny i wyrafinowany. Były to zwierzątka miłe i modne, dodawały pewnego splendoru, mogły być także uważane za symbol dobrobytu i obfitości” (Chmielewski 2015: 88).

Ciekawym przykładem z literatury beletrystycznej, który pokazuje, że świnka morska na dobre zagościła w powszechnej świadomości, jest tekst już z wieku dziewiętnastego – baśń *Świnka morska* ze zbioru *Baśni braci Grimm* (Grimm&Grimm 2014: 943-947). Opowiada ona o królownie, która nie chcąc wyjść za mąż i dzielić się władzą, poddawała kolejnych zalotników śmiertelnym próbom gry w chowanego. Dzięki swoim dwunastu oknom potrafiła dostrzec każdego, niezależnie od kryjówki. Setny śmiałek korzystając z fortelu wygrał z księżniczką i zdobył jej rękę. Zrobił to z pomocą lisa, który zaprowadził go do magicznego źródła, siebie przemienił w kuglarza, a młodzieńca w świnkę morską. Księżniczka urzeczona sztuczkami świnki kupiła ją od kuglarza za bardzo wysoką cenę, po czym okazało się, że najlepszym schronieniem dla małego, niepozornego stworzenia był warkocz księżniczki. Świnka morska jawi się w baśni jednocześnie jako naturalny element miejskiego krajobrazu (pokazu kuglarskiego na rynku) i jako pewne *novum* – atrakcja przyciągająca uwagę szerokiej i zróżnicowanej publiczności, oznaka dostatku i splendoru.

Podsumowanie

Obserwując przemiany w opisie świnki morskiej na przestrzeni wieków, nie zauważa się szczególnych zmian w deskrypcji wyglądu samego zwierzęcia, poza zmieniającą się liczbą palców na przednich i tylnych łapach. Widoczny jest za to zmieniający się sposób konstrukcji opisów w tekstach naukowych, dążenie do syntezy i standaryzowania informacji. Na przykładzie wybranych tekstów zauważyć można również ewolucję metod pracy dawnych naukowców. Początkowo opierała się ona na korespondencji oraz śmiałym korzystaniu z dostępnych źródeł, co skutkowało tworzeniem dzieł o charakterze kompilacji. W okresie oświecenia przybrała ona znamiona metody, którą współcześnie nazwalibyśmy naukową.

Kawia domowa w dziełach dawnych pozostaje zwierzęciem egzotycznym i przedmiotem opisów badaczy przyrody Starego i Nowego Świata. Jest postrzegana także jako wartościowe danie, a wtórnie jako stworzenie, które można hodować w domu. W literaturze pięknej pojawia się jednak dopiero w wieku dziewiętnastym jako zwierzę symboliczne, na poły magiczne.

W późniejszej literaturze świnka zyskuje również duży potencjał satyryczny, który silnie eksploatowany jest na przykład w opowiadaniu *Pigs is Pigs* Ellisa Parkera Butlera czy w powieści *Świnki morskie* Ludvíka Vaculíka.

Źródła cytowań

- BREUGHEL JAN, PETER PAUL RUBENS (1617a), *Flora i Zefir*, Niemcy: Schloss Mosigkau [olej na desce].
- BREUGHEL JAN, PETER PAUL RUBENS (1617b), *Raj i grzech pierworodny*, Haga: Mauritshuis [olej na desce].
- BRISSON, MATHURIN-JACQUES (1762), *Regnum animale in classes IX. distributum*, Lejda: Theodorum Haak, online: https://www.google.pl/books/edition/Regnum_animale_in_classes_IX/vttWAAAACAAJ?hl=pl&gbpv=1 [dostęp 11.06.2023].
- BRITISHMUSEUM.ORG (2023), *Johann Heinrich Munzinger*, online: <https://www.britishmuseum.org/collection/term/BIOG196434> [dostęp 11.06.2023].
- CHMIELEWSKI, FILIP (2015), 'O motywie „świnki morskiej” na obrazach trzech artystów: Giovanniego Agostina Cassany, Teodora Bogdana Lubienickiego i Franza Wernera Von Tamma', *Barok. Historia-Literatura-Sztuka*: 2 (44), ss. 79-102.
- CZAPLA, JULIA (2017), 'Ilustracja w zoologicznych kompendiach epoki nowożytnej', w: *Repozytorium Uniwersytetu Jagiellońskiego*, <https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/74771> [dostęp 11.06.2023].
- GESSNER, KONRAD (1551), *Historiae animalium liber secundus de quadrupedibus oviparis*, Zurych: Christ. Froschoverum, online: https://archive.org/details/gri_33125010867691/mode/2up [dostęp 11.06.2023].
- GESSNER, KONRAD (1603), *Historiae animalium liber primus de quadrupedibus viviparis*, Frankfurt: In Bibliopolio Cambieriano, online: https://archive.org/details/bub_gb_89PCL-knVQQC/mode/2up [dostęp 11.06.2023].
- GRIMM, JAKUB, WILHELM GRIMM (2014) *Bracia Grimm. Wszystkie baśnie i legendy*, przekł. Rozalia Skiba, Warszawa: Wydawnictwo REA.
- JONSTON, JAN (1656), *Historiae naturalis de quadrupedibus libri cum aeneis figuris*, Amsterdam: Ioannem Iacobii Schipper, online: <http://polona.pl/preview/b54d617f-9cda-4d43-8208-fc941e2cc588> [dostęp 11.06.2023].
- KIRCHER, ATHANASIUS (1675), *Arca Noë*, Amsterdam: Joannem Janssonium à Waesberge, online: https://www.google.pl/books/edition/Arca_No%C3%AB/NHp4vR4PzxQC?hl=pl&gbpv=1&dq=kircher%20arca%20noe&pg=PP9&printsec=frontcover [dostęp 11.06.2023].
- KLUK, KRZYSZTOF (1779), *Zwierząt domowych i dzikich osobliwie kraioowych historyi naturalney początki i gospodarstwo*, Warszawa: Drukarnia Jego Królewskiej Mości i Rzeczypospolitej, online: <https://books.google.pl/books?id=SJs5AAAACAAJ&hl=pl&pg=PP7#v=onepage&q&f=false> [dostęp 11.06.2023].

- LINNEUSZ, KAROL (1766-1768), *Systema naturae per regna tria naturae: secundum classes, ordines, genera, species cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*, Sztokholm: Laurentii Salvii, online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k99004c> [dostęp 11.06.2023].
- LUBIENIECKI TEODOR ([b.r.]a), *Mały Bachus z martwą naturą*, Bielsko-Biała: Muzeum Historyczne w Bielsku-Białej [olej na płótnie].
- LUBIENIECKI TEODOR ([b.r.]b), *Martwa natura ze świnkami morskimi*, Kraków: Muzeum Narodowe w Krakowie [olej na płótnie].
- NIEREMBERGIUS, JUAN EUSEBIO (1635), *Historia naturae, maxime peregrinae libris XVI*, Antwerpia: Ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, online: <https://books.google.pl/books?id=bkYoi7PDrVM-C&hl=pl&pg=PP3#v=onepage&q&f=false> [dostęp 11.06.2023].
- PENNANT, THOMAS (1781), *History of Quadrupeds*, Londyn: B. White, online: <https://books.google.pl/books?id=sOhAAAAAcAAJ&hl=pl&pg=PA283#v=onepage&q&f=false> [dostęp 11.06.2023].
- PIGIÈRE, FABIENNE, WIM VAN NEER, CÉCILE ANSIEAU, MARCELINE DENIS (2012), 'New archaeozoological evidence for the introduction of the guinea pig to Europe', *Journal of Archaeological Science*: 39, ss. 1020-1024.
- TOPSELL, EDWARD (1658), *The History Of Four-Footed Beasts and Serpents*, Londyn: Printed by E. Cotes, for G. Sawbridge, online: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/151513#page/1/mode/1up> [dostęp 11.06.2023].
- WILKINS, JOHN (1668), *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, Londyn: Royal Society, online: <https://books.google.pl/books?id=BCCrZjBtiEYC&hl=pl&pg=PP7#v=onepage&q&f=false> [dostęp 11.06.2023].

Święta przestrzeń w kulturze – perspektywa antropologiczna

Tomasz Kalniuk

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ORCID: 0000-0002-2098-0160

Abstract

Sacred space in culture – an anthropological perspective

In the chapter Tomasz Kalniuk presents the role of the sacred in shaping the experience of socio-cultural space. The author does this with examples over a long period of time. He analyzes the importance of sacred places and objects in the perception of reality, starting with mythological pillars and cult stones, through Gothic cathedrals and ending with modern sanctuaries. The anthropological narrative of the chapter is built on the basis of the literature on the subject and the results of own field research conducted at new places of worship. The idea of the sacred has accompanied mankind since at least the Upper Paleolithic period. At that time, intentional religious creativity and magical practices were created in hard-to-reach caves. Based on the concept of a sacred center, culture were developed. The chapter synthesizes the categories of sacred place and sacred space. People's accounts of the sacred associated with new sacred places are also recalled. Through visions and alleged miracles, the modern city and countryside became spaces of

Tomasz Kalniuk, dr; etnolog, historyk i pedagog, adiunkt w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej UMK w Toruniu; autor publikacji naukowych i popularnonaukowych z obszaru kultury i religijności; badacz procesów społecznej stygmatyzacji i kreacji obrazów obcych; uczestnik projektów NPRH związanych z folklorem, tradycją i kulturą; autor monografii *Mityczni obcy. Dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej przełomu XIX i XX wieku* oraz *Drogi i miejsca religijności ludowej. Antropologiczne studium nowych ośrodków kultury we współczesnej Polsce (Strachocina, Stryszawa, Sokółka i Legnica)*.

tekanthrop@umk.pl

Facta Ficta.
Journal of Theory, Narrative & Media

OPEN  ACCESS

manifestation of the sacred, which transformed the previous status of localities.

Postmodernity, which was supposed to be characterized by desacralization, turned out to be an era open to the supernatural. New sacred sites confirmed the role of the sacred in culture. Pilgrimage to the sites of miracles revealed the timeliness of people's demand for the extraordinary, as well as the permanence of the experience of space as heterogeneous. It is difficult to reasonably argue that modernity continues the mythical perception. However, it is impossible, on the basis of the examples analyzed, to deny the validity of the claim of a two-track perception of the world. Logical analysis and affective irrationalism co-shape cultural participation.

It should be stated that although the sacred is no longer a focal point in a polysemic reality, it is capable of being an impulse that exerts a significant social influence capable of moving individuals and groups and detaching them from everyday life. The examples of the new sacred sites in Sokolka and Legnica have shown that it is a moderator of the experience of space also for those without a particular interest in it.

Keywords: culture, space, sacred place, sacrum, miracles

Wprowadzenie

Przed nastaniem teorii naukowych objaśniających świat według praw fizycznych i matematycznych wiedzę przekazywano poprzez mity i rytuały (będące dynamiczną realizacją tych pierwszych)¹. W treści większości z nich dominującym tematem było działanie sił nadprzyrodzonych. Kontakt ze sferą *sacrum*, określanej w literaturze mianem doświadczenia granicznego czy numinotycznego, odgrywał fundamentalną rolę, tak w porządku egzystencjalnym, jak i ontologicznym. „Kiedy świętość przejawia się w przestrzeni, pisał Mircea Eliade, odsłania się to, co rzeczywiste – świat uzyskuje istnienie” (Eliade 1999: 52). Manifestacja świętości oraz jej recepcja wprowadzały pierwotny podział na *sacrum* i *profanum* umożliwiający wstępną orientację. „Człowiek religijny przeżywał tę niehomogeniczność przestrzeni jako przeciwieństwo między przestrzenią świętą – to znaczy jedynie rzeczywistą, rzeczywście istniejącą – a wszelką inną przestrzenią otaczającą go jako nieforemny świat” (Eliade 1999: 15)². Chaos był nie tylko kosmogonicznym tłem dla objawienia się życia, lecz posiadał również znaczenie kulturotwórcze, na co zwracali uwagę semiolodzy: „Aby mogła istnieć kultura, musi istnieć nie-kultura, wszak kultura musi się z czegoś wyodrębnić i musi mieć kontekst, na którego tle będzie widoczna. Porządek implikuje nieuporządkowanie, kosmos – chaos. Kultura na tle nie-kultury występuje jako system znakowy” (Panas 1976: 243).

¹ Na temat struktury, funkcji i znaczenia mitów (Campbell 1997; Donald 1991; D'Aquili; Newberg 1999).

² Zdaniem rumuńskiego autora doświadczenie anizotropiczności przestrzeni stanowiło zachowanie pierwotne o charakterze religijnym i było porównywalne w swych skutkach do stworzenia świata (Eliade 2004: 36).

Mitologizacja przestrzeni i pierwotna orientacja

Kultury tradycyjne funkcjonowały w oparciu o święte (mitologiczne) scenariusze, według których miejsca hierofanii, czyli objawienia się świętości, stanowiły fundament rzeczywistości – punkt orientacyjny i swego rodzaju kanał umożliwiający kontakt z rzeczywistością *sacrum*. Z uwagi na pełnienie tak istotnych funkcji miejsca święte specjalnie oznaczano różnymi przedmiotami, począwszy od kamieni, a na okazałych kompleksach świątynnych skończywszy. O ile w mitologicznym porządku czasowym podstawę bytu stanowiły stwórcze początki, o tyle w wymiarze przestrzennym bazą były centra – *axis mundi*. Ich obecność konstituowała i rozwijała rzeczywistość społeczno-kulturową. Filary, kolumny, maszty, słupy kultowe upamiętniały pierwotne objawienie i konsolidowały społeczność.

Mitologiczny obraz rzeczywistości zakładał konieczność cyklicznej rekreacji świata poprzez rytualne sięganie do jego genezy. Wszelkie działanie fundacyjne w rodzaju budowy domu, miasta czy świątyni musiało pozostawać w zgodności z sakralną kosmogonią. „Dom i świątynia były tym samym – domem bóstwa. [...] Nie tylko dom i świątynia, ale również osiedle w ogóle: wieś, miasto, stanowiły wyodrębnione święte siedziby” (Leuuw 1997: 348). Prawdopodobnym ich pierwowzorem były, zdaniem Gerardusa van der Leuuwa, elementy świata natury czy też sama natura. „Świątynia natury jest prawdopodobnie najstarszą świątynią, jaką zna człowiek, a pośród wielu siedzib najpierwotniejsza była na pewno grotta lub jaskinia...” (Leuuw 1997: 349)³. Następnie *majestas* natury starano się kodować w praktykach rytualnych. Konsekracja stanowiła powtórzenie wyjściowej (i właściwej) kreacji. „Zorientowanie i rytualne skonstruowanie przestrzeni świętej miało znaczenie kosmogoniczne” (Eliade 2004: 36). Silnych powiązań kultur tradycyjnych z porządkiem natury można też doszukiwać się w społecznościach wiejskich Europy. Aż do współczesności ich krajobrazy kulturowe zakładały wkomponowywanie obiektów architektonicznych w lokalną przestrzeń tak, aby uzyskiwać spójną całość.

W percepcji mitologicznej niepamięć genezy oraz utrata świadomości środka oznaczały kulturową katastrofę, instalowały społeczny nieporządek i prekosmiczny chaos. Wielość praktyk symbolicznych realizowanych w społecznościach tradycyjnych stanowiła przeciwdziałanie entropii występującej w sytuacji takiego zapomnienia. Klasyczne przykłady ze studiów etnograficznych pokazują, jakie dalekosiężne skutki wywierała reorganizacja przestrzeni mieszkalnej. Dla niektórych grup sama zmiana układu osiedla oznaczała zniszczenie ich dotychczasowego

³ W opinii Rudolfa Otta zjawiska i obiekty zagadkowe z natury stanowiły integralną część religijnego *numinosum*, bynajmniej nie gorszego jakościowo od przedmiotów nadnaturalnych (Otto 1993: 51-52; 151).

systemu społeczno-kulturowego. Sytuację taką opisywał w swoim *Smutku tropików* Claude Lévi-Strauss. Indianie Bororo, wśród których pracowali biali misjonarze, swoją wiedzę o świecie czerpali przede wszystkim z wyglądu osiedla. Salezianie, świadomi pozaużytkowej (bo również wierzeniowej) roli, jaką odgrywał w życiu tubylców plan wsi, zmienili jej rozplanowanie. W miejsce koncentrycznego układu wprowadzili dwurzędowy, co wywołało u Indian szok:

zdezorientowani co do stron świata, pozbawieni planu, który dostarcza wprowadzenia do ich wiedzy tubylcy, tracą szybko zrozumienie tradycji, tak jak gdyby ich system społeczny i religijny były zbyt skomplikowane na to, żeby obejść się bez schematu uwidocznionego w planie wsi i przypominanego bezustannie przez codzienne gesty mieszkańców (Lévi-Strauss 1992: 216).

Mit każdorazowo domagał się swojego centrum. Ze środka bowiem emanowała moc akumulowana następnie przez sakralne przedmioty i budowle. Historia dostarcza interesujących spostrzeżeń na ten temat. Badacze zwracają na przykład uwagę na fakt, że miejsca święte kultur wcześniejszych nierzadko stanowiły fundamenty świątyń wznoszonych przez późniejszych przybyszy. „Podczas wykopalisk w prehistorycznym osiedlu w Drente (Niderlandy) okazało się, że groby ciałałpalne robiono w otworach, jakie pozostały w ziemi po filarach starszych świątyń” (Leuuw 1997: 348)⁴. Adaptacja zastanych przestrzeni sakralnych, a następnie ich symboliczna rewaloryzacja i włączanie w ramy własnych systemów światopoglądowych dotyczyły zarówno świata pogańskiego, jak i chrześcijańskiego. Faktem posiadającym odzwierciedlenie w kościelnych dokumentach były zalecenia sytuowania kaplic i kościołów w miejscach przedchrześcijańskiego kultu. W liście misyjnym papieża św. Grzegorza I Wielkiego kierowanym do św. Anzelma w związku z prowadzoną przez niego akcją chrystianizacyjną Anglów, biskup Rzymu pisał:

Nie powinno się burzyć świątyń pogańskich tego narodu, a tylko niszczyć znajdujące się w nich bałwany; należy pokropić te świątynie wodą święconą, wstawić ołtarze, umieścić relikwie; bo jeśli świątynie te są dobrze zbudowane, trzeba je z miejsc kultu demonów zamienić na miejsca czci prawdziwego Boga, aby naród ów widząc, że nie burzy się jego świątyń, wyrzucił błąd z serca, a poznając i czcząc prawdziwego Boga z większym zaufaniem spieszył na miejsca, do których się przyzwyczaił (Czuj 1955: 121-122)⁵.

⁴ Ślady tych praktyk utrwaliły się również w warstwie językowej. Irlandzkie *Kildare* na przykład wywodzi się od słów *Cell Dara*, co oznacza „kościół z dębowego lasu” i nawiązuje do tradycji celtyckiej (Sheldrake 1995: 30).

⁵ Historia poświadcza przynajmniej połowiczną obowiązywalność papieskiej instrukcji (Guriewicz 1976: 65).

Historia kultury zna przypadki sakralizacji przestrzeni obejmującej większy obszar aniżeli jedynie pojedyncze elementy krajobrazu kulturowego. Przykładowo, cała Jerozolima, zarówno w świetle przekazu biblijnego, jak i późniejszych wypowiedzi mistyków judeochrześcijańskich, przedstawiana była jako święte miasto⁶. Jeruzalem oznaczało centralny punkt we wszechświecie, gdzie rozpoczęły się dzieje ludzkości⁷. W tradycji chrześcijańskiej na terenie Jerozolimy dokonało się powtórne stworzenie. Adam i Ewa, pogrzebani, jak wierzą, bezpośrednio pod miejscem ukrzyżowania Chrystusa, jako pierwsi zostali przez Niego przywróceniu do życia. Krzyż stał się nowym wariantem drzewa kosmicznego, co wyrażają liczne przedstawienia. Jego podstawa dosłownie związana z podziemiami, alegorycznie reprezentowała styczność ze sferą grzechu, a pień ze sferą niebiańską. Bogata ikonografia z tym motywem ukazywała strugi krwi Jezusa spływające z krzyża i wsiąkające w ziemię oraz inicjujące proces odnowy. „W momencie śmierci Jezusa, gdy dopełniło się odkupienie i zbawienie, pierwsze krople krwi padły z wysokości krzyża na ziemię właśnie tu, zraszając Adama i wyławiając go z otchłani, a później Ewę i po kolei wszystkich sprawiedliwych” (Głowacka 2010: par. 7). Ta kosmogoniczna funkcja krzyża była też widoczna w ludowych narracjach. Pieśniarze z Huculszczyzny przedstawiali śmierć Jezusa jako akt założycielski „nowego stworzenia”. Ze śmierci Chrystusa powstawali nowi ludzie, a także cerkwie, „i to cerkwie niezwykłe, bo pięciowieżowe i z oknami na wszystkie strony świata” (Tokarska-Bakir 2002: 187). Ponadto żydzi i chrześcijanie (zwłaszcza ewangelikalni) wierzą, że Jerozolima w czasach ostatecznych będzie miastem przyjścia (wariant żydowski) lub powtórnego przyjścia (wariant chrześcijański) Mesjasza. Wówczas odrestaurowana Świątynia Jerozolimska, uchodząca za pępek czy słup ziemi, ukonstytuuje na świecie ład naruszony wraz z jej zniszczeniem w roku 70. W ten sposób Jeruzalem stanie się niekwestionowaną pieczęcią Absolutu na ziemi, stałym łącznikiem z porządkiem nadprzyrodzonym sprowadzającym na świat błogosławieństwo i łaskę (Smith 1969: 117-119)⁸.

W okresie wielkich odkryć geograficznych na nowopoznanych ziemiach jeszcze przed powstaniem pierwszych zabudowań pojawiały się krzyże. Centralny znak chrześcijaństwa, zgodnie z opisaną wyżej symboliką środka

⁶ Zob. np.: Iz 60,14; Ps 132,13-14. Cytaty biblijne w całym rozdziale pochodzą z *Biblii Tysiąclecia* (1991).

⁷ Opisy i mapy sporządzone przez nowożytnego geografa i teologa Heinricha Büntinga obrazując tę dominującą pozycję Jerozolimy, umiejscawiały ją na środku świata, otoczoną wodami i łądami: Afryką, Azją, Europą (Keilo 2023). Ruch chasydzki w obrębie mistyki żydowskiej zinternalizował motywy Jerozolimy do postaci ośrodka duszy ludzkiej (Kaplan 1976).

⁸ W tym kontekście warto przypomnieć antyżydowskie zamieszki, jakie wywołało przeniesienie w maju 2018 roku amerykańskiej ambasady z Tel Awiwu do Jerozolimy. W kręgach syjonistycznych fakt nowej lokalizacji ambasady zinterpretowano arcypozytywnie jako niezbędny element procesu globalnej naprawy rzeczywistości.

sakralizował teren, uzdatniając go do zamieszkania. Analogicznie do archaicznego *axis mundi* krzyż, jako jego przenośny odpowiednik, wydobywał rzeczywistość ze stanu nieładu. Zainstalowany w nieznanym, kulturowo obcych przestrzeniach, wstępnie je oswajał, adaptując do struktur cywilizacji chrześcijańskiej. Te zaś, spośród innych modeli społecznego funkcjonowania, uchodziły wówczas za optymalne dla rozwoju ludzkości. Mieszkańcy kultury Zachodu mogli też liczyć na udane życie po śmierci w królestwie niebieskim. Chrześcijański system wartości oznaczał przestrzeń życiodajną przeciwstawianą pogańskim mrokom. A depozytariuszem światła był Kościół, zarówno w wymiarze swej działalności dydaktycznej, jak i organizacyjnej. Jego granice na długo (bo do nowożytności) określały terytorium cywilizacji zachodniej. Jej prymat wyrażały między innymi imponujące obiekty sakralne, które kontynuowały proces nomizacyjny.

Antropologia świętej przestrzeni w kulturze judeochrześcijańskiej

Biblijna podstawa i późniejszy rozwój chrześcijaństwa na Zachodzie stanowiły istotne czynniki kształtowania świadomości *sacrum* w Europie. Pobieżna analiza leksykograficzna odsłania dwubiegunowość intuicji świętości. Greckie *hagios* i łacińskie *sacer* odnosiły się jednocześnie i do boskiego, i do nieczystego elementu (Caillois 2009: 40). Brak odróżnienia lęku przed skalaniem od przejawów czci wobec *sacrum*, obecny w tradycyjnym *mentalié*, znalazł swoją realizację w żydowskim stosunku do miejsca świętego. Reprezentowało ono przestrzeń *par excellance* niebezpieczną i jednocześnie pociągającą ku sobie⁹. Stopniowo, wraz z rozwojem moralności, synketyzm tego naturalnego doświadczenia *sacrum* był osłabiany: „Wraz z czcigodną religią Mojżesza zaczyna się we wciąż rosnącym stopniu proces umoralniania i ogólnej racjonalizacji *numinosum* oraz jego dochodzenia do świętości w pełnym znaczeniu tego słowa” (Otto 1993:100).

Chrześcijaństwo kontynuowało proces ewolucji omawianej kwestii, usiłując z kolei wykazać ograniczony charakter żydowskiego rytualizmu i związanych z nim praktyk. Zdaniem myślicieli Kościoła idealną materializacją *sacrum* było człowieczeństwo Boga – Chrystusa i poświęcone Mu budowle sakralne. Wraz z obniżeniem znaczenia drobiazgowych regulacji prawnych zasadniczej transformacji uległ też charakter kultu religijnego. Dewaluacja jego dotychczasowego prześlągalnego charakteru wyeksponowała dziękczynienie za spełnione już dzieło zbawcze kończące judaistyczny

⁹ Modelowym w tym względzie wydaje się opis doświadczenia hierofanii przez Naród Wybrany na Synaju (Wj 19).

„czas naprawy”. Wdzięczność stanowiła jeden z czynników motywacyjnych architektów, budowniczych i fundatorów sakralnych budowli.

W powstawaniu świątyń myśl Kościoła operowała znaną już prototypicznością, ale poddaną rewaloryzacji. W jej rezultacie Jerozolima stanowiła wzorzec, uznawano ją za chronologicznie pierwszą (bo powstała przed Rzymem), ale na planie historiozbawczym reprezentowała dopiero etap przygotowawczy dla ery chrześcijańskiej. „Miasto Jerozolima było tylko niedoskonałą kopią modelu niebiańskiego. Ale choć nawet ona mogła zostać zbeszczeszczona przez człowieka [w porządku historycznym profanacji dopuścili się: babiloński Nabuchodonozor, syryjski Antioch IV Epifanes i rzymski Tytus – T.K.], to przecież jej model był niezniszczalny, istniał bowiem poza czasem” (Eliade 1999: 50).

Skoro chrześcijanie znajdowali się bliżej symbolicznego początku, to ich świątynie ufundowane na bazie spełnionej idei zbawczej, stanowiły właściwe wyobrażenie rzeczywistości nadprzyrodzonej. W świecie były punktem kulminacyjnym i centralnym (Eade & Sallnow 1991: 78). Budowle sakralne i sprawowane w nich kult poddano kosmizacji zapośredniczonej w mitycznych scenariuszach. Twórcze pomysły teologiczne umiejętnie łączyły tajemnice sprawowanych w świątyniach sakramentów z *majestas* całego stworzenia: „Świątynia chrześcijańska, w której celebrytuje się Eucharystię, napisze prawosławny autor, jest obrazem przemienionego kosmosu” (Paprocki 2010: par. 5; Różycka-Bryzek 1998: 78-87). Koncepcje religijne, które stanowiły podstawę wytworów architektonicznych określały: „zasadę spójności semantyczno-funkcjonalnej łączącej daną część budowli z przypisanymi jej obrazami” (Różycka-Bryzek 1994: 54). Ukazywano bazyliki i katedry w konwencji mikrokosmicznej¹⁰. Święte miejsca odwzorowywały boską rzeczywistość i w odniesieniu do niej porządkowały doczesność tak w porządku światopoglądowym, jak i społecznym, uzasadniając na przykład podziały stanowe i hierarchie.

Zjawisko homologii było szczególnie wyraźne w średniowieczu. Jego mieszkańcy nie tolerowali oznak nieuporządkowania i zdradzali silne zapotrzebowanie na łączność z *sacrum* uważanym za synonim życia i obiektywnej rzeczywistości¹¹. Obecność w przestrzeni publicznej katedr i kościołów stanowiła gwarancję udanej sanktyfikacji rzeczywistości. Pośród codzienności budowle sakralne były orientującymi geograficznie i etycznie osiami. Znakały miejsca zerwania z homogenicznością przestrzeni świeckiej.

¹⁰ Zjawisko odnotowane najpierw w kulturze bizantyńskiej stało się z czasem charakterystyczne również na Zachodzie (Bałus 2011: 36).

¹¹ W tym kontekście Eliade pisał o możliwości poczucia wypróżnienia z substancji ontologicznej w sytuacji zablądzenia człowieka, znalezienia się w sferze wyjałowionej z *sacrum*. Niebezpieczeństwu temu zapobiegano włączając kolejne obszary w uświęcony porządek, „ponieważ świat o tyle można ująć jako «świat», jako «Kosmos», o ile objawia się on jako święty świat” (Eliade 1999: 52-53).

Światem kulturalnym, praworządnym, nad którym unosi się błogosławieństwo boże, był jedynie świat opromieniony wiarą chrześcijańską i podporządkowany Kościołowi. Poza jego zasięgiem przestrzeń traciła swoje pozytywne wartości, tam zaczynały się już lasy i pustkowia, zamieszkane przez barbarzyńców nie objętych bożym światłem i ludzkimi porządkami (Guriewicz 1976:77).

Stylen, który odegrał szczególną rolę na polu religijnej nomizacji w Europie, był gotyk. Środki, jakimi się posługiwał, uczyniły z niego: „najbardziej numinotyczną sztukę” w dziejach (Otto 1993: 94). Nastawiony na reprezentację tajemnicy w świecie, gotycki artysta tworzył poziomy kształtujących percepcję znaczeń: alegorycznych, typologicznych, tropologicznych i anagogicznych (Bałus 2011: 39-40). Z racji traktowania stworzenia jako zwierciadła rzeczywistości nadprzyrodzonej powstające gotyckie dzieła łączyły w sobie wymiary dosłowny i duchowy (Curtius 1997: 326-328). Pierwotny impuls poczynań architektonicznych pochodził z egzegezy *Pisma Świętego*, w związku z czym dokładnie omawiano prefiguracje: arki Noego, Namiotu Spotkania czy Świątyni Salomona. Następnie wydobyte z nich sensy usiłowano zobrazować w materialnych budowlach.

Gotyckie katedry nie funkcjonowały jako przykłady bezpośrednich odwzorowań biblijnych miejsc świętych, ale przechowywały łatwo dostępną pamięć o nich. Kościoły i ich części interpretowano na podobieństwo lektury ksiąg *Pisma Świętego*. Wychodząc od znaczenia literalnego, docierano do sensów metaforycznych. „W ten sposób na przykład słowo Jerozolima oznaczało w sensie dosłownym miasto w Palestynie, w sensie alegorycznym Kościół, w tropologicznym dusze wiernych chrześcijan, a w anagogicznym miasto Boże” (Bałus 2011: 40). W rezultacie tych zabiegów kościoły były wznoszonymi ludzkimi rękami budowlami i jednocześnie mistycznymi wspólnotami tworzonymi przez mieszkańców nieba i ziemi. Jednocześnie materializowały i dematerializowały *sacrum*: „Chrześcijański symbolizm podwajał świat, nadając przestrzeni nowe uzupełniające wymiary niewidzialne dla oka, ale zrozumiałe za pośrednictwem całej serii interpretacji” (Guriewicz 1976: 85).

O ile procedury tworzenia symbolicznych znaczeń w obrębie budowli kościelnych wymagały gruntownego przygotowania, o tyle z efektów tych prac korzystał ogół wierzących. Dzięki homologii średniowiecznego obrazu świata trudne do objaśnienia tematy stawały się powszechnie zrozumiałymi. W doznaniu przestrzeni sakralnej i wypełniających ją przedmiotów boskie tajemnice uzyskiwały swoje unaocznienie. Następowala translacja teoretycznych prawd objawionych na język budownictwa, sztuki i zdobnictwa. To dlatego między innymi za najodpowiedniejsze plany dla budowy bazylik i katedr uznawano koło lub krzyż – figury bądź to odnoszące się do zdarzeń z życia Chrystusa, bądź to naśladujące kształt pierwszych poświęconych mu obiektów.

Średniowieczne kategorie myślowe okazały się trwalsze od samej epoki, którą zdominowały¹². Wskazuje na to choćby przykład społeczności wiejskich w Polsce, których mieszkańcy, podobnie jak ludzie średniowiecza, uchodzili za szczególnie religijnych. W nie mniejszym stopniu niż oni posługiwali się syntetycznymi symbolami, a ich zbiorowa wyobraźnia zadomowiona była w *spectrum* religijnych znaczeń. Niepiśmienność predestynowała lud do myślenia bardziej przez analogię niż przez analizę (Zowczak 2013: 21). Wiejskiemu odbiorcy była dobrze znana, zaświadczona w wiekach średnich, nieliniarna płaszczyznowość przedstawień. Zarówno w sztuce ludowej, jak i w folklorze występowała tendencja do beczasowego ujmowania zdarzeń (Zowczak 2013: 23-24).

Nowe święte miejsca w kulturze współczesnej Polski

W pewnym stopniu treść tradycyjnych wyobrażeń dotyczących heterogeniczności przestrzeni zachowała się do czasów współczesnych. Przekonanie o uprzywilejowanej roli naznaczonych obecnością *sacrum* miejsc przetrwało stulecia. Ogląd świata wciąż odbywa się dwutorowo, według racjonalnej logiki i irracjonalizmu mitu. Wbrew bądź równoległe do dostępnych naukowych modeli kosmosu ludzie żyjący w czasach współczesnych wykazują skłonność do różnicowania teoretycznie jednorodnej przestrzeni. Według zasad geometrii można ją dzielić na dowolne odcinki, mierzyć je i tworzyć z nich rozmaite konstrukcje. Doświadczenie potoczne przedstawia zaś przestrzeń anizotropicznie jako złożoną z punktów swojego i obcego, świętego i świeckiego. Odmienność sposobów percepcji uwidacznia się zwłaszcza w miejscach związanych ze zdarzeniami cudownymi¹³. To ze względu na nie zachodzi sanktyfikacja wyróżniająca ośrodek spośród „zwyczajnych miejsc kultu i miejsc o charakterze świeckim” (Anzulewicz 1999: 9).

Według Martina Robinsona „miejsce święte jest postrzegane jako fizyczny punkt w przestrzeni, w którym błona między tym światem a rzeczywistością poza nim jest wyjątkowo cienka, gdzie rzeczywistość ponadmysłowa wkracza w naszą obecność” (Robinson 2002: 6). Przykładami ilustrującymi specyfikę miejsc związanych z aktywnością *sacrum* w przestrzeni są polskie sanktuaria w Strachocinie, Sokółce czy Legnicy (Kalniuk 2019). Te współczesne obiekty kultu powstały w reakcji na cudowne doświadczenia o charakterze wizji bądź w związku z niezwykłą transformacją materii.

¹² Stały się więc braudelowskimi strukturami długiego trwania (Braudel 1971: 58).

¹³ Dotyczy to szczególnie sanktuariów. Analizy doświadczenia przestrzeni sanktuarium dostarcza między innymi lektura pracy Katarzyny Marciniak (Marciniak 2010: 285-290).

Chronologicznie pierwszym jest *casus* podkarpackiej Strachociny – wsi, w której w XVI wieku miał urodzić się przysły męczennik, święty Andrzej Bobola. Przez niemal cały XX wiek na terenie tamtejszej parafii dochodziło do niepokojących incydentów. Nocą na terenie plebani ukazywała się tajemnicza postać, która straszyla duchownych. Sytuacja doprowadziła jednego z proboszczów do stanu psychicznego załamania i w konsekwencji ustąpienia z funkcji oraz konieczności podjęcia specjalistycznego leczenia.

Dopiero jego następcy, Józefowi Niżnikowi, udało się rozwiązać problem. Duchowny w tajemniczej postaci o smukłej sylwetce, z ciemną brodą, w długiej sukmanie rozpoznał świętego Andrzeja Bobolę. Cały proces dekodowania znaczenia niepokojących wizji zajął mu przeszło trzy lata i obejmował wielokrotne spotkania ze zjawą. Na ogół dochodziło do nich o stałej porze, to jest o godz. 2:10 w nocy, czemu towarzyszyły odgłosy kroków i dźwięk pukania. Ten ostatni, w opinii księdza Niżnika, miał świadczyć o dobrych zamiarach zjawy, „bo puka ten, kto chce wejść, a więc nie myślałem dłużej, że potrzebuje pomocy, że trzeba mu pomóc, ale że czegoś więcej chce” (SJN)¹⁴. Przełom nastąpił w nocy z 16 na 17 maja 1987 roku, kiedy doszło do rozmowy. „Wtedy [jak wspomina Józef Niżnik – T.K.] po raz pierwszy nawiązałem z postacią świadomy kontakt. Zadałem pytania: Kim jest? Czego chce?. I usłyszałem głos, który jakby mnie przenikał: Jestem św. Andrzej Bobola. Zaczynjcie mnie czcić w Strachocinie” (Niżnik 2016: 105).

Rozmowa kapłana ze zjawą – świętym Andrzejem Bobolą okazała się zarazem pierwsza i ostatnią. Rozwiązanie zagadki zrodziło nowy kult religijny istotnie przeobrażający dotychczasowy status Strachociny. 16 maja 1988 roku z sanktuarium świętego w Warszawie uroczystie przeniesiono relikwie i na mocy stosownego dekretu kościół parafialny pw. św. Katarzyny w Strachocinie stał się w 2008 roku sanktuarium Andrzeja Boboli. Należy stwierdzić, że możliwości były co najmniej dwojakiego rodzaju. Strachocina bez Boboli w roli świętego patrona zamiast rozkwitu katolickiej pobożności, stałaby się ośrodkiem promocji opowieści z rodzaju *fabula incredibilis*. Do „nawiedzanej plebani” przybywaliby najpewniej ludzie zainteresowani

¹⁴ Celem anonimizacji stosuję numeryczny zapis zarchiwizowanych przez siebie wywiadów etnograficznych. Jakkolwiek w przypadku księdza Józefa Niżnika (proboszcza i zarazem kustosa strachocińskiego sanktuarium) zabieg ten nie jest konieczny, tu stosuję go dla zachowania spójności zapisu.

Mieszkańcy Strachociny byli mniej powściągliwi w przekazywanych mi opisach zdarzenia. „Z jego opowiadania wiem, że w nocy przychodziła postać, albo widoczna, albo niewidoczna. O drugiej po północy co drugiej nocy otwierały się mocno drzwi, niezależnie, kiedy położył się spać, to go budziło. Na ścianie obraz albo krzyż tak chodził, że wydawało się, że już zleci, ale ustawało. Niewidoczna postać tylko potupała sobie po pokoju, no a człowiek tylko człowiekiem i on na nocleg wyjeżdżał na drugą parafię, bo nie dawał rady. Odprawiali egzorcyzmy z siostrami na plebanii” (SK-85).

paranormalnymi zjawiskami¹⁵. Tymczasem dzięki konotacjom z Bobolą wieś otrzymała sanktuarium, którego funkcjonowanie dowartościowało lokalną historię, ożywiło pamięć i procesy tożsamościowe mieszkańców.

Inaczej przedstawia się sytuacja powstania wspomnianych sanktuariów w Sokółce i Legnicy. Ich fundacyjnym motywem przewodnim nie były wizje, lecz krwawe hostie. To ze względu na nie polskie miejscowości dołączyły do grona przeszło stu znanych sanktuariów eucharystycznych na świecie (Boufflet 2011: 55). Schemat zdarzenia w obu wypadkach był podobny. Nieumyślnie opuszczony przez kapłana komunikanat odpowiednio zabezpieczony i umieszczony, zgodnie z normami liturgicznymi, w specjalnym naczyniu z wodą zwanym *vasculum*, zamiast zwyczajnie się rozpuścić, przybrał postać krwawej hostii. Ekspertyzy patomorfologów wykluczyły zarówno udział kolonii bakteryjnych, jak też możliwość ingerencji ze strony człowieka w powstaniu przebarwienia. W opinii medyków przekazany im do analizy materiał stanowił fragment zdegradowanej tkanki mięśnia serca biochemicznie połączonej ze strukturą komunikantu.

Wiadomości o krwawych hostiach zmobilizowały turystów i pielgrzymów do licznego odwiedzania cudownych miejsc. Zdarzenia eucharystyczne (bo tak wypowiada się o nich strona kościelna) ożywiły w zbiorowej świadomości elementy mirakularne rejestrowane dotąd głównie pośród ludu i w związku z analizą jego pobożności” (Zieliński 2004; Czachowski 2003). Na bazie tych zdarzeń Sokółka i Legnica awansowały w przestrzeni społeczno-religijnej kraju. Odpowiednio: od 2008 i 2013 roku miasta stały się celem pielgrzymek zarówno indywidualnych, jak i grupowych, tak z kraju, jak i zagranicy. Nowo powstałe sanktuaria funkcjonują jako centra promocji religijności w jej aspekcie mirakularnym. Dokonała się też dynamiczna ewolucja obu miejscowości sięgająca od zwyczajnego do niezwykłego (Taves 2009; Coleman & Elsner 2003; Eade & Sallnow 1991). Proces ten obrazowo wyraziły moje respondentki. „Wcześniej Sokółka to była taka pipidóweczka, powiatowa miścina” (SKK-72); „Wielkie rzeczy dzieją się gdzieś tam, na świecie, myślałam, a tu u nas coś takiego niezwykłego. Pojawiło się niedowierzenie, że na takiej byle jakiej, jak to się mówi, ziemi, taki cud” (LK-50).

Podsumowanie

Zmiana społecznej roli *sacrum* w kulturze nie ulega wątpliwości, niemniej związane z nim zjawiska i obiekty nadal koncentrują na sobie uwagę i współkształtują percepcję świata. Posttradycyjne realia współczesności nie usunęły

¹⁵ Toponimia Strachociny predestynowała do takiego kierunku rozwoju. Ten został jednak zmieniony poprzez manifestację świętości. W historii kultury znane są przykłady przeobrażającego charakteru przestrzeni osadnictwa świętych, (zob. Węglarz 1983: 152; di Nola 1997: 186).

tradycyjnych wyobrażeń i sposobów oglądu rzeczywistości, w których istotną rolę odgrywa hierofania – manifestacja świętości. *Sacrum* wciąż wpływa na doświadczenie przestrzeni i zdolne jest przeobrażać jej charakter. W kontekście powstania nowych miejsc świętych i analizy funkcji, jakie one pełnią, nieprawdziwą byłaby teza o desakralizacji świata.

Aktualnie *sacrum* i poświęcone mu przedmioty wpisane w pluralizm demokracji i indywidualizm jednostek nie pełnią już znaczeń nadrzędnych i powszechnie obowiązujących. Zmiana kodu kulturowego i realiów społecznych wpłatały religię w konieczność rywalizacji z innymi systemami wartości. Ponadto sfera sakralna, paralelnie do innych wymiarów ludzkiego życia, została silnie zróżnicowana. Dlatego nie wszyscy w jednakowy sposób odczytują jej sensy. Bez wątplenia jednak *sacrum* posiada ugruntowany status semiosfora, którego zasadniczą funkcją jest, zdaniem Krzysztofa Pomiana, posiadanie i przekazywanie znaczeń (Pomian 1999: 100-102)

Płynność ponowoczesności rozproszyła *sacrum* i ograniczyła zasięg jego oddziaływania, stąd trudno utrzymywać, że jest ono synonimem życia i kultury, jak miało to miejsce w kulturach tradycyjnych. W polisemicznej rzeczywistości stanowi ono impuls, zdolny jednak do poruszenia i zwrócenia uwagi wielu, w tym także tych pozbawionych szczególnych kompetencji i zainteresowania nim. Jeśli więc *sacrum* nie jest dziś centrum bezbłędnie porządkującym rzeczywistość, to nadal okazuje się jej istotnym punktem, a także, potencjalnie, moderatorem doświadczenia przestrzeni społecznej.

Źródła cytowań

- ANZULEWICZ, PIOTR (1999), 'Wstęp', w: Grażyna od Wszechpośrednictwa M.B., Gizela od Niepokalanego Serca Maryi, Romana Szymczak (red.), *Z dawna Polski Tyś Królową. Przewodnik po sanktuariach maryjnych*, Szymanów: Siostry Niepokalnaki, ss. 9-16.
- BAŁUS, WOJCIECH (2011), *Gotyk bez Boga W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- BOUFLET, JOACHIM (2011) *Historia cudów, Od średniowiecza do dziś*, przekł. Krzysztof Żaboklicki, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- BRAUDEL, FERNAND (1971), *Historia i trwanie*, przekł. Bronisław Geremek, Warszawa: Czytelnik.
- CAILLOIS, ROGER (2009), *Człowiek i sacrum*, przekł. Anna Tatarkiewicz, Ewa Burska, Warszawa: Volumen.
- CAMPBELL, JOSEPH (1997), *The myth dimension. Selected essays 1959-1987*, New York: HarperCollins.
- COLEMAN, SIMON & JOHN ELSNER, EDs. (2003), *Pilgrim Voices. Narrative and Authorship in Christian Pilgrimage*, New York-Oxford: Berghahn Books.
- CURTIUS, ERNST ROBERT (1997), *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przekł. Andrzej Borowski, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- CZACHOWSKI, HUBERT (2003), *Cuda, wizjonerzy i pielgrzymi. Studium religijności mirakularnej końca XX wieku w Polsce*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- D'AQUILI, EUGENE, ANDREW NEWBERG (1999), *The mystical mind. Probing the biology of religious experience*, Minneapolis: Fortress Press.
- DI NOLA, ALFONSO (1997), *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu szatana, a także o jego powszechnej a złowroziej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, przekł. Ireneusz Kania, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- DONALD, MERLIN (1991), *Origins of the modern mind. Three stages in the evolution of culture and cognition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- EADE, JOHN & MICHAEL SALLNOW, EDs. (1991), *Contesting the sacred. The anthropology of christian pilgrimage*, London: Routledge.
- ELIADE, MIRCEA (2004), *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, przekł. Ireneusz Kania, Warszawa: KR.
- ELIADE, MIRCEA (1999), *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przekł. Robert Reszke, Warszawa: KR.
- GŁOWACKA, MAŁGORZATA (2010), 'Golgota – Miejsce Czaszki', online: <https://kosciol.wiara.pl/doc/492197.Golgota-Miejsce-Czaszki/2>, [dostęp: 16.02.2023].

- GURIEWICZ, AARON (1976), *Kategorie kultury średniowiecznej*, przekł. Józef Dancygier, Warszawa: PIW.
- KALNIUK, TOMASZ (2019), *Drogi i miejsca religijności ludowej. Antropologiczne studium nowych ośrodków kultu we współczesnej Polsce (Strachocina, Stryżawa, Sokółka i Legnica)*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- KAPLAN, ARYEH (1976), *Jeruzalem. Eye of the universe*, New York: Mesorah Publications Ltd.
- KEILO, JACQUES (2016), *Jerusalem at the very centre of the world. Bunting's map and the social construction*, online: <https://centrici.hypotheses.org/215>, [dostęp: 16.03.2023].
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1992), *Smutek tropików*, przekł. Aniela Steinsberg, Łódź: Opus.
- MARCINIAK, KATARZYNA (2010), *Oblicza wielkopolskiego pielgrzymowania. Studium etnologiczne na przykładzie sanktuariów maryjnych*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- OTTO, RUDOLF (1993), *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przekł. Bogdan Kupis, Wrocław: Thesaurus Press.
- PANAS, WŁADYSŁAW (1976), 'Semiotyka kultury', *Znak*: 2 (260), online: <http://miesiecznik.znak.com.pl/archiwumpdf/260.pdf>, ss. 235-250 [dostęp: 14.03.2023].
- PAPROCKI, HENRYK (2010), 'Metamorfozy świątyni', online: http://www.liturgia.cerkiew.pl/texty.php?id_n=55&id=113 [dostęp: 17.02.2023].
- JANKOWSKI, AUGUSTYN I IN., RED. (1991), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 4, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- POMIAN, KRZYSZTOF (1999), *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- ROBINSON, MARTIN (2002), *Miejsca święte, szlaki pątnicze. Antologia pielgrzymowania*, przekł. Anna Urbańska, Anna Wichłacz, Poznań: Wydawnictwo św. Wojciech.
- RÓŻYCKA-BRYZEK, ANNA (1994), 'Przeciw stereotypom myślenia o sztuce bizantyńskiej', *Znak*: 3(466), ss. 51-56.
- RÓŻYCKA-BRYZEK, ANNA (1997), 'Symbolika bizantyńskiej architektury sakralnej', w: Anna Fortuna-Marek, Barbara Tondos, Jerzy Tur, Katarzyna Tur-Marciszuk (red.), *Losy cerkwi w Polsce po roku 1944. Materiały Sesji Naukowej SHS*, Rzeszów: Regionalny Ośrodek Studiów i Ochrony Środowiska Kulturowego, ss. 78-87.
- SHELDRAKE, PHILIP (1995), *Living between worlds. Place and journey in Celtic spirituality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SMITH, JOHNATAN (1969), 'Earth and gods', *Journal of Religion*: 49(2), p. 103-127.

- ŚW. GRZEGORZ WIELKI (1955), 'List do Mellitusa opata we Francji', w: Jan Czuj (red.), *Św. Grzegorz Wielki. Listy*, t. 4, Warszawa: PAX.
- TAVES, ANN (2009), *Religious Experience Reconsidered. A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- TOKARSKA-BAKIR, JOANNA (2000), *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- VAN DER LEUW, GERARDUS (1997), *Fenomenologia religii*, przekł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Książka i Wiedza.
- WĘGLARZ, STANISŁAW (1983), 'Pustelnicy – ludowi święci'. *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*: 3–4 (205), ss. 151-162.
- ZIELIŃSKI, ARIEL (2004), *Na straży wiary prawdziwej. Zjawiska cudowne w polskim katolicyzmie ludowym*, Kraków: Nomos.
- ZOWCZAK, MAGDALENA (2013), *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Kultura kulinarna włoskich i żydowskich imigrantów w Stanach Zjednoczonych. Wybrane aspekty

Maciej Kapek

Uniwersytet Jagielloński

ORCID: 0000-0002-7058-7076

Abstract

Culinary Culture of Italian and Jewish Immigrants in the United States: Selected Aspects

Maciej Kapek, in the chapter “Culinary Culture of Italian and Jewish Immigrants in the United States: Selected Aspects” proposes an analysis of the development of two immigrant cuisines in order to demonstrate how individual culinary practices have changed in America and how they have influenced what we now call “American cuisine”. He also points out the reciprocal nature of these changes, as immigrant cuisine was also transformed under the influence of new American conditions and opportunities.

The cuisine of European immigrants had a significant impact on the development of culinary culture in the United States. The role of foreign influences was not limited to introducing new dishes as part of ethnic cuisine, but also – and perhaps most importantly – in changing attitudes towards food and opening up the United States to new culinary products and techniques. The influences of foreign cuisines, particularly Italian and Jewish, were so significant that it is impossible to imagine

Maciej Kapek, jest doktorantem w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w programie Nauki o Kulturze i Religii; ukończył amerykańską i filologię rumuńską; do jego zainteresowań naukowych należą tematy takie jak kultura kulinarna, antropologia jedzenia, zagadnienia związane z tożsamością etniczną czy mity narodowe; w swojej pracy doktorskiej zajmuje się związkami między kuchnią i tożsamością diaspor polskiej i rumuńskiej żyjących w Stanach Zjednoczonych.

maciej.kapek@doctoral.uj.edu.pl

Facta Ficta.
Journal of Theory, Narrative & Media



the contemporary American cuisine without elements introduced by immigrants who arrived in the 19th and early 20th centuries.

Furthermore, the author addresses issues related to the role of cuisine in preserving and maintaining the identity of immigrants, as well as the ways in which this role has been transformed. The chapter also emphasizes that cuisine not only reflects cultural identity, but also shapes and transforms it, which in turn affects the meanings and values assigned to different types of food.

An important part of the chapter is the contestation of the belief in the authenticity of a particular branch of cuisine, which leads to the depreciation of other trends. This is particularly relevant in the context of Italian-American cuisine, which has gained global popularity in such a form, rather than in its original Italian form.

The great diversity of influences that immigrant cuisine has had on culinary culture in the United States indicates the many facets of cuisine. These influences were reciprocal and wide-ranging and were not limited to introducing new dishes, but mainly to expanding culinary horizons and changing ways of thinking.

Keywords: food, culinary culture, immigrants, United States, Italians, Jews

Wprowadzenie

Niezwykle dużo potraw, które współcześnie kojarzą się z amerykańską kulturą kulinarną, chociażby za sprawą filmów, trafiło do Stanów Zjednoczonych za pośrednictwem imigrantów. W zależności od przyjętej metody rozgraniczania poszczególnych tradycji gotowania, dania o rodowodzie napływowym mogą stanowić znaczny lub niemal dominujący składnik szerokiej kategorii, jaką jest kuchnia Stanów Zjednoczonych. Nie ulega wątpliwości, że – podobnie jak w kontekście innych gałęzi kultury – praktyki gastronomiczne w Stanach Zjednoczonych zostały ukształtowane pod wpływem licznych grup i ich zwyczajów żywieniowych. Niektóre z nich zyskały dużą popularność, inne są dziś postrzegane wyłącznie jako dana kuchnia etniczna, a kolejne stały się tak istotne dla kuchni Nowego Świata, że właściwie nie kojarzy się ich nawet z krajem, z którego przybyły.

Niezależnie, o której kategorii mówimy, pewne jest, że współczesne kulinaria amerykańskie nie wyglądałyby tak samo bez potraw przywiezionych przez imigrantów. Z tego też powodu warto pochylić się nad skalą i charakterem tych wpływów. Należy zacząć od tego, że sama kuchnia jest niezwykle pojemną kategorią badawczą, na którą składają się elementy takie jak historia, kultura, ekonomia, geografia czy relacje społeczne. Z tego też powodu analiza praktyk kulinarnych danej społeczności może ukazać szeroką perspektywę kulturoznawczą, socjologiczną lub historyczną. Z drugiej strony rozważania dotyczące żywności, jej przygotowywania i konsumpcji wiele mówią o samym społeczeństwie, momencie historycznym, kulturze i religii – na przykład z uwagi na stosowanie lub unikanie określonych produktów.

Kulinaria imigrantów z biegiem czasu ulegają zmianom, które wiążą się z funkcjonowaniem w innym kontekście społecznym oraz odmienną dostępnością produktów. W przypadku polskim temat ten został podniesiony już w roku 1917 w przedmowie do wydanej w stanie Wisconsin książki *Kuchnia polsko-amerykańska: Jedyna Odpowiednia Książka Kucharska dla Gospodyń Polskich w Ameryce*. Autorka wyjaśnia tam:

Warunki życiowe i nawet artykuły spożywcze w Ameryce są inne niż w Polsce, a zatem i kuchnia z konieczności różnić się musi. Ponieważ we własnym naszym interesie leży, abyśmy się starali przystosować do tutejszych stosunków i warunków życiowych i na równi z Amerykanami mogli korzystać z dobrodziejstw tego kraju, nie zapominajmy więc, jak ważną rolę gra tu znajomość artykułów spożywczych i sposobów ich przyrządzania i że pod tym względem nasze zwyczaje zmianie także ulegz¹ powinny (Kamionka 1917: 3).

Celem tego tekstu jest przedstawienie charakteru wpływów imigranckich, aby wykazać następnie, jak poszczególne praktyki kulinarne zmieniły się już w Ameryce i jakie zmiany wywarły na to, co dziś nazywamy kuchnią amerykańską. Z uwagi na złożoność tematu niniejsza analiza będzie skupiona głównie na dwóch szczególnie istotnych grupach – Włochach i Żydach, na których przykładzie można jednocześnie wskazać ogólne tendencje i mechanizmy. Uwaga zwrócona będzie zaś na poszczególne produkty i dania, w większości przypadków zasługujące na osobną analizę. Poniższy tekst przedstawi raczej ogólne prawidła rozwoju analizowanych praktyk.

Kuchnia amerykańska przed XIX wiekiem

Aby przedstawić zmiany praktyk kulinarnych, należy pokrótce omówić główne czynniki, które kształtowały kuchnię Stanów Zjednoczonych do XIX wieku, kiedy to nasilił się napływ opisywanych w tym tekście grup (Walaszek 2007: 235). Należy jednak w tym miejscu zaznaczyć, że imigracja nie była jedynym czynnikiem budującym i rozwijającym amerykańskie zwyczaje żywieniowe. Postęp techniczny, zmiany społeczne, migracje wewnętrzne czy nawet zmiany ideologiczne również kształtują gastronomię (Belasco 2008: 18, 21, 24, 51). Charakter kuchni Nowego Świata był do pewnego stopnia związany z wpływami rdzennymi – tu szczególnie należy zwrócić uwagę na produkty takie jak dynia, kukurydza czy fasola (Boeckmann 2020) – ale oczywiście najważniejsze były kontynuacje praktyk przywiezionych z Europy, głównie ze wschodniej Anglii, skąd pochodziło wielu początkowych osadników (Baughman 2013: 187). Ponadto wczesna kuchnia amerykańska była też bardzo zróżnicowana regionalnie, co wynikało z odmiennego charakteru osadnictwa, innego klimatu oraz stosunku do życia. Nie powinno dziwić, że inaczej jadano w purytańskiej Nowej Anglii, a inaczej na bogatym Południu.

Większość dań spożywanych w USA na przełomie XVIII i XIX wieku była proveniencji brytyjskiej, chociaż pojawiały się nowości lokalne, takie jak

¹ Pisownia oryginalna.

dyniowa lub kabaczkowa tarta, marynowana skóra kawona czy sos żurawinowy. Z uwagi na obfitość dobrych produktów mięsnych odchodzono od dań z mniej pożądanymi częściami zwierząt, takich jak uszy czy ogony. Pomijano je nawet w wydawanych w Ameryce zagranicznych książkach kucharskich. Jadany był *chowder*, lecz raczej w formie potrawy, gdyż Amerykanie nie gustowali w zupach. Popularne było *barbecue* i podawanie upieczonego w ten sposób mięsa ze specjalnym sosem. Na początku XIX wieku pojawiły się nowinki takie jak ketchup czy prażona kukurydza (Lewicki 2010: 237-238). Warto zauważyć, że jeszcze w drugiej połowie XIX wieku unikano warzyw, gdyż wierzono, że te przenoszą cholera i raczej nie stosowano przypraw, które miały wywoływać pragnienie pijaństwa i rozpusty (Lewicki 2012: 325). Podsumowując, można stwierdzić, że spożywane w nowo powstałych Stanach Zjednoczonych potrawy były połączeniem przywiezionych z Europy zwyczajów kulinarnych wzbogaconych o nowe produkty i metody przygotowywania żywności. Nie ulega wątpliwości, że ówczesna kuchnia amerykańska znacznie różniła się od tej współczesnej.

Migracje do Stanów Zjednoczonych w XIX wieku

Przed XIX stuleciem do Ameryki docierali głównie Anglicy i przedstawiciele narodów znajdujących się pod ich panowaniem (Walaszek 2007: 99), a także Niemcy (Walaszek 2007: 105). Następnie odnotowano nasilone migracje ze wschodu i południa Europy (Walaszek 2007: 235). Nie ulega wątpliwości, że w tamtym czasie wyjazd za ocean był wizją niezwykle kuszącą. Amerykańska ziemia była w tym czasie stosunkowo tania, a dzięki zachodniej ekspansji do dyspozycji oddawano coraz to nowe tereny. Jednocześnie Stany Zjednoczone zmagaly się z niedostatkiem siły roboczej, co prowadziło do dużego zapotrzebowania na nowych pracowników. Połączenie tych dwóch czynników sprawiało, że USA były atrakcyjne zarówno dla osób pragnących życia na farmie, jak i tych którzy liczyli na znalezienie pracy w mieście. W Europie prędko pojawił się mit Nowego Świata będącego ziemią możliwości, w której pracowitość jest nagradzana, a zaradnemu człowiekowi nie będzie niczego brakować (Tindall & Shi 2007: 443). Nic dziwnego, że wielu skuszonych wizją lepszego życia wyruszało za ocean. Kluczowa była też postawa samych Stanów Zjednoczonych, które prowadziły przez większość XIX stulecia liberalną politykę migracyjną. Restrykcje pojawiły się głównie dopiero w latach 1921 i 1924, co uznaje się za cezurę kończącą okres swobodnej migracji (Walaszek 2007: 234). Zanim jednak do tego doszło, w latach 1815-1860 do Ameryki dotarło około 5 milionów ludzi. W szczytowym okresie 1837-1853 USA przyjmowały 305 tysięcy

imigrantów rocznie (Walaszek 2007: 235). Tak duży napływ nowej ludności nie mógł pozostawić struktury Stanów Zjednoczonych bez zmian. Należy jednak uwzględnić nie tylko odmiennosć poszczególnych grup, lecz także ich chęć do integracji. Przedstawiciele danej narodowości z biegiem czasu oddalali się od rodaków w Europie zarówno ze względu na zbliżenie do kultury amerykańskiej, jak i z powodu odrębnego rozwoju nawyków i zwyczajów, które – odcięte od źródła z ojczyzny – zmieniały się innym torem.

Ponadto nawet integracja nie gwarantowała porzucenia własnej odrębności. O ile ludność napływowa zasadniczo jednoczyła się ze swoim nowym narodem, pragnąc rozpocząć życie w amerykańskim stylu, o tyle ich odmiennosć nie mogła się po prostu rozpuścić. Wizję pełnego porzucenia dziedzictwa imigrantów sugerował Israel Zangwill, który w przybywających widział wyłącznie okazję do stworzenia nowego, pozbawionego dziedzictwa obywatela. Według niego w Ameryce z różnorodnych kultur powstaje nowy, wspaniały człowiek: podobnie jak metale w tyglu, poszczególne składniki narodu stapiają się w jedną całość i stają się nierozróżnialne. Według tej tezy członek nowego państwa nie jest już nawet w małej części Anglikiem, Niemcem, Żydem, Irlandczykiem czy Włochem, lecz staje się tylko i wyłącznie Amerykaninem (Heike 2014: 268). Koncepcja *melting pot* zakłada odrzucenie dawnego dziedzictwa, co w praktyce bardzo rzadko w pełni zachodzi. Stany Zjednoczone byłyby w takim wypadku jednolite i monokulturowe. Tymczasem jest zupełnie inaczej, każda społeczność imigracyjna odciska swoje piętno i wzmaga różnorodność.

O znaczeniu imigracji w połowie XIX wieku świadczy fakt, że w roku 1860 co ósmy mieszkaniec USA był urodzony poza granicami państwa (Tindall & Shi 2007: 443). Należy jednak stwierdzić, że wbrew utrwalonej mitom i obawom natywiistów z początku XX wieku udział migrantów z Europy Środkowo-Wschodniej nie był dominujący, a tak zwana „nowa imigracja”, składająca się z ludzi ze wschodu i południa Europy, gorzej wykształconych, mniej przydatnych społecznie i bardziej problematycznych dla USA, nie stanowiła osobnego rozdziału amerykańskiej historii społecznej. Adam Walaszek podsumowuje to zjawisko następująco:

Przedstawiony tak ostro [podział – dopowiedzenie M.K.] przez Komisję Dillinghama (skądinąd nastawionego antysemitom) nie da się utrzymać. Nie istniała bowiem – po pierwsze – jednoznaczna cezurą dzieląca migracje z różnych terenów Europy. Tendencje jedne stopniowo przechodziły w drugie. Zbiorcze zestawienie dla lat 1820-1920 wyraźnie wskazuje, że natywistyczne obawy były płonne. Do roku 1900 wśród imigrantów bynajmniej nie przeważali wychodźcy z Europy środkowej i południowej (a tych obawiano się najbardziej). W czasie określanych jako epoką „nowej imigracji” napływ „starych” grup trwał nadal, ba, liczebnie nawet rósł (Walaszek 2007: 235)

Nowe grupy były oczywiście istotne, jednak nie należy ulegać dawnej retoryce nacjonalistycznej, która zdążyła wytworzyć popularny w świadomości społecznej obraz dziewiętnastowiecznej Ameryki zasiedlanej przede wszystkim przez niepiśmiennych katolików z mniej pożądanym nacji.

Dla rozwoju praktyk kulinarnych istotne były bowiem nie tylko grupy najliczniejsze, lecz również – a może nawet przede wszystkim – te, które wprowadzały zwyczaje żywieniowe nieznane wcześniej na gruncie amerykańskim. Z tego powodu wiele grup z tak zwanej „nowej migracji” (a jak już wskazano, była ona raczej zjawiskiem obecnym w retoryce, a nie realnej historii społecznej) jest potencjalnie bardziej znacząca niż bardziej liczne, lecz zbliżone kulturowo ówczesnym Amerykanom grupy przybyszy. Kluczowe jest, że nie oznacza to, iż natywiści mieli rację w kontekście obaw o wpływy imigrantów z południa i środka Europy. Ich znaczenie i udział były i wciąż pozostają bardziej widoczne z uwagi na odmienną, jaką wprowadzili do kultury amerykańskiej. Zaszła tu dość prosta prawidłowość: element nowy, rzadko spotykany wcześniej będzie wyróżniać się bardziej niż elementy powszechne, które na znaczną skalę były obecne w przeszłości. Ponadto kultura niektórych z grup imigranckich była w kolejnych latach podtrzymywana i rozwijana tak, że stała się istotnym składnikiem identyfikującym Stany Zjednoczone. Wiele „starszych”, funkcjonujących już na początku grup rozplynęło się w Ameryce – mniej więcej w sposób, jaki sugerował przywołany wyżej Zangwill. Te, które uznano za „nowe” są wyraźnie odrębne nawet dziś.

Wpływ dziewiętnastowiecznych imigrantów europejskich na kuchnię amerykańską będzie w dużej mierze wpływem właśnie grup, które w przeszłości były w Ameryce obecne na bardzo małą skalę. Nagłe zwiększenie ich liczebności było katalizatorem zmian. Przyniosło także zupełnie nowe zwyczaje, produkty oraz potrawy, które w zaadaptowanej formie miały stać się niezwykle popularnymi daniami lokalnej gastronomii. Aby zrozumieć charakter zmian, które pojawiły się za sprawą zwyczajów kulinarnych imigrantów, należy poznać ich kulinaria w wydaniu europejskim oraz sposoby ich kultywowania za oceanem.

Kuchnia włoska w Ameryce

W XIX stuleciu gwałtownie wzrosła populacja we Włoszech. Na południu wzrost ludności był dwukrotny. Jednocześnie drastycznie podniósł się poziom biedy. Trudniejsza sytuacja życiowa sprawiła, że wiele osób postanowiło wyruszyć za ocean (Diner 2001: 23). Obecność włoska w Stanach Zjednoczonych jest związana przede wszystkim ze wschodnim wybrzeżem i dużymi ośrodkami takimi jak Nowy Jork czy pobliskie Jersey City. Szczególną popularnością

wśród Włochów cieszył się East Harlem, nazywany niekiedy włoskim Harlemem, na którego terenie po I wojnie światowej imigranci wywodzący się z południa Półwyspu Apenińskiego oraz Sycylii – stanowili od 75 do 90% ludności (Cinotto 2013: 9). W roku 1890 ich liczba w Nowym Jorku była równa połowie populacji Neapolu (Tindall & Shi 2007: 787). Społeczność ta w mieście była niezwykle liczna, a ponadto trzymała się blisko siebie, tworząc zażyłe więzy, mimo większej niż mogłoby się wydawać ze wspomnień mieszkańców dzielnicy mobilności społecznej (Cinotto 2013: 52). Związki między członkami społeczności, zarówno sąsiedzkie, jak i rodzinne, umożliwiły podtrzymanie włoskiego ducha nawet za oceanem. Niektóre dzielnice, nazywane „Little Italy”, odegrały kluczową rolę w podtrzymaniu tradycji i kultury. W takich grupach najłatwiej było zachować tożsamość, mimo funkcjonowania w otoczeniu innych grup.

W Ameryce liczne regionalne kuchnie włoskie, niezwykle zróżnicowane w obrębie samej Italii, mieszały się ze sobą znacznie bardziej niż w Europie. Było to możliwe dzięki ciągłemu kontaktowi przedstawicieli tradycji kulinarnych z różnych części kraju. Tak intensywna wymiana nie mogłaby zajść pomiędzy oddalonymi od siebie włoskimi wsiami, lecz w ramach żyjącej blisko siebie społeczności w Stanach Zjednoczonych dawne odległości traciły znaczenie (Cinotto 2013: 119). W mniejszych miasteczkach, w których osiedlały się głównie grupy z określonego regionu, zmiany zachodziły znacznie wolniej (Diner 2001: 53), jednak w dużych ośrodkach praktyki, produkty i potrawy regionalne wchodziły ze sobą w niespotykany wcześniej dialog. Jest sprawą znamionną, że działało to obu kierunkach: nie tylko kuchnia imigrantów wywierała wpływ na amerykańską, lecz także USA znacząco zmieniły kuchnię włoską.

Zmiana nie polegała jednak na definiowanej na różne sposoby amerykańskiej, lecz na otwarciu na siebie różnych kuchni włoskich. Z tego powodu zarzuty dotyczące braku jej autentyczności w Stanach Zjednoczonych należy uznać za oskarżenia powierzchowne, pozbawione głębszej refleksji nad procesami rozwoju kulinarnego. Jest sprawą oczywistą, że z syntezy licznych smaków regionalnych musiał powstać efekt końcowy różniący się od elementów, które stanowiły jedynie część mieszanki. Rozwój zwyczajów żywieniowych Włochów w Stanach Zjednoczonych był ściśle związany z uwarunkowaniami migracyjnymi, etnicznymi dzielnicami i przemieszaniem się poszczególnych regionów. Kuchnia włoska w Europie rozwijała się w inny sposób, innym tempem i za pomocą odmiennych mechanizmów, dlatego jej obecny kształt musi różnić się od tego amerykańskiego. Nie oznacza to jednak, że któraś z odmian jest obiektywnie gorsza. Należy raczej uznać, że obie mają wspólnego przodka, lecz w trakcie swojej ewolucji na skutek odmiennych okoliczności obrały różne drogi rozwoju. Tak powstała nowa jakość kulinarna, której nie należy brać za „amerykańską podróbkę”.

Warto dodać, że nawet migranci planujący powrócić do ojczyzny, po jakimś czasie spędzonym za oceanem modyfikowali swoją kuchnię, korzystając z dobrodziejstw, które dawało im życie w Ameryce. Produkty utożsamianie z wyższymi klasami społecznymi, takie jak biały chleb, mięso, cukier czy kawa, w Nowym Świecie były w zasięgu Włochów, którzy w Europie nie mogliby sobie pozwolić na takie luksusy. Tradycyjne przepisy zmieniano więc i wzbogacano ze względu na nowe możliwości (Cinotto 2013: 119). Wielu przybyszów z Italii w swojej ojczyźnie jadało mięso jedynie trzy razy w roku – na Boże Narodzenie, Wielkanoc i w dniu wspomnienia ważnego dla danej społeczności świętego (Zanger 2007: 321-322). Stany Zjednoczone umożliwiały spożywanie większych jego ilości, co zwiększyło rolę we włoskich daniach.

Tradycje kulinarne były ściśle związane z wartościami rodzinnymi zarówno we Włoszech (Diner 2001: 35), jak i po przybyciu do Ameryki (Cinotto 2013: 3). Jako istotny element tożsamości były więc pielęgnowane i podtrzymywane. Stawały się niekiedy obiektem sporów między rodzicami urodzonymi w Europie i dziećmi znającymi jedynie Stany Zjednoczone, co jest przykładem postaw kontestacyjnych drugiego pokolenia migracyjnego względem własnego dziedzictwa. W tym wypadku zjawisko to zaistniało na gruncie kuchni. Hasia Diner swojej książce *Hungering for America* wskazuje, że niektórym Amerykanom włoskiego pochodzenia nie odpowiadał powtarzalny domowy jadłospis, inni zaś nie chcieli jeść tradycyjnych potraw publicznie. Zaznacza jednak, że były to przypadki odosobnione i raczej nie występowały często (Diner 2001: 80-81). Takie uproszczenie sprawy krytykuje jednak badaczka Simone Cinotto, wskazując, że wielu bezpośrednim potomkom imigrantów kuchnia etniczna przypominała o niższym statusie społecznym ich rodziców. Według niej ostateczne porozumienie międzypokoleniowe w sprawach kulinarnych świadczyło o wypracowanych ustępstwach, a nie o braku konfliktów. Kompromis często polegał na umożliwieniu dzieciom, by były bardziej amerykańskie w świecie, lecz włoskie w domu (Cinotto 2013: 7). Niezależnie od ewentualnej opozycji kuchnia tradycyjna była jednak podtrzymywana i ściśle wiązała się z rodzinnymi wartościami. Ewentualny młodzieńczy bunt nie zmienił przywiązania Włochów do swoich potraw. Rola własnych zwyczajów żywieniowych doprowadziła też do nadreprezentacji na kulinarnej mapie Ameryki:

[...] przywiązanie Włochów z Nowego Jorku do charakterystycznych wzorców żywieniowych było jednocześnie przyczyną i konsekwencją nieproporcjonalnej obecności włoskiej w praktycznie każdej gałęzi branży spożywczej – od handlarzy obwoźnych i sklepów spożywczych po producentów, importerów i restauratorów. Dostarczając produkty umożliwiające samowystarczalność

społeczności, biznes spożywczy stworzył też wyjątkową możliwość tworzenia się imigranckiej klasy średniej (Cinotto 2013: 8)²:

Powyższe zjawisko miało szereg konsekwencji, a pierwszą z nich było rozpowszechnienie się kuchni włoskiej na gruncie amerykańskim. Duża dostępność produktów (Diner 2001: 46), a w późniejszym czasie również restauracji, umożliwiła jej ekspansję także wśród osób o innym pochodzeniu. Jednocześnie dobrze prosperujące interesy w branży spożywczej dały szansę wielu Włochom na wspięcie się po drabinie społecznej. To z kolei nie tylko wiązało się z lepszym życiem, lecz jednocześnie zwiększyło związki z własną kuchnią – teraz nie była ona już tylko wspomnieniem starego kraju i czynnikiem ważnym dla tożsamości, lecz stała się również kluczowa dla awansu społecznego i codziennego utrzymania. Rozwój branży gastronomicznej umożliwił wielu połączenie podtrzymywania rodzinnych tradycji kulinarnych z pracą zarobkową. Gdy włoskie lokale zyskiwały popularność, dochodziło niekiedy do kluczowej zmiany – głównymi klientami stawali się już nie Włosi, lecz Amerykanie. Tę zmianę obserwujemy szczególnie w latach trzydziestych XX wieku. Simone Cinotto wskazuje, że racjonalne biznesowo było dostosowanie do gustów najliczniejszych gości. W ten sposób niektóre elementy dań, które szczególnie były lubiane przez niewłoskich klientów, stały się kluczowymi składnikami kuchni włosko-amerykańskiej, nawet jeśli nie były częścią klasycznej kuchni włoskiej. W tej grupie wyjątkowo ważne były sos pomidorowy, topiony ser i czosnkowe pieczywo. Jednocześnie zaś wielu Włochom nie podobały się zmiany wprowadzane, by zadowolić obcą, amerykańską klientelę. Z tego powodu często rezygnowali z dalszego stołowania się w lokalach, które je wprowadzały (Cinotto 2013: 205). Tak oto zmienił się docelowy gość włoskich restauracji – nie był nim już członek społeczności imigracyjnej, lecz nieposiadający związków z Włochami Amerykanin. To przejście można uznać za narodziny kuchni włosko-amerykańskiej, w której zakochali się nie tylko mieszkańcy USA, lecz z biegiem czasu niemal cały świat.

W Stanach Zjednoczonych popularność przerobionego na modłę amerykańską włoskiego jedzenia nie oznaczała, że kuchnia włosko-amerykańska pozostanie za oceanem. Z biegiem czasu popularne w Ameryce wzorce zaczęły definiować tę kuchnię w oczach całego świata, co doprowadziło do pewnego kuriozum – współcześnie w rozumieniu potocznym kojarzy się ona z nurtem

² Przekład własny za: „[...] the attachment of Italians in New York to their distinctive food patterns was at once the cause and the consequence of the disproportionate Italian presence in virtually every kind of food business, from pushcart peddlers and grocers to manufacturers, importers, and restaurateurs. While providing material for community self-sufficiency, the food business also created a unique pathway for the formation of an immigrant middle class”.

stworzonym w USA. W wielu przypadkach podawana w innych krajach jest właśnie kuchnią włosko-amerykańską. Jednym z jej stereotypowych dań jest makaron z sosem pomidorowym i mięsnymi pulpecikami, potrawa stworzona w Ameryce i przyjęta przez członków włoskiej diaspory w Nowym Świecie, która dziwiła odwiedzających Stany Zjednoczone Włochów z Europy (Diner 2001: 53-54). To danie zostało utrwalone w świadomości społecznej kultową sceną z filmu *Zakochany kundel*. Podczas romantycznej sceny para psów zjada wspólnie właśnie takie spaghetti. Ponadto ta włosko-amerykańska potrawa jest obecna w wielu restauracjach serwujących kuchnię włoską w Europie, czego przykładem może być krakowskie Trattoria Pergamin Nullo czy tarnowska restauracja Soprano, która jednak posiada ją jedynie w menu dziecięcym, co sugeruje gościom, że nie jest to klasyczne danie włoskie, którym szczyciłby się ten lokal. Zasadniczo wskazuje się, że we Włoszech tego typu jedzenie nie jest nigdzie serwowane albo dostępne jest jedynie w miejscach przeznaczonych dla turystów (Esposito 2013). Przykład ten świadczy, że często kuchnia włosko-amerykańska przewyższa w dyskursie oryginalną.

Innym przykładem wpływu kuchni tego kulinarnego nurtu w Europie jest model sprzedaży pizzy, jak i sam wzrost popularności tej potrawy. Pierwotnie była ona związana głównie z okolicami Neapolu i, jako jedzenie biedoty, nie cieszyła się uznaniem. Na jej powodzenie w innych częściach Włoch wpłynęli między innymi turyści ze Stanów Zjednoczonych, którzy poszukiwali znanej ze swojej ojczyzny pizzy w różnych częściach państwa (Miller). Ponadto danie w wydaniu amerykańskim stało się znacznie większe i zaczęto sprzedawać jego pojedyncze kawałki, które łatwo można wziąć do ręki i zjeść w drodze. Z biegiem czasu taki model został też przyjęty nawet przez Włochów i pojawił się w innych miejscach świata (Albala 2013: 222), czego polskim przykładem może być sprzedawanie pojedynczych kawałków pizzy w licznych polskich piekarniach.

Rzadko bierze się pod uwagę, że amerykanizacja i przesiąknięcie współczesnej kultury jej spojrzeniem na rzeczywistość wykracza poza tematy ściśle związane ze Stanami Zjednoczonymi. Przypadek kuchni włosko-amerykańskiej pokazuje jednak, że to, co przez wielu uznawane jest za typowo włoskie, jest w istocie amerykańską wizją włoskiej kuchni. Również wielu Europejczykom stosunkowo bliskie Włochy zostały przedstawione przez pryzmat narracji amerykańskiej. Stąd też stereotypowa kuchnia włoska odnosi się raczej nie do tego, co jest spożywane w Italii, lecz do obrazu, który powstał w oparciu o zamerykanizowane wzorce. Ponadto w Stanach Zjednoczonych rozwinęły się też lokalne odmiany włoskich potraw, niektóre, np. *Italian beef*, włoskie są wyłącznie z nazwy (Lockwood & Lockwood 2007: 386), inne jak pizza nowojorska czy związana z Chicago pizza typu *deep dish* wywodzą się z przetworzonych dań pochodzących z Włoch.

Raz na jakiś czas w mediach powraca temat „amerykańskich korzeni” tego, co uznajemy za kuchnię włoską. Przykładowo wiosną 2023 roku głośna stała się wypowiedź Alberto Grandiego, włoskiego profesora, który twierdził, że jest raczej amerykańska, niż prawdziwie włoska. Stała się ona znana z uwagi na pomysł uznania tej kuchni za przejaw światowego dziedzictwa, godny wpisania na listę UNESCO (Cojan 2023). Stany Zjednoczone zmieniły kuchnię włoskich imigrantów, a ta zmieniła amerykańską. Ponadto ich wspólne dzieło – kuchnia włosko-amerykańska – wywarło wpływ na percepcję włoskich potraw na całym świecie.

Kuchnia żydowska w Stanach Zjednoczonych

Inną istotną grupą, która w tym czasie przybyła licznie od USA byli aszkenazyjscy Żydzi. Ich największy przyrwył do Stanów Zjednoczonych nastąpił od lat osiemdziesiątych XIX wieku do I wojny światowej. Zdecydowana większość żydowskich imigrantów pochodziła z Europy Wschodniej. Należy zauważyć, że niezwykle trudno określić liczbę przybyszów, ponieważ aż do roku 1899 nie zapisywano ich jako Żydów, lecz klasyfikowano według państwa, z którego przybyli (Walaszek 2007: 263). Ich kulturowe związki z krajem, który opuszczali, były do pewnego stopnia zauważalne (Walaszek 2007: 275), jednak z uwagi na specyfikę własnej kuchni, wraz z tradycjami oraz tabu pokarmowym, ich zwyczaje kulinarne posiadały unikalny charakter, który mógł zostać przeszczepiony na grunt amerykański niezależnie od krajów, z których przyjeżdżali. Podobnie jak w przypadku Włochów głównymi skupiskami amerykańskich Żydów stały się duże miasta na wschodnim wybrzeżu (Walaszek 2007: 275). Do dziś to właśnie tam, szczególnie w Nowym Jorku, widać największe wpływy kultury amerykańskich Żydów.

Przy opisach kuchni Żydów stosuje się zwykle dwie charakterystyki – pierwsza wynika z miejsca pochodzenia danej grupy. Inaczej jadali mieszczańscy Żydzi w Niemczech, inaczej rosyjscy, którzy zazwyczaj żyli na wsi. Ogółem zaś można stwierdzić, że poza pewnymi różnicami kuchnia europejskich Żydów przypominała dania ich nieżydowskich sąsiadów. Nie można też zapominać, że Żydzi byli społecznością niezwykle zróżnicowaną – do tego stopnia, że być może nie powinno się nawet opisywać ich jako jednej społeczności. Inaczej jadali Aszkenazyjczycy, czyli Żydzi z Europy Środkowo-Wschodniej, inaczej zaś związani historycznie z zachodem Europy Żydzi sefardyjscy. Osobną kategorią byli również tak zwani *Mizrachi*, czyli Żydzi pochodzący z krajów Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Wszyscy przejawiali nieco odmienny stosunek do zasad żywieniowych oraz czerpali inspiracje z zupełnie innych tradycji kulinarnych. Z tego powodu wielu badaczy, takich jak Jonathan Deutsch

i Rachel D. Saks, podkreśla, że nie można zajmować kuchnię żydowską bez uwzględniania tej różnorodności (2008: X-XI, 9-11,17). Z uwagi na tak szeroki jej charakter w tym tekście należy ograniczyć się do grupy, która wywarła największy wpływ na kuchnię amerykańską, czyli do Żydów aszkenazyjskich.

Mimo że zasadniczo Żydzi przywozili do Ameryki dania podobne do tego, co w Europie jadaliby nieżydowscy sąsiedzi, nie można powiedzieć że ich dania były identyczne. Zbiór zasad dotyczących żywności nazywany *kaszrutem* określał, co było koszerne, a więc co wolno i czego nie wolno było spożywać. Przykładowo prawa koszerności wyłączały mięso niektórych zwierząt, wymagały uboju dokonanego na ściśle określonych warunkach oraz zakazywały łączenia mięsa z nabiałem (Diner 2001: 147-148). Ze względu na te cechy kuchnia żydowska jednocześnie przypominała zwyczajnie żywieniowe pobliskich narodów, lecz jednocześnie wyraźnie się od nich różniła.

Wiele amerykańskich potraw, które zaklasyfikujemy jako posiadające żydowskie pochodzenie, wywodzi się więc z różnych krajów Europy. To jednak Żydzi przedstawili je Stanom Zjednoczonym, niekiedy w nieco zmodyfikowanej formie. Nie należy uznawać jednak, że stanowili oni po prostu nieznaczące ogniwo łańcucha, który przekazał Ameryce nowe dania niemieckie, polskie czy rosyjskie. Żydzi wprowadzili do kuchni amerykańskiej własne potrawy, które przypominały te europejskie, gdyż często stamtąd pochodziły. Właśnie dlatego będziemy mówić o kuchni żydowskiej, a nie na przykład niemieckiej wprowadzonej w USA przez Żydów.

W żydowskim sposobie myślenia spożywanie posiłków nie stanowiło jedynie sposobu zasilenia ciała, lecz miało być przyjemnością. Takie spojrzenie można zaobserwować zarówno w grupach zamożnych, jak i biednych. Hasia Diner podkreśla, że system judaistyczny zakładał, że jedzenie zawiera w sobie uosobienie świętości, co nakazuje ludziom jeść nie tylko dla zaspokojenia potrzeb organizmu, lecz również dla przyjemności (Diner 2001: 150-151).

Znaczenie dobrego posiłku podkreślają też pisma religijne:

W Talmudzie Jerozolimskim, w traktacie *Kidduszin*, ludzie otrzymali ostrzeżenie, że podczas sądu ostatecznego [...] zostaną ukarani, jeśli nie spożywali dobrego jedzenia, które widziały ich oczy. *Gittin*, fragment Talmudu dotyczący rozwodów, pozwalał mężczyźnie wszcząć postępowanie rozwodowe przeciwko swej żonie, jeśli przypaliła zupę, odbierając mu tym samym przyjemność z posiłku. Od źródeł biblijnych aż po współczesne pisma żydowska koncepcja spożywania jedzenia jest przedstawiana przez bliski związek jedzenia ze świętością, dobrego pożywienia z dobrym życiem... (Diner 2001: 151)³.

³ Przekład własny za: „In the Jerusalem Talmud, Tractate *Kiddushin*, human beings were warned that in the final judgment [...] they would be punished if they had failed to partake of the good foods

Żywność i tradycje z nią związane były więc dla Żydów kluczowe i uznawane za ważny element życia. Nie oznacza to jednak, że nie dochodziło do zmian kultury kulinarnej. Diner wprost wskazuje, że żaden aspekt żydowskiego jedzenia w Ameryce nie okazał się tak sporny jak *kaszrut* (2001: 180). Należy tu zaznaczyć, że w Stanach Zjednoczonych narodziły się nowe nurty judaizmu, które prezentowały odmienne spojrzenie na wiele praktyk, w tym tych związanych z jedzeniem. Sztandarowym przykładem takiej zmiany jest tak zwany „*trefa banquet*”, czyli bankiet wyprawiony w Hebrew Union College w Cincinnati w lipcu 1883 roku. Zazwyczaj opisuje się to wydarzenie, mówiąc, że przywódcy wczesnego ruchu mającego na celu reformę judaizmu dokonali tam odważnego wystąpienia przeciwko surowym zasadom *kaszrutu* (Sarna 2018). Koszerność została naruszona niemal w każdy sposób. Obecność owoców morza, niekoszernego mięso, a także mieszanie go z nabiałem były tego najjaskrawszymi dowodami. Niezwykle kontrowersyjne spotkanie wywołało dyskusję na temat tradycji i reformy judaizmu (Feldberg). Należy pamiętać, że przyjęcie urosło do rangi symbolu, lecz samo w sobie nie było zarzewiem zmian, lecz raczej dowodem na ich obecność. Michael Feldberg na łamach *My Jewish Learning* podsumował znaczenie tego przypadku następująco:

Po tych wydarzeniach nie było już możliwości odwrotu. Amerykański judaizm został podzielony na oddzielne ruchy, z których każdy rościł sobie prawo do definiowania żydowskich praktyk religijnych. Sam „*trefa banquet*” nie stworzył tego podziału, ale ukazał tok rozumowania i zasady, które do niego doprowadziły (Feldberg)⁴.

Kuchnia żydowska rozwijała się więc w USA nie tylko z uwagi na dostępność produktów czy przenikanie się tradycji, lecz zmieniała się także pod kątem samego stosunku do jedzenia i moralności.

Warto zauważyć, że większość amerykańskich Żydów nie zamykała się na nowe smaki, lecz korzystała z możliwości, które dawały im Stany Zjednoczone. W przeciwieństwie do wielu grup pragnących odtworzenia kuchni z europejskiej ojczyzny dążyli oni do spożywania zarówno starych, jak i nowych produktów – swojskie ziemniaki mogły iść więc w parze z egzotycznymi pomarańczami (Diner 2001: 189-190). Takie podejście nie tylko znacząco

which their eyes had seen. *Gittin*, the section of the Talmud dealing with divorce, allowed a man to institute divorce proceedings against his wife if she burnt his soup, thereby hampering him in his enjoyment of food. From biblical sources through modern writings, the intimate connection between food and holiness, between good food and good life...”

⁴ Przekład własny za: „After these events, there was no turning back. American Judaism divided into organized movements, each claiming its right to define Jewish religious practices. The »*trefa banquet*« did not cause that division, but most colorfully symbolized the sensibilities and principles that led to it”.

wzbogaciło samą kuchnię, lecz umożliwiło także łatwiejszą adaptację dań do preferencji amerykańskiego podniebienia. Ta kuchnia była więc odmienna, lecz nie była zamknięta na nowe inspiracje. Działo to też w drugą stronę, gdyż podobnie jak sami Żydzi korzystali z dobrodziejstw Ameryki, tak też kuchnia amerykańska mogła czerpać inspiracje z żydowskich zwyczajów kulinarnych.

Istnieje mnóstwo potraw żydowskich, które nigdy nie dostały się do głównego nurtu kuchni Stanów Zjednoczonych, jednak są też produkty wprowadzone czy też wypromowane przez Żydów stanowiące dziś istotny element gastronomii amerykańskiej. Wśród nich należy wskazać na przykład bajgle. Mimo że pieczywo je przypominające istniało w różnych epokach i częściach świata, za miejsce pochodzenia tej klasycznej bułki uznaje się Kraków. Właśnie tam w 1610 roku pierwszy raz opisano charakterystyczne pieczywo. Nazwa „bajgle” pochodzi od nazwiska Beigel noszonego przez rodzinę krakowskich Żydów, która zapoczątkowała ich wypiek. Unikalny charakter bajgli wynikał początkowo ze względów praktycznych – aby obwoźni handlarze żydowscy mogli uniknąć naruszania prawa religijnego wskazującego dokładnie, jak należy przygotowywać i spożywać pieczywo, opracowano rodzaj bułki, której metoda wyrobu sprawiała, że gotowy produkt wymykał się ściśle określonej definicji chleba (Nathan 2007: 32-33). Nie można wykluczyć też inspiracji innym tradycyjnym pieczywem związanym z Krakowem, posiadającym podobny kształt, czyli obwarzankiem. Niezależnie od ewentualnych powiązań bajgle stały się osobnym produktem i jadane są obecnie w inny sposób niż obwarzanki, które najczęściej zjada się w całości, trzymając w dłoni, podczas gdy wspomniany wypiek bardzo często przekrąja się w poprzek i serwuje z różnymi dodatkami.

Charakterystyczne pieczywo dotarło do Ameryki wraz z Żydami aszkenazyjskimi. Z uwagi na związki tej grupy z Nowym Jorkiem również same bajgle są ściśle związane z tym miastem. Na początku XX wieku w mieście powstała nawet International Beigel Bakers Union, wokół której skupiali się piekarze specjalizujący się w bajglach. Recepturę przekazywano z pokolenia na pokolenie (Nathan 2007: 32-33). Nie uchroniło to jednak potrawy przed zmianami. Podobnie jak wiele innych dań i produktów żywieniowych, bajgle stały się w Ameryce słodsze i bardziej miękkie (Weinzweig 2009). W nieco zmienionej formie stanowią do dziś ważny element kuchni aszkenazyjskich Żydów. Bajgle spożywa się nie tylko na co dzień, lecz również podczas świąt czy ważnych uroczystości rodzinnych takich jak *Bar Mitzwa* (Deutsch & Saks 2008: 77-78, 102). Ich znaczenie dla społeczności żydowskiej nie zmienia jednak faktu, że już dawno przestały być jedzeniem wyłącznie tej grupy. Obecnie bajgle są szczególnie popularne w Nowym Jorku. Stworzenie maszynowego sposobu ich wyrobu, który zastąpił tradycyjne czteroosobowe zespoły piekarnicze, a także upowszechnienie się bajgli mrożonych umożliwiły temu

pieczywu zdobycie popularności także poza kręgami żydowskimi (Hilbink & Magnusson 2010: 80). W ten sposób z tradycyjnej potrawy żydowskiej mogły stać się powszechne również wśród innych nowojorskich grup. Stały się tam jednym z symboli miasta, jednak należy wskazać, że istnieją też odmiany związane z innymi miejscami, również tymi położonymi poza USA, jak na przykład twardsze bajgle montrealские (Hilbink, Magnusson 2010: 80). Mimo popularności w niektórych kręgach nie zdobyły one jednak tak wielkiej światowej renomy jak odmiana z Nowego Jorku. Podobnie jak charakterystyczny typ pizzy, bajgle nowojorskie mają rodowód imigrancki, co tylko podkreśla wielokulturowy charakter miasta.

Wśród innych potraw związanych z kuchnią amerykańskich Żydów można wskazać też pastrami, danie o niejasnym w pełni pochodzeniu związane zazwyczaj Rumunią, Turcją, ogóle południowo-wschodniej Europy czy też po prostu kuchnią żydowską. Harry Levine, nowojorski socjolog, stwierdził wprost, że żydowscy imigranci nie przetworzyli po prostu dawnej potrawy jaką była *pastrama*, lecz stworzyli nową. Sama zmiana nazwy na pastrami miała budzić skojarzenia z kuchnią włoską i wywodzącym się z niej salami (Levine 2007: 68). To odważna teza ze względu na trudność wyznaczenia granicy między daniem nowym a po prostu zmienioną wersją starego. Nie ulega wątpliwości, że odmiana amerykańska rzeczywiście posiadała odrębną nazwę oraz nieco inny charakter, jednak nie można zaprzeczyć też, że wprost wyrastała z tradycji rumuńskich i żydowskich.

Kuchnia żydowska w Stanach Zjednoczonych przeszła gruntowne zmiany, lecz nie zatraciła swojego odrębnego charakteru. Jednocześnie niektóre produkty stworzone, przywiezione czy też spopularyzowane przez Żydów, stały się niezwykle popularne w Ameryce, a później i globalnie. Stany Zjednoczone były więc przestrzenią rozwoju i promocji kolejnych tradycji kulinarnych.

Kultura kulinarna imigrantów a kuchnia amerykańska

Kuchnia imigrantów ewoluowała w USA i odsuwała się od wariantu europejskiego. W większości przypadków należy raczej powiedzieć, że współczesne kuchnie etniczne w USA często mają raczej wspólnego przodka, a nie są tożsame ze swoimi oryginalnymi odpowiednikami. Dziś niektóre włoskie restauracje w Stanach Zjednoczonych, które szczycą się posiadaniem kuchni jak najbardziej podobnej do tej europejskiej, informują klientów dlaczego nie znajdują tam spaghetti z klopsikami czy innych tego typu dań. Dla amerykańskiego klienta potrawa włoska znaczy po prostu coś innego niż dla Włocha.

Otwarcie kuchni na nowe produkty, zatarcie różnic regionalnych, nieustanny dialog między różnymi kulturami kulinarnymi znacząco zmieniły gastronomię imigrantów. Jednocześnie zmieniała się też ta amerykańska. Pierwszą istotną sprawą było wprowadzenie w USA nowych produktów. Na początku XIX wieku Amerykanie jadali dania przypominające potrawy brytyjskie, które wzbogacono typowo amerykańskimi składnikami takimi jak dynie czy kukurydza. Napływowi chcąc nawiązywać do własnych tradycji, wprowadzili w Stanach Zjednoczonych wiele nowych produktów. Przykładowo brokuły, cukinia, rukola oraz rodzaj cykorii sałatowej nazywanej radicchio zostały wprowadzone przez Włochów. Z tego też powodu ich angielskie nazwy są włoskimi zapożyczeniami (Diner 2001: 63). Nie musi to oznaczać, że w przeszłości Amerykanie zupełnie nie znali tych składników – nie były one po prostu zbyt popularne dopóki nie wypromowali ich przybysze. Ponadto to właśnie oni wprowadzili do kuchni amerykańskiej również wędliny takie jak salami (Shelke 2007: 514-515).

Kolejnym obszarem dotkniętym zmianami jest sam jadłospis. Imigranci wprowadzili do kuchni amerykańskiej niezwykle dużo nowych dań. Ponadto ich kuchnia służyła też za inspirację do tworzenia kolejnych potraw, które powstawały w oparciu o istniejące już wcześniej składniki i metody przygotowywania żywności. Często też poszczególne produkty łączono ze sobą, tworząc nieznane wcześniej kombinacje i nowe smaki. Jest to sprawa bardzo złożona, a jednocześnie najbardziej reprezentatywna, gdyż to właśnie na przykładzie konkretnych dań najłatwiej można dostrzec wpływy imigrantów. Warto dodać, że kuchnia ludności napływowej wywarła też zmiany w rozwoju nurtu fast food, który w przypadkach takich jak pizza i jej pochodne nawiązywał do kuchni wywodzącej się z Włoch.

Potrawy, które trafiły do amerykańskiej kuchni za pośrednictwem imigrantów ulegały często wielkim zmianom i obecnie rzadko przypominają oryginalne dania, od których pochodzą. Zmiany wynikały zarówno ze specyfiki miejsca, inspiracji czerpanych od innych, jak i ze wzoru, jakim był główny nurt w USA. Nie oznacza to jednak, że utraciły swoją wartość. Stały się po prostu nowym etapem rozwoju kulinarnego. W Stanach Zjednoczonych doszło do przemieszania się gastronomii wielu kultur, a inspiracje żywieniowe miały tam bardzo różnorodny charakter – od zapożyczania całych potraw, przez sięganie po konkretne idee i produkty, po dość odległe wariacje i luźne nawiązania do poszczególnych tradycji.

Jednocześnie liczne dania, które pochodzą z kuchni imigrantów nie są obecnie kojarzone z krajem pochodzenia danej grupy, lecz raczej z jej diasporą żyjącą w USA lub po prostu z samymi Stanami Zjednoczonymi. Niekiedy urosły do rangi symboli danego miasta czy też całego kraju. Napływowy charakter poszczególnych dań również bardzo się różni. Niekiedy potrawa była

rzeczywiście spożywana przez daną społeczność, w wielu innych przypadkach jednak dania, których nazwy nawiązywały do różnych europejskich państw, nie mają realnego związku z tamtymi krajami.

Tak wielka różnorodność rodzaju i skali wpływów pokazuje, że nawet w pozornie ograniczonym zakresie kuchnia imigrantów wywarła wielki wpływ na Stany Zjednoczone. Jednym z kluczowych na to dowodów jest fakt, że nie tylko wprowadziła nowe potrawy, co byłoby procesem jednorazowym i skończonym, lecz również zapoczątkowała nowe tendencje, umożliwiając jej rozwój w nieznanych dotąd kierunkach.

Źródła cytowań

- ALBALA, KEN (2013), *Food: A Cultural Culinary History*. Chantilly: The Teaching Company.
- BAUGHMAN, ILONA (2013), 'Boston', w: Andrew F. Smith (red.), *The Oxford Encyclopedia of Food and Drink in America*, Volume 1. Oxford: Oxford University Press, ss. 186-188.
- BELASCO, WARREN (2008), *Food. The Key Concepts*, Oxford: Berg.
- BOECKMANN, CATHERINE (2020), 'The Three Sisters: Corn, Beans, and Squash. How to Plan a Three Sisters Garden', w: *Almanac*, <https://www.almanac.com/content/three-sisterscorn-bean-and-squash>, par. 1-7 [dostęp: 15.04.2023].
- CINOTTO, SIMONE (2013), *The Italian American Table. Food, Family, and Community in New York City*. Urbana: University of Illinois Press.
- COJAN, LIVIU (2023), 'Un istoric italian susține că pizza și carbonara sunt preparate americane, nu italiene', *Digi24.ro*, online: <https://www.digi24.ro/stiri/externe/ue/un-istoric-italian-sustine-ca-pizza-si-carbonara-sunt-preparate-americane-nu-italiene-2311143>, par. 1-5 [dostęp: 15.04.2023].
- DEUTSCH, JONATHAN, RACHEL D. SAKS (2008), *Jewish American Food Culture*, Westport: Greenwood Press.
- DINER, HASIA R. (2001), *Hungering for America. Italian, Irish, and Jewish Foodways in the Age of Migration*. Cambridge: Harvard University Press.
- ESPOSITO, SHAYLYN (2013), 'Is Spaghetti and Meatballs Italian?', w: *Smithsonian*, online: <https://www.smithsonianmag.com/arts-culture/is-spaghetti-and-meatballs-italian-94819690/>, par. 1-2 [dostęp: 15.04.2023].
- FELDBERG, MICHAEL, 'The Trefa Banquet and the End of a Dream', w: *MyJewishLearning*, online: <https://www.myjewishlearning.com/article/the-trefa-banquet-and-the-end-of-a-dream/>, par. 1-10 [dostęp: 15.04.2023].
- HEIKE, PAUL (2014), *The Myths That Made America: An Introduction to American Studies*, Biefeld: Transcript Verlag.
- HILBINK, THOMAS. M., CECILIA, MAGNUSON (2010), 'Bagels', w: Kenneth T. Jackson (red.), *The Encyclopedia of New York City*. Second Edition. New Haven: Yale University Press, s. 80.
- KAMIONKA, A. J. (1917), *Kuchnia polsko-amerykańska: Jedyne Odpowiednie Książka Kucharska dla Gospodyń Polskich w Ameryce*, Stevens Point: Bracia Worzałowie.
- LEVINE, H. G. (2007), 'Pastrami Land: the Jewish Deli in New York City', online: <https://qcpages.qc.cuny.edu/~hlevine/Pastrami-Land.pdf>, ss. 67-69 [dostęp: 15.04.2023].

- LEWICKI, ZBIGNIEW (2010), *Historia cywilizacji amerykańskiej. Era sprzeczności 1787-1865*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- LEWICKI, ZBIGNIEW (2012), *Historia cywilizacji amerykańskiej. Era konsolidacji 1865-1945*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- LOCKWOOD R. YVONNE., WILLIAM G. LOCKWOOD (2007), 'Bratwurst', w: Andrew F. Smith (red.), *The Oxford Companion to American Food and Drink*, Oxford: Oxford University Press, s. 386.
- MILLER H. D. (2022), 'Pizza Isn't Italian', w: *An Eccentric Culinary History*, online: https://eccentricculinary.substack.com/p/pizza-isntitalian?utm_source=%2Fprofile%2F2411229-hd-miller&utm_medium=reader2&s=r, par. 12 [dostęp: 15.04.2023].
- NATHAN, JOAN (2007), 'Bagels', w: Andrew F. Smith (red.), *The Oxford Companion to American Food and Drink*, Oxford: Oxford University Press, ss. 32-33.
- SARNA, J. D. (2018), 'What really happened at the Trefa Banquet?', *MyJewishLearning*, online: <https://www.myjewishlearning.com/article/the-trefa-banquet-and-the-end-of-adream/>, par. 1-10 [dostęp: 15.04.2023].
- SHELKE, KANTHA (2007), 'Salami' w: Andrew F. Smith (red.), *The Oxford Companion to American Food and Drink*, Oxford: Oxford University Press, ss. 514-515.
- TINDALL, GEORGE, BROWN, DAVID, EMORY SHI D. (2007), *America. A Narrative History*. Volume One, New York: W. W. Norton and Company.
- WALASZEK, ADAM (2007), *Migracje Europejczyków 1650-1914*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- WEINZWEIG, ARI (2009), 'The Secret History of Bagel', *The Atlantic*, online: <https://www.theatlantic.com/health/archive/2009/03/the-secret-history-of-bagels/6928/> [dostęp: 15.04.2023].

Uniwersalizm na wojnie z twórczością

Michał Borkowski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

ORCID: 0000-0002-4233-1444

Abstract

Universalism in the clash with art

A universalism founded on truth securing Life in Reason (logos), in which imagination is within the light of „pre-existence”, defines art as an acephalous activity, which it then combats. The most popular philosophical block in Western European culture, built on an opposition to the artistically-grown Ancient Greece, dominated the discourse, comprehensively preparing it for „knowing” at the expense of creating. Thought with a rebellious provenance went against a civilisation treating all creative with the highest degree of apologia. In the Ancient Hellenistic World, freedom derived from polycentric mythology and an aristocratic system was regarded as the highest value. The war of creativity was declared beyond the vernacular – from a notion that claimed to be more than the World. In the spirit of revolutionary boldness against the autonomy of art, universalism vouches for the homogeneity of the epistemological structure, with arbitrarily selected components of reality as endowed with an „divine light”. The piece of art ceases to be an spontaneous act, it becomes an act against beingness. At the same

Michał Borkowski, mgr. Filozofii/ Informatyki; absolwent na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu (2017), National College of Ireland (2020) i Dublin City University w Dublinie (2021), w Irlandii; od roku 2022 pracuje w amerykańskiej firmie obsługującej macierze typu all-flash na stanowisku inżynierjno-technicznym; wcześniej pracował m.in. w Ambasadzie Polskiej w Dublinie; autor trzech tomików poetyckich *Wielkopoliska* (2017), *Dublinopolis* (2020) i *halo halo* (2022); opublikował artykuły naukowe: *Religijność dostojnych. Propedeutyka do ontologii klasycznej Nietzschego* (2017), w języku angielskim *Denaturalisation as a consequence of egalitarianism – interpreting forms of equality in the philosophy of Friedrich Nietzsche* (2023); zajmuje się problematyką antropologii filozoficznej, religijności i teorii polityki.

mike.borkowski87@gmail.com

Facta Ficta.

Journal of Theory, Narrative & Media

OPEN ACCESS

time, it is deprived of its juridical function, being an expression of a serious departure from what should be from the reach of anthropocentrically established ontology. Creativity par excellence is recognized as a meaningless activity of the light-hearted. The ideal matrix acting as the source, the last instance for what is alive and driven in its universal structure has been subjected to various transformations over the centuries, up to forms that almost negate its source – i.e. reason (considered not to be the only instrument for experiencing truth).

Innovative transformations of universalism, such as Heidegger's phenomenology or other attempts to resuscitate the aletheic paradigm in the form of existential currents (e.g. Cioran, Sartre, Jaspers) have been subject to numerous interpretations. Universal reflection has also found expression in the form of a philosophical dispensation for thinking that takes over the ethics of the ideal despite the awareness of the non-existence of the ideal in Schopenhauer's philosophy or Kierkegaard's philosophy that subtly emphasizes the limitations of the subject.

Creativity in all new varieties of universalism retains its marginal status, or as potentially capable of transformation in accordance with the spirit of a totalizing idea that transcends subjectivity. Truth as the supreme good (*agathós*, gr. *αγαθός*) begins to play the role of the highest condition for existence, sense, sc. a fresh excavation of the so-called thing-in-itself (unconditionality). It is treated as the source of all being, which is gradually stripped of its autotelicity so that it does not have the possibility to create illusions, as art does.

Keywords: pojetics, logos, universalism, aletheia, truth, Life, meaning, art

Published by Facta Ficta Research Centre in Wrocław under the licence Creative Commons 4.0: Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). To view the Journal's policy and contact the editors, please go to factafictajournal.com

DOI: 10.5281/zenodo.10879526

Początek wojny nerwów (Wprowadzenie)

Niespójność marzenia sennego właściwa wizjonerskim pismom Blake'a nie przeciwstawia niczego owej jasności, której zaprowadzenie stanowi koniec końców cel psychoanalizy. Niespójność ta winna być wszelako wyraźnie podkreślona. Madelaine L. Cazamian pisze: „W rozległych i pogmatwanych opowieściach te same postacie wielokrotnie umierają, zmartwychwstają i rodzą się w różnych zgoła okolicznościach. Los i Enitharmon raz są dziećmi Tharmasa i jego emanacji Eon, Urizen zaś jest ich synem; gdzie indziej zostaje zrodzony przez Volę; przestaje mu więc być przypisywane stworzenie świata, lecz jedynie jego organizacja wedle praw rozumu – później w Jeruzalem stworzenie świata stanie się dziełem Elohima, innego spośród Wiekuistych, lub wreszcie stanowić będzie całkowitą emanację »Człowieka uniwersalnego« [...] Wysiętek stworzenia jakiejś całościowej interpretacji okazuje się tu bezowocny. Poeta wydaje się tkwić w stanie jakiegoś koszmaru, czy też olśnienia”¹ (Bataille 1992: 73).

Nieufność uniwersalizmu do sztuki i twórczości doprowadzona do form radykalnych, wykluczających i wrogich w filozofii zachodnioeuropejskiej ma swoją długą i bogatą tradycję. Była skrupulatnie budowana i kulturowana w historii dziejów dla jednego celu: nullifikacji swobody. Regularnie w genealogii myśli działalność *poiêsis* (gr. *Ποίησις*) gromadzi swoich przeciwników pod rozmaitymi sztandarami.

Oficjalny sygnał do ataku dało pisemne wystąpienie Platona przeciwko poezji i sztuce w ogóle. Osobliwa niechęć następnie znalazła ujście w całej długiej tradycji scholastyczno-gnostycznej, sc. doktrynie zakładającej poznawalność prawdy przez wiedzę. Kartezjańska wiara w „myślę”, czy Kantowska niezachwiana pewność co do inteligibilnego charakteru rzeczywistości też

1 Blake William, *Poems choisis*, Paryż 1944. Introduction, s. 76-77.

nie przewidziały szczególnego miejsca dla sztuki. Twórczość stanowi w myśli uniwersalnej co najwyżej osobliwą ariergardę sensu, który wszystko spaja w całość poznawczą, aż do współczesnych zaawansowanych i zawołowanych koncepcji, w których ciosy wymierzone w sztukę są prawie niezauważalne. Można się z nimi spotkać np. w fenomenologii (m.in. Husserl, Heidegger), egzystencjalizmie (m.in. Jaspers, Sartre, Löwith), a także w hermeneutyce (m.in. Vattimo, Gadamer) czy nawet natywizmie językowym Chomskiego – w poglądzie, że struktury językowe są wrodzone.

Platon tylko *explicite* oskarża wierszokletów o zajmowanie się sprawami nieistotnymi, czyli o propagowanie braku sensu w ich pisarstwie. O coś, co było już przygotowywane skrupulatnie dużo wcześniej przed jego filozofią w myśli niektórych przedsokratyków mającej skłonność do uniwersalizmu, czyli do poszukiwania tego, co ogólne, fundamentalne, wszechogarniające – powszechnie obowiązujące jako filozofia pierwszych zasad. Pod egidą uniwersalizmu, czyli poglądu, który zakłada istnienie koherentnego sensu, zakodowanego w rzeczywistości i gotowego do rozszyfrowywania, ukształtował się wrogi stosunek do twórczości.

Źródło otwartego ataku bloku filozofii o proveniencji uniwersalnej na twórczość tkwi w osobliwej dwuznaczności, pod którą dopiero myśl Platona oficjalnie złożyła podpis. Rozstrzygnięcie zapadało najpierw w stosunku do pisma a następnie zostało ekstrapolowane na inne dziedziny twórczości m.in. na malarstwo. Za rozum wzięta zostaje ludzka zdolność do przeprowadzania operacji przyczynowo skutkowych. Do tego stopnia, że awansuje na prymarny komponent poznawczy Życia kosztem zmysłów, intuicji, odczuwania. Co w takim przypadku zrobić ze zmysłami, intuicją, odczuwaniem? Należało wypowiedzieć im wojnę.

Geneza ataku uniwersalizmu na twórczość

W każdym dziele artystycznym i w każdym akcie mowy odkrywamy wyraźną strukturę teleologiczną. [...] Poeta liryczny to nie tylko człowiek, który pozwala sobie na manifestacje uczuć. Powodowanie się wyłącznie uczuciem to nie sztuka, lecz sentymentalizm. [...] Jak wszystkie inne formy symboliczne, sztuka nie odtwarza tylko gotowej, danej rzeczywistości. Należy do sposobów obiektywnego spojrzenia na rzeczy i życie ludzkie. Nie naśladuje, lecz odkrywa rzeczywistość (Cassirer 2017: 285-286).

Wąska funkcja definiowana jako myślenie – logocentryzm, która umożliwia człowiekowi doświadczanie prawdy od czasów tzw. wielkiej trójki (Sokratesa, Platona i Arystotelesa), absolutnie dominuje inne wyobrażenia

o umyśle. Doświadczanie prawdy w tak spreparowanej monoracjonalnej refleksji natomiast to umiejętność centryfugowania i wyznaczania z rzeczywistości przedmiotów, obiektów, jednostek, które następnie są traktowane jako kategorie bardziej rudymen tarne – tj. byty.

Klasyczny obraz myśli i dokonane przezeń rozrysowanie przestrzeni umysłowej pretendują do uniwersalności. Rzeczywiście obraz ten współdziała z dwoma „uniwersami” – Wszystko jako ostatni fundament bytu albo scalająca horyzont i Podmiot jako zasada przekształcająca byt w byt – dla – nas. Imperium i republika. Z podwójnego punktu widzenia Bytu i Podmiotu i w oparciu o „metodę uniwersalną” wszystkie sytuujące się pomiędzy nimi rodzaje realności i prawdy znajdują miejsce w rozrysonowanej przestrzeni umysłowej (Guttari & Deleuze 1988: 248).

Zostaje jednocześnie na mocy tego pojmowania rzeczywistości ukonstituowany byt wyższy – który nie ma już żadnej przyczyny, jest pierwszy, jako bezwarunkowa zasada. Sam jest praprzyczyną. Jeśli zatem uznaje się, że Światem nie rządzi przypadek (chaos) i drogą poznania do tego praźródła staje się logos (słowo, rozum), to słowa pośrednio uczestniczą tylko w doznawaniu prawdy, która leży u podstaw zaobserwowanych bezpośrednio rzeczy. Zatem to, co widzimy bezpośrednio, jest tylko odzwierciedleniem wyższego porządku dostępnego przy zastosowaniu rozumu. Oko i cała paleta zmysłów, których skwapliwie twórca używa, są w swojej najbardziej uniwersalnej wersji symulakrum, mówiąc wprost: ersatzem zaledwie tego, co istotne. Oto preludium do „harmonii” uniwersalizmu filozoficznego i niszczenia twórczości jak i twórcy, którego pozbawia się warsztatu pracy.

Dualizm epistemologiczny został wygenerowany przez doświadczenie słowa, które zostało przez Platona zinterpretowane jako nośnik zewnętrżności, jako coś, co tylko kopiuje prawdę, wypowiada ją, samemu nią nie będąc. Pismo odwraca uwagę od tego, co istotne, czyli tego, co istnieje wiecznie w Świecie, szczelnie chronione w istocie prawdy:

I oto pismo jawi się Platonowi (po nim zaś całej filozofii, która konstituuje się jako taka w tym geście) jako nieuchronne praktykowanie podwojenia: uzupełnienie uzupełnienia, znaczące znaczące, przedstawiające przedstawiającego. Rozumie się samo przez się, że struktura i historia pisma fonetycznego odegrały decydującą rolę w określaniu pisma jako podwojenia znaku, jako znaku znaku. Znaczącego fonicznego znaczącego. Podczas gdy to ostatnie pozostawałoby w ożywionej bliskości, w żywej obecności *mneme* (przypominania sobie) lub *psiche*, znaczące graficzne, które je reprezentuje lub naśladuje, oddala się od niej o jeden stopień, wypada poza życie, pociąga je poza nie samo i pograża w uśpieniu w jego odbitym sobowtórze (Derrida 1992: 54).

W rozstrzygnięciu sprowadzającym pismo do roli zewnętrzności, poetę do dającego „[...] widok rzeczywistości, a nie rzeczywistość” (Platon 2010: 599A), którego twórczość służy przypominaniu sobie Świata prawdziwego, i jest jak *farmakon*, „[...] ze wszystkim, co słowo to może konotować w języku greckim: empiryczne, przypadkowe, powierzchowne zdarzenie, związane generalnie z upadkiem i osłabieniem, odróżniające się, jako oznaka, od tego, do czego odsyła” (Derrida 1992: 54); twórczość musiała stać się wrogiem numer jeden dla poznania w duchu uniwersalizmu. Musiała stać się działalnością głupców nieliczących się z prawdą. Twórczością acefaliczną, która sprowadza człowieka na to, co nietrwałe i pozorne. Dosadnie można rzec: „[...] »istota rzeczy« – której poszukuje dusza – jest niedostępna mowie” (Wodziński 2008: 22). Mówienie „od rzeczy”, czyli bez względu na to, co wieczne, to „stary upiór: sprzeczności logicznej” (Barthes 1997: 7), „potężny bryzg słów” (Barthes 1997: 13).

To przecież poeci, jako twórcy w nieujarzmionej żadnymi pryncypiami, warunkami ani kanonami (do)wolności zamiast pisać o tym, co istotne, piszą zupełnie to, co chcą. Zdają się polegać na swoich własnych odczuciach, stają się „[...] wytwórcami widziadeł” (Platon 2010: 599:d). Skupiają się na samych słowach, na ich szyku, zapisie, na kształcie, zamiast na tym, do czego te słowa jako ślady prawdziwych rzeczy „powinny” prowadzić, tj. do prapodstawy jęstwa. Ulegają zwodniczej sile ich powierzchowności, nie zważając na to, co słowo denotuje. Ulega się nawarstwiającemu Życiu w nieporozumieniu, bo nie szuka w słowie prawdy dla rzeczywistości:

[...] i poeta-naśladowca; on w duszy każdego poszczególnego człowieka zaszczenia zły ustrój wewnętrzny, folguje temu i schlebia, co jest poza rozumem w duszy, i nie potrafi rozróżnić ani tego, co większe, ani tego, co mniejsze, tylko jedno i to samo raz uważa za wielkie a raz za małe. Widziadła tylko wywołuje, a od prawdy stoi bardzo daleko (Platon 2010: 605b).

Czyż w tej sytuacji tworzenie jako aktywność bez udziału rozumu, imitująca tylko rozum nie staje się bezsensem? Tak, ale problematyczność tego rozstrzygnięcia filozoficznego tkwi w tym, że ta aporia rzeczywistości, złudy, frazesu i działalności sofistycznej nie da się w prosty sposób zredukować w Świecie. Platon, *nolens volens* „zachowa i zewnętrzność pisma, i jego moc złowrogiej penetracji, zdolną dosięgać i zatrzuwać to, co najgłębsze” (Derrida 1992: 55). Mówienie od rzeczy stawia nad wyraz zacięty opór i nie pozwala się w łatwy sposób pozbyć ze Świata dla celów uniwersalnych, w których brak miejsca na to, co nierozumowe.

Wraz z określeniem twórczości jako tego, co nierozumowe, przypadkowe zaczyna się tradycja bagatelizowania tego, co zmysłowe. Twórczości zostaje przypisany atrybut zmysłowości. To w końcu ta wyjątkowa energiczność

sprowadzająca uwagę na to, co widoczne, bezpośrednio doświadczalne, przyjemne – wykorzystania duchowość z prawdy. Staje się jak inne religie dla lewanckiej religijności – pogaństwem, czymś o niższej randze, drugorzędnym, choć współwystępującym. Wyobraźnia błąkająca się poza światłem bytu staje się igraszką, „zabawą, a nie zajęciem poważnym” (Platon 2010: 602B). Wróg zostaje doskonale rozpracowany, wynik konfrontacji wydaje się prosty do przewidzenia.

Jeśli dla uniwersalizmu przyczynkiem do filozofii stało się poszukiwanie prazródła wszechrzeczy, czegoś niepodważalnego, pierwszego, bezwarunkowego, to sztuka jako tworzywo niepoznawalne, naśladownictwo, któremu wydaje się, że tworzy nowe, została skazana na powolne wymarcie na marginesie istnienia. Proces erozji twórczości trzeba było oczywiście dobrze udokumentować i opatentować, a także przeprowadzić. Starożytna Grecja przecież zewsząd otoczona była sztuką!

Narzędziem, które miało ujarzmić bezpańskie aspiracje twórczości, a jednocześnie ukonstytuować uniwersalny ład z wyczytanego ze Świata kodu, stał się rozum – jako najdoskonalszy przekaznik poznania. To w logosie – precyzyjnym katalizatorze Życia miała ujawnić się wykrystalizowana istota rzeczy, „ład [...] jako wewnętrzne prawo rzeczy, sekretna kratownica, w której rzeczy stoją obok siebie” (Foucault 2006: 14). Prawda, czyli podstawa naszego istnienia, które od tej pory miało zyskać ochronę przed przypadkiem, stała się glejtem całości spójnego systemu „nie z tego świata”:

Świat jest tworem Boga. Grek uznaje kosmos za coś doskonałego i uporządkowanego, rozumnego i prawidłowego, za wiecznotrwały. Wszystko inne jest dla niego niczym, jest materią, niepoznawalną i niegodną poznania. Jeśli jednak świat jest tworem Boga, to wszystko, co istnieje jest jako twór Boży także godne poznania; nie ma nic, czego by nie należało ująć i poznać (Jaspers 2006: 96).

Jeśli jednak „coś” daje znak, że na scenie została ukryta esencja przedstawienia, tego, co zostało uznane za byt i aktorzy zostali wyposażeni w instrumentarium do odkrywania tej „tajemnicy” ontos (gr. *ὄντος*), to uniwersalizm mógł obwieścić swój pierwszy triumf w potyczce z twórczym pozbawionym tak doniosłego gruntu. Świat w tym układzie ma wbudowany wewnętrzny plan, a kompasem do jego zgłębienia jest logos: twórczość poczytywana jest jako wybryk natury.

Fundamentalne kody kultury – rządzące jej językiem, schematami percepcji, wymianami, technikami, wartościami i hierarchią zachowań – od razu narzucają każdemu jej uczestnikowi szereg empirycznych porządków, z którymi będzie miał do czynienia i w których odnajdzie swe miejsce (Foucault 2006: 14).

Jednak w takiej arbitralności uznawania ewidentnie za bardziej wartościowe to, co pochodzi ze specyficznie pojmowanego rozumu od tego, co niegodne poznania, czyli materii, dla tej drugorzędnej części ze Świata też znajduje się miejsce. Pomimo początkowych karkołomnych prób uniwersalizmu do pozbycia się w różny sposób aporii pochodzącej z twórczości tzw. nierozumnej, uniwersalizm musiał znaleźć inne narzędzie do prowadzenia potyczki ze sztuką, gdyż ta zawsze znajdowała sposób na ujście w nową pustkę: „[...] zniszczenie iluzji nie oznacza jeszcze prawdy, a jedynie nieco więcej niewiedzy, rozciągnięcie naszej »pustej przestrzeni«, przyrost naszej »pustki«” (Nietzsche 2011: 443). Zatem zachodzi potrzeba takiego mówienia (tworzenia), które byłoby zgodne z tym, co jest. Arystotelesowsko-tomistyczna koncepcja sztuki wypracowuje stanowisko, w którym poetyka zostaje przygarnięta i zintegrowana przez całość – *synolon*, i będzie od teraz osobliwą adekwacją – zgodnością z tym, co piękne i prawdziwe, ustalonymi w uniwersalnej kuźni anonimowych talentów – czyli ich twórców-naśladowców:

Skoro zatem poeta jest naśladowcą, podobnie jak malarz i rzeźbiarz, jego naśladowcza twórczość musi z natury dotyczyć jednego z trzech rodzajów przedmiotów: albo rzeczywistości takiej, jaka była lub jest (realnej), albo takiej o jakiej się mówi lub myśli, że jest (pomyślanej), albo takiej, jaka powinna być (idealnej). [...] Jeśli z kolei stawia się poecie zarzut, że przedstawiona przez niego rzeczywistość nie odpowiada prawdzie, można go odeprzeć w następujący sposób: być może przedstawił ją taką, jaka być powinna (idealną) (Arystoteles 2004: 362-363).

Bezpańska „twórczość” w służbie idei

Choć prawda wyposażona w pogromcę sprzeczności – rozum – już miała się dobrze, to liczne próby obwieszczenia końca twórczości zawiodły. Jeśli trzeba było jednak w całości doskonałego bytu np. wypromowanego jako zbożnego, za jaki przyjęło się rzeczywistość zrobić miejsce dla tego, co urągające prawdzie, dla tzw. pseudobytu, to uniwersalizm może poszczycić się nieprzeliczoną profuzją koncepcji tego, jak efemeryczne umieścić w trwałym. Jak zatem odróżnić twórcę od pseudotwórcy, klasyka od heretyka sztuki?

Kto to taki autor klasyczny? Thomas S. Eliot uważał, że autor klasyczny to autor, który charakteryzuje się dojrzałością. Eliot stawia znak równości pomiędzy terminem „klasyk” i terminem „dojrzałość”. [...] Słowo „dojrzałość” jest abstrakcyjne i dla każdego znaczy co innego. Jest jednak w tym słowie i pojęciu coś, z czym się większość zgodzi: to jakaś cecha uniwersalności. Toteż dojrzałość jest formą uniwersalności, powszechności (Kadłubek 2011: 26-27).

Powstaje zatem nowe zasadnicze pytanie w uniwersalizmie: jak zorganizować przypadek, by nie doprowadzał do Nieprzewidywalnego, które jest rękomią twórczości. Co należało uczynić, by sztuka nie formowała się poza prawdą? Gdy odnalazła się taka możliwość, pozostało oddzielić ziarna: sztuki właściwej – od plew: jej pozoru, a nawet od pozoru tego pozoru naznaczonego subiektywizmem, zrywającego kontakt z rzeczywistym. Należało otworzyć nowy front na wojnie ze sztuką, który odciągałby twórców od pokusy pseudo „pięknoduchów” (*beautiful souls*) (Speight 2010: 104) twórców w języku poza „uniwersalnym standardem” (*universal standard*) (Speight 2010: 111), jak określa Hegel. Należało wyznaczyć kierunki postępu ducha od najbardziej podstawowych po te najbardziej zaawansowane:

Całościowo traktowana aktywność społeczno-kulturowa ludzi wyznacza przestrzeń wolności, w stosunku do której Hegel zastosował kategorię ducha. Jego rozwój sprowadził on do schematu trzech kolejnych etapów ewolucji: ducha subiektywnego, obiektywnego i absolutnego, które wyznaczają poznanie: podmiotowe, przedmiotowe oraz podmiotowo-przedmiotowe. Sztuka oprócz religii i filozofii została uznana za przejaw ducha absolutnego znajdującego swe uzasadnienie w filozofii (Kucia 2008: 134-135).

Sztuka z kompasem „uniwersalnego standardu” nadal narażona była na „ducha subiektywnego” poznania. Dlatego na przestrzeni dziejów stosunek uniwersalizmu do twórczości musiał ulegać przeróżnym modyfikacjom, które miały załagodzić skutki „materialistycznego” wymiaru twórczości a wzmocnić organ wyobraźni, czyli abstrakcyjnego myślenia.

Pytanie o nadwyżkę tego, co nieboskie, co irracjonalne w świecie [...] w literaturze mądrościowej przyjmuje formę dramatycznego zmagania z kwestią teodycei zmagania z wielkim tematem: z doświadczeniem cierpienia w świecie, w którym prawo, dobro, prawda zawsze przegrywają z pozbawionymi skrupułów potęgami (Ratzinger 2020: 39).

„Pozbawiona skrupułów potęga” to nic innego jak swoboda. Tak więc pomimo tych ustawicznych usiłowań ucywilizowania twórczości, zawsze zachowywał się w uniwersalnym paradygmacie bezpieczny dystans do zapędów twórczego po Nowe, a w najlepszym przypadku marginalizowało się znaczenie działalności pozarozumowej, jako po prostu niewiele znaczące, „nadwyżkowe”, „nieboskie”, temporalne, które w końcu samo ustąpi.

Autonomizm artystyczny neutralizowany był w dziejach uniwersalizmu również pod auspicjami moralności, która miała dodać dodatkowego

wymiaru wyobraźni skorelowanej z współbytującymi w niej aksjomatami. Moralność zarówno wywiedziona dogmatycznie w religijności, jak i ta humanistyczna, powołana z racjonalnego światopoglądu miały za zadanie – zorganizowanie wytwórczości tak, by była swobodą właściwą, jedyną i obowiązującą. Taką, która jest czymś innym od dowolności. W ten sposób, że każda aktywizacja wykraczająca poza ustalone ramy wyobraźni etyczno-moralno-ontologicznego uniwersum była poczytywana za akt rozpusty, przestępstwa albo szaleństwa.

Prymat Logosu i miłości okazały się identyczne. Logos nie tylko objawił się jako matematyczny Rozum, będący podstawą wszystkich rzeczy, lecz także jako stwórcza Miłość, która posuwa się aż do współcierpienia ze stworzeniem. [...] Faktycznie każde wyjaśnienie rzeczywistości musi pozostać niewystarczające, jeśli sensownie i rozumnie nie potrafi uzasadnić etosu. [...] Rażąco zawodzi wysiłek, by z tego co nierozumne, wydestylować to, co rozumne. Wszystko to jest mało przydatne dla zbudowania etyki uniwersalnego pokoju, praktycznej miłości bliźniego i koniecznego przewyciężenia egoizmu (Ratzinger 2020: 89).

Jeśli już filozofia uniwersalizmu udzieliła dyspensy sztuce na twórczość, musiała być to ruchliwość pod czujnym okiem monoteistycznego stwórcy, idei obejmującej: wszelkie inne i różne. Za procesy emancypacyjne uznaje się każdy akt sprzeciwu wobec powszechnie obowiązującej wykładni prawdy:

Jakobiński wariant idei wyzwolenia (tak będziemy nazywać nowożytny radykalizm) jest rebelią przeciw samemu byciu człowiekiem i dlatego prowadzi człowieka – jak słusznie zauważył Sartre – do istnienia w wewnętrznej sprzeczności, którą nazywamy piekłem. [...] wolność jest związana z miarą, z miarą rzeczywistości, czyli z prawdą (Ratzinger 2020: 160-161).

Twórczość z ducha *koinonii* (orientacji wspólnotowej) bądź przynajmniej w zasięgu reguł rządzących daną epoką w sztuce zyskała miano klasycznej. *Tout court*: by czyn artystowski miał jakąś wartość, coś zawsze musi za nim się „kryć”. On sam ma tylko o tyle wartość, o ile emanuje prawdą. Zagnieżdzenie się prawdy w poezji konstatuje Berger:

W estetyce Hegla niezależność języka od konkretnego materiału jest powodem, dla którego „poezja” (literatura) jest „najbardziej duchową” ze sztuk: [...] Dla niego tworzywem literatury nie jest ani dźwięk, ani atrament, ale sama wyobraźnia. W literaturze wyobrażone przyjmuje rolę marmuru w rzeźbie, farby w malarstwie czy dźwięk w muzyce [...] W literaturze, nie mniej niż

w muzyce i malarstwie, przedmiot estetyczny, świat, jest konstruowany, gdy świadomość wyobrażeniowa angażuje się w realny, materialny przedmiot, dzieło (Berger 2000: 41)².

W historii dziejów można znaleźć liczne przykłady emergencji prawdy. Twórczość w starożytnej Grecji pod czujnym okiem bloku filozofii stawiającej kategorie bytowe w centrum spełniała się w adekwacji aletheicznej – czyli zgodności rzeczy z „obrazem” (*eidolon*), tj. ze swoją ideą, lub utożsamia się byt z Prawdą, mianowicie tylko to, co jest: jest prawdziwe. W szeroko pojmowanym średniowieczu twórczość poza światłem pochodzącym od lewanckiego bóstwa nie była autonomiczna. Była traktowana jako odstępstwo, sprzeniewierzenie się woli „stwórcy”. Była „szatańską parodią” (Ratzinger 2020: 161) – nie była bytem, tylko pasożytowała na bycie. Jak próchnica, która bez zdrowego zęba nie może istnieć, zgodnie z poglądem o nieautonomiczności zła św. Augustyna. Z drugiej strony, by nie odnieść wrażenia, że centryfugowanie prawdy z bytu to specyfika wyłącznie religijna, przytoczyć można wykładnie oświeceniowe i nowożytne oraz związaną z nimi etykę wiążącą ideał z humanizmem, prawami człowieka jako niezbywalnymi, które przewidziały dla sztuki wielką misję społeczną np. emancypacji, w której swoboda sprowadzona została do absolutnego minimum.

Istotą sztuki jest życie spotęgowane i najbardziej ludzkie. Ten tylko kocha twórczo sztukę, czyja miłość dla niej jest miłością do człowieka i zawartych w nim możliwości i bogactw. [...] Walka o sztukę – to walka o prawa ludzkie, o treść życia ludzkiego, o człowieczeństwo (Brzozowski 1936: 22).

Przypisywanie istoty twórczości przeróżnym misjom prawdy miało swoje konsekwencje. Prace niemieckiego rzeźbiarza Arno Brekera, który przeniósł się po wojnie do Paryża, z powodu jego przeszłości nie były wystawiane długo w muzeach, aż do wystawy w Paryżu w muzeum Pompidou w 1981 roku. Podobny los infamii spotkał twórczość Celine`a, którą oskarżano (i do dziś się oskarża) o antysemityzm, ksenofobię i szowinizm, pomimo uznania jej za genialną warsztatowo. Twórczość Bernharda wielokrotnie była krytykowana za rozpowszechnianie negatywnego wizerunku Austrii, zniesławianie i mierzyła się z cenzurą uniwersalizmu.

² „Przekład własny za: In Hegel’s aesthetics, language’s independence from a specific material is the reason why “poetry” (literature) is the “most spiritual” of the arts: [...] For him, the material of literature is neither sound nor ink, but the imagination itself. In literature the imagined takes the role of marble in sculpture, paint in painting, or sound in music: [...] In literature, no less than in music and painting, the aesthetic object, the world, is constructed when the imaginative consciousness gets involved with the real, material object, the work”.

Uniwersalizm o różnej proveniencji ma na swoim koncie długą listę dzieł zakazanych. Jednym z najbardziej znamienitych prób ograniczenia twórczości w imię teleologii uniwersalnej było niszczenie prac Markiza de Sade jak i jego samego. Prekursor literackiej swobody z etykietką libertyna przeczuwający napięcie na linii sztuka-prawda, prowokujący swoim stylem literackim, poczytywanym przez uniwersalizm za wybryk, rozwiążłość charakteru, stał się celem numer jeden prewencji kulturowo-narodowej:

Próbował bowiem – i to na długo przed Nietzschem – przemyśleć konsekwencje „śmierci Boga”, czyli odpowiedzieć na pytanie, jakie następstwa dla świata i człowieka ma rozpad Najwyższej Tożsamości. Paralelnie do owego przedsięwzięcia kwestionowania kolejnych podstaw, mających służyć jako zasada wyjaśniania świata, uzasadniania jego ładu oraz zakorzenienia człowieka w tymże świecie, Sade rysuje projekt suwerenności integralnej jako efekt „edukacji” na drodze libertynizmu (edukacji dla wybranych) – libertyn przewyższa kolejno wszystko, co ogranicza tę suwerenność: Boga, Naturę, Innego, Ja” (Banasiak 2003: 375).

Dość tylko wspomnieć, że dzieła de Sade’a były zakazane do lat sześćdziesiątych XX wieku (!). Tak więc tylko twórczość, która niejako nie przyznaje się do swojego związku z eksternalizującym się, z niebędącym, z „nieboskim” niebytem emitowana przez niewidocznego twórcę, który wyrzekł się siebie dla „większej sprawy”, ma prawo bytu. Jednak i w takim układzie, zabezpieczającym *status quo* prawdy, napięcie między twórczością a uniwersalizmem narasta.

Pęd do wolności kieruje się przeciwko pewnym formom i wymogom kultury lub przeciwko kulturze w ogóle. [...] człowiek zaiste zawsze będzie bronił swej wolności indywidualnej przeciwko woli zbiorowości. [...] kultura to jedno i to samo, co udoskonalanie, wskazana człowiekowi droga do doskonałości (Freud 1995: 42-43).

Kulturalna działalność artystyczna, a więc tylko taka, która tworzywo traktuje jako użyteczną matrycę do odzwierciedlenia zakodowanej w rzeczy wcześniej ustalonej antropomorficznie treści jest traktowana na poważnie. Tylko twórczość przemyślana aż do swojej przezroczystości, która jest integralnym składnikiem całości i spełnia się w całości inteligibilnej świadomości: jest dopuszczona do głosu. Nietrudno zrozumieć, że taki status twórczości nie wytrzymał próby czasu.

Wracając na chwilę do Platona, który uznaje niemalże czytanie wierszy na równi z pokusami z ducha *hybris*: „[...] niech nas ani żądza sławy, ani pieniędzy, ani władzy żadnej, ani też poezja nie ponosi tak daleko, żebyśmy

zaniedbali sprawiedliwość i zapomnieli o innej dzielności” (Platon 2010: 608B), są jednocześnie natchnieni niejako przez boga, jeśli „[...] poety, którzy kłamię, w bogu nie ma” (Platon 2010: 381:D). Twórca, by móc utrzymać się w prawdzie musi wyrzec się swojej własnej unikatowości – musi wyrzec się wolności w imię uniwersalnego dobra wyższego, zatwierdzonej drogi do doskonałości, czymkolwiek by nie była, a więc zaprzecić się nawet swojego podpisu, by nie zasłaniać tego, co ponadsubiektywne:

Opozycja [...] logos piękny – logos szpetny. – Rozwinięcie znaczenia „logosu pięknego” (Platon 2010: 258e) polega w pierwszym kroku na wykazaniu, że jest to logos „zgodny ze sztuką (*techne*)”, w drugim zaś, rozstrzygającym – że „sztuka” oznacza tu umiejętność „dotknięcia prawdy” (Wodziński 2008: 24).

Oznacza to, że jakimś dziwnym trafem, pomimo tego że artyści nie uświadamiają sobie w procesie myślowym wagi słów, które wypowiadają, nie rozumieją do końca tego, co tworzą, to trafiają *optima fide* w sedno rzeczy. Jeśli są artystami „zaangażowanymi” w epistemologię. Mogą więc odpowiedzieć na wezwanie „odkrywanej” wieczności. Jeśli ta działalność, która doprowadza prawie do zakrycia materiału, tak, że nic więcej z niej nie „mówi” oprócz nieskrytości (gr. *ἀλήθεια*), wtedy jest to twórczość, która nie czyni szkody, a działa dla dobra ogółu.

Co innego poeci, którzy „odwracają wzrok od prawdy” (Wodziński 2008: 48), ci którzy wykraczają zuchwale poza to, co rozum utrzymuje w sferze bytu w swych zasięgach:

Niechaj dokazują za drzwiami, niechaj brzęczą niczym owady! Ci – nawiedzeni, bezmyślni grajkowie, którzy wiersze klecą, jak im bogowie zagrają – nie są niebezpieczni. Ci poeci nie są „prawdziwi” – zatroskani prawdą (Wodziński 2008: 48).

Karkołomne podporządkowanie się fundamentalnym wyznacznikom twórczości prawdziwej nie przekonuje jednak wszystkich twórców. W historii dziejów tę niemoc dostrzegają również współcześni uniwersaliści: u Gadamera „[...] poznanie przez sztukę jest poznaniem piękna, ona zaś »ma sposób istnienia światła«. Sztuka zatem najlepiej ilustruje ogólny charakter poznania jako przystawania w świetle bytu. Piękno jest zarówno ideą jak i świeceniem, a więc czymś wręcz zmysłowym. Piękno jest światłem bytu” (Gadamer 2007:XVII, 646). Zatem odwraca się niejako porządek rzeczy albo po prostu legitymizuje w obrębie bytu to, co zmysłowe, im bliżej fenomenologii w uniwersalizmie – dla zakonserwowania sensu. Uniwersalność rodzi się z poszczególnych przykładów, niejako „oddolnie”. Nie zmienia to jednak rozstrzygnięcia wyjściowego:

artysta uwikłany jest nadal w prawdę i jej poszukiwanie, w to, co ze sztuki w blasku (prawdy) do nas dociera – światła bytu.

Cóż jednak z przypadkiem artysty, który zachwyca się przejściowością i nieuchwytnością bezpośredniości w twórczości i nie chce rozwikłać do „istoty” twórczego – uwiązane go w ciągu antropologicznego wnioskowania z prefabrykatami skutków i przyczyn. Nie szuka przykładu piękna w sztuce z powodu odnalezienia piękna ufundowanego na prawdzie, a dopuszcza heterogeniczny status twórczości – różnicującej zjawiska. Artysta, w szacunku dla indywidualności, nie znajduje pod wytworami kultury prawd a tylko odciski palców poprzedniego twórcy: „Kto nie zdolny woli swojej kłaść w rzeczy, ten, kto jest bez woli i siły, ten wkłada w nie przynajmniej sens, tzn. wierzę że wola się w nich już znajduje?” (Nietzsche 2011b: 232). W końcu nie bierze się tak łatwo czegoś za wieczne, tylko dlatego, że końca nie widać.

Jeszcze inną współczesną drogą, jedną z najbardziej poczytnych i aktualnych prób reanimacji uniwersalizmu jest filozofia Heideggera. Choć dystansuje się od rozumu jako jedyne go przewodnika do prawdy, Heidegger zachowuje stary sprawdzony układ „[...] w dziele sztuki, gra między tym, co jest ujawnione i tym, co jest ukryte w nim” (Berger 2000: 221).

Zakłada się zatem wciąż pewne przedistnienie, wyłaniające się dopiero z właściwego ujęcia istoty rzeczy „jedności materii i formy” (Heidegger 1992: 20), jakby spletało w warkoczu poznania to, co przypadkowe dla poręczenia bycia bytu. Życie nie jest tropieniem śladów niewypowiadalnego źródła, w którym uzupełnia swoją istotę dopiero dzieło sztuki. Wyobraźnia współgra z materiałem, a nie go poprzedza:

Lecz czy sądzimy w tym przypadku, że obraz van Gogha kopiuje pewną rzeczywistą parę chłopskich butów i jest dziełem dlatego, że mu się to udaje? Czy sądzimy, że obraz sięga po wizerunek do czegoś rzeczywistego i przenosi go w produkt artystycznej... produkcji? Bynajmniej. Zatem w dziele nie chodzi o odtworzenie danego rzeczywistego bytu poszczególnego, lecz zapewne o oddanie ogólnej istoty rzeczy. [...] Z jaką istotą jakiej rzeczy ma więc pozostawać w zgodności grecka świątynia? A jednak w takim dziele, jeśli jest ono dziełem, jest prawda zatrzymana w dziele (Heidegger 1992: 26).

„Oddawanie ogólnej istoty rzeczy” czyni tę rzecz wciąż podległą prawdzie. Rzecz sztuki nie jest autoteliczna, ale wyraźnie uwarunkowana swoimi korzeniami, swoim pochodzeniem. Zakłada się zatem wciąż pewne przedistnienie, które nie jest co prawda obrazem „wizerunkiem, po który się sięga” jakby spletało w warkoczu poznania to, co przypadkowe. Życie nie jest tropieniem śladów niewypowiadalnego źródła, w którym uzupełnia swoją istotę dopiero dzieło sztuki. Wyobraźnia współgra z materiałem dla „zatrzymania prawdy w dziele”, a nie aby go poprzedzać:

Dzieło sztuki otwiera na swój sposób bycie bytu. To w dziele wydarza się to otwarcie, tzn. odkrycie, tzn. prawda bytu. W dziele sztuki zatrzymała się prawda. Sztuka jest zatrzymywaniem się prawdy w dziele (Heidegger 1992: 28).

Zatem jeśli dzieło sztuki naprawdę jest dziełem sztuki „zatrzymuje się w nim prawda”. Rehabilitacja komponentów temporalnych nie unieważnia idealistycznych koncepcji w filozofii Heideggera i nowatorskiego pomysłu na sztukę.

Nie tylko idealistyczne ruchy w historii dziejów mobilizowały się przeciwko twórczości. Również w materializmie dialektycznym nie brakuje sensu, by odmówić twórczości swobody. Zarzut wobec suwerenności nowatorskiego działania już nie jest formułowany z pozycji bezosobowych (niezgodności materiału z ideą ani jestestwa), a ze stanowiska krytyki indywidualnego aktu twórczego jako alienacji:

Niepojmowanie swobody, jej pojmowanie opaczne i przewrotne stanowi podstawę i punkt wyjścia sporów o subiektywizm i obiektywizm w krytyce, pogardy i lekceważenia kompozycji i sławienia bezpośredniości w sztuce, wysuwania na pierwszy plan sprawdzianu etycznych intencji i przeświadczenia wewnętrznego: słowem całego nowoczesnego sentymentalnego indywidualizmu (Brzozowski 1936: 92).

Kreatywność przeradza się w dbałość o „coś”, realizację dla „czegoś” i zyskuje cały arsenał teleologii, wartość, ciężar gatunkowy i istotę. Staje się z zamysłem bardziej działalnością, aktywnością i czynieniem, przestaje być twórczością. Pozbawiając twórcę swobody, likwiduje się zarówno twórcę, jak i jego statutową wolność. Stawia się na człowieka, bliźniego, kogoś, kto nie wykracza poza normę.

Nie sposób wymienić wszelkich prób zwalczania swobody w różnych blokach filozoficznych. Od sumy składników tych najróżniejszych ataków istotniejsze wydaje się zatarcie śladów po nieintencjonalnej zbrodni, której artysta idei się dopuszcza: aktu wprowadzania nowości w Świat.

Mroczna wertykalność istnienia tylko dla tego instynktu, który nie może Życ bez uniwersalnej instancji odwoławczej, dla niezdolnego do tworzenia, dla niepłodnego charakteru i przeciętnego smaku, który chciałby to wszystko „spokojnie przejść”, staje się mroczna. Świat, który nie ma reguł, który nie ma sensu, w którym nie sposób znaleźć końca nici Ariadny, która zaprowadziłaby do bezpiecznego wyjścia z labiryntu, nie jest zsyłką. Dla radosnego może być okazją do współtworzenia rzeczywistości, cudu Życia.

Swoboda artysty-twórcy: fundament Pojetyki

Dotychczasowe niezrozumienie sztuki: oglądała się wstecz. Ale przecież jest tworzącą ideały siłą – uwidocznieniem najskrytszych nadziei i pragnień (Nietzsche 2011: 44).

Poszukiwanie przodków sztuki, sc. czegoś, co mogłoby ją ukonstytuować, niczego nie ujawniło. Twórczość wymyka się kolejnym próbom wikłania jej w *sensus communis*. Jeśli skrupulatnie rozwijana uniwersalna siatka pojęciowa nie świadczy o twórczości, że ta pochodzi z pozaziemskiej prawdy, wiecznej idei, przedontologicznego porządku, czy dzieła demiurga ani nawet oświeceniowej etyki, niezbywalnych praw człowieka, a uprawomocnia ją dzielnie stawiający się Światu nieufny w Życie człowiek, to czy jest on panem Świata? Człowiek-kreator, który okazuje się ojcem tego, co odkrywa. W tym miejscu należy zatem zadać pytanie o granice wolności i swobody twórcy.

Osobie ludzkiej przysługuje wolność nie jako czysta niezależność, ale jako samo-zależność, w której zawiera się zależność od prawdy. Ona stanowi nade wszystko o duchowym dynamizmie osoby. [...] Nie realizuje się ona bowiem przez podporządkowanie sobie prawdy, ale przez podporządkowanie się prawdzie. Zależność od prawdy określa granice właściwe osobie ludzkiej autonomii (Jędraszewski 1991: 148).

Czy twórca, jeśli już jest twórcą *par excellence*, może być w jakikolwiek sposób ograniczony przykazaniami uniwersalnej prawdy? Czy można czegośkolwiek oczekiwać od twórcy? Zanim twórca dopuści się dezynwoltury, będzie miał wybór między tym, co daje się poznać a tym niepoznawalnym. Dla uniwersalizmu to rudymetarna sprzeczność i akt twórczej *in toto* agresji.

Zdobywanie jest naturalną konsekwencją nadmiernej mocy: jest to to samo co tworzenie i płodzenie, a więc wprowadzanie własnego obrazu w obcy materiał. Dlatego człowiek wyższy musi tworzyć, tzn. wyrażać swoją wyższość wobec innych – czy to jako nauczyciel, czy też jako artysta. Artysta bowiem chce komunikować siebie, a mianowicie swój smak [...] Podobnie rzecz się ma z filozofami: chcą oni uczynić panującymi swoje upodobania co do świata – dlatego nauczają i piszą (Nietzsche 2004: 310).

Twórca nie przyznaje się do swojego prze-Życia, bo w świetle uniwersalizmu go nie ma, bo dostał kawałek materiału do ręki i poczuł się panem wszechstworzenia, dla samego siebie wyznaczył granice, nie rzeczywistości. Nie ujmuje to jednak jego udziałowi w procesie twórczym. Co więcej, rzeczywistość

nie zobowiązuje: „Artyści nie powinni widzieć nic tak, jak jest, lecz pełniej, prościej, silniej” (Nietzsche 2011b: 298). Krytyka twórczego aktu pozbawionego prawdy wykazuje jeszcze znamiona bezpiecznego ucywilizowanego resentymetu, wyrażającego się nostalgicznym wspomnianiem utraconego punktu archimedesowego, wokół którego uniwersalizm oscylował:

Twierdząc: intelekt jest siłą twórczą: aby móc wnioskować, uzasadniać, musiał najpierw stworzyć pojęcie nieuwarunkowania – wierzy, że to, co tworzy, jest prawdziwe: oto powszechny fenomen (Nietzsche 2011a: 174).

Posługując się logiką jako detektorem i funktorem wiedzy trwałej pewnej i obiektywnej, **prawdziwej** człowiek wymyślał sobie porządek w Świat, ukulturalniał go.

Fanatyczni logicy sprawili, że świat jest omamem; i że jedynie w myśleniu tkwi droga do „bytu”, do tego, co „nieuwarunkowane” (Nietzsche 2011a: 529).

Gdy tylko dostrzega umowność związku świata idei (tego, co zakłada, że powinno być w umyśle) z eksternalizującym się, tym, co jest, to w nowo powstałym układzie, wyciągnięte z przepastnego cienia idei: „Życie – jako fundamentalna forma wiedzy – wyłoniło nowe przedmioty i nowe metody” (Foucault 2006: 53). Okazuje się, że układ odniesień i referencji jest „ruchomy”, że wciąż „staje się”. Bez przerwy wyłaniają się nowe nieskończone układy logosów, które wiecznie aktualizują swój obszar prawodawstwa – znaczeń. Twórca nie pozostaje dłużny w obliczu konfliktu, jaki obiektywizujące mu wypowiedziało:

W końcu tekst może, jeśli przyjdzie mu ochota, porwać się na kanoniczne struktury samego systemu językowego (Sollers), zaatakować leksykę (wybujale neologizmy, słowa-kufry, transliteracje) i składnię (koniec z logiczną frazą, koniec ze zdaniem). Chodzi o to, aby przez transmutację (a nie tylko transformację) ujawnić nowy stan materii językowej (Barthes 1997: 77).

Zatem już nie w ogniu inteligibilnej wyizolowanej od temporalnego, przejściowego i zmysłowego refleksji skryby, próbować przemieniać sens, który jest zawarty w zapisanym tekście (skrytykować go, transformować), ale należy ten tekst zupełnie zdekonstruować (transmutować), sprawić, że znaczenia, które do niego wciągnięto, szeregi ciągów zdań, które jedne bez drugich nie mogą istnieć, funkcjonują w przestrzeni intelektualnej ich twórcy, komentatorów, epigonów i naśladowców, którzy nie chcą umniejszać swemu dziełu swoim imieniem, dlatego zdecydowali się tytułować swoje wytwory jako prawa i prawdy:

A jeśli zgodzimy się z krytykami Rousseau i Kanta i uznamy, że głos sumienia lub imperatyw kategoryczny są bezużyteczne nie tylko jako generatory zasad, ale nawet jako test zasad generowanych przez inne środki, to co wtedy? Jeśli nie możemy ani zaakceptować twierdzeń religii objawionej, ani kierować się sumieniem lub rozumem, jeśli odrzucamy uniwersalistyczne pretensje zarówno chrześcijaństwa i oświecenia, co jeszcze nam pozostaje?³ (Berger 2000: 73).

Retoryczne pytanie postawione przez Karola Bergera wskazuje na pewien punkt graniczny, do którego uniwersalizm w swoim poszukiwaniu za wszelką cenę prawdy doszedł i czeka na siłę wyższą.

Jeśli podejrliwość ontologii wobec własnych twierdzeń i konstatacji nt. Świata narasta, i niczym nie można poręczyć już roszczeń uniwersalizmu do powszechnie obowiązującej prawdy, to owa sytuacja unieważniająca wszelką teleologię nadprzyrodzoną otwiera wszelkie Żyjące na swobodną nieuświęconą żadnymi uniwersaliami twórczość. Twórczość, która nie potrzebuje związku z prawdą, by żyć:

[...] człowiek wzniosł się znacznie ponad miarę tego, co ludzkie, to widzimy, że każdy wysoki stopień mocy zawiera w sobie wolność od dobra i zła tak samo, jak wolność od „prawdy” i „fałszu”, i że z tym, co chce dobroci, wcale nie może się liczyć: pojmujemy to samo jeszcze raz wobec wszelkiego wysokiego stopnia mądrości – dobroć jest w niej tak samo zniesiona, jak prawdomówność, sprawiedliwość, cnota i inne ludowe zachcianki w ocenie wartości (Nietzsche 2011B: 114).

Czy poczucie funkcjonowania w iluzji może sprawiać rozkosz? Co może oznaczać dla sztuki uwolnienie jej z totalizującego uścisku idei, w której uniwersalizm porządkował jej paradygmat i to, co ma mówić? Słynne słowa Derridy, który stwierdził, że „dekonstrukcja jest Ameryką” (Derrida 1992: 9), oznaczają nie to, co zwykło się przyjmować w powszechnym rozumieniu – degrengoladę sztuki i pauperyzację twórczości w akcie dowolności, a raczej jutrzemkę nieskończonych możliwości sztuki do eksternalizacji – „sztuka jako neurotyczny stan artystów, medium szaleństwa: rozkoszowanie się rzeczywistością (utrata ideału)” (Nietzsche 2004: 40). Pomiędzy natchnieniem a szaleństwem istnieje jednak cienka granica.

³ Przekład własny za: „And if we agree with Rousseau’s and Kant’s critics and find the voice of conscience and the categorical imperative useless not only as generators of principles, but even as a test of principles generated by other means, what then? If we can neither accept the claims of revealed religion nor be guided by conscience or reason alone, if we reject the universalist pretensions of both Christianity and the Enlightenment, what else is left?”.

Nic ze Świata nie ubyłó „po prawdzie”, to tylko człowiek zauważył, że projektował sens, którego Świat immanentnie nie posiada.

Twórczość nie chowa się już za prawdą, niczego nie odkrywa, nie potrzebuje jej – prawdy błogosławieństwa do istnienia, nie jest wychodzeniem na jaw ze „skrytości”, jest autoteliczna, współtworząca bogactwo Świata, Światu wierna i ze Światem współgrająca. Nie ma potrzeby dążenia do rozstrzygnięcia co do treści czy formy sztuki, bo zdekonstruowano scenę, na której ów podział obowiązywał i przypominał o fundamentalnym znaczącym:

Rozkosz lektury ręczy za swą prawdę. Czytając teksty, a nie dzieła, ćwicząc na nich taki sposób patrzenia, który nie będzie poszukiwał ich tajemnicy „treści”, filozofii, lecz jedynie radość pisania (*écriture*), mogę mieć nadzieję, że wydrę Sade`a, Fouriera i Loyolę temu, co stanowi ich poręczenie (religii, utopii, sadyzmowi); próbuję rozproszyć lub obejść dyskurs moralny, jaki zaciążył nad każdym z nich; tak jak i oni sami, pracując tylko w języku odklejam tekst od tego, co go usprawiedliwia: od socjalizmu, wiary, zła (Barthes 1996: 11-12).

Wraz z utratą ideału, którego nigdy poza ludzką wyobraźnią nie byłó, znika też przedstawianie sobie Świata jako bytującego (Nietzsche 2011b: 233), które próbowało ogniskować wszelką perspektywę w jednym ujęciu. Twórca ponownie otrzymuje wolność, samowystarczalność, odbudowuje więź ze Światem, największy dar – tego, co twórcy jest najbliższe – Życia.

Swoboda, jeśli jest swobodą *pro arte*, zawsze znajdzie sposób do Życia. Jest w wielkim niebezpieczeństwie, a jednocześnie może tworzyć, może być dla „rozkoszy”, dla „wiedzy radosnej”. Przejście z bezpiecznych pozycji poznania inteligibilnego na doświadczanie pełni Życia może boleć, jak każdy poród. Można rozstąpić szalejące morze i spokojnie przejść na drugi brzeg suchą stopą, tracąc jednocześnie to, co najlepsze z żywiołu.

Zawieszenie broni na czas intymnego niepokoju (podsumowanie)

Poza prawdą i fałszem tworzenie niedbające o uniwersalną nieśmiertelność eksternalizuje niewyczerpalną możliwością przemiany materiału Świata w Nowe. Delektuje się w ekstatycznej radości tym, co jest.

Historia wojny uniwersalizmu z twórczością to przede wszystkim historia walki z przeciwnikiem spreparowanym. Proces określania twórczości jako czynności wyłącznie zmysłowej, acefalicznej, za którą odpowiada sfera popędu, a następnie wiązanie tego z temporalnym, efemerycznym i „nieboskim” w ontologii jest starą koleiną uniwersalizmu i perspektyw, które formułuje. Jednym ze znaków rozpoznawczych takiej architektury umysłu jest tendencja

myślowa do lekceważenia znaczenia sztuki za to, że jest sztuką i że nie ma żadnych trwałych uniwersalnych ograniczeń, które wyznaczałyby cele, istotę, czy paradygmat twórczości. Nieuchwytność, **nierozpoznawalność** jest traktowana jako mankament. Myśl o powszechności dzieła sztuki, dostępności dla ogółu to frazes, opium egalitaryzmu, obojętnie w jak potężny i doniosły, spójny i na jak szeroką skalę powszechnie uznawany system filozoficzny byłby ujęty.

Transmutacja, jaka dokonała się w obrębie sztuki za sprawą rozwoju paradygmatu interpretacyjnego w filozofii, dokonuje restytucji znaczenia do starogreckich, helleńskich źródeł przyglądania się surowemu materiałowi bez filtrów ontologicznych. Oko przestaje skupiać się na tym, co do pomyslenia, przez to, co zobaczyło, a zaczyna być myślącym organem. Słowo przestaje służyć myśli, gdy tylko na coś wpadło, staje się myślą.

Stwierdzenie między „prawdziwym” i „nieprawdziwym”, w ogóle stanu rzeczy jest z gruntu różne od twórczego ustanawiania, tworzenia, kształtowania, pokonywania, chcenia, jak to leży w istocie filozofii (Nietzsche 2011: 228).

Czy zatem bezistocie w jakiś sposób przeszkadza sztuce? Jest najszlachetniejszą perspektywą i dojściem do materiału dla tworzącego, delektującego się swoim dziełem życzliwym wobec Świata. Pragnieniem tego, co Nieprzewidywalne, ale bez woli poznawania.

Następuje przeniesienie akcentów – zdolność do myślenia otwierającego wrota prawdy przyczynowo skutkowego, lub oznaczenie przepastnego horyzontu „drogi”, zamienia się w tworzenie iluzji. Iluzji rozumianej nie jako coś ustalone raz na zawsze, ale jako aktualnie najbardziej pobudzający do Życia *stimulus*. Dla unikatowej rozkoszy, zjednoczenia, które twórcę urządza w Świecie tak jak mu wygodnie, aż staje się nie do poznania:

Czy sztuka nie jest najwyższą mocą fałszu? Między wysokim i niskim, jedną stroną a drugą, istnieje ogromna różnica, odległość, którą należy afirmować. Dlatego, że pająk stale od nowa robi swą sieć, a skorpion bezustannie kłuje; każdy człowiek wyższy przypisany jest do własnego wyczynu, który powtarza jak numer cyrkowy [...] Jak fałszerz w pierwszej części dzieła Raymonda Rous-sela *Impressions d' Afrique*. malarstwie: to, co kopiuje on z obrazu oryginalnego, jest dającą się oznaczyć formą równie fałszywą jak kopie; to, czemu pozwala umknąć, to metamorfoza lub przemiana oryginału, niemożliwość przypisania mu jakiegokolwiek formy, jednym słowem, twórczość (Deleuze 1992: 6-7).

Wojnę, którą wypowiedział uniwersalizm twórczości nie została jednak zakończona. Pragnienie przekroczenia antropologicznych ograniczeń doskonale uwidacznia się w antyhumanistycznej filozofii Heideggera, traktującego

relację podmiot przedmiot (forma-materia) jako najwyższy rodzaj uczłowieczenia bytu. Jako swoiste zapomnienie bycia – nowego oręża uniwersalizmu reprezentowanego przez fenomenologię, która szuka sposobu na przekonanie twórcy do swojej prawdy; jest tożsame z predylekcjami współczesnej humanistyki uznającej status człowieka za niepodważalny. Zarówno w jednym jak i drugim przypadku uniwersalizm nie godzi się na swój pozorny status.

Źródła cytowań

- ARYSTOTELES (2004), *Retoryka; Retoryka dla Aleksandra; Poetyka*, przekł. Henryk Podbielski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- BARTHES, ROLAND (1996), *Sade, Fourier, Loyola*, przekł. Renata Lis, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- BARTHES, ROLAND (1997), *Przyjemność tekstu*, przekł. Ariadna Lewańska, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- BATAILLE, GEORGES (1992), *Literatura a zło*, przekł. Maria Wodzyńska-Walicka, Kraków: Wydawnictwo Oficyna Literacka.
- BANASIAK, BOGDAN (2003), *Kim był Markiz de Sade?*, online: Nietzsche Seminarium, http://bb.ph-f.org/teksty/bb_kim_byl.pdf [dostęp: 10.05.2023].
- BERGER, KARL (2000), *The Theory of Art*, Oxford: Wydawnictwo Oxford University Press.
- BRZOZOWSKI, STANISŁAW (1936), *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości w walce o światopogląd*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Literackiego.
- CASSIRER, ERNST (2017), *Esej o człowieku. Wprowadzenie do filozofii ludzkiej kultury*, przekł. Anna Staniewska, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- DELEUZE, GILLES (1992), *Tajemnica Aridany*, przekł. Bogdan Banasiak, online: Nietzsche Seminarium, http://nietzsche.ph-f.org/teksty/deleuze_ariadna.pdf [dostęp: 11.03.2023].
- DELEUZE, GILLES, FÉLIX GUATTARI (1988), *Kłucze*, przekł. Krzysztof Matuszewski, online: Colloquia Communia, <https://pl.anarchistlibraries.net/library/gilles-deleuze-felix-guattari-1227-traktat-o-nomadologii>, par. 1-3/36-38/, [dostęp: 19.05.2023].
- DERRIDA, JACQUES (1992), *Pismo filozofii*, przekł. Krzysztof Matuszewski, Bogdan Banasiak, Paweł Pieniążek, Kraków: Wydawnictwo inter esse.
- FOUCAULT, MICHEL (2006), *Słowa i rzeczy*, Tom I-II, przekł. Tadeusz Komedant, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- FREUD, SIGMUND (1995), *Kultura jako źródło cierpień*, przekł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- GADAMER, HANS-GEORG (2007), *Prawda i metoda. Zarys Hermeneutyki filozoficznej*, przekł. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HEIDEGGER, MARTIN (1992), *O źródle dzieła sztuki*, przekł. Lucyna Falkiewicz, online: https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Sztuka_i_Filozofia/Sztuka_i_Filozofia-r1992-t5/Sztuka_i_Filozofia-r1992-t5-s9-67/Sztuka_i_Filozofia-r1992-t5-s9-67.pdf, par. 9-6, [dostęp: 17.05.2023].
- JASPERS, KARL (2006), *O źródle i celu historii*, przekł. Józef Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo ANTYK.

- JĘDRASZEWSKI, MAREK (1991), *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- KADŁUBEK, ZBIGNIEW (2011), *Święta Medea: w stronę komparatystyki pozasłownej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- KUCIA, MACIEJ (2008), 'Sztuka jako przedmiot konieczny filozofii w rozważaniach Georga Wilhelma Friedricha Hegla', online: <https://rep.up.krakow.pl/xmlui/bitstream/handle/11716/7311/AF053--11--Sztuka-jako-przedmiot--Kucia.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, par. 134-144, [dostęp: 19.05.2023].
- NIETZSCHE, FRYDERYK (2011A), *Nachlass*, przekł. Grzegorz Kowal: Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- NIETZSCHE, FRYDERYK (2004), *Pisma pozostałe*, przekł. Bogdan Baran: Kraków: Wydawnictwo inter esse.
- NIETZSCHE, FRYDERYK (2011B), *Wola mocy*, przekł. Konrad Drzewiecki: Kraków: Wydawnictwo vis-à-vis.
- PIENIĄŻEK, PAWEŁ (2006), *Suwerenność a nowoczesność*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- PLATON (2010), *Państwo*, przekł. Władysław Witwicki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- RATZINGER, JOSEPH (2020), *Prawda i wolność. Rozważania o współczesności*, przekł. Ryszard Zajączkowski, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- SPEIGHT, ALLEN (2010), *Hegel, Literature, and the Problem of Agency (Modern European Philosophy)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WODZIŃSKI, CEZARY (2008), *Logo nieśmiertelności*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.

Współczesna recepcja a historyczność chińskich praktyk ludowo-lokalnych powiązanych z taoizmem – na przykładzie „prowadzących umarłych”

Paulina Brzozowska

Uniwersytet Jagielloński

ORCID: 0009-0009-1632-6578

Abstract

Modern Reception and Historicity of Chinese Folk Local Practices Related to Daoism – the case of the “Corpse Walkers”

China is a very diverse country in every respect, so it is no wonder that over the years many strictly local folk practices have developed there. Although initially known only to the communities where they were originally practiced, some of them passed into a wider circulation in their discourse and thus could gain worldwide popularity. This was the case with the practice of guiding the dead, originally only practiced locally in Xiangxi, Hunan Province, but now extremely popular in literature, media such as television and the Internet. Analyzing its contemporary reception on the basis of the statements of various people in the above-mentioned types of media, it can be concluded that this type of practice is not disappearing at present, but on the contrary, it is gaining interest among the constantly developing Chinese society.

Keywords: folk and local practices, Chinese folk religion, Taoism, the corpse walkers, death, burial, reception in society

Paulina Brzozowska, studentka III roku I stopnia studiów nad buddyzmem na Uniwersytecie Jagiellońskim; naukowo interesuje się szamanizmem, taoizmem, chińskim buddyzmem chan oraz folklorem chińskim i we współczesnym świecie; brała udział w konferencji ogólnopolskiej organizowanej przez Koło Naukowe Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego „Praktyki magiczne...” z wystąpieniem pt. *Od egzorcyzmów do ochrony – o talizmanach fulu w praktykach taoistycznych*, która odbyła się w maju 2022 roku; pozanaukowo interesuje się ogólnie językiem, kulturą i współczesną literaturą Chin, malarstwem i poezją.

paulina.brzozowska@student.uj.edu.pl

Facta Ficta.

Journal of Theory, Narrative & Media



Published by Facta Ficta Research Centre in Wrocław under the licence Creative Commons 4.0: Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). To view the Journal's policy and contact the editors, please go to factafictajournal.com

DOI: 10.5281/zenodo.10879558

Wprowadzenie – relacje między taoizmem a chińską religią ludową

Spisywanie historii, folkloru, a w tym wierzeń oraz praktyk ludowych w Chinach rozpoczęło się co najmniej od ok. XIII w. p.n.e., kiedy inskrypcje na kościach wróżebnych (tzw. *jiagu* 甲骨) – które dały początek systemowi pisma chińskiego – były powszechnie używane do wróżenia i rejestrowania życia codziennego królów. Po VI w p.n.e. zostały także spisane klasyki istotne dla kultury chińskiej, jak na przykład *Księga Przemian Yijing* (易经) (Zhang 2018) – jeden z najstarszych chińskich tekstów klasycznych, reprezentujących rdzennie chińską kosmologię i filozofię, stanowiąca podstawy dla konfucjanizmu i taoizmu. Wszystko to, oprócz swoich funkcji politycznych, stanowiło również model zbierania i kodyfikowania wszelkich wierzeń oraz praktyk (Taoism and Folk customs 2008).

Taoizm (lub daoizm) stanowi integralną część kultury chińskiej. Jego początki są na ogół wiązane z filozofem Laozi, żyjącym około 500 roku p.n.e. W taoizmie kluczowym pojęciem jest tao (dao), czyli siła leżąca u podstaw wszelkiego stworzenia i przejawiająca się w świecie za pośrednictwem naturalnych rytmów i praw kosmicznych. Istotna jest także zasada yin i yang, dwóch energii tworzących wszechświat, które powinny się wzajemnie dopełniać i przenikać, tworząc jedność. Jedną z ważniejszych praktyk taoistycznych jest samodoskonalenie, poprzez bycie dobrym i prawym, codzienną lub regularną medytację i poszanowanie dla przyrody. Człowiek ma dążyć do nieśmiertelności i do harmonii z wszechświatem (Kohn 2012).

Mimo że taoizm długo figurował na kartach kronik jako jedna z tzw. Trzech Nauk, razem z konfucjanizmem i buddyzmem, wraz z nim, niekiedy na równi, funkcjonowały różnorodne kultury lokalne i praktyki ludowe. Należy zaznaczyć, że Chiny są bardzo zróżnicowane pod względem filozoficznym, religijnym, jak i etnicznym. Istnieje wiele wierzeń oraz praktyk, które nie wpisują się jednoznacznie w żadne z najbardziej znanych systemów

filozoficzno-religijnych, tym samym najczęściej kataloguje się je pod pojęciem „chińskiej religii ludowej”. Praktyki religijne różnią się od siebie w zależności od prowincji, a nawet od wioski w jakiej są praktykowane, ponieważ zachowania religijne są związane z lokalnymi społecznościami, pokrewieństwem i środowiskiem. Świątynie i bogowie nabierają symbolicznego charakteru i pełnią określone funkcje w zaangażowanej w codzienne życie lokalnej społeczności. Pomimo tej różnorodności istnieje wspólny rdzeń, który można podsumować jako cztery koncepcje teologiczne, kosmologiczne i moralne: Tian (天; dosł. „Niebo”), czyli transcendentne źródło moralności; qi (氣), oddech lub energia, która ożywia wszechświat i przepływa przez wszystko w nim; jingzu (敬祖), cześć przodków; i bao ying (報應), moralna wzajemność, koncepcja według której ludzie żyją we wszechświecie moralnym, rządzonego przez konkretne obyczaje, a więc wszelkie kary moralne są tak naprawdę karami od wszechświata (Lizhu i Na 2014).

Między taoizmem a wierzeniami ludowymi istnieje wiele powiązań. Można je zauważyć, chociażby na przykładzie wielu świąt pochodzenia taoistycznego, z których sporo przekształciło się w festiwale ludowe. Święto Podwójnej Dziewiątki Chongyang (重阳节), obchodzone dziewiątego dnia dziewiątego miesiąca kalendarza księżycowego, pochodziło ze święta taoistycznego. Legenda o tym święcie wiązała się z historią taoistycznego nieśmiertelnego Fei Changfanga i jego ucznia. Wraz z szerzeniem się taoizmu legenda ta przekształciła się w ów festiwal. Także wielu nieśmiertelnych w taoizmie powstało na bazie ludowych bogów, a zatem taoistyczny system kultu bóstwa ma wiele wspólnego z ziemskim, ludowym (En.chinaculture.org 2008).

Jednak podejście poszczególnych religii i wierzeń do siebie, jak i władzy do nich, zmieniło się drastycznie już na początku XX wieku. Już wtedy pojawiały się głosy krytykujące wierzenia ludowe. W 1928 roku rząd chiński ogłosił „Standardy dotyczące zachowania albo likwidacji świątyń”, które wymagały rozdziału między przesądem a religią w imię postępu.

Sam fakt, że świątynie istniały jednocześnie jako kulturowe, ekonomiczne i prawne instytucje, nie tylko przykuwał uwagę, ale także komplikował zadanie. Ponieważ rozróżnienie między religią a przesądami wymusiło przekonanie, że niektóre świątynie mogą w rzeczywistości być warte zachowania (Nedostup 2010).

Zinstytucjonalizowane praktyki, które obejmowały przekonania, związane przykładowo z Konfucjuszem zachowano, a czczenie przyrody, bóstw czy duchów miały zostać zniesione. Wraz z proklamowaniem Chińskiej Republiki Ludowej w 1949, postrzeganie lokalnych kultów oraz praktyk jako przesądnych znacznie przybrało na sile, co doprowadziło do zaniku wielu wierzeń ludowych (Zhou i inni 2017).

Obecnie Artykuł 36 chińskiej konstytucji mówi, że obywatele „cieszą się wolnością przekonań religijnych”. Prawo zakazuje dyskryminacji ze względu na religię i zabrania organom państwowym, organizacjom publicznym lub jednostkom zmuszania obywateli do wiary lub niewiary w jakąkolwiek religię. Jednocześnie Komunistyczna Partia Chin uznaje państwo za całkowicie ateistyczne, mimo że taoizm, buddyzm oraz konfucjanizm w dyskursie Chin na tle międzynarodowym są uznawane za niemal fundamentalne wyznania, to liczba wyznawców chińskiej religii ludowej wciąż pozostaje dość wysoka, w 2020 roku wyznawcy chińskich wierzeń ludowych stanowili około 30%, tak więc było ich więcej niż buddystów czy taoistów, którzy to stanowili kolejno 16% oraz 0,4% całości zarejestrowanych osób (Albert&Maizland 2022).

Fakt, iż statystycznie jest tak dużo zarejestrowanych wyznawców chińskiej religii ludowej może wynikać z tego, że wierzenia te są na tyle zróżnicowane i łączą się z tyłoma innymi wyznaniem, że nie ma jednej uniwersalnie uznawanej definicji religii ludowej. Wiele z tych praktyk niekiedy nawet nie zostało nigdzie dokładnie i rzeczowo opisanych lub też wiele przekazów nie zachowało się do dnia dzisiejszego, a wiadomo o nich jedynie bezpośrednio od osób, które się z nimi zetknęły. Jedną z takich praktyk, których historyczność niekiedy jest podważana, ale która szczególnie obecnie ma złożoną recepcję¹ w społeczeństwie, są tak zwani „prowadzący umarłych” (*gan shi ren* 赶尸人).

Charakterystyka praktyki prowadzących umarłych

Cały rytuał, wraz ze swoją magiczną otoczką, według legend i podań rzekomo pochodził z Xiangxi z prowincji Hunan, a dokładniej od mniejszości etnicznej Miao, która to miała dysponować magicznymi zdolnościami zwanymi *gu shu* (蛊术). Inna nazwa dla tej praktyki to Xiangxi gan shi (湘西赶尸) (Xiongfei 2011). Polegała ona na zebraniu kilku zwłok przez kapłanów taoistycznych z danego regionu, które należało dostarczyć w konkretne miejsce. Dla zwykłego człowieka, biernego obserwatora tejsze ceremonii, całość miała niezwykłą aurę

¹ Recepcja w społeczeństwie rozumiana jest tu jako przyjęcie przez jednostkę lub ogół, danej praktyki negatywnie bądź pozytywnie. W pracy zanalizowany zostanie odbiór zwyczajów ludowo-lokalnych na terenie Chin na przykładzie prowadzących umarłych. W dzisiejszym szybko rozwijającym się społeczeństwie chińskim, pod wpływem działań cenzorskich i władzy komunistycznej, wiele z praktyk ludowo-lokalnych zostało zapomnianych, jednakże jednocześnie wiele z nich wzbudza współcześnie zainteresowanie pośród bardzo zróżnicowanego społeczeństwa, co znajduje swoje odzwierciedlenie zarówno w literaturze, jak i w różnego rodzaju mediach. Praktyka prowadzących umarłych, będąca zwyczajem łączącym w sobie kilka tradycji religijnych, jak właśnie taoizm czy chińska religia ludowa, na przestrzeni lat wzbudzała wiele kontrowersji i za czasów rewolucji kulturalnej w Chinach, osoby się nią zajmujące bywały surowo karane za podejmowanie się jej lub także dotykał je ostracyzm społeczny. Stąd też, ze względu na przypuszczalnie bardzo zróżnicowaną recepcję w społeczeństwie, praktyka ta posłużyła jako przykład.

tajemnicy. Stąd zrodziły się miejskie legendy o chodzących zwłokach, o osobach nad nich panującymi i prowadzącymi ich do rodzinnych domów. Opowieści traktowały o zwłokach podróżujących pod osłoną nocy z talizmanami przyklejonymi do czoła, które posłusznie „szły” w szeregu z taoistycznymi kapłanami, którzy mieli mieć nad nimi władzę, zapewnioną im przez magiczne rytuały. Zwłoki kroczyły z rękoma wyciągniętymi do przodu, kołysząc się w rytm ostrzegawczego gongu lub dzwonków. Dźwięki miały informować mieszkańców wiosek o tym, że przechodzi pochód, aby mogli się ukryć w domu. Spowodowane było to przesądem, jakoby bezpośrednie patrzenie na zwłoki przynosiłoby nieszczęście. Wyżej wspomniane talizmany to fulu (符箓) lub ściślej definiowane jako lingfu (灵符), tworzone najczęściej na charakterystycznym żółtym papierze, mające różne funkcje, od przywoływania duchów czy demonów, po ochronę przed nimi czy ogólnie przed nieszczęściem (Despeux 2000). Jednak wszystko to w rzeczywistości rzecz jasna wyglądało o wiele bardziej zwyczajnie. Zwłoki poruszały się dzięki temu, że były przymocowane do specjalnych bambusowych tyczek, a cała reszta była niczym innym, jak pewnego rodzaju performansem, co zwiększało status kapłanów taoistycznych w społeczeństwie (Muchowska 2018: 44-48).

Osobą odpowiedzialną za transport zwłok był najczęściej kapłan taoistyczny, jednak czasem zajmowały się tym specjalnie wyszkolone osoby, podróżujące w tym wypadku w parach. W przypadku pierwszej wersji wyglądało to następująco: kapłan w ciemnych szatach szedł na przedzie tego pochodu, prowadząc za sobą grupę zwłok z talizmanami na głowie. Niósł on ze sobą lampion i od czasu do czasu, wybijając przy tym rytmicznie melodie na małym gongu, rzucał lub palił papierowe pieniądze. Zwłoki były przymocowane do bambusowego kija, jedne za drugimi za pomocą słomianych lin, w odległości siedmiu czy ośmiu stóp. W przypadku drugiej wersji wszystko wyglądało bardzo podobnie, z tym że zwłoki były noszone na zmianę na plecach przez obydwie osoby.

Po drodze trasy prowadzącego umarłych znajdowała się „trupia gospoda”. Gospoda ta w rzeczywistości utrzymuje się tylko z tego, że jest traktowana wręcz jako hotel dla prowadzących umarłych, gdyż większość zwykłych ludzi nie może tam mieszkać. Jej drzwi są otwarte przez cały rok (Baike.baidu.com).

Kryteria, jakie musiał spełniać potencjalny kandydat na prowadzącego umarłych, były skomplikowane. Według podań najpierw proszono kandydatów, aby spojrzeli na słońce na niebie, potem obrócili się, a następnie nagle mieli się zatrzymać i natychmiast rozróżnić wskazany kierunek między wschodem, zachodem, północą i południem. Było to o tyle istotne, że nieodróżnianie kierunków oznaczało, że dany kandydat nie mógłby określić kierunku zwłok w nocy i nie mógł prowadzić pochodu. Innymi testami, jakimi byli poddawani kandydaci, była także próba siły (zwłoki bywały kłopotliwe do noszenia, a więc wymagano dość dużej sprawności fizycznej) (Baike.baidu.com).

Powody powstania praktyki prowadzących umarłych

Przyczyn powstania tej praktyki było kilka. Pierwsza wiązała się z pewnością z chińskimi wierzeniami związanymi ze śmiercią. Uważano, że człowiek posiada dwie różne dusze: hun (魂), mającą opuszczać ciało po jego fizycznej śmierci, oraz po (魄), która to z kolei zostawała na ziemi i „żywiła” się darami składanymi w grobie. Późniejszy ich los także się różni, hun trafiała do nieba, natomiast po, kiedy już ciało uległo całkowitemu rozkładowi, a bliscy przestali składać dary, trafiała do podziemnego świata, gdzie zaczynała „wieść żywot” pod postacią cienia (Fitzgerald 1974). Jednak z po wiązało się też pewne zagrożenie: gdy ludzie zbyt wcześnie przestawali składać owe dary, istniało ryzyko, iż ten rodzaj duszy przemieni się w gui (鬼) zjawi się ponownie w świecie żywych i zacznie nękać bliskich. Aby temu zapobiec, stawiano kapliczki czy specjalne tablice, przed którymi składano dary, palono kadzidła i robiono wszystko, aby zapewnić zmarłemu spokój po śmierci. Tym samym relacja z przodkami się nie kończy, a zmienia po prostu swój wygląd – w zamian za składane dary (które przybierają formę także palenia papierowych pieniędzy czy współcześnie podobizn różnych przedmiotów takich jak samochody), mające zapewnić spokój pośmiertny, dany przodek ma dać swoim żyjącym bliskim błogosławieństwo (Muchowska 2018: 44-48).

Za historią zawodu takiego jak prowadzący umarłych stoi także pewien mit. Legenda głosi, że tysiące lat temu Chi You poprowadził swoje wojska do walki z rywalizującymi plemionami. Ofiar było tyle, że zwłoki zostały rozrzucone wszędzie, a krew spłynęła do rzek. Po tym, jak żołnierze zabrali wszystkich rannych, Chi You powiedział do doradcy wojskowego, że nie mogą tak zostawić swoich ludzi i że koniecznym jest, aby ich ciała wróciły do rodzinnych ziem. W tym celu miała zostać użyta magia i w ten sposób dowódca, w przebraniu Chi You, rozkazał zmarłym, aby powrócili na swoje rodzinne ziemie (Baik.e.baidu.com).

Rzeczywiste czynniki, które wpłynęły na to, że zawód taki jak prowadzący umarłych stał się potrzebny, były zupełnie inne. Ogólnie rzecz biorąc, wszystko sprowadzało się do ukształtowania terenu. Xiangxi znajduje się w zachodniej części prowincji Hunan, głównie w dorzeczu rzeki Yuanjiang. Większość gór jest stroma i nierówna. Przypuszcza się, że ten zwyczaj został zapoczątkowany przez rodziny robotników rolnych z biedniejszych obszarów tych regionów, którzy umierali z dala od domu, a nie można było ich ciała łatwo przetransportować z powrotem właśnie z uwagi na trudne ukształtowanie terenu czy także brak dróg (Baik.e.baidu.com).

Inne podania mówią, że zawód ten narodził się w połowie panowania dynastii Qing. Pojawiła się wtedy technologia usuwania ciał, która miała przetransportować zwłoki imigrantów z Hunan, którzy zginęli w Syczuanie,

z powrotem do ich rodzinnych miast. W początkowym procesie transportu zwłoki zabierano wodą i nie trzeba było ich nieść ze sobą. Jednak w tej części Trzech Przełomów prąd jest dość burzliwy, a statki często toną. Tamtejsi mieszkańcy byli przesądni i nigdy nie chcieli nosić zmarłych przez niebezpieczną rzekę, więc powstało zapotrzebowanie na konkretnych wykonawców tejże czynności (Baike.baidu.com).

Recepcja w społeczeństwie tego zwyczaju była i jest ogromna. Przykładem nośności podań o prowadzących umarłych w dyskursie społecznym jest fakt, że być może to właśnie z tej tradycji wzięły się podania o Jiangshi (僵尸), czyli istotach, które można określić jako specyficzne połączenie zombie i wampira, jako iż miały to być chodzące zwłoki wskrzeszone do życia. Czasem porównywane były z koncepcją głodnego ducha, „rodzącego się” z duszy w chwili, gdy bliscy przestawali składać jej dary.

Recepcja w literaturze na przykładzie reportażu Liao Yiwu

Z kolei inna teoria głosi, że owe legendy były jedynie próbą zamaskowania i odstraszenia prostych ludzi od prowadzących umarłych. Stało się to potrzebne, gdyż przez długi czas ów „zawód” był nielegalny, ale mimo to powszechnie akceptowany. Zwyczaj ten opisuje w swojej książce *Prowadzący umarłych. Opowieści prawdziwe. Chiny z perspektywy nizin społecznych* Liao Yiwu, popularny chiński poeta dziennikarz oraz muzyk. W wywiadzie, z osobą będącą świadkiem tejże praktyki, Luo Tianwangiem, dziennikarzem, próbuje starannie opisać ten zwyczaj:

Nie miałem nic do roboty i w pewien ciemny, pochmurny dzień po południu, kiedy szedłem sobie drogą we wsi, nagle minęło mnie coś czarnego i zwalistego, aż dreszcz przebiegł mi po plecach. To coś okryte było wielką peleryną koloru atramentu. [...] Kilka kroków przed nią szedł mężczyzna ubrany w beżową koszulę, w ręce trzymał lampion z białym papierowym kloszem, a w zgięciu łokcia miał przewieszony kosz pełen fałszywych pieniędzy. Co kilka minut sięgał wolną ręką do kosza, brał garść pieniędzy i rzucał je w górę. [...] Nazywa się [to – dopowiedzenie P.B.] „wkupywaniem się w tamten świat”. Ludzie na wsi ciągle wierzą, że fałszywymi pieniędzmi można przekupić duchy, strażników zwłok, żeby nie stały zmarłemu na przeszkodzie w drodze do nieba (Yiwu 2011).

Tak więc zostaje tu podana jeszcze jedna rola symbolicznego palenia papierowych imitacji pieniędzy. Co do lampionów, wyjaśniono, że oprócz ich praktycznego celu, miały symbolicznie wskazywać zmarłemu drogę do nieba (Yiwu 2011: 51). Cały pochód prezentował się równie tajemniczo jak wyglądał:

Zwłoki wyglądały na o głowę wyższe od przeciętnego człowieka i nosiły duży słomkowy kapelusz. Pod kapeluszem była biała papierowa maska – jedna z tych ze smutną miną, jakie zakładają śpiewacy operowi. Mężczyzna idący przodem skandował „jo-ho, jo-ho”, a zwłoki, o dziwo, były mu posłuszne, jak dobrze wyćwiczony żołnierz. Szły dosłownie krok w krok za przewodnikiem. Na przykład, kiedy mieli wejść po kamiennych schodach, przewodnik powiedział: „Jo-ho, jo-ho, będą schody”. Zwłoki przystanęły na sekundę, ale zaraz zaczęły wchodzić po schodach, odchylając się sztywno do tyłu (Yiwu 2012: 51–52).

Jak się później okazało, „zwłoki maszerowały” do pobliskiej gospody, gdzie po wypowiedzeniu hasła „Przybył bóg szczęścia” zostały wpuszczone oraz ugoszczone. Zaś świadkom tego zdarzenia właściciel gospody kazał milczeć za wszelką cenę. Jednak jak sprawa miała się w rzeczywistości? Luo Tianweng, naoczny świadek, opisuje to, czego dowiedział się od gospodarza następująco:

Pod czarną peleryną ukrywają się dwa ciała: zmarły i żywy, który niesie zmarłego na plecach. W podróży ten, który niesie ciało, musi je przytrzymać obiema rękami, żeby nie spadło na ziemię. [...] Ponieważ dźwigającemu trudno jest zginać kolana. Jego ruchy są sztywne i niezgrabne. Poza tym przez tę czarną pelerynę nie widzi drogi przed sobą. [...] Światło lampionu służy do tego, żeby oświetlać drogę temu, który niesie zwłoki (Yiwu 2012: 53).

Cała historia kończy się tragicznie. W wyniku donosu prowadzący umarłych, którzy okazali się być braćmi, zostali aresztowani i oskarżeni między innymi o „angażowanie się w zabobonną tradycję” oraz bycie kontrrewolucjonistami (co wynikało z tego, iż niesione zwłoki należały do zmarłej żony oficera armii nacjonalistycznej). W wyniku próby ucieczki jeden z braci został zastrzelony, a drugiego odesłano do rodzinnej miejscowości z aktem zgonu brata (Yiwu 2012: 54-60).

Takich procesów po dojściu do władzy Mao Zedonga i tym samym Komunistycznej Partii Chin zapewne było wiele i często mogły także kończyć się samosądem mieszkańców wsi podburzonych przez żołnierzy.

Recepcja w mediach i internecie

We współczesnych mediach można znaleźć wiele odniesień w postaci artykułów, wywiadów czy też programów telewizyjnych dotyczących prowadzących umarłych. Temat ten spotyka się z zainteresowaniem internautów, którzy żywo komentują i niekiedy dementują plotki dotyczące tej praktyki.

W czerwcu 2019 roku CCTV 10² w programie dokumentalnym *W stronę nauki*³ wyemitowano odcinek *Chodzący umarli*, ujawniając tajemnicę prowadzących umarłych w zachodnim Hunan. Pojawił się tam wywiad z człowiekiem, który miał być świadkiem tego całego procederu. Całość zaczyna się od doniesień, jakoby już w 1950 roku w Hunan miało dojść do aresztowania związanego z ówczesną nielegalnością tego zawodu.

W 1950 roku zachodnie Hunan w moim kraju, Chinach, zostało właśnie wyzwolone, a społeczeństwo było podzielone. Dwóch żołnierzy Chińskiej Armii Wyzwoleńczo Narodowej (Zhongguo Renmin Jiefang Jun 中國人民解放軍) w cywilu wysłano na lokalny posterunek policji, aby asystowali w pracy. Podczas tej misji natknęli się na dziwną rzecz. Robiło się późno i dwaj żołnierze przyspieszyli kroku. Zbliżyło się kilku tajemniczych przechodniów. Ich dziwaczne kostiumy i działania wzbudziły czujność żołnierzy. W pierwszych dniach wyzwolenia sytuacja w zachodnim Hunan była niezwykle skomplikowana, a różne siły prowadziły własną działalność konspiracyjną. [...] Żołnierze po cichu podążyli za tajemniczym przechodniem. Wszystko miało dziwną aurę i po części było także przerażające, jednak członkowie armii postanowili podążyć za nimi. Chociaż dwaj żołnierze podejrzewali, że ta grupa może być im wroga, sytuacja była nieznaną i żaden z nich nie odważył się działać pochopnie. Po przedyskutowaniu tego ze sobą, dwaj żołnierze postanowili na razie się nie niepokoić. Po cichu wkradli się z powrotem do miejsca, do którego śledzona przez nich grupa dotarła. W karczmie panowała cisza, a karczmarz drzemał przed ladą. Po przesłuchaniu, które przebiegło żołnierzom bez większego wysiłku, właściciel karczmy wyjaśnił wszystko, co wiedział. Okazało się, że ta grupa tajemniczych przechodniów okazała się być prowadzącymi umarłych! Tym, który szedł z przodu, był łowca zwłok. A za nim trup! (Web.archive.org 2006).

Na podstawie tej przytoczonej i zasłyszanej przez reportera historii, przeprowadzono wywiad z Wu Fengyingiem, starszym mężczyzną mieszkającym w tamtym regionie, domniemanym naoczny świadkiem prowadzących umarłych. On także słyszał o historii z dwoma żołnierzami, a także sam w wieku około ośmiu lat był obserwatorem takiego trupiego pochodu.

W dalszej części programu są przywoływane kolejne wypowiedzi naocznych świadków, ale także badaczy, w wyniku czego zostaje po krótko zrekonstruowana historia prowadzących umarłych, ze szczególnym uwzględnieniem wpływu taoistycznego w niej.

² Centralna Telewizja Chińska (中国中央电视台) to jedyna sieć telewizyjna, dostępna na terenie całego kraju, podlegająca kontroli Wydziału Propagandy Komunistycznej Partii Chin.

³ *W stronę nauki* (走近科学) to seria filmów dokumentalnych z chińskiej telewizji CCTV-10, czyli kanału emitującego filmy dokumentalne.

Wu Shuguang, pracownik uniwersytetu Jishou w prowincji Hunan, opowiada się za teorią, że zawód ten wyrósł dzięki Qimen Dunjia (奇门遁甲), czyli praktykom wywodzącym się z metafizycznej szkoły taoizmu, która dzieli się na dwa typy: magię *sensu stricto* i wróżbiarstwo. Qimen Dunjia było pod silnym wpływem szamanów wu (Lagerwey i Kalinowski 2009) a tym samym taoizmu. Obie nauki są bardzo sobie bliskie i przenikały się. Zarówno szamanizm wu, jak i taoizm narodziły się i rozwinęły na południu i w tym wypadku na terytorium dawnego państwa Chu⁴ (Lagerwey 2018). Wu Shuguang wspomina też o Zhuangzim, taoistycznym mistrzu, który żył ok. 369 – ok. 286 p.n.e. i w swoich pismach oraz naukach zawarł informacje na temat kultury tego okresu, w tym o „szamanach” wu. Nauki o tym były przekazywane z ust do ust i naturalny jest fakt, iż Zhuangzi o tym wiedział. Wu Shuguang wspomina też, że został poniekąd zainspirowany naukami tego taoistycznego mistrza i zgłębił kulturę wu (Web.archive.org 2006). Postanowił więc badać ludność Miao, która miała swego czasu bardzo rozwiniętą kulturę skupiającą się wokół praktyk magicznych, które niewątpliwie w wielu aspektach z taoizmem się przenikały. A skoro taka sytuacja miała w tym wypadku miejsce, nie dziwi więc fakt, iż tym samym prowadzący umarłych (którzy *de facto* do Miao mieli się wywodzić) łączą w sobie zarówno elementy taoizmu jak i ludowych praktyk.

W dalszej części programu poprzez kolejne wywiady poruszano kwestie związane z tym, jak ów zawód w teorii i praktyce funkcjonował, kto mógł zostać prowadzącym umarłych i jak ta praktyka rozwijała się. Wszystko to było praktycznie potwierdzeniem ogólnie przyjętych teorii na temat tego, jak funkcjonowała praktyka prowadzących umarłych. Ponadto w wywiadzie z Wu Shuguangiem podejmowany jest także temat tego, jak zwłoki nie gniły, mimo niekiedy bardzo długodystansowych podróży, które odbywali z nimi prowadzący umarłych. Choć preferowanymi porami roku do takich podróży były jesień oraz zima, momenty, które naturalnie opóźniały gnicie zwłok, to i tak nawet w lecie czy na wiosnę niekiedy było się świadkiem tej praktyki. Wyjaśnione zostaje to w następujący sposób, że udawało się utrzymywać zwłoki w tak dobrym stanie przez dłuższy czas dzięki dodawaniu do nich cynobru czy rtęci, które w jakiś sposób miały konserwować ciała. W niektórych przypadkach, szczególnie w wypadku prowadzących umarłych, którzy nieśli zwłoki na plecach, pomocne wydawało się usunięcie wszelkich narządów wewnętrznych. Tak więc dochodzi się do konkluzji, iż stricte sam transport był w rzeczywistości drugorzędny problemem, ponieważ tym

⁴ Chu – chińskie państwo istniejące między ok. VIII w. p.n.e., a 223 p.n.e. w Okresie Wiosen i Jesieni oraz Walczących Królestw. Położone było w dorzeczu środkowego biegu Jangcy. U szczytu swej potęgi zajmowało ziemie dzisiejszych prowincji Hunan, Hubei i Henan, współczesnych miast wydzielonych Chongqing i Szanghaj, oraz fragmenty prowincji Jiangsu (Kajdański: 2005).

najbardziej istotnym i najtrudniejszym elementem całego proceduru była konserwacja ciał (Web.archive.org 2006).

Po emisji odcinek spotkał się z dużym odzewem zarówno w społeczeństwie jak i w internecie, w mediach społecznościowych. Sprawa ta zainteresowała także tajwańskie media, które przeprowadziły badania⁵ na temat tego, w jaki sposób mógł od strony technicznej wyglądać transport zwłok. Badacze doszli wtedy do następujących wniosków, o których *de facto* wspomniano już wyżej. W jednej z technik ciała, z wyciągniętymi rękoma, były przywiązywane do bambusowego kija, a przed nimi szedł, ciągnąc za sobą zwłoki, taoistyczny kapłan. Tak więc z daleka wyglądało to tak, jakby zwłoki rytmicznie skakały. Owo badanie było powodem licznych artykułów, mniej lub bardziej naukowych, które ukazały się między innymi w internecie. O prowadzących umarłych, jak i o dochodzeniu tajwańskich mediów pisano również na różnego rodzaju forach internetowych czy blogach.

Na portalu internetowym Wangyi Xinwen (网易新闻) w 2009 roku ukazał się artykuł opisujący praktykę prowadzących umarłych, odwołując się właśnie do wyżej wspomnianego tajwańskiego badania. Artykuł skrupulatnie opisywał całą procedurę i zwyczaj posługując się informacjami o tej praktyce, które przeszły do opinii publicznej jako powszechnie wiadome. Cały artykuł spotkał się jednak z żywą dyskusją w komentarzach i ludzie zareagowali bardzo różnie. Pojawiają się komentarze, które zarzucają nieprawidłowość opisu tejże praktyki i atakują jego twórców, podając w wątpliwość to, co tam zawarto (163.com 2009):

Treść artykułu jest bardzo nieprawidłowa, oczywiście bzdury. Mam kolegę z klasy w Xiangxi, który powiedział, że widział zwłoki na własne oczy, a opis w artykule jest zupełnie inny (Comment.tie.163.com 2010).

Jak transportować tak wiele martwych osób na raz? Czy wszystkich zabierali do jednego czy roznosili po wsiach jednego po drugim? Doprawdy zastanawiające (Comment.tie.163.com 2010).

To kompletnie nie tak. Wszystkie trupy mają na sobie długie ubrania, a ludzie niosą je na plecach, czego postronni obserwatorzy tej praktyki nie widzą. Czasami przed tymi prowadzącymi umarłych idą kolejne osoby, które wskazują im odpowiedni kierunek. Przed nimi są ludzie, którzy prowadzą. Tak napisano w artykule *The Dead People*⁶ (Comment.tie.163.com 2010).

Z kolei inni użytkownicy wchodzą w polemikę, w szczególności

⁵ Z uwagi na trudności w wyszukiwaniu starszych stron i brak wyraźnych odniesień do źródeł chińskojęzycznym internecie odnalezienie oryginalnego artykułu okazało się niemożliwe.

⁶ Najprawdopodobniej chodzi o czasopismo „Longmenzhen” (龙门阵) wydawane w Sycuanie.

poprawiając informacje podane do opinii publicznej przez tajwańskie media. Jeden z użytkowników zarzuca im nieprawidłowości w opisywaniu tego, w jaki sposób były transportowane zwłoki. Anonimowy użytkownik poddał dyskusji transport ich za pomocą kija bambusowego, gdyż uważa on, że niemożliwym jest fakt prowadzenia zwłok na tak duże odległości i w tak dużej liczbie, gdyż kij po prostu by tego nie wytrzymał i zwłoki przymocowane jako ostatnie po prostu byłyby wleczone po ziemi (Comment.tie.163.com 2010).

Z kolei inni użytkownicy tajwańskim mediom przyznają rację, a przy tym zastanawiają się nad niektórymi faktami.

Mam kilka spostrzeżeń:

1. Po śmierci organizm traci wodę i kurczy się, co znacznie zmniejsza wzrost i wagę.
2. W przeszłości ludzie mieli 1,75 metra wzrostu, a zwłoki i tak się kurczyły. To normalne, że dwóch prowadzących umarłych nosi od 4 do 5 trupów.
3. Zawód prowadzącego umarłych jest bardzo tajemniczy. Myślę, że mieli opracowaną specjalną recepturę, aby przyspieszyć owo wysychanie zwłok. Późniejszą zaletą tego procesu jest to, że można je łatwo zabalsamować, przy czym są wygodne w transporcie.

Podsumowując, uważam, że tajwańskie media podały rozsądne informacje! (Comment.tie.163.com 2010)

Wśród komentarzy pojawiają się też takie:

Nauka i przesady to w gruncie rzeczy to samo (Comment.tie.163.com 2010). Postawą nauki jest sceptycyzm, ale niestety ludzie w dzisiejszych czasach ślepo wierzą w nią, a ona tak naprawdę jest przesadą. A jej przedmiot zmienił się z duchów i bogów w naukę (Comment.tie.163.com 2010).

Jak widać, współczesne społeczeństwo chińskie jest bardzo zróżnicowane i dowody oparte na nauce nie są przez wszystkich jednakowo przyjmowane. Ludzie czasami nie chcą przyjąć do wiadomości innych prawd niż te, które wcześniej uznali za pewne. Można by rzec, że mimo nieustannie rozwijającego się społeczeństwa, do jakiego przynależą te osoby, wśród niektórych z nich wciąż istnieje tendencja do wierzenia w nauki ludowe. Inną możliwą opcją jest fakt, iż badania te zostały przeprowadzone na Tajwanie i dlatego też nie zostały w Chinach dobrze przyjęte ze względu na napięte stosunki między obydwojoma państwami.

Niewątpliwym jest także fakt, że praktyka prowadzących umarłych wywarła duży wpływ na współczesną popkulturę. Stały się inspiracją do

powstania podań o jiangshi, o których wspomniano wyżej. Jiangshi, znany również jako chiński wampir lub skaczące zombie, jest rodzajem ożywionych zwłok, popularnych w tamtejszych legendach i folklorze. Jest zwykle przedstawiany jako sztywne zwłoki odziane w chiński całun, który czasami jest mylony z oficjalnym strojem z Dynastii Qing. Jiangshi porusza się, skacząc z rozpostartymi ramionami. Zabija żywe stworzenia, aby wchłonąć ich qi, czyli „siłę życiową”, zwykle w nocy, podczas gdy w ciągu dnia spoczywa w trumnie lub chowa się w ciemnych miejscach, takich jak jaskinie. Legendy o jiangshi zainspirowały gatunek filmów i literatury w Hongkongu i Azji Wschodniej (Lam 2009). Uczony z dynastii Qing, Ji Xiaolan, żyjący w XVIII wieku, wspominał w swojej książce *Yuwei Caotang Biji* (閱微草堂筆記), że przyczyną ożywienia zwłok można zaklasyfikować do jednej z dwóch kategorii: niedawno zmarła osoba powracająca do życia lub zwłoki, które zostały pochowane długi czas wcześniej, ale nie uległy rozkładowi. Do przyczyn zaliczał między innymi nielegalną działalność nekromantów, którzy mieli niejednokrotnie w złych celach i dla własnej korzyści wskrzeszać zwłoki, opętanie martwego ciała przez duchy lub demony, fakt, iż zwłoki, obarczone dużą ilością energii yin mogły absorbować dużo przeciwstawnej energii, czyli yang, dzięki czemu miały powracać do życia, niepochowanie lub niewłaściwe pochowanie zmarłej osoby, działalność czynników takich jak uderzenie pioruna lub przeskoczenie czarnego kota nad trumną, samobójstwo, chęć zemsty zmarłego (Yun, Yu i Branscum 2021).

Ogólnie rzecz biorąc wygląd jiangshi może wahać się od zwyczajnego (jak w przypadku niedawno zmarłej osoby) do przerażającego (gnijące ciało z widocznymi oznakami *rigor mortis*⁷, jak w przypadku zwłok, które przez pewien czas były w stanie rozkładu). Chiński znak oznaczający „jiang” (殭/僵) w „jiangshi” dosłownie oznacza „twardy” lub „sztywny”. Uważa się, że jiangshi są tak sztywne, że nie mogą zginać kończyn ani ciała, więc muszą poruszać się skacząc, jednocześnie trzymając ręce wyciągnięte do przodu. Jiangshi są przedstawiane w kulturze popularnej z papierowym talizmanem (z zaklęciem pieczętującym) przymocowanym i zwisającym z czoła w orientacji pionowej. Osobliwą cechą jest zielonkavo-biała skóra. Jedna z teorii głosi, że ten kolor skóry powstał na skutek grzybów lub pleśni rosnących na zwłokach. Mówi się, że jiangshi ma długie białe włosy na całej głowie i może zachowywać się jak zwierzęta (Groot 1892). Ich współczesna wizualna prezentacja, w tym przede wszystkim ich stroje imitujące ich wygląd jako przerażających urzędników Qing, mogła być zaczerpnięta z nastrojów anti-Qing wśród chińskiej populacji Han podczas panowania tejże dynastii, ponieważ urzędnicy państwowi

⁷ *Rigor mortis* czyli stężenie pośmiertne objawiające się zeszywnieniem ciała, występująca po śmierci wskutek wyczerpania energii mięśniowej.

byli postrzegani jako krwiożercze stworzenia, które nie mają szacunku dla ludzkości (Lam 2009).

Istniało wiele metod, które miały zarówno chronić przed jiangshi, jak i je egzorcyzmować czy po prostu odstraszać. Do tych praktyk bądź przedmiotów zaliczyć można lustra. W książce medycznej Bencao Gangmu (本草綱目) autorstwa Li Shizhena wspomniano, że lustro jest esencją płynnego metalu. Jest ciemne na zewnątrz, ale jasne wewnątrz, a że jiangshi również są przerażeni własnymi refleksjami, więc naturalny staje się fakt, że lustro może je w pewien sposób odstraszać. Innymi przedmiotami stosowanymi do walki z jiangshi są rzeczy wykonane z drewna z drzewa brzoskwiniowego. Uzasadniano to w taki sposób, że brzoskwinia jest esencją Pięciu Żywiołów, dzięki czemu może ujarzmić złe aury i odstraszyć wrogie duchy (Liquisearch.com).

Podsumowanie

Chiny pod względem regionalnym, językowym czy nawet kulturowym są bardzo zróżnicowane, dlatego nic więc dziwnego, że na terenie całego państwa rozwinęło się wiele praktyk o charakterze *stricte* lokalnym. Chińskie wierzenia związane ze śmiercią są w tamtejszej kulturze niezwykle ważne i zakorzenione w niej od czasów najdawniejszych. Wiążą się z nimi liczne przesady czy praktyki ludowe. Wiele z nich mogło jednak zostać zapomniane lub mogą należeć do zamkniętych społeczności. Niejednokrotnie praktyki te łączą w sobie elementy różnych wierzeń, najczęściej chińskiej religii ludowej oraz taoizmu, buddyzmu lub konfucjanizmu. Przykładem takiej praktyki ludowo – lokalnej, która obecnie zyskała rozgłos, są prowadzący umarłych. Choć sam zwyczaj jest lokalny, zaobserwować w nim można elementy zaczerpnięte z taoizmu czy chińskiej religii ludowej. Istotna wydaje się koncepcja, że człowiek musi być pochowany w miejscu, z którego pochodził, gdzie się urodził. Rytuały pogrzebowe zwykle odbywały się w domu zmarłego (Blofeld 1978), stąd podróż powrotna ciała była tak bardzo istotna, by zachować równowagę energii qi, która przenika wszystko w przyrodzie. Współcześnie mówi się o harmonii z przyrodą i w ten sposób bywają rozumiane taoistyczne koncepcje o równowadze qi we wszechświecie.

Choć współczesna recepcja w społeczeństwie bywała różna, co pokazują artykuły na forach czy osobistych blogach i komentarze tam zawarte, to jednak sam zawód nie przeszedł bez echa pośród współczesnego społeczeństwa. Sama praktyka jest na tyle nośna we współczesnych mediach, że znalazła również swoje odbicie w popkulturze w postaci podań o chińskich skaczących zombie, czyli jiangshi. Doczekały się one wręcz osobnej tematyki czy nawet kategorii w literaturze i przede wszystkim w kinie. Na tej podstawie można

wywnioskować, że możliwe jest, iż wzrost zainteresowania wokół praktyki prowadzących umarłych mógł się wiązać z tym, że była ona poniekąd inspiracją do powstania podań o chińskich skaczących zombie. Ponadto, o ile jiangshi są bardzo popularną figurą w popkulturze, szczególnie zachodniej, o tyle z kolei prowadzący umarłych są dużo mniej widoczni i tym samym mało w popkulturze dookreśleni. Pozostawia to więc duże pole do popisu dla ludzkiej wyobraźni, przez co prowadzący umarłych wzbudzają zainteresowanie.

Jak z komentarzy i głosów ludzi na internetowych forach wynika, mimo faktu przynależności do stale oraz szybko rozwijającego się społeczeństwa, wciąż w konkretnych regionach dominuje silne wierzenie czy nawet zapotrzebowanie na praktyki lokalne. Z komentarzy wynika także, że współcześni Chińczycy postrzegają ją zarówno jako tradycję ludową, a jednocześnie jako przesąd. Ciekawą recepcję tej praktyki można także zauważyć w literaturze, choćby reportażowej, czego przykładem jest książka Liao Yiwu, gdzie znalazł się wywiad z domniemanym świadkiem tejże praktyki. Sama książka zyskała światową popularność, a tym samym także ta praktyka. Takie zestawienie zarówno „tradycyjnej” literatury, jak i mediów ogólnodostępnych jak telewizja czy fora internetowe pokazuje, jak szeroki zakres ma zainteresowanie tego typu zwyczajami ludowo-lokalnymi. Problemy z akceptacją tej tradycji pojawiły się dopiero współcześnie, toczą się spory o jej „technikę” oraz zdarzają się wątpliwości co do jej istnienia. Dawniej praktyki ganshi nie były aż tak kontrowersyjne i traktowano je jako część odziedziczonej tradycji przez ludzi zamieszkujących tereny zachodniego Hunanu. Mimo faktu, iż osób trudniących się tym „zawodem” niekiedy się bano, to jednocześnie budzili oni szacunek wśród prostych ludzi, niezaznajomionych dokładnie z taoistyczną „magią”. Wierzono, że tak po prostu musi być. Liczył się sam fakt, iż zwłoki należące do ich bliskich dotrą bezpiecznie w miejsce narodzin. Jednak mimo że obecnie tego typu praktyki brzmią bardzo nadzwyczajnie, to dla ludzi żyjących w tamtym czasie raczej niczym niezwykłym nie były.

Czasami martwi przechodzili przez twoją wioskę, tak to już było. Płaciło się im należność, zachowywało z szacunkiem, a koniec końców, była to po prostu przechodząca śmierć, a ty żyłeś dalej (Hung 2017).

Źródła cytowań

- I63.COM. (2009), online: <https://www.163.com/news/article/535C-7SNO00011247.html> [dostęp: 5.06.2022].
- ALBERT, ELEANOR, LINDSAY MAIZLAND (2022), *The State of Religion in China*, online: <https://www.cfr.org/backgrounder/religion-china#chapter-title-0-3> [dostęp: 5.06.2022].
- BAIKE.BAIDU.COM. N.D. (2022), online: <https://baike.baidu.com/item/%E6%B9%98%E8%A5%BF%E8%B5%B6%E5%B0%B8/667752> [dostęp: 5.06.2022].
- BLOFELD, JOHN (1978), *Taoism. The Road to Immortality*, Boulder: Shambhala Publications.
- COMMENT.TIE.I63.COM. (2010), online: <https://comment.tie.163.com/535C-7SNO00011247.html> [dostęp: 5.06.2022].
- EN.CHINACULTURE.ORG. (2008), online: http://en.chinaculture.org/library/2008-02/04/content_24184.htm [dostęp: 5.06.2022].
- FITZGERALD, CHARLES PATRICK (1974), *Chiny. Zarys historii kultury*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- GROOT, JAN JAKOB MARIA DE (1892), *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Custom and Social Institutions Connected Therewith*. Leiden: Brill.
- HUNG, LOUISE (2022), 'The Hopping Dead: The Corpse Walkers of China', online: <https://www.orderofthegooddeath.com/article/the-hopping-dead-the-corpse-walkers-of-china/> [dostęp: 5.06.2022].
- KOHN, LIVIA (2012), *Taoizm. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- LAGERWEY, JOHN (2018), *Paradigm Shifts in Early and Modern Chinese Religion*. Leiden: Brill.
- LAGERWEY, JOHN, MARC KALINOWSKI (2009), *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*, Leiden: Brill.
- LAM, STEPHANIE (2009), 'Hop on Pop: Jiangshi Films in a Transnational Context', *Cine Action* 78, ss. 46-51.
- LIQUISEARCH.COM. N.D. (2022), online: https://www.liquisearch.com/jiang_shi/methods_and_items_used_to_counter_jiang_shis [dostęp: 5.06.2022].
- LIZHU, FAN, CHEN NA. (2014), „Conversion” and the Resurgence of Indigenous Religion in China.” *The Oxford Handbook of Handbook of Religious Conversion*.
- MUCHOWSKA, JOANNA (2018), 'Chińskie zwyczaje pogrzebowe: powtórny pochówek', *Investigationes Linguisticae*: 37, ss. 44-58.

- XIONGFEI, LIU (2022), 'A Mystery in Western Hunan: Walking Corpse', online: http://en.chinaculture.org/chineseway/2011-12/05/content_426742.htm [dostęp: 5.06.2022].
- YIWU, LIAO (2011), *Prowadzący umarłych. Opowieści prawdziwe. Chiny z perspektywy nizin społecznych*, Wołowiec: Czarne.
- YUN, JI, YI IZZY YU, JOHN YU BRANSCUM (2021), *The Shadow Book of Ji Yun: The Chinese Classic of Weird True Tales, Horror Stories, and Occult Knowledge. The Chinese Classic of Weird True Tales, Horror Stories, and Occult*, Empress Wu Books.

Groza choroby, czyli o monstrualności ukrytej w schorzeniach

Lux Profus

Uniwersytet Warszawski

ORCID:

Abstract

The horror of disease or the monstrosity hidden in diseases

Lux Profus in the chapter "The horror of disease or the monstrosity hidden in diseases," points out that diseases have accompanied humans since the dawn of their existence. For this reason, they have played a huge role in their lives from the very beginning. Various diseases and disorders have been both a source of fear and inspiration for folk legends and mythologies, as well as pushing science to take on new medical challenges. This paper focuses on the relationship between horror and disease and shows that the two concepts often go hand in hand. The text focuses on presenting disease as an important factor influencing changes in the outside world, as well as in each organism from within, in addition to showing that through the observation of diseases, people used to explain the laws governing the world to themselves, and also tried to negotiate with diseases by means of making sacrifices or performing rituals. The author cites various examples of plagues and epidemics, and

Lux Profus, jest studentem Filozofii oraz Artes Liberales na Uniwersytecie Warszawskim, absolwentem Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji oraz magistrem Kryminologii; do obszaru jego zainteresowań należy przede wszystkim literatura, zwłaszcza realizm magiczny oraz filozofia, zwłaszcza spekulatywna, egzystencjalna oraz pesymistyczna, a także niektóre postacie niemieckiego idealizmu; oprócz tego interesują go różne gałęzie sztuki, zwłaszcza gdy podejmują się artystycznego ukazania tematów trudnych, np. zła, cierpienia, samotności czy szaleństwa.

luxprofus@gmail.com

Facta Ficta.
Journal of Theory, Narrative & Media



the monstrous stories that accompanied them, and also presents profiles of patients who were taken for monsters (such as vampires or werewolves), as well as personifications of the diseases themselves.

The influence of diseases can also be noted in art, as seen in Gothic literature, fashion trends and tuberculosis inspired painting. In addition to this, the work includes descriptions of the discourses of various diseases and disorders, which show that each disease has a different narrative, the conduct of which also determines the approach to the sufferer; some diseases were considered the domain of stigmatized and excluded communities (e.g. AIDS), while others were even met with fetishization (e.g. tuberculosis), and still others were characterized by a narrative of war (e.g. cancer). Finally, the author speculates on the relationship of disease to human life and the transgressive role of the condition, which, while terrible, carries an important message.

Keywords: disease, illness, monstrosity, terror, suffering

Wprowadzenie

Odbierająca siły życiowe, pozostawiająca w osamotnieniu i stagnacji, często prze-
rażająca bardziej niż sama śmierć – choroba od zawsze silnie oddziaływała na
człowieka w każdej z możliwych dziedzin jego życia. Jej historia łączy się płynnie
nie tylko z dziejami człowieka, ale także każdego innego żywego organizmu,
które, wpływając na siebie, wzajemnie mutują, przekształcając rzeczywistość,
modyfikując ją i rozszerzając niczym mapę, w wyniku czego jedne żywe struktury
znikają, aby na ich miejscu mogły pojawić się inne. Choroba może być odbierana
także jako jeden ze znaczników i symptomów tych przemian.

Związek grozy z dolegliwościami zdrowotnymi możemy zaobserwować
właściwie wszędzie – czy to poprzez jej rozmaite personifikacje: choroba jako
jeden z czterech jeźdźców apokalipsy, określenie samych pacjentów jako istot
potwornych: nazywanie wampirami cierpiących na porfirię albo wilkołakami
cierpiących na hipertrichozę czy też wreszcie utożsamiania z chorobą zjawisk
społecznie niepożądanych, nawet jeśli te w istocie schorzeniem nie były. Często
przybierały postać kolektywną, czego świetnym przykładem są choreomanie,
a jednak mają również znaczenie indywidualne, personalne, a wręcz transcen-
dentalne, z czym łączy się zakorzeniony w kulturze mit chorującego geniusza,
artysty, poety. Z powodu wielości motywów schorzeń, jakie możemy obser-
wować na całym świecie, artykuł ten będzie się koncentrować na wybranych
przykładach, mając za zadanie odnaleźć te zaburzenia, które nierozzerwalnie
łączą się z grozą, ukazując dopełnianie się obu tych terminów.

Historia związku grozy z chorobą

Zaczynając od relacji człowieka z chorobami, od samego początku jesteśmy
skazani na dysproporcję sił. Jan Bralczyk wskazuje, że „choć chorobę łapiemy,
to już nie trzymamy – za to ona trzyma nas” (Bralczyk 2022: 24). Jednocześnie

zauważa, że „z choroby wychodzimy, chociaż w nią nie weszliśmy” (Bralczyk 2022: 24) – podkreśla to, jak niesymetryczny jest dyskurs między chorobą a człowiekiem. To samo zauważymy, gdy skupimy się na warstwie etiologicznej nazwy choroba – chory to inaczej pacjent, a pacjent po łacinie oznacza cierpliw. Czy jednak jest on cierpliwy z wyboru, czy może jest to cierpliwość wymuszona? Warto też zwrócić uwagę na warstwę znaczeniową słowa chory, np. gdy mówimy do kogoś pogardliwie, „no coś ty, chory jesteś?” – wbrew pozorom ma to znaczenie, bo pokazuje nasze nastawienie do choroby jako do czegoś strasznego albo pogardliwego. Można być chorym na wiele metaforycznych sposobów, np. na głowę, z nienawiści, ale również z miłości. Podobnie ma się rzecz z obraźliwymi epitetami, które niegdyś były powszechnie używane w terminologii medycznej na określenie niepełnosprawności intelektualnych stopniowanych według klasyfikacji poziomu IQ – mowa tu o debilizmie, idiotyzmie i imbecyлизmie, z czego dziś wszystkie trzy noszą wyłącznie obelżywe naznaczenie, jednak kiedyś stanowiły standardową medyczną nomenklaturę (Durek 2015: 13).

Związek między chorobą i grozą sięga bardzo odległych czasów, jego początek możemy dostrzec już w starożytności. Historyk Jacek Hajduk w wywiadzie zorganizowanym z powodu epidemii koronawirusa, poświęconym tematowi tychże problemów w starożytności powiedział, że ludzie przykładają zbyt mało uwagi do historii chorób, które traktują po macoszemu, w stosunku do wojen, gdyż właśnie te pierwsze mają większy wpływ na losy ludzkości. Jako przykład podaje erupcję Wezuwiusza z 79 roku, która zniszczyła kilka miast Zatoki Neapolitańskiej, co jednak rejestruje zaledwie jedno ówczesne świadectwo: dwa listy Pliniusza Młodszeo. W tym samym czasie miała miejsce zaraza, o której dowiadujemy się z pism Swetoniusza, który wspomina, że cesarz Tytus otworzył z impetem Koloseum w odpowiedzi na nastroje społeczne ludzi udręczonych plagą. Do dziś jednak nie wiemy, co to była za epidemia ani jakie żniwo zebrała. Mamy również przykład opisu wielkiej zarazy u Tukidydesa w *Wojnach peloponeskich*, lecz do dziś nie wiadomo, o jaką dokładnie chorobę chodziło. Hajduk wymienia dolegliwości, które przetoczyły się przez nasz kontynent, dziesiątkując przy tym ludzką populację – zaraza Antoninów (zaraza Galena), ospa, odra czy późnoantyczna dżuma – wszystkie one sterowały losami starożytnych, decydowały o migracjach, wojnach i pokoju (Hajduk 2020).

Dlaczego jednak w nauce i historii rolę chorób i kataklizmów tak często spycha się na dalszy plan? Jest to tendencja, o którą łatwo w jakimkolwiek społecznym dyskursie, gdyż często z góry zakłada się kartezyjański, binarny rozdzźwięk pomiędzy kulturą i naturą, co w dalszej perspektywie uniemożliwia dostrzeganie wzajemnych wpływów, jakie te dwie kategorie na siebie nakładają. Także nurt ciemnej ekologii podnosi ludzkie uwikłanie w rozmaite procesy przyrodnicze, wskazując na ich nieoceniony wkład w całe nasze życie, wliczając

w to geopolitykę, ekonomię i – oczywiście – zdrowie. W tej wizji choroby ludzi nie są indywidualnymi jednostkami, a raczej jedynie elementami wielu zjawisk, połączonymi nierozdzielnie z ludzkimi i nie-ludzkimi bytami, które mają na nas tak samo silny wpływ, jak my na nie (Marzec 2021: 73-95).

Można powiedzieć, że w ludzkiej naturze leży silnie zakorzenione pragnienie kontroli i sprawczości, a także zrozumienia świata, w którym się żyje. Ludzkość nie chciała więc pozostać bezradna wobec wszechobecnych plag, dlatego już w starożytności próbowała zrozumieć dysfunkcję, nadając jej znaczenie, np. jako środek penalny, czego wyraźnym przykładem jest chociażby *Iliada*, w której zaraza dziesiątkuje Greków w ramach kary zadanej Agamemnonowi za przywłaszczenie sobie branki – Chryzeidy, kapłanki Apolla, do którego jej ojciec, pogrążony w rozpacz po stracie córki, wznosi swe modły. Bóg wysłał zarazę na wojsko Agamemnona, pojawia się więc wątek choroby jako boskiego narzędzia, za pomocą którego można egzekwować swoją wolę.

Podobne motywy znajdujemy w Biblii, gdzie choroba, boskość i ludzkość pozostają ze sobą w styczności – można oczywiście wspomnieć o ważnej postaci Hioba, który cierpiał z godnością kolejne nawiedzające go klęski, czy Jezusa, który uzdrawiał trędowatych oraz ślepych. Jednak najbardziej jaskrawą formą zaprowadzania porządku za pomocą dolegliwości zdrowotnych będą starotestamentowe plagi egipskie, wśród których znajdują się takie plagi jak pomór bydła czy wrzody i pryszczki (oraz szarańcza, żaby, komary i muchy, woda Nilu przemieniona w krew itp.) – wszystko to ma ścisły związek z chorobą, ale i z grozą.

Symbole śmierci były szeroko obecne w średniowieczu, na czele z *danse macabre*, czyli przedstawianym w sztuce, zwłaszcza w formie obrazów, makabrycznym tańcu ludzi i szkieletów w ramach ówczesnych motywów – *memento mori* oraz *vanitas*, przypominających o marności istnienia i o śmierci kryjącej się za każdym rogiem, co korespondowało z codziennym życiem ówczesnego społeczeństwa. *Danse macabre* powstało również na gruncie chorób, jakie toczyły średniowieczne społeczeństwa – rozmaite epidemie, a także głód – chociaż jego podstawowym założeniem było wskazanie na równość wszystkich ludzi wobec nieuchronnego końca.

Trudno jest jednomyślnie ocenić, czym było magiczne i mityczne myślenie – wedle niektórych stanowisk było ono zjawiskiem wyjaśniającym świat i rządzące nim prawa, na przykład starożytne mity pełniły rolę wyjaśniającego prawa przyrody narzędzia dla Theodora Adorno, według innych myślicieli takie pojmowanie mogło być predyskursywne, przeczuwające dopiero nadchodzące idee i wyrażające je w formie niezwykle pierwotnej, czasem wręcz plemiennej. Co jednak istotne, druga perspektywa oznaczałaby rozwój i wybieganie do przodu, przygotowanie na wiedzę, która dopiero zostanie pogłębiona – taki rys możemy odnaleźć w filozofii Fryderyka Nietzschego.

Inne przedstawienie schorzenia odnajdziemy w postaci jednego z czterech jeźdźców apokalipsy. Pierwszym z nich była istota o imieniu choroba lub zaraza – co jest dość przewrotne, gdyż w rzeczywistości nazywał się on zwycięzcą, jednak w biblijnych interpretacjach najczęściej przedstawia się go właśnie jako chorobę, a to z powodu broni, jaką posiada wedle opisu apokalipsy świętego Jana – łuku, a więc narzędzia skrytobójczego. Rana zadana z łuku jest dokonana gwałtownie, nagle, nie sposób jej już zatrzymać. Popularyzatorem tej interpretacji jest hiszpański pisarz Vicente Blasco Ibañez, który opisując pierwszego jeźdźcę w swojej powieści z 1916 roku *Cztery jeźdźcy apokalipsy*, odmalował go jako posiadającego w kołczanie strzały z trucizną, zawierającą zarazki wszystkich istniejących epidemii. Pokazuje to jednak skalę lęku, jaki budzi choroba – jako jej personifikację przedstawia się jednego z czterech jeźdźców, którzy zapowiadać mają koniec świata. Jest to ciekawe zwłaszcza dlatego, że choroby są czymś stałym w naszym życiu, niezmiennym, co w zestawieniu z wojną, głodem, a wreszcie ze śmiercią – którą spotykamy osobiście wyłącznie raz – obrazuje skalę grozy, jaką niosła za sobą choroba. W czasach gdy medycyna pozostawała na stosunkowo niskim poziomie, zapadnięcie na jakąś dolegliwość było często wyrokiem śmierci, bezpośrednio więc związanym z pozostałymi jeźdźcami. Takie zestawienie jeźdźców dobrze umiejscawia chorobę jako łącze pomiędzy różnymi stadiami prowadzącymi do śmierci.

W średniowieczu zdarzały się również okresy, w których wierzono, że epidemie miały rozsiewać wiedźmy lub wampiry, zupełnie tak samo jak rozsiewa się zboże, by potem śmierć mogła zbierać zasiane przez nie plony. Wskazuje to, że śmierć – a raczej jej personifikacja – posiadała swoje służki, które na jej rozkaz rozsiewały chorobę – narzędzie śmierci, która pośredniczy między zdrowiem a umieraniem, powoli wytrącając człowieka z życia i przygotowując go do umierania, co może być także interpretowane jako pasaż między dwoma wymiarami – życiem i jego końcem (Faraon 2018).

Poniżej zaprezentowane zostanie kilka przykładów, w których groza i choroba (lub nauka o niej jak w przypadku teatrów anatomicznych) korespondują ze sobą, tworząc ludowe zabobony i własne mitologie. Czytając o nich, warto zwrócić uwagę na funkcję, jaką pełniły – czy były próbą racjonalizowania niespotykanych dotąd zjawisk, świadomym mechanizmem represji stosowanym na potrzeby wyładowania się tłumów (np. mechanizm kozła ofiarnego), czy może celem utrzymania harmonii w dotychczas znanym świecie?

Pierwszym z omawianych zjawisk jest tak zwane złe oko, czyli *evil eye*. Jest to przekonanie, że niektóre spojrzenia mogą wywoływać dramatyczne skutki dla patrzącego, dlatego osoby o różnych schorzeniach oczu, np. z zezem lub z kataraktą, miały być sprawcami nieszczęść. Jednym z przykładów zła,

jakie takie spojrzenie mogło wywołać, było urodzenie przez matkę chorego lub zdeformowanego dziecka, dlatego chorych należało unikać i nigdy nie patrzeć im prosto w oczy.

Motyw *evil eye* pojawia się w modzie, jako oko o niebieskiej tęczęwce i czarnych rzęsach, które było niegdyś popularnym dodatkiem: przede wszystkim w latach dwudziestych dwudziestego wieku można było spotkać ten symbol na breloczkach, w biżuterii czy na nadrukach ubrań. Dawniej w kulturze ludowej ludzie nosili ze sobą owe talizmany, aby ustrzec się przed mocą złego spojrzenia, gdyż działanie *evil eye* dało się w ten sposób powstrzymać lub ograniczyć (Zawadzka 2019).

Innym przykładem przemieszania grozy i choroby były choreomanie, czyli tak zwane manie taneczne, które miały miejsce w Europie od czternastego do siedemnastego wieku. Zjawiska te wyglądały zaskakująco; w jednym miejscu gromadziła się grupa ludzi, która wbrew sobie zaczynała tańczyć i nie mogła przestać, nieważne jak bardzo by się starała. Czasami były to całe setki ludzi, różnego wieku i zawodów, którzy tańczyli aż do omdlenia. Do dziś nie ma pewności, co było właściwie powodem owych choreomani. Jednym z proponowanych rozwiązań jest zatrucie sporyszem (nazywanym ogniem świętego Wita), ponieważ podczas powodzi, które w owych czasach nie były niczym niezwykłym, sporysz miał dobre warunki do rozwoju i często przedostawał się do pól uprawnych. Jego spożycie powodowało halucynacje i konwulsje, co często łączyło się z dziwnymi zachowaniami. Nie ma jednak dowodów, aby sporysz powodował wymuszony taniec. Inną hipotezą jest, że choreomanie mogły być skutkiem tyfusu, jednak i tu brak jednoznacznych dowodów, że powodował on taniec. Inna hipoteza mówi, że było to zjawisko o podłożu ściśle społecznym – wiążącym się w wejściem w grupowy trans, podobnie jak w przypadku starożytnych bachanaliów, saturnaliów czy luperkaliów. W przypadku choreomani miałyby to być efekty przewlekłego stresu i zmęczenia kataklizmami oraz surowymi warunkami życia (Grzywna 2022).

Jeszcze inna hipoteza zakłada, że rozmaite manie taneczne były częściowo aranżowane, ponieważ wiele z dawniej wyznawanych rytuałów, choćby tych odprawianych w czasach starożytnego Rzymu i Grecji, zostało zakazanych, ale dopuszczano je pod płaszczykiem szaleństwa. Przykładem skakanie przez ogień, które miało uzdrawiać dotkniętych choreomanią, ponieważ wierzono, że dym leczył z choroby, co przy okazji stanowiło część dawnych rytuałów (Janeczko 2020: 33-36).

Pokłosiem kulturowym, które ukazuje taneczną manię, chociaż w wydaniu jednoosobowym, jest baśń *Czerwone trzewiki*, czyli historia dziewczynki, która po założeniu magicznych butów została zmuszona do nieprzerwanego tańca przez nieznaną sobie siłę. Pomimo starań innych bohaterów baśni, powstrzymanie tańczącej sprawia ogromny problem i w konsekwencji jedyną

metodą jej uwolnienia staje się odcięcie jej nóg, co wskazuje na trudności, z jakimi mierzyli się dawniej ci, którzy usiłowali powstrzymać tańczący tłum, ale i zagrożenie dla samych tancerzy, którzy porwani przez roztańczony zastęp, nie byli w stanie się z niego wycofać, nawet gdy szczerze tego chcieli.

Swojego mitu doczekały się też choroby stomatologiczne, zwłaszcza te związane z bólem dziąseł, jaki przypisywano działalności zębowych robaków. Powstało to na gruncie przekonania, które ma swój początek już w starożytnej Mezopotamii, Egipcie, Grecji i Rzymie, gdzie kwitła wiara, że za ubytki w uzębieniu oraz ból powodowany różnymi schorzeniami zębów i dziąseł odpowiadają w praktyce niewielkie robaki zamieszkujące ludzkie zęby. Ten przesąd miał się dobrze jeszcze w nowożytności, kiedy to uczeni wysnuli teorię, wedle której istoty te trafiały do ust podczas jedzenia (Procner 2020). Przykład zębowych robaków doskonale ukazuje, że monstra mogą kryć się nawet w stomatologii, dziedzinie, która na pierwszy rzut oka nie kojarzy się z fantastycznymi stworzeniami, a jednak ten ważny fragment udowadnia, że potwory zamieszkiwały niegdyś codzienne ludzkie życie.

Pomiędzy nauką a monstrualnością

Patrząc z naukowego punktu widzenia, można zauważyć zmianę wyjaśniania i postrzegania choroby z wpływów boskich lub diabelskich na tory naukowe. Aby mogło się to dokonać, potrzeba było dwóch głównych filarów osiemnastowiecznych odkryć – rozwijającej się medycyny oraz odkryć geograficznych.

Medykalizacja potworności przyniosła kolejne ogromne konsekwencje, w tym często wynikające z uprzedzeń, które wcześniej były oparte na – zdawało się – naukowych przesłankach. Ważna jest tutaj dysproporcja ilościowa – zjawiska rzadsze w społeczeństwie często uważane były za patologiczne i wymagające korekty, jak to niegdyś miało miejsce w przypadku leczenia leworęczności.

Przez długi czas narodziny dzieci zdeformowanych, chorych lub w jakiś sposób nieprzystających do rzeczywistości (w tym również interpłciowych i pochodzących z ciąży mnogich), rzucano na karb kary boskiej, spótkowania z demonem lub innego rodzaju naruszeniem obyczajowości. W procesie wprowadzania tego rodzaju kwetii do obszaru medycznego ważną rolę odegrał francuski lekarz królewski Ambroży Paré, który próbował odkryć przyczynę rodzenia się zdeformowanych dzieci. Jednym z wyjaśnień, które zaczynały przypominać naukę, było podłoże genetyczne, co objawiło się w teorii, że powodem było zbyt dużo lub zbyt mało nasienia. Twierdził on też, że gdy bije się kobietę w ciąży, może to uszkodzić dziecko, co wbrew

pozorom nie było jeszcze wtedy tak oczywistą wiedzą. Oprócz tego jednak Paré miał wiele nienaukowych jak na współczesne standardy wyjaśnień, np. że mężczyzna był sodomitą lub ateistą albo że kobieta siedziała ze złączonymi nogami lub zapatrzyła się na jakieś zło, co jest oczywiście związane z omawianym wcześniej zjawiskiem *evil eye* (Paré 1982: 3-4).

Niezwykłą mitologią obrosło słynne polskie monstrum z Krakowa, które było opisywane przez wielu renesansowych pisarzy zajmujących się potwornością na całym świecie. Według podań było to dziecko, które zmarło kilka godzin po narodzeniu, jednak jego wygląd był niecodzienny, gdyż składało się na niego wiele zwierzęcych części ciała, co wskazuje raczej, że podobna istota nigdy naprawdę nie istniała. Jednakże wiara w to, że dziecko o takim wyglądzie naprawdę mogło funkcjonować również potwierdza tezę, że choroba i groza były ze sobą nierozłączne w ludzkiej świadomości (Wieczorkiewicz 2009: 109).

Z rozwojem medycyny i anatomii wiąże się historia teatrów anatomicznych, czyli widowisk, podczas których organizowane były publiczne sekcje zwłok wykonywane w obecności szerokiej publiczności, na wzór amfiteatru antycznego. Obowiązywał w nich swego rodzaju *savoir vivre* – istniały podziały na miejsca ze względu na pozycję społeczną, oświetlenie za pomocą świec, muzyka, która miała wprowadzać w uroczystą atmosferę, perfumy maskujące nieprzyjemną woń rozkładających się zwłok. Na widowiska te sprzedawano bilety, zupełnie jak w przypadku standardowych teatrów. Interesujące są też źródła pozyskiwania ciał na takie przedstawienie – otóż zazwyczaj zwłoki na te przedstawienia pozyskiwano z ulicy, byli to najczęściej przestępcy, biedacy, ludzie bez rodziny lub w pewnych przypadkach ochotnicy. Przedstawienia najczęściej odbywały się zimą, bowiem spektakle trwały po kilka dni, a w niższych temperaturach ciało nie psuło się tak szybko (Wieczorkiewicz 2000: 84-92).

Odkrycia geograficzne doprowadziły do rozszerzenia kategorii swojego i obcego. Monika Bobako pisze o zjawisku kolonizacji, które doprowadziło do wyzwolenia się dotychczas uciskanych najniższych warstw społecznych, gdyż przywożeni niewolnicy zajęli miejsce najbiedniejszej warstwy społecznej, umożliwiając jej walkę o obywatelstwo, zmieniając tym samym dynamikę relacji władcy i poddanego (Bobako 2011: 2-6).

Trudno oprzeć się wrażeniu, że podróżnicy odkrywając różnorodne cudowności na nieznanymi ziemiach, automatycznie przypisywali je do znanych sobie mitologicznych kategorii, zwłaszcza jeśli przez całe życie wierzyli w istnienie tych bytów. Przykładem takiego przeniesienia przekonania o istnieniu mitologicznych stworzeń na rzeczywiste zwierzęta jest Marco Polo, który obserwując nosorożce, był przeświadczony, że przed jego oczami znajdują się jednorożce (Czapla 2021).

Dyskursy chorobowe

Każda choroba posiada swoisty dyskurs, a także personifikację, dzięki której obraz gruntuje się w naszej świadomości. Od tego, jaką twarz przybierze dana przypadłość, zależeć będzie traktowanie cierpiącego na nią pacjenta, którego postrzeganie może przybrać rozmaite role, np. jako żołnierza, romantyka albo wręcz niepożądanego elementu społecznego. Poniżej opisane zostały dyskursy kilku różnych chorób i zaburzeń w celu ukazania mnogości interpretacji i symboliki, jakie potrafiły one przybierać.

Gruźlica to dolegliwość o bardzo ekscentrycznym dyskursie, ponieważ była ona niezwykle zmitologizowana, wręcz otaczana czcią. Dlaczego ktokolwiek chciałby zachorować na coś tak wyniszczającego? Otóż gruźlicy istnieli przede wszystkim na fali romantyzmu, kiedy ich wychudzone, blade, wręcz przezroczyste ciała stawały się inspiracją dla artystów, a i sami artyści, gdy zapadali na gruźlicę, zaczęli tworzyć lepsze dzieła niż kiedykolwiek wcześniej. Gruźlica była chorobą twórców, pod jej wpływem powstawała najlepsza muzyka i wiersze. Poza tym chorzy często doświadczali wzmożonego popędu seksualnego, co w połączeniu z melancholią tworzyło z nich istoty mityczne. Wielu arystokratów podążając za modą, starało się kopiować wygląd gruźlików, nacierając skórę cytryną i nie wysypiając się, aby mieć bladą cerę i podkrążone oczy.

Nie można tu zapomnieć o książce, jaką jest *Czarodziejska góra* Tomasza Manna – ta opowieść, chociaż wybitna literacko, niestety romantyzuje gruźlicę, ukazując świat pacjentów jako świat wyższy i niedostępny dla niższych sfer; symboliczna góra, na której mieści się sanatorium czy uduchowione rozmowy i dylematy wielu pensjonariuszy, którzy też pochodzili z bogatych rodzin, miało się nijak do faktycznej gruźlicy, na którą chorowali też ubodzy, którzy byli zmuszeni umierać w samotności, bez dostępu do opieki zdrowotnej.

Następnym przykładem jest postać Elizabeth Siddal – chorującej na suchoty modelki, która pozowała do obrazu *Ofelii* Johna Everetta Millaisa. Inny malarz – Ford Madox Brown, zachwycał się nią twierdząc, że jej wygląd, a więc bladość, wychudzenie, sprawiały, że modelka wyglądała najlepiej w swoim życiu. Artyści zachwycałi się także jej zmiennymi nastrojami, uważając je za równie dobre natchnienie dla swojej sztuki. Chorym na gruźlicę zwykle się przypisywać szereg atutów: piękno wynikające z kruchości, mądrość biorącą się z konieczności odmawiania sobie ludzkich przyjemności, atrakcyjność, gdyż na suchoty chorowało także wiele młodych osób, a także pewne nadnaturalne uwznioślenie, doprowadzone wręcz do fetyszyzacji pacjentów (Wright 2020: 133-139).

Czasami choroby fizyczne wiązały się prowadzeniem dosłownie potworzonego dyskursu, jak to miało miejsce w przypadku wampirów i wilkołaków,

którzy często okazywali się ludźmi dotkniętymi poważnymi schorzeniami, których objawy widoczne były w ich zewnętrznym wyglądzie. Do takich chorób należą hipertrichoza oraz porfiria.

Hipertrichoza określana była kiedyś potocznie syndromem wilkołaka. Po raz pierwszy spotkano się opisem tego zaburzenia w siedemnastym wieku, kiedy to zaczęto wiązać je z wilkołactwem, na które rzekomo miał cierpieć pacjent. Zaburzenie to polega na występowaniu niezwykle obfitego owłosienia ciała, które często okrywa także części twarzy.

Jednym ze znanych chorych na hipertrichozę był Petrus Gonsalvus, który przez swój nietypowy wygląd był traktowany jak coś pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem i jako taki stał się częścią gabinetu osobliwości Henryka II. Odebranie Gonsalvusowi statusu człowieka niosło za sobą również dalekosiężne konsekwencje, między innymi zdecydowano o konieczności jego rozmnożenia się z wybraną specjalnie do tego celu kobietą, następnie ich potomstwo było przekazywane innym możnowładcom w ramach prezentów (Baron-Jaworska 2021).

Drugą, również genetyczną, niezwykle rzadką i tragiczną w konsekwencji chorobą jest porfiria, którą określano niegdyś chorobą wampirów. Polega ona na zaburzeniu przetwarzania hemoglobiny we krwi, w wyniku czego ciało chorego ulega różnym zmianom, z czego ich część przypomina wizualnie opisywane w starych legendach ciała wampirów, np. blada cera czy wrażliwa skóra, której wystawianie na światło słoneczne powodowało ból, w konsekwencji czego chorzy opuszczali swoje domy głównie nocą. Wiązało się to zapewne również z chęcią uniknięcia nieprzyjemnych sytuacji społecznych, o które łatwiej za dnia. Do rzekomego wampiryzmu prowadzić mogło również to, że porfiria często wiązała się z problemami z zębami – symbolem wampira – a także dziąsłami, czyniąc je widoczniejszymi i opuchniętymi (Olszewska 2007).

Nie można pominąć również medyków i przypisywania im strasznych ról. Różnego rodzaju zielarki i znachorki bywały utożsamiane z czarownicami. Z tymi ostatnimi wiąże się zresztą także podatność na różnego rodzaju nietypowy wygląd, w tym zmiany chorobowe – w *Młocie na czarownice*, poradniku tropienia czarownic z piętnastego wieku, możemy dowiedzieć się, że cechami, jakimi odznaczała się czarownica, były między innymi: zbyt melancholijny lub wprost przeciwnie – zbyt wyzywający charakter, brak męża lub nietypowy wygląd, a także zajmowanie się profesjami medycznymi, np. bycie akuszerką lub uzdrowicielką oznaczało, że na daną kobietę należało patrzeć z nieufnością.

Współcześnie mogłoby się nam wydawać, że nazewnictwo kojarzące się z nieistniejącymi stworzeniami mamy już dawno za sobą, lecz nie jest to jednak prawdą. O tym, że przypisywanie chorobom nazw pochodzących od w gruncie rzeczy prostych i wizualnych skojarzeń wciąż ma się świetnie,

przypomina dobitnie zespół dziecka-opony Michelin, czyli zespół wad wrodzonych skutkujących wieloma zmarszczkami z fałd skórnych na ciele chorego. Nazwa ta pochodzi od maskotki reklamy Michelin, którą zobaczyć można na wielu stacjach benzynowych.

Szaleństwo i obłąd

Zaburzenia i choroby psychiczne to domena przede wszystkim literatury gotyckiej, która obfitowała w zainteresowanie życiem wewnętrznym człowieka, w tym często życiem upiornym, wewnętrznymi demonami.

W świecie literackim pojawia się nowela *Doktor Jekyll i pan Hyde*, będąc jednym z pierwszych przykładów osobowości mnogiej, który można też odczytywać jako dzieło o podwójnej naturze człowieka. Dobro i zło, które dotąd w historii europejskiej dzieliła wyraźna linia, zostaje skonfrontowane z pluralizmem wartości zamieszkujących człowieka, który może zmieniać swoje oblicze.

Również tematyka utworów Edgara Allana Poeego była nieprzypadkowa. Gotycyzm, który stanowił dla niego bazę w większości narracji, ogniskował się w dotychczasowej literaturze wokół konfliktów: psyche i somy, pragnień i zastanych norm społecznych, dobra i zła, zdrowia i choroby. Tym jednak, co wyróżniło Poeego, było zainteresowanie mrocznymi stronami człowieka i łączeniem ich z niekoniecznie dualnym dla zła dobrem, ale z przyjemną codziennością. Autor łamał w ten sposób konwencje i wzniósł grozę na nowy poziom, w którym granice nie były takie oczywiste. U Poeego groza mogła pojawić się wszędzie, nie wymagała ciemnej scenerii ani wprowadzającej niepokój atmosfery, gdyż to, co najstraszniejsze, jest nieprzewidywalne i szaleńcze. Niezwykłe wydarzenia mogą przytrafić się równie dobrze w środku słonecznego dnia. Powody, dla których postaci popełniały straszliwe czyny, były często dla czytelnika absurdalne i niezrozumiałe, ale przez to jeszcze bardziej przerażające. Cała kompozycja jego utworów sugeruje, że groza czai się wszędzie, jest obecna w każdym momencie życia, a narastające napięcie nie dzieje w opisywanej atmosferze, lecz w głębi burzących się myśli bohaterów.

Choroby i zaburzenia psychiczne są zresztą tematem stosowanym nie tylko do jednostek w czysto medycznym znaczeniu, ale różni myśliciele określali za ich pomocą kondycję społeczeństwa, np. schizofrenia, jak u Deleuza i Guattariego lub narcyzm, jak u Christophera Lascha.

W różnego rodzaju folklorach i legendach możemy obserwować próby wyjaśnienia świata za pomocą bóstw i istot nadprzyrodzonych. Jedną z form oswojania problemów ze snem było przypisywanie ich demonom, nocnym

marom czy duchom. Jedną z takich istot był Bobo lub Bobok – demon prastłowański, mała, złośliwa istota, w której istnienie wierzone także w Polsce. Bezdech nocny przypisywano Kikimorze, która potrafiła przybierać wygląd kota i dusić swoje ofiary, jednocześnie mruczając.

O zakłócanie snu oskarżano też sukkuby i inkuby, jednak w ich przypadku odbywało się to na tle seksualnym. W snach pojawia się też zwiastująca śmierć banshee z mitologii irlandzkiej.

Również powszechnie znany szalony kapelusznik z Alicji z Krainy Czarów ma swoje źródło w chorobie. Jego nazwa pochodzi z czasów wiktoriańskich, kiedy to do wyrobu kapeluszy, a konkretnie do filcowania, używano rtęci. Nieznane były jeszcze wtedy szkodliwe efekty tej substancji, co więcej – uważano ją często za leczniczą. Zatrucie rtęcią owocowało takimi objawami jak drżenie kończyn, depresja, stany lękowe, patologiczna nieśmiałość, a cały ten zestaw objawów nazywano powszechnie eretyzmem. W dalszych fazach choroby możliwe było również gnicie kości szczękowej, utrata zębów, zmiany martwicze na policzkach czy wrzodziejący język i dziąsła. Nietrudno sobie wyobrazić, że tego rodzaju obrazowość wpłynęła na wyobraźnię pisarza Lewisa Carrolla, który wykreował pod jej wpływem jedną ze swoich najbardziej rozpoznawalnych postaci (Pawliczek 2021).

Współczesne dyskursy chorobowe

Etymologia nazwy „rak” pochodzi od skorupiaka częściowo ze względu na kolor, ale także dlatego, że rak-skorupiak pożera swą ofiarę. Warto również zastanowić się nad słowem „nowotwór” – mówimy tu o nowym tworze, który w słowniku Doroszewskiego jako pierwszą definicję miał „nowe słowo”, dopiero jako drugą „guz”. Nowotwór ingeruje w organizm i w komórki, przez co przemienia ciało w pole walki „naszego” z „obcym” najeźdźcą, który – niczym pasożyt – dąży do unicestwienia organizmu (Bralczyk 2022: 150-151). Walka z obcą komórką jest pod wieloma względami cięższa niż walka z zewnętrznym przeciwnikiem, gdyż przypomina ona konflikt z istotą z innego świata, czymś, czego nie możemy racjonalnie zrozumieć i wyjaśnić, jak więc mielibyśmy wiedzieć, jak sobie z tym radzić? Jest to kolejny raz, kiedy choroba zmusza do zmiany perspektywy, odwrócenia się od znanego, antropocentrycznego świata. Choroby nie da się wytłumaczyć ani zrozumieć jej motywacji czy celu. Nie potrafimy wyjaśnić, dlaczego nas niszczy, nawet jeśli zniszczenie organizmu wiązałoby się ze śmiercią obcych komórek, choroba nadal atakuje. Chwilami może to przypominać lovecraftowskie istoty, których enigmatyczne postępowanie niszczy ludzi, ale nie daje się w żaden ludzki sposób uzasadnić. Walka człowieka z siłą potężniejszą od niego samego i związany z nią kosmiczny lęk

nie zawsze musi odbywać się w makro skali, równie przerażająca może okazać się mikro perspektywa i wojna rozgrywająca się w organizmie.

Dyskursem tej choroby jest więc nierówna walka, bo rak jest chorobą podstępna, z którą trzeba walczyć również na poziomie semantycznym, a nie się na niego leczyć. Z tego też powodu częściej mówimy, że ktoś wygrał lub przegrał z rakiem, a nie że zmarł w wyniku choroby na raka.

Bardzo ciekawy zabieg można dostrzec na ostatniej płycie Davida Bowiego, czyli *Black Star*, w której tytule (*Black Star* to zarówno tytuł albumu, jak i jednego z utworów, który czasami zapisuje się po prostu jako graficzny symbol czarnej gwiazdy) zawiera się informacja o jego chorobie. Black star to potoczna nazwa na zmiany skórne, które miały miejsce w przypadku nowotworu, na który chorował Bowie (Morgan Britton 2016). W przypadku teledysku nakręconego tuż przed śmiercią artysty doskonale widać połączenie zawieszanej w oczekiwaniu grozy i choroby (Mensah 2021).

HIV i AIDS mają znacznie mniej pochlebny dyskurs niż np. gruźlica, a także mniej heroiczny niż nowotwór. W latach osiemdziesiątych AIDS uważano bowiem za chorobę brudu i przypisywano ją najbardziej znienawidzonym wówczas grupom społecznym, czyli pracownikom seksualnym, homoseksualistom i narkomanom, a także osobom czarnoskórym (ponieważ choroba miała swój początek w Afryce). Wszystkie te grupy w jakiś sposób ucierpiały przez stygmatyzację, gdyż rozwijały się coraz bardziej rasizm, homofobia oraz piętnowanie osób uzależnionych czy pracujących seksualnie. Na tym przykładzie widać doskonale działanie mechanizmu wyjaśniającego pewne nieprzyjemne zjawiska – jeśli ktoś cierpi na nową chorobę, która spadła na niego z zaskoczenia, zapewne musi mieć ona swoje powody, potrzebny jest motyw. Człowiekowi nadal trudno sobie wyobrazić, że cierpienie i choroba może dotknąć każdego, niezależnie od jego czynów moralnych, dlatego stygmatyzacja na tle życia prywatnego (jak w przypadku osób uzależnionych lub homoseksualnych oraz przekonania, że ich cierpienie jest ich własną decyzją co do złego prowadzenia się) lub wyjaśnianie pewnych zjawisk poprzez połączenie odniesienia do natury oraz supremacji – przekonanie, że osoby czarnoskóre cierpią, ponieważ są z natury gorsze (Ankiersztejn-Bartczak 2013: 8-9).

Być może wynikiem lęku przed HIV i AIDS jest przekonanie, że igły same w sobie są niebezpieczne, włączając w to nawet te sterylne oraz obawa, że tatuaże mogą powodować zakażenie wirusem HIV.

Chorobą, która posiada ogromny potencjał interpretacyjny, jest anoreksja, gdyż na pierwszy rzut oka zdaje być ona chęcią autoanihilacji organizmu, bez jasnej przyczyny zewnętrznej ani pasożyta wewnętrznego, który tłumaczyłby to zjawisko. Figura anorektyka jest figurą, której znaczenie łatwo jest spłycić, zawężając ją do klasyfikacji medycznej i retoryki psychoanalitycznej, to jest problemów z rodzicami lub obsesyjnego perfekcjonizmu, zapominając

jednocześnie o estetyzacji anoreksji, budowaniu wokół niej całych społeczności, wartości i kodeksów, środowiska skądinąd wewnątrznie się wspierającego, którego nie sposób wyjaśnić w tak banalnej perspektywie. Pod tym względem społeczność anorektyczna przypomina bardziej postawę świadomego ascety, który poprzez kontrolę nad ciałem zyskuje wgląd w świat niedostępny osobie zdrowej. Sprowadzanie anoreksji – jak to często ma w zwyczaju tradycja psychoanalityczna – do konfliktów z rodzicami czy pochłonięcia perfekcjonizmem, który pozwala zyskać kontrolę, byłoby zbytym spłyceniem tematu. Anoreksja posiada szeroki potencjał transgresyjny, który wspomagają zarówno reakcje społeczne, jak i kultura. Odwracają się wzorce idealnego ciała – niegdyś pulchne ciało oznaczało dostatek, później zaczęło być reprezentacją biedy lub złego prowadzenia się, współcześnie wiele osób cierpiących na otyłość jest jednocześnie niedożywionych, np. z powodu niedoborów, którymi skutkuje ich uboga w witaminy dieta. Podobnie jak niegdyś gruźlica, również anoreksja łatwo ulega mitologizacji, łącząc się z wizją pięknych i szczupłych młodych osób, które głodują, aby zbliżyć się do perfekcji. Znacznie mniej miejsca poświęca się warstwie ekonomicznej (ludzie, którzy nie mają pieniędzy ani czasu, aby odpowiednio zadbać o swoje żywienie i ćwiczenia).

Mitologizowanie anoreksji wspomogły dwa duże ruchy: pierwszym był nurt *heroin-chic* – trend w modzie występujący głównie w latach dziewięćdziesiątych, charakteryzujący się tym, że modelki miały jak najbardziej przypominać wychudzone narkomanki. Trend ten szybko został zaadaptowany przez młode kobiety, które zapragnęły wyglądać podobnie do sylwetek prezentowanych na wybiegach czy plakatach (Foy 2022). Drugim czynnikiem był internetowy ruch *ProAna* – trend, który narodził się już po fali mody z lat dziewięćdziesiątych i był afirmacją oraz pożądaniem anoreksji, często opierając się na wzajemnym motywowaniu się użytkowników do utraty wagi (Boero, Pascoe 2012).

Wobec powyższego należy zatem zadać sobie pytanie, jak powinniśmy przedstawić antropomorfizację koronawirusa COVID-19? Wydaje się, że jest to choroba, którą definiuje przede wszystkim jej izolacyjny charakter, przez co jej atrybutem byłyby z pewnością zakrywające usta i nos maski. Innym swoistym symbolem mógłby być także internet, gdyż pandemia COVID-19 stała się pierwszym przypadkiem globalnej pandemii, w trakcie której rzeczywistość, do jakiej byliśmy przyzwyczajeni, w dużej mierze przeniosła się do przestrzeni wirtualnej, co nigdy wcześniej nie mogło mieć miejsca z powodów technologicznych. Pandemia koronawirusa zmieniła wizję świata, pokazując, że nie wszystko musi odbywać się w taki sposób, do jakiego rutynowo przywykliśmy. Być może była to wymuszona rewolucja technologiczna naszej codzienności.

Podsumowanie

Istotnym wydaje się pytanie: kto i dlaczego nazywa dane zjawisko chorobą? Gdzie kończy się choroba a zaczyna zupełnie naturalna entropia ciała, starzenie i śmierć? Te pytania odsyłają nas licznymi rozgałęzieniami do kolejnych dylematów, np. ekonomicznych – czy przeszczep włosów powinien być refundowany, skoro łysienie jest naturalnym elementem starzenia się? Podobne wątpliwości mogą pojawić się w kontekście klasyfikacji medycznych zaburzeń i chorób psychicznych, ponieważ z każdą ich edycją coś jest usuwane lub dodawane do tej listy. W praktyce oznacza to, że jednostki chorobowe są ruchome i co pewien czas ulega zmianie to, co jest lub nie jest zaburzeniem, gdyż rozwijające się metodologie oraz rosnąca świadomość społeczna coraz rzadziej zestawiają chorobę ze zjawiskiem nietypowym lub mniejszościowym. Należy pamiętać, że świat medycyny również nie jest wolny od uprzedzeń i światopoglądów, dlatego dobrze jest zwracać uwagę na elementy dyskryminacji, jakie mogą pojawić się w nazywaniu różnych ludzi osobami chorymi i zastanowić, gdzie kończy się leczenie, a zaczyna przemoc i snucie nowoczesnej retoryki potworności.

Warto spojrzeć na chorobę jako na relację, specyficzny i zmienny sposób bycia, który odsyła nas do całej masy połączeń: tych zewnętrznych, jak klimat, żywność czy rozmaite interakcje ze światem, oraz tych wewnętrznych, gdyż chorując, doświadczamy w całej okazałości tego, że jesteśmy ciałem, a nasze jestestwo uzależnione jest od naszych organów, kości, krwiobiegu, które, pokryte na co dzień ochronną skórą, nie zaprzatają aż tak naszej uwagi. Choroba posiada w sobie potencjał transgresyjny, skutecznie odwracając naszą uwagę od antropocentrycznej wizji świata. Przypomina o nieuchronnej śmierci, uświadamia istnienie wypieranego i strasznego ciała, które nie należy tylko do nas, ale jest wynikiem skomplikowanych połączeń z całym zastępem innych istot i obiektów, które wpływają na nas równie intensywny wpływ, jak my na nie.

Źródła cytowań

- ANKIERSZTEJN-BARTCZAK, MAGDALENA (2013), *Psychospołeczna sytuacja osób żyjących z HIV i chorujących na AIDS w Polsce* [Praca dyplomowa], Warszawa, Uniwersytet Warszawski, online: <https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/422/praca%20%20dr%20MAB%20OST.pdf?sequence=1> [dostęp: 15.05.2023].
- BARON-JAWORSKA, ANNA (2021), *Czy historia Pięknej i Bestii wydarzyła się naprawdę?*, online: <https://ciekawostkihistoryczne.pl/2021/07/26/czy-historia-pieknej-i-bestii-wydarzyla-sie-naprawde/> [dostęp: 15.05.2023].
- BRALCZYK, JAN (2022), *Strach się bać*, Olszanica: Wydawnictwo Bosz.
- BOBAKO, MONIKA (2011), *Konstruowanie odmienności klasowej jako urasowanie. Przypadek Polski po 1989 roku*, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, online: <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0108Bobako2011.pdf> [dostęp: 15.05.2023].
- BOERO NATALIE, PASCOE C.J. (2012) *Pro-anorexia communities and online interaction: bringing the pro-ana body online*, online: https://is.muni.cz/el/1423/jaro2015/PSY174/um/56402607/4_2012_Boero_Pro-anorexia_Communities_and_Online.pdf [dostęp: 15.05.2023].
- CZAPLA, JULIA (2021), *Jednorożce i nosorożce, czyli identyfikacja zwierząt pozaeuropejskich w XVI i XVII w.*, online: https://www.wilanow-palac.pl/print/jednorozce_i_nosorozce_czyli_identyfikacja_zwierzat_pozaeuropejskich_w_xvi_i_xvii_w.html [dostęp: 15.05.2023].
- DUREK, IWONA (2015), *Niepełnosprawność intelektualna*, online: https://szkolnictwo.pl/szukaj,Niepe%C5%82nosprawno%C5%9B%C4%87_intelektualna [dostęp: 15.05.2023].
- ESTES, CLARISSA (2001), *Czerwone trzewiczki*, online: <https://holipsyche.pl/basnie-bajki/czerwone-trzewiczki/#.ZFps73ZBzic> [dostęp: 15.05.2023].
- FARAON, BARBARA (2018), *Przesady na temat chorób*, <https://astrahistoria.pl/przesady-temat-chorob/> [dostęp: 15.05.2023].
- FOY, CHRIS (2022), *What is “Heroin Chic” and its return is the problem*, online: <https://fherehab.com/learning/heroin-chic> [dostęp: 15.05.2023].
- GRZYWNA, WERONIKA (2022), *Choreomania, taneczna mania – na czym polega to zjawisko?*, online: https://www.doz.pl/czytelnia/a17198-Choreomania_taneczna_mania_na_czym_polega_to_zjawisko [dostęp: 15.05.2023].
- HAJDUK JACEK, LESZCZYŃSKI PIOTR (2020), *Zaraza w starożytności: niewiele możemy zrobić wobec natury?*, <https://forumdialogu.eu/2020/05/19/zaraza-w-starozytosci-niewiele-mozemy-wobec-natury/> [dostęp: 15.05.2023].

- JANECZKO, KAROLINA (2020), 'Dychotomia istnienia. Średniowieczny danse macabre jako Moralizatorska wizja współistnienia życia i śmierci', *Facta Ficta Journal of Theory, Narrative & Media*: 2 (6), ss. 33-36, online: <https://academic-journals.eu/pl/download?path=%2Fuploads%2FZm9sZGVycHVibWVkaWEExNg%3D%3D%2Fdocuments%2F6-2-ff-dychotomia-istnienia.-redniowieczny-danse-macabre-jako-moralizatorska-wizja-wspolistnienia-zycia-i-smierci.pdf> [dostęp: 15.05.2023].
- KRAMER HEINRICH, SPRENGER JACOB (2019), *Młot na czarownice*, przekł. Stanisław Ząbkowicz, Kraków, Wydawnictwo vis-a-vis Etiuda.
- MARZEC, ANDRZEJ (2021), *Antorpoceń. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 73-95.
- MENSAH, JENNY (2021), *Facts about David Bowie's Blackstar album to remind you what a masterpiece it was*, online: <https://www.radiox.co.uk/artists/david-bowie/blackstar-facts-secrets-bowies-final-album/#:~:text=Blackstar%20was%20recorded%20in%20secret&text=Though%20he%20died%20of%20liver,appearance%20of%20a%20black%20star> [dostęp: 15.05.2023].
- MORGAN, BRITTON LUKE (2016), *Did David Bowie name "Blackstar" album after his own cancer lesion?*, online: <https://www.nme.com/news/music/david-bowie-129-1194972> [dostęp: 15.05.2023].
- OLSZEWSKA, KAROLINA (2007), *Wampir i porfiryk, czyli tajemnice chorób genetycznych*, online: <https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C25263%2Cwampir-i-porfiryk-czyli-tajemnice-chorob-genetycznych.html> [dostęp: 15.05.2023].
- PAWLICZEK, EWA (2021), *Piękna i trująca – jaki wpływ na ludzkie życie ma rtęć?*, online: <https://chemiawp.pl/piekna-i-trujaca-jaki-wplyw-na-ludzkie-zycie-ma-rtec/> [dostęp: 15.05.2023].
- PARÉ, AMBROISE (1982), *On Monsters and Marvels*, translated by Pallister L. Janis, Chicago: University of Chicago Press.
- PROCNER, MICHAŁ (2020), *Zębowe robaki, nadmiar współżycia i czarny omen, czyli trudne początki stomatologii*, online: <https://ciekawostkihistoryczne.pl/2020/11/04/zebowe-robaki-nadmiar-wspolzycia-i-czarny-omen-czyli-trudne-poczatki-stomatologii/> [dostęp: 15.05.2023].
- WIECZORKIEWICZ, ANNA (2000), *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, ss. 84-92.
- WIECZORKIEWICZ, ANNA (2009), *Monstruarium*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- WRIGHT, JENNIFER (2020), *Co nas (nie) zabije*, przekł. Maciej Miłkowski, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- ZAWADZKA, ALEKSANDRA (2019), *Evil Eye – Skąd ten kontrowersyjny motyw wziął się w modzie?*, online: <https://www.elle.pl/artykul/evil-eye-skad-ten-kontrowersyjny-motyw-wzial-sie-w-modzie-190228124408> [dostęp: 15.05.2023].

Higiena werbalna w kontekście międzynarodowym – grzeczność językowa w nauczaniu i uczeniu się chińskich studentów uczących się języka polskiego jako obcego

Duola Long

Uniwersytet Jagielloński

ORCID: 0009-0005-9035-4068

Abstract

Verbal hygiene in the international context – linguistic politeness in teaching and learning for Chinese students learning Polish as a foreign language

In the paper titled *Verbal hygiene in the international context – linguistic politeness in teaching and learning for Chinese students learning Polish as a foreign language* Duola Long proposes an analysis of the difficulties and problems frequently encountered by Chinese students learning Polish as a foreign language at both basic and intermediate levels in acquiring contemporary Polish linguistic politeness, both in speaking and writing. In recent years, Polish studies in China have been developing rapidly, and as a result, more and more Chinese people are starting to learn the Polish language and culture. However, mastering the rules of Polish politeness is not easy for Chinese students, as they differ significantly from those in Chinese. Linguistic politeness, as one of the most important means of establishing and maintaining contact with others, is equally important in both Chinese and Polish cultures. The aim of this work is to draw attention to the topic, which has not been given

Duola Long, licencjat; studentka drugiego roku studiów drugiego stopnia Nauczanie języka polskiego jako obcego i drugiego na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego; stypendystka programu Wymiany osobowej studentów i naukowców w ramach Współpracy Bilateralnej między Narodową Agencją Wymiany Akademickiej i Chińską Radą Stypendialną; interesuje się metodyką nauczania języka polskiego jako obcego z wykorzystaniem wiedzy o kulturze polskiej i chińskiej; obecnie realizuje badanie do pracy magisterskiej pt. *Polska grzeczność językowa w nauczaniu chińskich studentów języka polskiego jako obcego*.

doralonggwiazda@gmail.com

Facta Ficta.

Journal of Theory, Narrative & Media

OPEN  ACCESS

much importance in the field of Polish language teaching. At the beginning, the author discusses the close relationship between the concept of verbal hygiene, introduced by American linguist Deborah Cameron, and linguistic politeness, which allows for further interpretation of the differences and similarities between Polish and Chinese linguistic etiquette, both at the language and cultural levels. The results are based on partially structured interviews with six Chinese students learning Polish as a foreign language and six Polish students learning Chinese as a foreign language at the A1, A2, and B1 language proficiency levels. To explain the discussed similarities and differences in linguistic phenomena related to politeness in contemporary Polish and Chinese languages, representative examples are provided from the experiences of Chinese and Polish respondents and from other works discussing Chinese and Polish linguistic politeness. At the end of the work, the author proposes didactic strategies in response to the mentioned problems of Chinese learners to facilitate the teaching and learning process of Polish linguistic etiquette for both lecturers and students themselves.

Keywords: Verbal hygiene, linguistic politeness, teaching Polish as a foreign language, Polish language, Polish culture, Chinese language, Chinese culture

Wprowadzenie

Termin „higiena werbalna” (*verbal hygiene*) pierwotnie został wprowadzony w publikacji pt. „Verbal Hygiene” przez amerykańską lingwistkę Deborah Cameron w roku 1995. W publikacji wskazano, że pojęcie to obejmuje nie tylko poprawność językową, ale również elementy społeczne ukryte w języku. Autorka podaje, że język stanowi „znak” tożsamości społecznej jego użytkowników (Cameron 1995: 15). Prawidłowość języka jest zdaniem Cameron niezwykle ważna w komunikacji międzyludzkiej. Jeden z najważniejszych składników higieny werbalnej – poprawność gramatyczna – pozwala ludziom na skuteczne dekodowanie odebranych informacji przy jednoczesnym ograniczaniu ryzyka „niepowodzenia” komunikacyjnego (*communicational breakdown*). Ignorancja lub nieposłuszeństwo względem zasad gramatyki są, zdaniem autorki, nawet antyspołeczne.

W różnych kulturach kształtują się różnorodne zwyczaje bądź normy językowe, które są powszechnie akceptowane i uważane za grzeczne przez dane społeczeństwo. Zgodnie z definicją Małgorzaty Marcjanik „pojęcie grzeczności językowej obejmuje te wszystkie zachowania językowe [...], które regulowane są jednocześnie za pomocą wchodzących w zakres kompetencji kulturowej norm językowych i norm obyczajowych” (Marcjanik 2000: 5). W grzeczności językowej wykazuje się nie tylko dbałość o „czystość” językową, czyli na przykład o poprawne formy gramatyczne, ale także troskę o „twarz” odbiorców, starając się dobierać odpowiednie dla nich style językowe.

Niniejszy tekst poświęcony jest analizie współczesnej polskiej grzeczności językowej jako przejawu higieny werbalnej w nauczaniu i uczeniu się chińskich studentów uczących się filologii polskiej jako obcej. Szczególną uwagę zajmują podobieństwa i różnice polskiej i chińskiej etykiety językowej, które ułatwiają lub utrudniają przyswajanie norm grzecznościowych przez Chińczyków. Analiza ta została pogłębiona poprzez wywiady z chińskimi

osobami uczącymi się języka polskiego jako obcego oraz polskimi uczącymi się języka chińskiego jako obcego na poziomach podstawowych i średnio-zaawansowanych.

Kontekst badawczy

W ciągu ostatnich lat polonistyka w Chinach rozwija się niezwykle dynamicznie. Współcześnie na mapie geopolonistycznej¹ można odnaleźć aż dwadzieścia placówek oferujących kierunkowe studia polonistyczne, lektoraty języka polskiego lub studia polonoznawcze w ChRL (Ruszer 2022: 319). Pierwsza polonistyka w Państwie Środka, a faktycznie na całym Dalekim Wschodzie, jak stwierdza Andrzej Ruszer w pracy pt. *Czynniki rozwoju języka polskiego w Chinach*, sięga roku 1954. Przed rokiem 2009 w Chinach była wyłącznie jedna placówka polonistyczna na Pekinśkim Uniwersytecie Języków Obcych. Taki gwałtowny wzrost liczby ośrodków powodowany jest przede wszystkim przez czynniki polityczno-gospodarcze, wśród których chińska inicjatywa pod hasłem „Jeden Pas – Jeden Szlak” (tzw. Nowy Szlak Jedwabny) przedstawiona przez przewodniczącego Chin Xi Jinpinga w roku 2013, doprowadziła do dynamicznego rozwoju polonistyki w ChRL, a zatem do rosnącej współpracy między polskimi i chińskimi uczelniami. Dzięki temu zwiększa się grupa chińskiej młodzieży akademickiej przyjeżdżającej do Polski na roczne lub dwuletnie studia uzupełniające, a nawet na pełne studia magisterskie i doktoranckie. Jest to dla nich nie tylko cenna okazja do poznania realiów Polski oraz posługiwania się językiem polskim z rodzimymi użytkownikami tego języka po długoletnich studiach w Chinach przy użyciu niemal wyłącznie podręczników, ale również możliwość rozwijania przyszłej kariery zawodowej z językiem polskim.

Chińczycy ucząc się i żyjąc w kraju rodzinnym, rzadko zastanawiają się nad tym, kiedy i w jaki sposób zachowują się i mówią grzecznie. Gdy jednak mają zamieszkać w dalekim państwie o bardzo różnej kulturze przez dłuższy czas, już od polskiego powitania *dzień dobry* lub *cześć* często napotykają problem: kiedy powinni mówić *dzień dobry*, a kiedy *cześć*? Kiedy mają zwracać się do drugiej osoby *pan/pani*, a kiedy po imieniu? Jak zachowywać się grzecznie, jednocześnie nie wzbudzając zdziwienia?

Odpowiedzi na te pytania wcale nie są tak oczywiste dla Chińczyków, ponieważ wiele zasad grzeczności w Chinach różni się od tych, które

¹ Termin *geopolonistyka* został wprowadzony przez Magdalenę Popiel. Mapa geopolonistyczna to mapa świata, na której można zobaczyć dawne i obecne ośrodki studiów polonistycznych (Ruszer 2022: 319). Jest to narzędzie umożliwiające analizę globalnego rozwoju i rozmieszczenia polonistyki na świecie, co pozwala zrozumieć wpływ kultury polskiej oraz języka polskiego na różnych kontynentach i w różnych krajach.

są przestrzegane w Polsce. Co więcej, te zasady nie są jednoznaczne, gdyż w podręcznikach często są prezentowane niejednorodnie.

Charakterystyka badanej grupy oraz metoda badań

W Chinach mówi się, że „należy stosować leki w odpowiedzi na objawy pacjentów” (*duì zhèng xià yào* 对症下药), co przenieśnie oznacza, że należy podjąć skuteczne środki w odpowiedzi na istniejące problemy. Aby uzyskać jak najwięcej opinii bądź refleksji uczących się na temat polskiej i chińskiej grzeczności językowej, w niniejszej analizie wykorzystano wywiad częściowo ustrukturyzowany jako metodę badawczą. Rozmowy odbyły się zdalnie, ponieważ respondenci pochodzili z różnych miast, a nawet mieszkali w różnych krajach. Przeprowadzone zostały indywidualnie, aby respondenci czuli się swobodniej. Przeprowadzenie wywiadów miało miejsce w listopadzie i grudniu 2022 roku. Trwały przeciętnie dziewięćdziesiąt minut i zostały nagrane za zgodą uczestników.

W badaniach uczestniczyło dwanaście osób, wśród których znalazło się sześcioro chińskich osób uczących się języka polskiego jako obcego na poziomach A1, A2, B1² oraz sześcioro polskich – uczących się języka chińskiego jako obcego na takich samych poziomach. Na każdym poziomie znajomości języka chińskiego i polskiego uzyskano wypowiedzi jednej respondentki i jednego respondenta. Osoby reprezentujące podstawowe poziomy językowe (A1, A2) udzieliły odpowiedzi z perspektywy początkujących uczących się języka obcego, którzy na tym etapie napotykają najczęściej problemów z przyswajaniem norm grzeczności językowej. Studenci, którzy znają język polski jako obcy na poziomie średniozaawansowanym (B1), są zazwyczaj uczącymi się, którzy właśnie przyjeżdżają do Polski na roczne lub dwuletnie studia po pewnym czasie studiów w Chinach, lub którzy kończą studia licencjackie na danym poziomie.

W trakcie wywiadu zadano trzy rodzaje pytań: pytania biograficzne (miejsce pochodzenia, czas uczenia się języka chińskiego lub polskiego jako obcego, używane podręczniki itd.), pytania dotyczące stosowania aktów grzecznościowych (powitania, zwracania się do innych, pożegnania, przeproszenia, wyrażania podziękowań w mowie i piśmie, przedstawiania się, eufemizmów, unikania tabu, zadawania pytań, składania próśb, reagowania na komplementy, składania życzeń itd.) oraz pytania dotyczące opinii na temat określonych zjawisk językowych (uwagi dotyczące zwrotów lub wyrażen grzecznościowych

² Zgodnie z referencyjną tabelą samooceny zawartą w *Europejskim systemie opisu kształcenia językowego* Rady Europy – ESOKJ (2003: 34-35).

używanych częściej w praktyce niż w podręcznikach, podobieństwa i różnice między polską a chińską grzecznością językową, odczucia związane z wyrażaniem grzeczności werbalnej w danym języku obcym). Uczestnicy byli zachęceni przez badaczkę do odpowiedzi na zadawane im pytania.

Wyniki badań

Wyniki wywiadów można zinterpretować w dwóch aspektach: polskiej grzeczności językowej w trybie pisania oraz w trybie mówienia. W każdym z aspektów omówiono różnice etykiety językowej w obu językach jako trudność w przyswajaniu polskich grzecznościowych aktów przez chińskich studentów uczących się na płaszczyźnie językowej i kulturowej. Jednocześnie przedstawiono podobieństwa jako strategie ułatwiające proces nabywania zasad polskiej etykiety werbalnej.

Polska grzeczność językowa w trybie pisania

Chińscy uczestnicy wywiadów zauważyli, że w polskiej korespondencji pisemnej obowiązuje szereg konwencji oraz zwrotów grzecznościowych, które znacznie różnią się od tych stosowanych w języku chińskim. Jednym z najczęściej wspomnianych problemów przez początkujących uczących się (A1, A2) jest dobieranie odpowiednich do adresatów zwrotów oraz właściwego stylu językowego w pisaniu wiadomości e-mail. Wynika to przede wszystkim z braku doświadczeń związanych z korespondencją pisaną w ich codziennym życiu. W dzisiejszych Chinach rzadko prowadzi się konwersację poprzez maile. Przeważnie wszelkie sprawy, bez względu na to, czy zawodowe czy prywatne załatwia się, poprzez aplikacje społecznościowe podobne do Messengera. Na chińskich uczelniach nauczyciele i studenci piszą do siebie również poprzez aplikacje tekstowe. Dlatego doświadczenie z pisaniem wiadomości e-mail jest dla większości chińskich studentów stosunkowo ograniczone, nie wspominając o zwrotach uprzejmościowych takich jak *z poważaniem* / *z wyrazami szacunku*, których odpowiedniki można wprawdzie odnaleźć w chińskiej etykiecie językowej, to jednak brzmią obco.

Chińscy respondenci znający język polski na poziomie A1 nie mieli jeszcze świadomości, że wyrazy takie jak na przykład *Pan*, *Pani*, *Państwo* oraz zaimki osobowe typu *Ty*, *Wy* itd. należy pisać wielką literą. Z jednej strony, nigdy wcześniej nie pisali wiadomości e-mail do polskich adresatów, z drugiej strony, chińszczyzna nie jest językiem fleksyjnym jak język polski, dlatego wszystkie znaki zachowują swoje kształty niezależnie od form zapisu.

W związku z tym brakuje chińskim studentom, zwłaszcza początkującym, świadomości pisania tych wyrazów dużą literą w celu okazania szacunku.

Chińscy respondenci obecnie studiujący na polskich uczelniach (A2) z kolei podzielili się nieprzyjemnymi doświadczeniami związanymi z pisaniem wiadomości e-mail do polskiej lektorki mającej stopień naukowy *doktor*. Studenci zaczęli e-mail zwrotem adresatywnym wyrażeniem „Pani + imię prowadzącej”, zamiast *Pani Doktor*, co uraziło ową polską prowadzącą. Pani doktor poczuła się urażona, a chińscy uczący się zdziwieni, bowiem nie wiedzieli, co się stało i dlaczego prowadząca zajęcia nagle była na nich „obrażona”. W Chinach od podstawówki do szkoły wyższej uczący się zwracają się zazwyczaj do nauczycieli wyrażeniem „nazwisko + nauczycielka/nauczyciel (*lǎoshī* 老师)”, nigdy zaś nie zwracają się do nich po stopniu albo tytule naukowym, dlatego nie zdają sobie sprawy, że w Polsce obowiązkowo tak się mówi do nauczycieli na uniwersytetach. Ponadto warto zaznaczyć, że chińskie nazwisko znajduje się zawsze przed imieniem, odwrotnie niż kolejność polskiego imienia i nazwiska. Długość chińskiego nazwiska i imienia jest także dużo krótsza w porównaniu do polskiego imienia i nazwiska łącznie. Powoduje to, że Chińczykom jest trudno zapamiętać całe imiona i nazwiska, dlatego zawsze lepiej pamiętają imiona Polaków niż ich nazwiska. W Państwie Środka, podobnie jak w Polsce, zwracanie się do innych po imieniu implikuje dobre lub bliskie relacje. Można tak się zwracać nawet do osób o wyższym statusie społecznym, choć po imieniu zwykle dodaje się tytuł zawodowy lub sugerujący pełnioną funkcję, na przykład „imię + nauczyciel (*lǎoshī* 老师) / dziekan (*yuàn zhǎng* 院长)”. Z tego względu chińscy uczący się nie przewidzieli tego, że prowadzący zajęcia na polskich uczelniach będą mogli czuć się urażeni, jeśli są tak nazywani. Jednak należy dodać, że są lektorzy, którzy mimo że mają stopień *doktor* lub tytuł *profesor*, dostosowują się do zwyczaju zwracania się chińskich studentów i pozwalają im na użycie formy „Pani/Pan + imię”.

W piśmie chińskich uczących się można zauważyć tendencję do wzmacniania podziękowania oraz przeproszenia. Zgodnie z wypowiedziami chińskich respondentów (A1, A2, B1), kiedy mają dziękować lub przeproszać w formie pisemnej, zazwyczaj dodają przysłówki takie jak *bardzo*, *serdecznie* itd., aby w pełni wyrazić swoją wdzięczność lub skruchę. Nawet często obawiają się, że niewystarczająco przeproszają albo dziękują w języku polskim, ponieważ kiedy robią to w rodzimym języku, oprócz wyrażen *przepraszam* (*duìbùqǐ* 对不起) lub *dziękuję* (*xièxie* 谢谢), piszą jeszcze o przyczynach albo wyliczają problemy, do których zwrot się odnosi. Większość z nich jeszcze nie jest w stanie formułować takich szczegółowych wypowiedzi w języku polskim, dlatego wolą wzmacniać wdzięczność albo skruchę za pomocą przysłówków. Dlatego też wielokrotnie używają wyrazu *bardzo* w jednym zdaniu, na przykład *Bardzo bardzo bardzo dziękuję!* albo powtarzają literę „a” kilka razy, na przykład

Baaaardzo dziękuję! lub dodają wiele wykrzykników, na przykład *Bardzo dziękuję!!!!!!*. Można powiedzieć, że Chińczycy uczący się bardzo boją się sprawić wrażenie, że są niegrzeczni lub niewdzięczni. Jedna z polskich respondentek stwierdziła, że jej Chińczycy znajomi znający polski są zbyt grzeczni, gdyż lubią nadmiernie używać czasownika *proszę* zarówno w piśmie, jak i w mowie.

Polska grzeczność językowa w trybie mówienia

Trudność w nabywaniu polskiej grzeczności w mowie zaczyna się według Chińczyków już od pierwszego momentu nawiązywania kontaktu z Polakami. Kluczowy problem napotykanym przez Chińczyków polega przede wszystkim na rozróżnieniu wyrażen używanych w sytuacji oficjalnej i nieoficjalnej. Prawie wszyscy Chińczycy respondenci nie byli w stanie ocenić, które powiedzenie jest grzeczniejsze przy pożegnaniu z prowadzącymi zajęć: czy *do widzenia* czy *do zobaczenia*? Zwrot *do zobaczenia*, zdaniem Emilii Sztabnickiej, można zrozumieć jako pewną nadzieję bądź nawet zapewnienie, że rozmówcy się spotkają ponownie (Sztabnicka 2011: 212). Według polskich badanych zwrot ten oczekuje potwierdzenia od osoby prowadzącej zajęcia, że spotka się ze studentami niedługo, co brzmi niegrzecznie i przymusowo, dlatego zazwyczaj mówią do nauczycieli *do widzenia*.

Zwroty służące przedstawianiu się w kontakcie oficjalnym (*Nazywam się...*) oraz w kontakcie nieoficjalnym (*Mam na imię...*) są dla początkujących Chińczyków trudne do przyswojenia ze względu na przyzwyczajenia. Przedstawiając się w Chinach, zwykle podają nazwisko i imię razem. Natomiast kiedy przedstawiają się po polsku, mają oddzielić swoje imię i nazwisko. Równie kłopotliwe jest pytanie o imię i nazwisko Polaków w zależności od kontaktu oficjalnego – *Jak Pani/Pan się nazywa?* *Jak Pani/Pan ma na imię?* i nieoficjalnego – *Jak się nazywasz?* *Jak masz na imię?* Chińczycy muszą dużo ćwiczyć, aby zapamiętać różne formy pytań i prawidłowo na nie reagować.

Kolejną wyraźną różnicę pomiędzy polską i chińską grzecznością językową można zauważyć w powitaniu, zwłaszcza w pogawędce. W Polsce wita się pytaniem, na przykład *Co słychać?* / *Co tam?*, natomiast w Chinach pyta się o coś konkretnego, na przykład *Czy już zjadłaś/zjadłeś?* / *Gdzie idziesz?* / *Co kupiłaś/kupiłeś?*..., co Polacy odebraliby prawdopodobnie jako zbytne interesowanie się ich prywatnością. Niemniej jednak przedstawione tradycyjne konkretne pytania grzecznościowe są do dziś postrzegane jako oznaka troski w chińskim społeczeństwie. A pytanie *Czy już zjadłaś/zjadłeś?* w pewnym stopniu odzwierciedla niezwykle ważne znaczenie jedzenia w chińskiej kulturze. Jeśli osoba pytana odpowiedziała, że tak, zjadła, to oznacza, że jest zdrowa i ma się dobrze.

Następna trudność często wspomiana przez chińskich respondentów (A1, A2) polega na zwracaniu się do drugiej osoby w mowie. W języku chińskim istnieją dwie formy *ty*: *nǐ* (你) w kontakcie nieoficjalnym oraz *nín* (您) w kontakcie oficjalnym. W języku polskim zamiast zwrotu *ty*, używa się trzeciej osoby *pan* lub *pani* w komunikacji oficjalnej. Orzeczenie będzie wtedy także w formie trzeciej osoby, choć rzeczywiście odnosi się do drugiej osoby. Dla chińskich uczących się taki sposób używania orzeczenia jest nieco dziwny i muszą wielokrotnie ćwiczyć, aby naturalnie i poprawnie zastosować ową formę.

Zwracając się po imieniu w języku polskim do rówieśników w sytuacjach nieformalnych, Chińczycy uczący się przeważnie używają formy wołacza – w zgodzie z tym, jak ich uczono. Natomiast prawie wszyscy polscy respondenci w rzeczywistości zwracają się po imieniu do znajomych w podobnym wieku wyłącznie w mianowniku zamiast wołacza, bowiem ich zdaniem imię w wołaczku brzmiałoby żartobliwie lub sztucznie.

Oprócz użycia wołacza, co świadczy o „niezgodności” ze scenariuszami dialogów zamieszczonymi w podręcznikach do nauki języka polskiego jako obcego, można jeszcze zauważyć różne użycie zwrotów *nie ma za co* oraz *nic nie szkodzi*. Chińczycy uczący się na pewno się dziwią, jeśli słyszą wyrażenie *nie ma za co* jako odpowiedź na przeprosiny w polskim społeczeństwie, a wyrażenie *nic nie szkodzi* jako odpowiedź na podziękowanie. Wszakże zgodnie z treścią podręczników pierwszy zwrot służy wyłącznie jako odpowiedź na podziękowanie, a drugi na przeprosiny.

Większość chińskich badanych wspomina o zwrotach nauczanych na pierwszych zajęciach języka polskiego, takich jak *smacznego* i *na zdrowie*, które dla nich mają wrażenie obcych. Pierwsze wyrażenie jako zwyczajowy zwrot grzecznościowy przed spożyciem posiłku w Polsce raczej rzadko występuje w codziennym życiu Chińczyków. Podobne życzenie można usłyszeć w bardzo określonych sytuacjach, na przykład na ucztach, podczas których gospodarz życzy gościom dobrego apetytu. Drugi zwrot *na zdrowie* kierowany do osoby, która kicha, jest zaś dla Chińczyków bardzo interesujący. Z jednej strony, w większości regionów Chin nie ma takiego podobnego zwyczaju, a z drugiej strony, uczący się nie do końca wiedzą, skąd się wziął ów zwyczaj i po co się tak życzy. Niektórzy respondenci nawet stwierdzają, że czują się skrępowani, gdy inni życzą im *na zdrowie* po kichnięciu. Co więcej, jeden respondent powiedział, że kłopotliwe jest także reagowanie na to życzenie. Nie jest pewien, czy ma odpowiadać *dziękuję* czy raczej *przepraszam*, jeżeli mu tak życzą.

Co ciekawe, Chińczycy ankietowani przebywający w Polsce zauważyli, że polscy znajomi bardzo lubią narzekać. Choć odpowiedź polskich znajomych na pytanie grzecznościowe *Co słychać?* zazwyczaj brzmi pierwotnie pozytywnie lub neutralnie, to gdy rozmowa toczy się dalej, pojawia się coraz więcej

skarg. Potwierdzili to także polscy respondenci. Jeden z nich wyjaśnił, że wspólne skarżenie się pozwala na łączenie się w zespołowym bólu rozmówców, co przyczynia się do budowania i wzmacniania wzajemnych relacji. Hasło *ponarzekajmy* zostało wpisane przez Jolantę Antas w pracy pt. *Polskie zasady grzeczności* jako czołowa zasada spośród siedmiu. Autorka uważa, że narzekanie w dialogu – czego rozmówcy mają serdecznie dość – jest kluczem do udanej komunikacji, tworzenia harmonijnego i zbliżającego współrozmówców związku oraz podtrzymywania rozmowy w polskim społeczeństwie (Antas 2023: 120). Jednakże może to stanowić ogromne wyzwanie dla chińskich uczących się. Po pierwsze, jeśli polscy interlokutorzy na coś się uskarżają, aby podtrzymać dialog, chińscy studenci powinni również narzekać na dany temat. Niestety nie zawsze są w stanie to robić na skutek ograniczonych podobnych doświadczeń życiowych lub akademickich w porównaniu do ich polskich znajomych albo czasem po prostu nie mają powodów do złożenia skarg. W związku z tym dialog z polskimi znajomymi może często skończyć się bardzo szybko. Po drugie, chińscy studenci często czują się bezradni w takiej sytuacji, bo nie wiedzą, jak mają prawidłowo reagować oprócz włączenia się do uskarżenia się. Nawet kiedy chcą pocieszyć narzekających rozmówców, brakuje im środków językowych.

Gramatyka języka polskiego jest dla wielu chińskich respondentów trudna do przyswojenia. Takie pojęcia jak aspekt niedokonany i dokonany są uważane za jedne z najtrudniejszych treści w nauczaniu obcokrajowców. Wyjaśnienie aspektów czasowników jest zazwyczaj dosyć upraszczane w podręcznikach, po to by cudzoziemcy mogli to zrozumieć. Chińscy uczestnicy wywiadów (B1) poznają użycie aspektu niedokonanego i dokonanego wyłącznie na płaszczyźnie gramatycznej, w ten sposób mianowicie, że czasownik w aspekcie niedokonanym określa działania trwające, ciągłe i niezakończone, a czasownik w aspekcie dokonanym opisuje czynność jednorazową i zakończoną. Natomiast zgodnie z wypowiedziami polskich respondentów, oba aspekty w poleceniach mogą mieć związek z grzecznością, na przykład powiedzenie: *Proszę poczekać* wydawało im się miłsze i grzeczniejsze niż polecenie *Proszę czekać*.

Kolejnym ciekawym zjawiskiem odkrytym w wywiadach z chińskimi respondentami jest interferencja języka i kultury chińskiej w trakcie przyswajania polskiej grzeczności językowej. Jak wspomniano powyżej, język chiński nie jest językiem fleksyjnym, dlatego wszystkie czasowniki pozostają nieodmienne. Kiedy pytano chińskich badanych, czy mówią *dziękuję* jako indywidualna osoba czy mówią *dziękujemy* jako wspólnota po zakończeniu zajęć, niemal wszyscy odpowiedzieli, że przeważnie wypowiadają *dziękujemy* razem z grupą, nawet podświadomie. Jednak niektórzy stwierdzili, że rzeczywiście czują się odpowiedzialni za wyrażanie wdzięczności wobec prowadzących zajęć za całą grupę.

Następny przykład dotyczy sytuacji, gdy wypowiedziane słowa są niezrozumiałe lub nieusłyszane. W Chinach zazwyczaj reaguje się *A?* (啊?) lub *Hm?* (嗯?), prosząc o powtórzenie. Natomiast, jak jeden z chińskich respondentów zauważył, kiedy tak robi przed polską lektorką, aby prosić o powtórzenie słów, za każdym razem ona go poprawia, mówiąc *Słucham?* lub *Proszę?*. Kolejny reprezentatywny przykład mówienia po polsku w chiński sposób ma miejsce w restauracjach, w których w Chinach klienci zwykle zamawiają jedzenie mówiąc *Chcę pierogi* (*Wǒ yào jiǎozi* 我要饺子) albo *Zamawiam pierogi* (*Wǒ diǎn jiǎozi* 我点饺子). Jednakże w Polsce powszechnie używa się czasownika *Poproszę...* jako grzeczniejszy sposób do zamawiania dań niż wyrażenia *Chcę...* lub *Zamawiam...* Inny klasyczny przykład został przedstawiony przez chińską polonistkę Yinan Li w pracy pt. *Po polsku nie tylko się mówi! Metodyka nauczania kultury w dydaktyce polonistycznej*. Opisuje ona, że Chińczycy, zamiast uprzejmie prosić kelnerów, mówiąc *Proszę Pani/Pana!*, zazwyczaj wołają wprost: *Kelner!*, co byłoby naganne w takiej samej sytuacji w Polsce (Li 2012: 267).

W przypadku chińskich studentów zabieranie głosu podczas zajęć jest również silnie nacechowane kulturowo. Odzywają się oni na zajęciach przeważnie wtedy, kiedy nauczyciele specjalnie proszą albo dają sygnał, że teraz mogą zabierać głos. W związku z tym studenci są już przyzwyczajeni do wypowiadania się tylko na wezwanie i za zgodą prowadzących, aby nie zakłócać zajęć. Jednak to, co uważane jest za uprzejme na chińskich zajęciach, może być odbierane jako niechęć do dzielenia się opiniami lub za stereotypowe „milczenie” chińskich uczących się na lekcjach z polskimi kolegami, którzy, jak zaobserwowano, są nadzwyczaj skłonni do komentowania lub rozwijania tematu poruszanego przez nauczyciela, choć nie są o to wyraźnie proszeni.

Pomimo wszystkich istniejących różnic w sposobach wyrażania polskiej i chińskiej grzeczności językowej, można jednak zaobserwować kilka podobieństw w mowie Chińczyków oraz Polaków. Jedno z najbardziej wyraźnych podobieństw polega na poczuciu konieczności wyrażania szacunku wobec starszych lub osób o wyższej pozycji społecznej. Większość chińskich badanych wspomniała również o świadomym stosowaniu eufemizmów w obu językach, jakie mają na celu zastępowanie bezpośrednich wyrażen, które mogą być postrzegane jako nieuprzejme, nieodpowiednie albo obraźliwe. Jest wiele podobnych przykładów eufemizmów w języku polskim i chińskim, a do najczęściej używanych przez polskich i chińskich badanych należą:

1) eufemizm używany do opisanego śmierci – ktoś „odszedł” (*zǒule* 走了) zamiast „umarł” (*sǐle* 死了);

2) eufemizm określający otyłą sylwetkę – ktoś jest „puszysty” (*fēngmǎn* 丰满的) zamiast „gruby” (*fēi de/pàng de* 肥的/胖的);

3) eufemizm używany w odniesieniu do osób z niepełnosprawnościami – osoba „o specjalnych potrzebach” (*yǒu tèshū xūqiú de* 有特殊需求的) zamiast „niepełnosprawna” (*cánjí de* 残疾的); osoba „niesłysząca” (*tīng bú jiàn de* 听不见的) zamiast „głucha” (*lóng de* 聋的); osoba „niewidoma” (*kàn bú jiàn de* 看不见的) zamiast „ślepa” (*máng de* 盲的);

4) eufemizm używany do negatywnej oceny – coś jest „niezbyt dobre” (*búshì hěn hǎo* 不是很好) zamiast „złe” (*chà de* 差的) lub „okropne” (*zāogāo de* 糟糕的).

Ponadto warto zwrócić uwagę na stopień wyższy w języku polskim, który w niektórych zwrotach pełni również funkcję eufemizmu, na przykład mówi się „starsza osoba” zamiast „stara osoba” albo „biedniejszy kraj” zamiast „biedny kraj”. Natomiast w języku chińskim stopień wyższy funkcjonuje tylko gramatycznie.

Podsumowanie

Jak przedstawiono na początku niniejszej pracy, higiena werbalna przywiązuje ogromną wagę do poprawności językowej oraz zwraca uwagę na zawarte w języku cechy kulturowe. Potwierdzają to różnice wspomniane wyżej pomiędzy chińskim a polskim sposobem wyrażania grzeczności. Nabywanie uprzejmościowych zwyczajów językowych jest nie tylko kwestią językową, ale również kwestią kulturową.

Jak zauważają chińscy respondenci wywiadów, choć gramatyka polskich norm grzecznościowych jest skomplikowana, można ją opanować za pomocą intensywnych ćwiczeń językowych lub poprzez przyzwyczajenie. Najtrudniejsze jest jednak rozumienie wyrażen zwyczajowych, które nie mają ekwiwalentów w rodzimej chińskiej kulturze. Nawet kiedy uczący się już są przyzwyczajeni do mówienia *na zdrowie*, gdy ktoś kicha, wciąż nie wiedzą, dlaczego tak się życzycy. Zapewne nie wszyscy uczący się poszukują źródła pewnych zwrotów, po prostu starają się je zapamiętać bezrefleksyjnie. Natomiast często także się zdarza, że na pytanie o źródła użycia zwyczajowych polskich aktów mowy, lektorzy odpowiadają „no bo tak”.

Chińscy badani wskazali, że często czują się zagubieni, nie będąc w stanie wyczuć sytuacji oficjalnej czy nieoficjalnej. O tym problemie wspomniała także ukraińska polonistka Ałła Krawczuk w pracy pt. *O względności normy w zakresie ogólnopolskiej etykiety językowej – rzutowanie na sytuację języka polskiego jako obcego*. Praca sugeruje, że uczący się języka muszą sami ocenić stopień oficjalności mowy właściwej danej sytuacji i mogą odwoływać jedynie się do swojej nabytej kompetencji językowej kulturowanej (Krawczuk 2014: 339).

W nauczaniu chińskich uczących się polskiej grzeczności językowej nauczyciele, zwłaszcza chińscy lektorzy długo przebywający w Polsce odgrywają niezwykle ważną rolę. Choć w podręcznikach i opracowaniach do nauki języka polskiego jako obcego są bogate materiały do ćwiczenia gramatyki oraz utrwalania pewnych struktur grzecznościowych wyrażen językowych, najbardziej cenne i potrzebne dla chińskich studentów są materiały autentyczne i w miarę współczesne. Mogą to być fragmenty polskich filmików, filmów albo powieści, które są celowo wybierane przez lektorów do prezentowania zwykłych i przejrzystych sytuacji komunikacyjnych. Dzięki temu studenci mogą zapoznać się z określonymi wyrażeniami w realnej komunikacji i zaobserwować użycie pewnych zwrotów.

Skoro zasada zwracania się do nauczycieli inaczej funkcjonuje w chińskim społeczeństwie, warto już od pierwszych zajęć przedstawić studentom akademickie zwroty adresatywne. Bardzo możliwe, że wyjaśnienie owej konwencji po polsku byłoby bardzo trudne dla uczących się do zrozumienia, dlatego chiński lektor może to przedstawić po chińsku, nawiązując do swoich doświadczeń życiowych i akademickich w Polsce. Dla studentów zamierzających przyjechać do Polski na roczne lub dwuletnie studia niezwykle ważne jest nauczanie ich poprawnych form w korespondencji elektronicznej kierowanej do polskich adresatów, między innymi do prowadzących zajęcia. Jest to przydatne dla chińskich uczących się, aby mogli jasno i wyraźnie sformułować swoje potrzeby w mailach, ale także pomaga uniknąć ryzyka urażenia polskich odbiorców.

Oprócz przygotowania odpowiednich materiałów do nauczania polskiej grzeczności językowej dla uczących się, nauczyciel, zwłaszcza lektor polskiego pochodzenia, powinien zwrócić szczególną uwagę na trudności oraz przewidywalne problemy chińskich studentów w uczeniu się polskiej etykiety językowej. Ważne jest nieustanne wzbogacanie swojej wiedzy dotyczącej źródeł pewnych polskich zwyczajów, które nie są obecne w chińskiej kulturze albo sprawiają studentom trudności w zrozumieniu. Objasnienie przyczyn lub historii kryjących się za określonymi zwyczajami – tego na przykład, że zwrot *na zdrowie* po kichnięciu został wprowadzony w średniowieczu, ponieważ kichanie było wtedy postrzegane jako oznaka wyrzucenia z siebie ducha albo diabła, a wyrażenie *na zdrowie* służy jako ochrona przed ewentualnymi negatywnymi skutkami (Sjp.pwn.pl 2023), nie tylko pozwala studentom na lepsze rozumienie i zapamiętanie, ale także na poznanie odrębnej kultury. Jest to również przydatne w zachęcaniu studentów do refleksyjnego uczenia się języka i kultury polskiej.

Należy także zwrócić uwagę na zmiany w aktach grzecznościowych, takie jak skracanie dystansu społecznego między rozmówcami oraz uproszczenie obyczajowych i normatywnych form zwrotów grzecznościowych w dzisiejszym polskim społeczeństwie, co zostało wskazane przez Małgorzatę Marcjanik

w pracy pt. *Kody grzeczności jako forma identyfikacji z grupą* (2008: 73). Można o tym informować studentów w razie nieporozumień w komunikacji z Polakami. Ocena zjawisk językowych związanych z grzecznością jest bardzo skomplikowana i zależy w dużym stopniu od określonych kontekstów oraz uwarunkowań odbiorców. Według Krawczuk najważniejsze jest tu kryterium skuteczności uzależnione od doświadczeń życiowych i wiedzy na dany temat uczących się (Krawczuk 2014: 338). Warto zatem kształtować czujność uczących się wobec sposobów użycia grzeczności językowej, zapoznając ich z różnorodnymi materiałami dydaktycznymi albo przeprowadzając z nimi kursy wielokulturowości na dany temat.

Zadaniem nauczycieli, niezwykle ważnym od samego początku nauczania, jest zachęcanie chińskich uczących się, aby nie obawiali się popełniania błędów. Największą obawą w nauce języka obcego dla większości respondentów, zarówno polskich i chińskich, jest właśnie popełnianie pomyłek. Zdaniem specjalisty glottodydaktyki polonistycznej Waldemara Martyniuka obcokrajowcy uczący się języka mają prawo nie rozumieć czegoś i popełniać błędy³. Mają prawo nie być podobni do *native speakerów*. Pozwalanie studentom na niewłaściwe użycie języka obcego na zajęciach i poprawianie to na czas sprawiają, że chińscy uczący się nie tracą pewności siebie zbyt łatwo i mogą racjonalnie traktować swoje pomyłki lub też ograniczenia. Zachowaniem otwartości wobec grzecznościowych zjawisk językowych jest równocześnie istotnym narzędziem zarówno dla lektorów, jak i uczących się. Zwyczajnie podlegają ciągłym zmianom i w związku z tym zawsze mogą się zdarzyć sytuacje nieprzewidziane. Dobrze przygotowane zajęcia nie tylko pomagają w opanowaniu języka, ale także sprzyjają kultywowaniu świadomości bądźż nawet wycucia kulturowego studentów, co z pewnością będzie przydatne w ich dalszej nauce oraz karierze związanej z językiem i kulturą polską.

³ Wypowiedź podczas konwersatorium pt. *Language Learning Strategies*, prowadzonego na Uniwersytecie Jagiellońskim w semestrze zimowym 2022/2023.

Źródła cytowań

- ANTAS, JOLANTA (2023), 'Polskie zasady grzeczności', w: Anna Chudzik, Beata Drabik (red.) *Słowa i gesty w komunikacji. Prace wybrane*, Kraków: Księgarnia Akademicka, ss. 119-133.
- CAMERON, DEBORAH (1995), *Verbal Hygiene*, Londyn: Routledge.
- COSTE, DANIEL, BRIAN NORTH, JOSEPH SHEILS, JOHN TRIM (2003), *Europejski system opisu kształcenia językowego: uczenie się, nauczanie, ocenianie*, przekł. Waldemar Martyniuk, Warszawa: Wydawnictwo Centralnego Ośrodka Doskonalenia Nauczycieli.
- KRAWCZUK, AŁŁA (2014), 'O względności normy w zakresie ogólnopolskiej etykiety językowej – rzutowanie na sytuację języka polskiego na Ukrainie', w: *Zielonogórskie Seminaria Językoznawcze 2013*, Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, ss. 315-344.
- LI, YINAN (2012), 'Po polsku nie tylko się mówi! Metodyka nauczania kultury w dydaktyce polonistycznej', w: *Postscriptum Polonistyczne*: 2 (6), ss. 263-273.
- MARCJANIK, MAŁGORZATA (2000), *Polska grzeczność językowa*, Kielce: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Jana Kochanowskiego.
- MARCJANIK, MAŁGORZATA (2008), 'Kody grzeczności jako forma identyfikacji z grupą', w: *Kultura Współczesna*: 2, ss. 71-76.
- RUSZER, ANDRZEJ (2022), 'Czynniki rozwoju języka polskiego w Chinach', w: Maciej Rak, Kinga Tutak, Tomasz Kurdyła, Anna Czelakowska (red.) *LingVaria*: 2 (34), ss. 319-340.
- SZTABNICKA, EMILIA (2011), 'Wzory grzecznościowe w podręcznikach do nauki języka polskiego jako obcego Hurra!!! Po polsku 1', w: *Acta Universitatis Lodziensis. Kształcenie Polonistyczne Cudzoziemców*: 18, ss. 211-216.



Więź emocjonalna ze zwierzęciem jako dobro osobiste – rozważania w kontekście nastrojów społecznych i statusu zwierzęcia

Kacper Tobisz

Uniwersytet WSB Merito w Poznaniu

ORCID: 0009-0006-7035-7576

Abstract

Emotional bond to an animal as a personal good – reflections in the context of social moods and the legal status of the animal

The article examines the civil law possibilities that arise after the death of an animal resulting from unlawful actions. This article attempts to critically confront statements denying an affirming the qualification of an emotional bond with an animal as a personal good within the meaning of Article 23 of the Civil Code (1964), in the light of Polish case law and civil law doctrine, as well as the legal status of animals, legal culture, and societal approach in this regard. The emotional bond between a human and an animal often develops based on daily interactions, and looking at this relationship from a third-party perspective shows how society's approach to quadrupeds has changed significantly. The essence and issues related to this value and the possibility of its qualification as a personal good have so far been addressed by only a few researchers and authors, with the prevailing view in the case law opposing the qualification of an emotional bond between a human and an animal as a personal

Kacper Tobisz, student V roku na kierunku Prawo na Wydziale Finansów i Bankowości Uniwersytetu WSB Merito w Poznaniu, absolwent studiów I stopnia na kierunku Prawo w biznesie; brał udział w konferencjach naukowych z dziedziny praw człowieka i ochrony zwierząt, z czym wiąże swoje zainteresowania; wielokrotny stypendysta; prezes zarządu Studenckiego Koła Nauk Penalnych; członek komisji rewizyjnej Prawniczego Koła Studenckiego „Sapere Aude”; zajmuje się stosowaniem przepisów dotyczących ochrony zwierząt.

kacpertobisz@wp.pl

Facta Ficta.
Journal of Theory, Narrative & Media



good. The discrepancy in doctrine is evident, as on the one hand, there is explicit mention of an open catalog of personal goods and the fact that some of them may disappear and be replaced by others as society evolves. The significance of the bond with animals and the importance of animals to humans are emphasized. On the other hand, there is an opinion suggesting the possible devaluation of the institution of personal goods by granting the emotional bond with an animal the status of a personal good, with the argument raised about the necessity of a relationship between the two beings. Some authors and courts have taken the position that the emotional bond formed between a human and a domesticated animal does not qualify as a personal good due to the lack of said reciprocity. The article critically discusses the prevailing majority view and presents arguments in favor of a progressive approach to the qualification of an emotional bond with an animal as a personal good within the catalog of personal rights.

Keywords: personal rights, emotional bond, loss of a domesticated animal, harm, compensation

*Energia inwestowana w budowanie więzi tworzy wspólnoty,
które są wyjątkowo odporne w obliczu zagrożeń zewnętrznych.
(Wohlleben 2017: 75)*

Wprowadzenie

W ciągu ostatnich lat zapadło kilka orzeczeń, które dotyczyły roszczeń związanych z naruszeniem dóbr osobistych w postaci więzi emocjonalnych ze zwierzętami. Celem stron wszczynających postępowania sądowe było przyznanie tym wartościom ochrony lub usunięcie skutków działania bezprawnego w postaci śmierci zwierzęcia, z którym strona była emocjonalnie związana, a jako dobro osobiste kwestie relacyjności czy przywiązania człowieka z pupilem nie zostały wymienione w katalogu dóbr osobistych zawartym w art. 23 *Ustawy z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny (t.j. Dz. U. z 2022 r. poz. 1360 z późn. zm.)*¹ (dalej: k.c.). Bezapelacyjnie stwierdzić należy, że orzeczenia te wzmogły zainteresowanie praktyków i teoretyków tą kwestią i konfrontowane są one ze swego rodzaju zwrotem w podejściu do traktowania zwierząt, dotychczas zdominowanego przez pryzmat głęboko osadzonego antropocentryzmu. Człowiek sam wyznaczał granice traktowania istot innych aniżeli ludzkie – od troski po okrutne praktyki. Doświadczenie zaś pokazuje, że bliskość, jaką człowiek obdarza zwierzęta, często przybiera formę traktowania ich jako członków rodziny, a czas działa na korzyść coraz silniejszego ustatkowania się omawianej wartości na trwałe również w porządku prawnym.

¹ Art. 23. Dobra osobiste człowieka, jak w szczególności zdrowie, wolność, cześć, swoboda sumienia, nazwisko lub pseudonim, wizerunek, tajemnica korespondencji, nietykalność mieszkania, twórczość naukowa, artystyczna, wynalazcza i racjonalizatorska, pozostają pod ochroną prawa cywilnego niezależnie od ochrony przewidzianej w innych przepisach.

Ustawodawca już dawno zauważył potrzebę uregulowania kwestii takich jak bliskość międzyludzka, co zaowocowało wprowadzeniem legalnych definicji takich pojęć jak „osoba najbliższa” czy „członek rodziny”. Czy w tym kontekście istnieją międzygatunkowe granice, które są nieprzekraczalne? Czy coraz bardziej zmieniające się nastroje społeczne, również w znaczeniu traktowania zwierząt, wpływają i wpłyną na ich ochronę oraz postrzeganie więzi między człowiekiem a zwierzęciem jako istotnych wartości, które wymagają ochrony na gruncie prawa? W niniejszym artykule podjęto się częściowej próby odpowiedzi na powyższe pytania, zaś praca stanowi wstęp do dalszej refleksji i przedstawia jedynie zarys omawianych zagadnień.

Status prawny zwierzęcia

W ostatnich latach możemy zauważyć rosnącą społeczną świadomość dotyczącą istoty przyrody sensu largo (na oznaczenie ochrony przyrody, a także ochrony lasów, prawa łowieckiego, ochrony zwierząt itd.). *Prima facie* relacje i poszanowanie, jakimi człowiek obdarza naturę przechodzą obecnie redefinicję, a coraz więcej przedstawicieli nauki (Stone 1972: 450-500; Bentham 1958: 419-420; Singer 1980: 58), jak i szeroko rozumianego społeczeństwa postuluje mówienie o częściach przyrody, w tym zwierzętach, nie jako o przedmiotach, a o podmiotach. Nie brakuje jednak kontrowersji, podobnie jak w przypadku debaty na temat, dla wielu wyimaginowany, dotyczący zmian klimatu (Kalisz & Pawlicka 2022: 38-39). Koncepcje uznawania praw i podmiotowości poszczególnych elementów przyrody są obecnie szeroko dyskutowane, a nawet coraz śmielej przyjmowane do porządku prawnego – w Ekwadorze, Kanadzie czy Stanach Zjednoczonych nadano osobowość prawną rzekom, aby zapewnić im między innymi prawo swobodnego przepływu, zapobiec stawianiu tam oraz zapewnić odpowiednią reprezentację². Co ciekawe, koncepcje te nie znalazły jeszcze odzwierciedlenia w legislacjach państw europejskich, które przodowały dotychczas w zakresie ustanawiania kolejnych prawnych form ochrony środowiska, a debata na temat praw zwierząt utknęła między dwoma skrajnymi stanowiskami: antropomorfizmem i antropocentryzmem (Skrzypulec 2019: par. 1). W niektórych krajach, takich jak Hiszpania, toczy się dyskusja nie o prawo własności do zwierzęcia po rozwodzie małżonków, a o prawo do

² Nowa Zelandia jako pierwsza, już w roku 2017, uznała osobowość prawną elementu natury co do jego tożsamości – rzeki Whanganui, nadając jej status „żyjącego bytu” (Bieluk 2020: 11-23). Wcześniej w Ekwadorze zakres praw podmiotowych uzyskały, zgodnie z artykułem 71 Konstytucji Ekwadoru z dnia 28 września 2008 roku, wszelkie elementy natury poprzez przyznanie jej prawa do szacunku dla swojego istnienia oraz zachowania cykli życiowych, struktur, funkcji czy procesów ewolucyjnych (Berros 2017). W Kanadzie – Magpie River zyskała przykładowo prawo do utrzymania bioróżnorodności, swobodnego przepływu czy podejmowania działań prawnych (Leśniak 2021).

opieki (Auzbiter 2022: par. 1-2). Z kolei w innych spór prawny zatrzymał się na kwestii dotyczącej możliwości zadawania „niezbędnego cierpienia”, czy wciąż swobodnego podejścia do kwestii „humanitarnego traktowania” (Kalisz & Pawlicka 2022: 51-52).

Zwierzę jako istota żyjąca, zdolna do odczuwania cierpienia, nie jest rzeczą³. Kwestię niniejszą rozwiązano jednoznacznie w *Ustawie z dnia 21 sierpnia 1997 r o ochronie zwierząt* (Dz. U. z 2022 r. poz. 572, 2375 z późn. zm.) (u.o.z.), a w doktrynie usatkwował się pogląd, że art. 1 ust. 1 tejże ustawy ustanowił zasadę dereifikacji zwierząt, który to do polskiej myśli prawnej wprowadziła prof. Ewa Łętowska, stwierdzając jednocześnie, iż ten zabieg ustawodawczy odebrał zwierzętom status rzeczy (Łętowska 1997: 71-72). Oznacza to, że władztwo człowieka nad zwierzętami zostało jedynie ograniczone ze względu między innymi na zdolność do odczuwania cierpienia (Skuczyński&Zientara 2012: 202), a zwierzęta oraz rzeczy stanowią odrębne kategorie przedmiotów stosunków cywilnoprawnych.

Koncepcje uznania praw oraz podmiotowości poszczególnych elementów przyrody pozostają jednak głosami awangardowymi. Pomimo, że w art. 1 *ustawy o ochronie zwierząt* wskazano, że zwierzę jako „istota żyjąca, zdolna do odczuwania cierpienia”, nie jest rzeczą w rozumieniu cywilnoprawnym, to w kwestiach nieuregulowanych u.o.z. stosuje się odpowiednio przepisy dotyczące rzeczy⁴. Znana jest teza zawarta w *orzeczeniu Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 12.03.2019 r. (II OSK 1066/17)*, w którym to stwierdził on, że człowiek w stosunku do zwierząt powinien wykazywać zachowania, które zwykle odnoszone są do istot żywych, zdolnych do pewnych odczuć (na przykład cierpienia), a nie przedmiotów (rzeczy).

Dzięki u.o.z. nie mówimy już o nich (zwierzętach) jak o przedmiotach, nad którymi władztwo człowieka w związku z posiadaniem nad nimi prawem własności jest nieograniczone, natomiast w dalszym ciągu nie są one podmiotami. Niektórzy przedstawiciele doktryny podnoszą, że zwierzęta zyskały pewien zakres podmiotowości (oczywiście nie w znaczeniu cywilistycznej konstrukcji osobowości prawnej). Wielu jednak twierdzi, że zabieg zastosowany w art. 1 u.o.z. pełni swego rodzaju funkcję techniczną i emocjonalną (Goettel 2013: 48)⁵. W opozycji do powyżej prezentowanego

³ Art. 1. 1. u.o.z. Zwierzę, jako istota żyjąca, zdolna do odczuwania cierpienia, nie jest rzeczą. Człowiek jest mu winien poszanowanie, ochronę i opiekę.

⁴ Art. 1. 2. u.o.z. W sprawach nieuregulowanych w ustawie do zwierząt stosuje się odpowiednio przepisy dotyczące rzeczy.

⁵ Autor podkreślił, iż nie sposób nie zauważyć doniosłości wprowadzenia tego zabiegu legislacyjnego, jednak podobnie jak w piśmiennictwie autorów pochylających się nad doktryną innych europejskich państw, które w swoim obrocie prawnym posiadają tożsamy zapis, przepis z art. 1 u.o.z. pełnić ma swego rodzaju rolę humanitarną i odróżnić zwierzę od innych istot żywych, jak rośliny i od przedmiotów materialnych. Między innymi w doktrynie niemieckiej można spotkać się z wypowiedziami,

poglądu stoją przyjmowane w procesie wykładni prawa założenia obejmujące wiedzę biologiczną o doznaniach psychofizycznych zwierząt, takich jak radość, cierpienie, strach oraz zdolność do wykazywania empatii (Pietrzykowski 2019: 12)⁶.

Najważniejsze jednak, że punktem, w którym obie strony niniejszego sporu się spotykają, jest to, że już nie traktujemy zwierząt jako rzeczy. Ustawodawca dostrzegł konieczność ich ochrony, wyłączając je z katalogu rzeczy i nadając im status istot nie-rzeczy. Są to istoty zdolne do odczuwania emocji i nawiązywania relacji z człowiekiem, mimo że oryginalne uzasadnienie legislacyjne miało związek wyłącznie z cierpieniem fizycznym.

Dobra osobiste

Dzięki możliwości dochodzenia roszczeń związanych z naruszeniem dóbr osobistych dopuszczalne jest uzyskanie kompensaty za szkody spowodowane przez czyny, które, choć były zawinione, nie wypełniają znamion czynu zabronionego. W ten sposób osobom fizycznym i prawnym przysługuje cywilnoprawna droga dochodzenia roszczeń, w tym odszkodowania i zadośćuczynienia za doznaną krzywdę⁷.

Możliwość przyznania ochrony takim wartościom, które nie są wymienione w katalogu otwartym z art. 23 k.c., nie budzi wątpliwości ze względu na jego otwarty charakter, a ze względu na nieograniczony zbiór dóbr osobistych, nadal możliwe jest odkrywanie nowych wartości, przypisując im status dobra osobistego i zapewniając ochronę na gruncie k.c. Proces ten jest silnie związany z postępowaniem cywilizacyjnym i społecznym. Konieczne jest przy tym zachowanie ostrożności i unikanie sztucznego poszerzania tego katalogu w sposób nieprzemyślany i nieograniczony, gdyż ochrona przyznawana tym dobrom ma charakter wyjątkowy i wyznacza chronionym wartościom pewną rangę (Bogucki 2019: 140).

że § 90a BGB stanowi emocjonalną proklamację bez jej normatywnej treści (Ellenberger 2010: 67), bądź że faktyczne znaczenie zawartej w tym przepisie normy jest pomniejszone ze względu na stosowanie do zwierząt przepisów dotyczących rzeczy (Seiler 2011: 1049).

⁶ W kontekście prawnego zapewnienia ochrony zwierząt autor zaznaczył, że kluczową rolę odgrywa zdolność do doznawania cierpienia, opierając się na specyficznym moralnym roszczeniu zwierząt wynikającym z ich wrażliwości, w tym też i emocjonalnej, oraz zdolności do odczuwania. Karolina Kuszlewicz zwróciła nadto uwagę, że to samo cierpienie stanowi znamię przedmiotowe przestępstwa znęcania nad zwierzętami oraz zabicia zwierzęcia (Kuszlewicz 2021: 48).

⁷ Art. 24. § 1. Ten, czyje dobro osobiste zostaje zagrożone cudzym działaniem, może żądać zaniechania tego działania, chyba że nie jest ono bezprawne. [...] Na zasadach przewidzianych w kodeksie może on również żądać zadośćuczynienia pieniężnego [...]. § 2. Jeżeli wskutek naruszenia dobra osobistego została wyrządzona szkoda majątkowa, poszkodowany może żądać jej naprawienia na zasadach ogólnych.

Brak definicji legalnej dobra osobistego w ustawie oraz wskazania przez ustawodawcę kryteriów umożliwiającycy ich sprecyzowanie sprawia, że takie kwalifikacje mogą sprawiać trudność w ich ustaleniu, szczególnie w sytuacjach, w których to roszczenie o zadośćuczynienie dotyczy nieznaney czy nierozpatrywanej dotąd na gruncie prawa wartości. Orzecznictwo, w tym Sądu Najwyższego (SN), potwierdziło istnienie takich dóbr osobistych jak pamięć o zmarłej osobie⁸, prawo do intymności i prywatności⁹, prawo do planowania rodziny¹⁰, płeć człowieka¹¹ czy też więź emocjonalna między najbliższymi osobami¹².

Więź emocjonalna ze zwierzęciem – wybrane orzecznictwo krajowe

Na kanwie orzecznictwa pojawiła się również kolejna problematyka, a w ślad za nią spór w doktrynie, którą jest uznanie więzi emocjonalnej człowieka ze zwierzęciem za dobro osobiste i konieczność zapewnienia ochrony tej wartości na gruncie cywilnoprawnym. Roszczenia z tytułu naruszenia dóbr osobistych związane z odpowiedzialnością za śmierć zwierząt domowych spotykają się z różnymi ocenami sądów powszechnych w Polsce i nie były jak dotąd przedmiotem wypowiedzi SN¹³.

Istnieją kazusy, w których sądy uznały więź emocjonalną ze zwierzęciem za dobro osobiste zgodnie z artykułem 23 k.c., co doprowadziło do przyznania stronie zadośćuczynienia za krzywdę spowodowaną śmiercią zwierzęcia – w większości z dotychczasowo orzekanych spraw był to pies i domniemywać należy, iż wynika to z faktu, że jest to najpopularniejsze zwierzę domowe w Polsce (Cbos.pl 2003: 1-2).

⁸ Wyrok SN z dnia 12 lipca 1968 r., I CR 252/68, OSNCP 1970/1/18 i inne: wyrok SN z dnia 10 grudnia 2015 r., V CSK 201/15, LEX nr 2004215, wyrok SN z dnia 7 lipca 2005 r., IV CK 42/05, LEX nr 180913 oraz wyrok SN z dnia 9 grudnia 2011 r., III CSK 106/11, OSNC 2012/6/76

⁹ Między innymi wyrok SN z dnia 11 marca 1986 r., I CR 4/86, LEX nr 5236; wyrok SA w Warszawie z dnia 10 czerwca 2008 r., VI ACa 1648/07, LEX nr 486304; wyrok SA w Poznaniu z dnia 6 września 1995 r., I ACr 176/96, LEX nr 24812

¹⁰ Wyrok SN z 6.05.2010 r., II CSK 580/09, LEX nr 602234; wyrok SA w Krakowie z 12.05.2015 r., I ACa 204/15, LEX nr 1755143.

¹¹ Wyrok SA we Wrocławiu z dnia 12 lutego 2021 r., I ACa 1233/20

¹² Uchwała SN(7) z 27.03.2018 r., III CZP 60/17, OSNC 2018, nr 9, poz. 83., postanowienie składu siedmiu sędziów SN z dnia 27 czerwca 2014 r., III CZP 2/14 (OSNC 2014, nr 12, poz. 124), uchwała SN(7) z dnia 13 lipca 2011 r., III CZP 32/11 (OSNC 2012, nr 1, poz. 10) oraz wyroki SN z dnia 25 maja 2011 r., III CSK 537/10 i z dnia 15 marca 2012 r., I CSK 314/14.

¹³ Domniemywać należy jednak, że jest to kwestia czasu, podobnie jak w przypadkach innych dóbr osobistych niewymienionych wprost w k.c. Wraz ze wzrostem świadomości prawnej i możliwości dochodzenia roszczeń na tym gruncie prawdopodobnie wzrośnie liczba spraw sądowych, które ostatecznie trafić mogą na wokandę SN, co najpewniej stanie się punktem zwrotnym w dyskusjach o więzi emocjonalnej ze zwierzęciem i uznania jej jako dobro osobiste.

SO w Krakowie jako pierwszy wskazał na niezwykle istotne aspekty dokonując niezwykle współczesnego i nowatorskiego podejścia do zwierząt, mianowicie: „za dobro osobiste człowieka, podlegające ochronie na gruncie prawa cywilnego, może zostać uznana jego więź ze zwierzęciem, w szczególności z psem »który zajmował szczególne miejsce w domu powoda, był towarzyszem rodziny, jej ulubieńcem i źródłem wielu radości«. Zerwanie tej więzi może wywoływać u człowieka smutek, tęsknotę, poczucie straty. Fakt, że zwierzę jest istotą żywą, odczuwającą ból może powodować u człowieka także współczucie i współprzeżywanie doznawanego przez zwierzę cierpienia”. Sąd zwrócił uwagę ponadto na niezwykle istotną kwestię w kontekście niniejszych rozważań, mianowicie, że „w potocznym odbiorze pies jest symbolem wierności i bezinteresownej przyjaźni, a lojalność i oddanie, jakie okazuje człowiekowi, stanowią część jego naturalnego instynktu, ściśle związane z ludzkim poczuciem miłości i przyjaźni. Dlatego nie sposób kwestionować tego, że pomiędzy człowiekiem i psem mogą wytworzyć się szczególne **relacje**, oparte na wzajemnym przywiązaniu” (Wyrok SO w Krakowie z 7.09.2017 r., II Ca 1111/17, LEX nr 2460249).

Sąd zauważył przede wszystkim, że dobra osobiste znajdujące się w katalogu otwartym z art. 23 k.c. są chronione [...] niezależnie od ochrony przewidzianej dla nich w innych ustawach. Ponadto SO przypominając *uchwałę składu 7 sędziów Sądu Najwyższego z dnia 16 lipca 1993 r. (sygn. I PZP 28/93, OSNCP 1994, Nr 1, poz. 2.)*, podkreślił, że istnieje oczywisty związek dóbr osobistych z postępowaniem tak cywilizacyjnym, jak i technologicznym, a także z ogólnie obowiązującymi zasadami moralnymi.

Sąd Apelacyjny w Poznaniu z kolei uznał, że „[...] więź emocjonalna człowieka z psem domowym stanowi dobro osobiste. Z zebranego w sprawie materiału dowodowego wynikało, że powódkę łączyła z psem [...] szczególna więź emocjonalna i zgon psa właśnie z uwagi na tę więź, wywołał u powódki silne przeżycia psychiczne” (Wyrok SA w Poznaniu z 17.08.2022 r., I ACa 749/21, LEX nr 3430368).

Z drugiej jednak strony istnieją orzeczenia, które odmówiły ustawicznej ochrony więzom emocjonalnym człowieka ze zwierzęciem.

SA w Białymstoku w wyroku z dnia 13.01.2021 r. wskazał następującą tezę: „Przedmiotem ochrony w trybie art. 23 k.c. i nast. nie jest sam dobrostan człowieka ani jego emocje; dobra osobiste nie zależą bowiem od ludzkiej woli lub wrażliwości. Decydująca musi być społeczna ocena dóbr osobistych, tj. czy konkretna wartość za takie dobro może być uznana w opinii publicznej, która jest wyrazem poglądów powszechnie akceptowanych w społeczeństwie,

w danym czasie i miejscu”, zestawiając tę kwestię w dalszej części z obawą SA dotyczącą „dewaluacji instytucji dóbr osobistych” (Wyrok SA w Białymstoku z 13.01.2021 r., I ACa 289/20, LEX nr 3154721).

SA zaprezentował również jasne wskazanie, iż katalog dóbr osobistych z art. 23 k.c. jest otwarty, uznając przy tym, że nowe wartości mogą być postrzegane jako do niego przynależne i wpisujące się w wolę ustawodawcy ochrony pewnych interesów, przy czym w ocenie sądu nie zależą one od ludzkiej woli lub wrażliwości. Decydująca musi być społeczna ich ocena, tj. czy konkretna wartość za takie dobro może być uznana w opinii publicznej, która jest wyrazem poglądów powszechnie akceptowanych w społeczeństwie, w danym czasie i miejscu.

Znany jest również niedawny wyrok SR w Olkuszu z roku 2021, w którym SR podobnie jak SA w Białymstoku, w uzasadnieniu podniósł, iż uznanie więzi z psem za dobro osobiste byłoby sprzeczne z definicją dóbr osobistych i prowadziłyby do »dekompozycji« tej konstrukcji. Sąd również wskazał, że więź z psem nie jest wartością niezależną od woli człowieka, nie jest stała, a także »dająca się skonkretyzować i zobiektywizować«, dlatego nie spełnia kryteriów wymagalnych dla uznania jakiejś wartości jako dobra osobistego i zapewnieniu jej ochrony prawnej (Wyrok SR w Olkuszu z 28.05.2021 r., I C 105/20, LEX nr 3226317).

W ostatnich kilkunastu latach można zauważyć rosnące zainteresowanie sądów bardziej odważnymi rozważaniami na temat praw i podmiotowości zwierząt (Sługocka 2017: 45). Pojawia się także coraz większa świadomość ze strony judykatury dotycząca związku między prawami człowieka jako opiekunów (właścicieli) zwierząt, a „prawami” samych pupilów, czy ich ustawicznej ochrony. Sądy w Polsce zaczęły uwzględniać kwestie takie jak potrzeby samorealizacji osób posiadających czworonogi, prawo właścicieli psów do swobodnego przemieszczania się z nimi oraz opisywanej ochrony dóbr osobistych opiekunów zmarłych zwierząt.

Wartości chronione przez artykuł 23 k.c. są ściśle związane z więzami emocjonalnymi, które, gdy zostaną zerwane, powodują ból, cierpienie oraz poczucie krzywdy¹⁴. Ta specyficzna więź jest naturalnie związana z osobowością i człowieczeństwem jednostki¹⁵. Co ciekawe, pojawiają się w tym kontekście rozbieżne stanowiska i tak zdarza się podniesienie kwestii koniecznego zaistnienia wskazanej relacyjności, aby o ochronie więzi emocjonalnej jako

¹⁴ Uchwała SN z 13.07.2011 r., III CZP 32/11, OSNC 2012, nr 1, poz. 10.

¹⁵ Uchwała SN z 19.11.2010 r., III CZP 79/10, OSNC 2011, nr 4, poz. 41.

dobra chronionego można było mówić, a z drugiej strony podnosi się, iż do zakwalifikowania danej wartości do omawianego katalogu konieczna jest wyłącznie sfera wewnętrzna, odczucia jednostki i ich osobisty charakter, jak w przypadku ugruntowanego już dobra w postaci prawa do kultu pamięci osoby zmarłej¹⁶. Podnieść należy przy tym, że (jak uczynił to SN w przywołanej uchwale z 22 października 2010 r. (III CZP 76/10) skoro wartością chronioną jest kult pamięci zmarłego bliskiego, to *a fortiori* tym bardziej będą nim uczucia jednostronne skierowane przez daną osobę wobec innej jeszcze za życia – argument konieczności zaistnienia bilateralnej relacji jest więc chybiony. Idąc dalej – jeśli więź emocjonalna wobec bliskich jest traktowana jako dobro osobiste, to taka sama wartość przypada więzi emocjonalnej ze zwierzęciem, który traktowany jest niejednokrotnie jako pełnoprawny „członek rodziny”.

W świetle przywołanej refleksji, bezsprzeczna wydaje się teza, iż sama ochrona pewnych praw na gruncie k.c. dotyczy przede wszystkim samej więzi jako wewnętrznego odczucia jednostki, a nie związku czy relacji pomiędzy dwiema istotami. Dobra relacyjne, które są kwestionowane, wyrażają się w indywidualnym doświadczeniu konkretnej osoby, a nie w aspekcie międzyludzkim czy intersubiektywnym połączeniu, chociaż niewątpliwie wzajemność uczuć potwierdza znaczenie i dojrzałość tych więzi, a także dodatkowo podkreśla ich wagę, to nie sama wzajemność tej relacji jest przedmiotem ochrony (Sobolewski 2021: 173-193), a przeżycia danej jednostki, która na tym gruncie wywodzi skutki prawne.

Jak wskazano w samej u.o.z., zwierzęta zdolne są do pewnych odczuć, artykuł 1 u.o.z. wskazuje wprost na kwestię ich cierpienia, które dalej ustawodawca rozwija i wskazuje katalog otwarty środków znęcania się nad braćmi mniejszymi. Katalog ten zawężono jednak do tych sposobów ich traktowania, które wywołują u nich jedynie cierpienie fizyczne. Pomimo wzrostu świadomości również na temat psychiki samych zwierząt, nie mówimy o możliwych skutkach również w sferze psychicznej (gdyby uznać kwestię relacyjności za niezbędną dla uznania owej więzi za dobro osobiste miałyby to znaczenie istotne). Jak zauważyć można dzięki badaniom prowadzonym nad kwestią zoopsychologii, szczególnie we współczesnych analizach botaników i zoologów, zwierzęta zdolne są nie tylko do odczuwania fizycznego bólu, ale również do przeżywania czegoś głębszego.

Honorata Korpikiewicz w swojej książce o biokomunikacji zauważa przykładowo, iż „liczne opowieści o tęsknocie zwierzęcia za utraconym przyjacielem [...] traktowane są jako ckliwe opowiadki z piętnem antropomorfizacji, choć przecież wrażliwy człowiek bez wątplenia wie, co czuje inny człowiek, czy zwierzę, z którym jakiś czas obcował” (Korpikiewicz 2016: 155).

¹⁶ Wyrok SN – Izba Cywilna z dnia 12 lipca 1968 r., I CR 252/68, Legalis nr 13606.

Zwierzęta potrafią doświadczać przyjemności, a niektóre z nich posiadają zdolność do refleksyjnej samoświadomości, czyli do rozpoznawania siebie jako podmiotu i sprawcy. Przykładem takiej zdolności jest obserwowana u szympanów empatia, która jest jednak skoncentrowana na członkach ich własnej grupy (Pietrzykowski & Elżanowski 2019: 21-23).

Zoolog i specjalista w zakresie behawioryzmu zwierząt, dr hab. Tadeusz Kaleta, wskazał natomiast, że „Tylko człowiek może »opowiedzieć« zwierzęta. Natomiast nie może tego czynić z pozycji jednostronnie antropocentrycznej, lecz w oparciu o badania wspólnych losów ludzi i zwierząt, bezpośrednich relacji i skomplikowanych kulturowych uwarunkowań zarówno w wymiarze dziejowym, jak i istniejących współcześnie. Taką narrację proponuje antrozologia. Badając przyrodę wciąż od nowa, człowiek przekonuje się o tym, że mimo swej wyjątkowości jest też jednocześnie tylko jednym z bardzo wielu mieszkańców Ziemi” (Kaleta 2015: 61).

Podsumowanie

Konkludując, należy przede wszystkim zauważyć, że prawo często odzwierciedla stan świadomości społecznej i odpowiada na potrzeby ludzi – nie zawsze jest to jednak natychmiastowy proces. Świadomość ta jest zbiorem przekonań, wartości i postaw obywateli w danym miejscu i czasie, które ewoluują i zmieniają się w czasie. Zmiany w prawie są nieodłącznym elementem rozwoju społeczeństw i odpowiadają na różnorodne czynniki, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne.

Według Michela Foucaulta (1998) rola prawa nie ogranicza się jedynie do represji, ale również – a być może przede wszystkim – polega na tworzeniu warunków umożliwiających realizację konkretnych postulatów polityczno-ideologicznych. Gdy coś prawnie nie było dotychczas uregulowane, tak jak dobro osobiste w postaci więzi emocjonalnej ze zwierzęciem domowym, a dana zbiorowość staje się coraz bardziej świadoma pewnych problemów takich jak równość, ochrona środowiska i zwierząt, ochrona dóbr niematerialnych i sądowe ich dochodzenie, wzrasta także presja na wprowadzenie zmian legislacyjnych w celu odzwierciedlenia tych wartości i trwałe ich umiejscowienie na gruncie prawa poprzez wprowadzenie nowych norm czy zmian na poziomie orzecznictwa.

Przedstawiony artykuł ukazuje istniejące nadal w Polsce niskie zrozumienie istoty problemu uregulowania legalnego kwestii więzi emocjonalnej ze zwierzętami jako dobra osobistego, wynikającego również, a może przede wszystkim, z wtórnego podejścia do kwestii ochrony zwierząt czy ochrony

praw zwierząt (*animal rights*). Niezrozumiałym byłoby, gdyby trwałą praktyką orzecniczą (w przypadku dochodzenia roszczeń w związku z koniecznością naprawienia szkody będącej skutkiem działania bezprawnego w postaci śmierci zwierzęcia domowego) stało się przyznanie odszkodowania za psa rasowego na podstawie umowy z hodowcą i wynoszące wartość samego psa jako rzeczy, a właścicielowi zwierzęcia adoptowanego, za którego osoba pozostająca jego właścicielem nie zapłaciła, nie przysługiwało w tożsamej sytuacji żadne roszczenie.

Warto podkreślić raz jeszcze, że więź emocjonalna ze zwierzęciem jest dla jego opiekuna często czymś wyjątkowym, wysoce wartościowym i istotnym (co niektóre sądy podkreślają), dlatego też należałoby uznać relacyjność opiekuna z jego pupilem. Bez wątpienia w pełni oddaje to wolę ustawodawcy, który w art. 23 kodeksu cywilnego wskazując na szeroki katalog dóbr osobistych, dążył do objęcia ochroną prawną możliwie szerokiego zakresu indywidualnych dóbr o charakterze niematerialnym i w konsekwencji można stwierdzić, że ta definicja w pełni pozwala na ochronę przedmiotowej więzi na gruncie samego prawa. Niedostateczna kultura prawna w tej dziedzinie prowadzi w pierwszej kolejności do niewłaściwego traktowania zwierząt przede wszystkim na gruncie samego prawa i jego stosowania, a podejście to i wspomniany antropocentryzm przełożenie ma również na możliwości prawne ich właścicieli. Istnieje natomiast obszar, który wymaga szczególnej uwagi i zaangażowania już teraz – praca u podstaw i edukacja społeczna od lat najmłodszych – zwierzęta bez człowieka znajdują się na straconej pozycji. W ślad za coraz głębiej osadzonym, współczesnym i nie tylko humanitarnym, podmiotowym podejściu w traktowaniu zwierząt i podkreślaniu ich znaczenia, ustatkują się również kwestie takie jak uznanie więzi ze zwierzęciem za dobro osobiste, mimo że cywilnoprawne podstawy i perspektywy na ich trwałe osadzenie w prawie istnieją już teraz.

Źródła cytowań

- AUZBITER, MAGDALENA (2022), 'Pupile domowe jak dzieci podczas rozwo-
dów. Hiszpania zmienia prawo', online: <https://www.rp.pl/srodowisko/art19258191-pupile-domowe-jak-dzieci-podczas-rozwodow-hiszpania-zmienia-prawo/>, par 1-8 [dostęp: 09.05.2023 r.].
- BENTHAM, JEREMY (1958), 'Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa', przekł. Bogdan Nawroczyński, Warszawa: PWN, ss. 419-420.
- BERROS, MARIA VALERIA (2017), 'Defending Rivers: Vicamaba in the South of Ecuador', online: <http://www.environmentandsociety.org/perspectives/2017/6/article/defending-rivers-vilcabamba-south-ecuador> [dostęp: 5.05.2023].
- BIELUK, JERZY (2020), 'Rzeka jako osoba prawna', *Studia Iuridica Lublinsia*: 2, ss. 11-23.
- BOGUCKI, MATEUSZ (2019), 'Zadośćuczynienie za krzywdę osobom najbliższym poszkodowanego – glosa do uchwały składu 7 sędziów Sądu Najwyższego z 27.03.2018 r. (III CZP 60/17)', *Palestra*: 6, ss. 140.
- FOUCAULT, MICHEL (1998), 'Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France', przekł. Małgorzata Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- GOETTEL, MIECZYŚLAW (2013), *Sytuacja zwierzęcia w prawie cywilnym*, Warszawa: Wolters Kluwer, ss. 48.
- KALETA, TADEUSZ (2015), 'Antrozologia, albo przewartościowanie relacji ze zwierzętami', *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria R*: 2, ss. 52.
- KALISZ, ANNA, PAWLICKA DOROTA (2022), 'Od ochrony prawnej ku prawom zwierząt – między świadomością moralną a prawną. Ewolucja podejścia na przykładzie orzecznictwa sądowoadministracyjnego', Warszawa: Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej, ss. 1-2.
- KORPIKIEWICZ, HONORATA (2016), *Porozumienie w świecie zwierząt. Biokomunikacja*, Poznań: Andromeda, ss. 155.
- KUSZLEWICZ, KAROLINA (2021), *Ustawa o ochronie zwierząt. Komentarz*, Warszawa: Wolters Kluwer, ss. 48.
- LEŚNIAK, GRAŻYNA (2021), 'W Kanadzie rzeka uzyskała osobowość prawną – może „swobodnie płynąć” i być reprezentowana przed sądem', online: <https://www.prawo.pl/samorząd/osobowosc-prawna-rzeki-moze-swobodnie-plynac-i-byc,507079.html>, par. 1-8 [dostęp: 22.05.2023].
- ŁĘTOWSKA, EWA (1997), 'Dwa cywilnoprawne aspekty praw zwierząt: dereifikacja i personifikacja' w: Adam Szpunar (red.), *Księga pamiątkowa ku czci Profesor Biruty Lewaszkiewicz-Petrykowskiej*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 71–72.

- PIETRZYKOWSKI, TOMASZ (2019), 'Moralność publiczna a konstytucyjne podstawy ochrony zwierząt', *Studia Prawnicze*: 1, ss. 12.
- SKRZYPULEC, BŁAŻEJ (2019), 'Prawa zwierząt wynikają z konserwatyizmu', online: <https://klubjagiellonski.pl/2019/01/27/prawa-zwierzat-wynikaja-z-konserwatyizmu>, par. 1-35 [dostęp 31.05.2023].
- SŁUGOCKA, MARTYNA (2017), 'Praktyczny wymiar instytucji czasowego odebrania zwierzęcia właścicielowi lub opiekunowi', *Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji*: 3759, ss. 45.
- SOBOLEWSKI, PRZEMYSŁAW (2017), 'Kodeks cywilny. Komentarz. Część ogólna. Przepisy wprowadzające Kodeks cywilny. Prawo o notariacie (art. 79-95 i 96-99)', K. Osajda (red.), Warszawa: C. H. Beck, ss. 173-193.
- PIETRZYKOWSKI, TOMASZ, ELŻANOWSKI ANDRZEJ (2013), 'Zwierzęta jako nieosobowe podmioty prawa', Warszawa: Forum Prawnicze, ss. 21-23.
- SINGER, PETER (1980), 'Zwierzęta i ludzie jako istoty równe sobie', *Etyka*: 18, ss. 58.
- STONE, CHRISTOPHER (1972), 'Should Trees Have Standing?—Towards Legal Rights for Natural Objects', *California: Southern California Law Review*: 45, ss. 450-500.
- WOHLLEBEN, PETER (2017), *Duchowe życie zwierząt*, przekł. Ewa Kochanowska, Kraków: Wydawnictwo Otwarte, ss. 75.
- CENTRUM BADANIA OPINII SPOŁECZNEJ (2003), 'Opieka nad zwierzętami domowymi w czasie wakacji', https://cbos.pl/SPISKOM.POL/2003/K_138_03.PDF, s. 1-2, [dostęp 31.05.2023].
- Uchwała SN(7) z dnia 27.03.2018 r., III CZP 60/17, OSNC 2018, nr 9, poz. 83.
- Uchwała SN(7) z dnia 13 lipca 2011 r., III CZP 32/11, OSNC 2012, nr 1, poz. 10.
- Uchwałę SN(7) z dnia 16 lipca 1993 r., I PZP 28/93, OSNCP 1994, Nr 1, poz. 2.
- Postanowienie SN(7) z dnia 27 czerwca 2014 r., III CZP 2/14 (OSNC 2014, nr 12, poz. 124).
- Wyrok SN z dnia 10 grudnia 2015 r., V CSK 201/15, LEX nr 2004215.
- wyrok SN z dnia 15 marca 2012 r., I CSK 314/14 (nie publ.).
- wyrok SN z dnia 25 maja 2011 r., III CSK 537/10 (nie publ.).
- Wyrok SN z dnia 9 grudnia 2011 r., III CSK 106/11, OSNC 2012/6/76.
- Wyrok SN z 6 maja 2010 r., II CSK 580/09, LEX nr 602234.
- Wyrok SN z dnia 7 lipca 2005 r., IV CK 42/05, LEX nr 180913.
- Wyrok SN z dnia 11 marca 1986 r., I CR 4/86, LEX nr 5236.
- Wyrok SN z dnia 12 lipca 1968 r., I CR 252/68, OSNCP 1970/1/18.
- Wyrok NSA z 12.03.2019 r. (II OSK 1066/17).

Wyrok SA w Warszawie z dnia 10 czerwca 2008 r., VI ACa 1648/07, LEX nr 486304.

Wyrok SA w Krakowie z 12 maja 2015 r., I ACa 204/15, LEX nr 1755143.

Wyrok SA w Poznaniu z dnia 6 września 1995 r., I ACr 176/96, LEX nr 24812.

Wyrok SA we Wrocławiu z dnia 12 lutego 2021 r., I ACa 1233/20.

Wyrok SA w Białymstoku z 13.01.2021 r., I ACa 289/20, LEX nr 3154721.

Wyrok SA w Poznaniu z 17.08.2022 r., I ACa 749/21, LEX nr 3430368.

Wyrok SO w Krakowie z 7.09.2017 r., II Ca 1111/17, LEX nr 2460249.

Wyrok SR w Olkuszu z 28.05.2021 r., I C 105/20, LEX nr 3226317.

„Za wolność naszą i waszą”. Sejmowa lewica przeciw dyskryminacji narodowościowej 1919–1926

Patryk Krupiński

ORCID: 0009-0003-8537-1512

Abstract

"For our freedom and yours." The parliamentary left against national discrimination 1919-1926

The The Second Polish Republic emerged as a result of the collapse of the existing European political order. It was an incredibly ambitious project, considering the 123 years of Polish statelessness and the division of Polish territories among three European powers. The regaining of independence was accompanied by an outburst of enthusiasm and patriotism. However, it also marked the beginning of internal political struggles as each faction pursued its own ambitious vision for newly reborn Poland. The two most important concepts were „federalism” and „incorporation”. This chapter focuses on the federalist plan and explores the demands of the Polish Socialist Party and the Polish Peasant Party „Wyzwolenie” associated with it. The federalist plan was based on the belief that Poland could maintain its independence and achieve great power status only through close cooperation with neighboring countries. The socialist and left-wing peasant factions, on the other hand,

Patryk Krupiński, mgr, absolwent historii oraz student filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; w 2022 roku opublikował swój debiutancki artykuł na łamach „Koła Historii”, pt. *Postulaty polityki narodowościowej Polskiej Partii Socjalistycznej z czasów Sejmu Ustawodawczego 1919-1922*; zainteresowania naukowe: historia polityczna i polityka wewnętrzna II Rzeczypospolitej Polskiej, filozofia historii, metodologia nauk historycznych.

p.s.krupinski@gmail.com

Facta Ficta.

Journal of Theory, Narrative & Media



presented their own visions for the country's domestic policies. They advocated for a Poland of „equal opportunities and rights”, with an egalitarian political-economic system within a parliamentary democracy supported by institutions of direct democracy and broad prerogatives for local governments. Furthermore, these were the only Polish parties openly speaking in favor of the interests of national minorities. In practice, the reborn Poland was a culmination of various concepts and plans, far from both federalist and incorporationist ideals. The author of this chapter poses the perennial question that historians often contemplate: „what if...”, attempting to present an alternative vision of Poland divergent from the familiar historical narrative. Drawing inspiration from the concept of potential history proposed by Ariella Azoulay, the author seeks to reveal hidden possibilities and, to some extent, present history anew from a different perspective.

Keywords: Second Polish Republic, potential history, national minorities, Sejm, parliamentary democracy, Polish Socialist Party, Polish People's Party „Wyzwolenie”

Wprowadzenie

Co trzeci obywatel II Rzeczypospolitej Polskiej należał lub utożsamiał się z narodowością inną aniżeli polską. Oczywiście statystyki i zawarte w nich dane różnią się niewiele w zależności od opracowania oraz daty przeprowadzonych badań. Zawsze jednak procent Polaków w państwie polskim wynosił mniej więcej 68% i taki też wynik zapisał się na dobre w polskiej historiografii (GUS 2018: 15). Na marginesie pozostaje kwestia metodologii przeprowadzonych badań statystycznych¹ oraz problemu samej tożsamości narodowej, poziomu świadomości czy utożsamiania się z więcej niż jedną nacją czego ówczesne statystyki nie dopuszczały.

Okres międzywojenny w skali europejskiej charakteryzuje się wzrostem nacjonalizmów, a co za tym idzie separatyzmów wewnątrz państw o niejednolitej strukturze etnicznej. Nie należy zapominać również o dominujących wówczas tendencjach autorytarnych, kryzysie demokracji czy narodzinach totalitaryzmów. Z tej perspektywy wydawałoby się, że tarcia pomiędzy mniejszościami narodowymi a polską większością były nie do uniknięcia, co zresztą potwierdzają wydarzenia z historii. W szczególności dzieje międzywojennych relacji polsko-białoruskich i polsko-ukraińskich naznaczone są niespełnionymi oczekiwaniami, wzajemną nieufnością, a w późniejszym okresie otwartą wrogością. Kolejne rządy II RP próbowały rozwiązać „problem” mniejszości narodowych przy pomocy polityki polonizacji, kolonizacji czy poprzez wprowadzenie zarządu wojskowego na Kresach Wschodnich. Tak naprawdę konflikt zażegnany został dopiero po 1945 r. Zmiany granic oraz przesiedlenia poskutkowały homogenizacją społeczeństwa polskiego.

¹ W spisie powszechnym z 1931 r. nie pytano o narodowość, a język ojczysty. Uwzględniono również język ruski oraz „tutejszy”. Ten ostatni wyłącznie w województwie poleskim.

Opierając się na koncepcji i metodologii historii potencjalnej zaproponowanej przez izraelską profesor Arielli Azoulay (2019), sugeruje się podejście do międzywojennych relacji z polskimi mniejszościami narodowymi od zupełnie innej strony. Celem tego artykułu jest przedstawienie narracji innej od ówczesnie panujących, zaprezentowanie historii propozycji oraz postulatów, które na wczesnym etapie kształtowania się państwowości polskiej zostały odrzucone na rzecz innych, a których przyjęcie w efekcie doprowadziło do pogłębienia się podziałów podług linii narodowych. Zasugerowany zwrot w kierunku opcji i działań, które zostały odrzucone przez kolejne rządy II RP, ma na celu przedstawienie innej wizji Polski jako państwa wielonarodowego, o federalnym ustroju, liberalnym prawodawstwie i egalitarnym systemie społeczno-ekonomicznym. Byłaby to Polska realizująca hasło dziewiętnastowiecznych środowisk powstańczych „za wolność naszą i waszą”. Wartości te były kontynuowane przez polskich socjalistów oraz część ruchu ludowego, co zostanie ukazane podczas analizy wcześniej wspomnianych programów i zawartych w nich postulatów.

Praca badawcza została oparta w znacznej mierze na zdigitalizowanych źródłach dostępnych w Bibliotece Parlamentarnej, a więc stenogramach z posiedzeń sejmu, wnioskach, interpelacjach oraz propozycjach ustaw i poprawkach z kadencji Sejmu Ustawodawczego z lat 1919-1922 oraz częściowo Sejmu I kadencji 1922-1927. Zakres chronologiczny obejmuje okres wczesnego polskiego parlamentaryzmu, w ramach którego dyskutowano o niemal każdym aspekcie nowo powstałego państwa, a w szczególności o polityce wewnętrznej i narodowościowej. Zbiorcza nazwa, jaką jest lewica sejmowa, dotyczy Polskiej Partii Socjalistycznej oraz Polskiego Stronnictwa Ludowego „Wyzwolenie”. Oczywiście nie były to jedyne lewicowe formacje zasiadające w parlamencie, ale wyłącznie one posiadały szczegółowo opracowane programy i wystarczającą liczbę posłów, aby odgrywać jakąkolwiek ważniejszą rolę.

Zaprzepaszczone szanse

Relacje pomiędzy narodami odrodzonej Polski od samego początku naznaczone były napięciami. W latach 1918-1922 na ziemiach polskich miały miejsce pogromy ludności żydowskiej, na temat których informacje można odnaleźć w raportach zagranicznych dyplomatów, jak i dokumentach parlamentarnych autorstwa posłów żydowskich oraz socjalistycznych (Samuel 1920: 16-31; Interpelacja posła Żuławskiego; Interpelacja p. Grünbauma). Ludność niemiecka zamieszkująca zachodnie kresy państwa polskiego odnosiła się do niego z otwartą wrogością. Asymilację z Polską utrudniał fakt wysokiego poziomu zorganizowania środowisk mniejszości niemieckich oraz wsparcia zapewnianego im przez Republikę Weimarską, która dążyła do

rewizji ustalonych granic (Kacprzak 2007: 148,154-156). W Galicji konflikt toczony o terytorium z Zachodnioukraińską Republiką Ludową od 1919 roku zakończył się zwycięstwem Polski. Pewną próbą resetu było wsparcie rządów Symona Petrułi i jego prób utworzenia państwa ukraińskiego niezależnego od radzieckiej Rosji, które jednakże zakończyły się porażką. W szczególności Ukraińcy zamieszkujący Galicję Wschodnią, odznaczający się silną tożsamością i samoorganizacją, kontestowali swoje niezadowolenie, bojkotując wybory parlamentarne w 1922 roku (Zaporowski 2004: 222-224). Jedynie Białorusini początkowo odnosili się z sympatią do Polski, wiążąc z nią swoje nadzieje na utworzenie niezależnej Białorusi.

Bezpośrednio związany z zagadnieniem praw mniejszości narodowych był tak zwany mały traktat wersalski. Umowa ta była powiązana z właściwym traktatem wersalskim jako jego warunek zawarcia w 1919 roku. Zobowiązywał on nowo powstałe państwa takie jak Polska lub Czechosłowacja do przestrzegania swobód i praw mniejszości narodowych zamieszkujących ich terytorium. Umożliwiał również przedstawicielom tych grup odwoływanie się bezpośrednio do Ligi Narodów, która przestrzegała wykonywania założeń traktatowych. Choć w teorii cele małego traktatu spełniały założenia parlamentarnej lewicy o autonomii i swobodach narodowych, to w rzeczywistości spotkały się z chłodnym przyjęciem. Przestrzegano przed wykorzystywaniem mniejszości przez państwa ościennie w celu ingerowania w sprawy wewnętrzne Polski. Było to również sprzeczne z koncepcją suwerenności narodowej szczególnie ważnej dla Polskiej Partii Socjalistycznej (Bäcker 1995: 19).

Zawarty 18 marca 1921 roku Traktat Ryski, kończący wojnę polsko-bolszewicką, był pierwszym przełomowym punktem rzutującym na dalszy całokształt stosunków narodowościowych II RP. Ustanowił on kształt granic, a co za tym idzie, włączył do Polski ziemie o znikomym odsetku ludności polskiej. Założenia traktatowe również pośrednio usankcjonowały istnienie zależnych od Rosji ukraińskiej i białoruskiej republiki rad, dając tym samym możliwość i pretekst do interwencji w przyszłości (ISAP, Dz.U. 1921 nr 49, poz. 300). Decydujący wpływ na kształt pokoju ryskiego mieli dyplomaci związani z narodową demokracją optujący za koncepcją inkorporacyjną, a więc polonizacją ludności niepolskiej na Kresach Wschodnich. Była to jednocześnie porażka koncepcji federacyjnej Józefa Piłsudskiego i związanej z nim wówczas lewicy, polegającej na planach utworzenia sojusznich państw buforowych na wschodzie. Wyraz tego dał poseł socjalistyczny Feliks Perl zabierający głos podczas debaty nad ratyfikacją traktatu. Perl wskazywał, że nowe granice nie zostały oparte na żadnych przesłankach historycznych czy geograficznych, a podług zasady „bierzemy tyle Ukraińców i Białorusinów, ile możemy strawić”. Będąc świadomym fiaska planów federacyjnych, wskazywał na potrzebę wyjścia naprzeciw aspiracjom narodowościowym niepolskiej

ludności Kresów poprzez zapewnienie im autonomii terytorialnej. W podobnym tonie wypowiedział się Juliusz Poniatowski z „Wyzwolenia”, wskazując, że wsparcie niepodległościowych ambicji Ukrainy i Białorusi, będące jednym z celów wojny, nie zostało zrealizowane (SSPSU 223, 1921.14.04: 18-24).

Wraz z nastaniem 1 czerwca 1921 roku w życie wchodziła uchwalona w marcu ustawa zasadnicza, która w powszechnej świadomości zapisała się pod nazwą konstytucji marcowej. Jej opracowanie dla niepodległej Polski było wynikiem wielu miesięcy prac i sporów związanych z różnymi koncepcjami ładu i ustroju politycznego nowego państwa. Niemal każde ze stronnictw proponowało własne projekty, choć efekt końcowy był wypadkową kilku z nich. Konstytucja była stosunkowo liberalna i demokratyczna, gwarantowała swobody obywatelskie, równe i powszechne prawo wyborcze i wiele innych. Oczywiście osobną kwestią jest jej interpretacja i polityka realizowana przez kolejne rządy, w szczególności po 1926 roku (Safjan 2022: 10-12). Artykuły dziewięćdziesiąty piąty oraz od sto dziewiątego do sto jedenastego gwarantowały równość wobec prawa oraz możliwość kultywowania własnego języka, tożsamości narodowej oraz religii (ISAP, Dz.U. 1921 nr 44 poz. 267). Były one jednak dość lakoniczne i zawierały ogólne stwierdzenia. Pomimo postępowego i demokratycznego charakteru konstytucji marcowej, posłowie Polskiej Partii Socjalistycznej oraz Polskiego Stronnictwa Ludowego „Wyzwolenie” głosowali przeciw jej uchwaleniu w danym kształcie. Ich zdaniem, choć nowa ustawa zasadnicza wprowadziła Polskę na demokratyczne tory, były to zmiany niewystarczające i niezadowolające (SSPSU 221, 1921.03.17: 2-3).

Mimo uchwalenia nowej konstytucji, kolejnym palącym problemem rezonującym zarówno na politykę wewnętrzną, jak i zagraniczną był nieuregulowany status Galicji Wschodniej. Z perspektywy ukraińskiej teren ten prawnie należał do Zachodnioukraińskiej Republiki Ludowej i jej uchodźczego rządu w Wiedniu. Od czasu zakończenia walk polska dyplomacja zabiegała o międzynarodowe uznanie przynależności Galicji Wschodniej do Polski. Nadanie tym ziemiom statusu autonomii mogłoby przekonać zachodnie mocarstwa do takowej decyzji. Wobec oporów części polskiego społeczeństwa, zwłaszcza zamieszkującego Galicję oraz większości środowisk politycznych, 26 września 1922 roku uchwalono *Ustawę o zasadach powszechnego samorządu wojewódzkiego, a w szczególności województwa lwowskiego, tarnopolskiego i stanisławowskiego* (ISAP, Dz.U. 1922 nr 90 poz. 829). „Specjalny samorząd” okazał się wystarczający dla Rady Ambasadorów, która 14 marca 1923 roku przyznała Polsce zwierzchnictwo nad Galicją Wschodnią. Krótco potem zrezygnowano z realizacji projektu i nigdy do niego nie powrócono (Szumiło 2011:110; Torzecki 1989: 20-23). Propozycje socjalistów w postaci projektu ich autorstwa o całkowitej autonomii Galicji Wschodniej nie spotkały się z poparciem ze strony innych ugrupowań („Robotnik” 1921: 3).

Kolejnym momentem dającym szansę na reset w polityce narodowościowej było utworzenie rządu Władysława Sikorskiego, który urzędował od grudnia 1922 roku do maja 1923 roku. Powstanie ponadpartyjnego rządu premiera Sikorskiego było reakcją na morderstwo prezydenta Gabriela Narutowicza, który zginął z rąk fanatyka narodowej prawicy po przeprowadzonej kampanii oszczerstw. Nie powinno więc dziwić, że jednym z celów nowej rady ministrów było odwrócenie dotychczasowych trendów w polityce wewnętrznej. Generał Sikorski planował wdrożenie planu asymilacji mniejszości narodowych bez ich przymusowej polonizacji. Było to bliskie poglądom sejmowej lewicy. Poprzez zagwarantowanie swobód kulturowo-językowych, rząd liczył na uzyskanie przychylności mniejszości narodowych, a nawet powiązanie ich z państwem polskim na zasadach obywatelskiego patriotyzmu. Rząd Sikorskiego utrzymał się jedynie przez kilka miesięcy, co było czasem zbyt krótkim, aby wprowadzić założenia przyjęte podczas premierowskiego *exposé* (SSPS 7, 1923.01.19: 6; Torzecki 1989: 80-84).

Po upadku I rządu Sikorskiego zastępujący go ponadpartyjny II rząd Władysława Grabskiego doprowadził do uchwalenia dwóch ustaw kluczowych dla kierunku kształtowania się dalszych relacji z mniejszościami narodowymi. Potocznie nazywano je „lex Grabski”. Pierwsza z nich regulowała język państwowy i urzędowy, druga język wykładowy w szkolnictwie (ISAP, Dz.U. 1924 nr 73 poz. 724; ISAP, Dz.U. 1924 nr 79 poz. 766). Obie powstały w wyniku pracy ponadpartyjnej komisji, wewnątrz której dwiema najważniejszymi postaciami był premier Grabski – zwolennik polityki polonizacji oraz Romuald Thugutt – prezes „Wyzwolenia” oraz znany sympatyk interesów ludności niepolskiej. Thugutt w wielu miejscach szedł na ustępstwa, co zauważył nawet marszałek sejmu Maciej Rataj (2021: 28-29; Thugutt 1984: 165-167). Choć ustawa dopuszczała języki mniejszości do urzędów i szkół, to w praktyce w wielu miejscach pozostawiła podatna na nadużycia². Nowe zasady funkcjonowania szkół oraz urzędów spotkały się ze zdecydowanym sprzeciwem parlamentarnych klubów mniejszości narodowych. Ustawy językowe doprowadziły do secesji posłów pochodzenia białoruskiego z klubu „Wyzwolenia” (Jarecka 1962: 42). Sam Thugutt krótko po tym zrezygnował z prezesury.

Majowy zamach stanu Józefa Piłsudskiego spotkał się z poparciem lewicy oraz z umiarkowanym optymizmem reprezentantów mniejszości narodowych. Sanacyjny rząd Kazimierza Bartla złożył obietnice wyjścia naprzeciw

² O wprowadzeniu języka pomocniczego w urzędach decydowały same urzędy lub osobne ustawy (artykuł cztery, sześć i osiem). Wprowadzenie drugiego języka do szkół wymagało mniejszej liczby żądających tego rodziców w przypadku rodzin polskich (minimum dwadzieścia) aniżeli pozostałych (czterdzieści; artykuł trzeci). W całości ustawy nie ma słowa o języku ukraińskim, a „ruskim”. Był to wyraz kwestionowania istnienia narodowości ukraińskiej.

potrzebom pozostałych narodów zamieszkujących Polskę (Torzecki 1989: 146-149). Kwestia na ile lub czy rządy sanacji spełniły swoje początkowe zapowiedzi zmiany kursu w polityce narodowościowej, wychodzą poza omawiane w tym tekście zagadnienia. Jednocześnie był to definitywny koniec pierwszego poważnego polskiego eksperymentu z demokracją parlamentarną oraz początek rządów autorytarnych. Po śmierci Piłsudskiego w 1935 roku w obozie sanacyjnym rozpoczęły się procesy dezintegracyjne oraz radykalizacja poglądów, w tym wzrost nastrojów nacjonalistycznych i antysemickich.

Powyższy podrozdział nie poruszył wszystkich palących kwestii w relacjach z mniejszościami narodowymi, takich jak osadnictwo wojskowe czy pomijanie niepolskich chłopów przy realizowaniu reformy rolnej. Zostały przedstawione jedynie najważniejsze przełomowe momenty, szanse, które zostały zaprzepaszczone. Kolejne stanowiska i decyzje polskich rządów skutecznie zniechęciły do siebie środowiska, które początkowo były nastawione pozytywnie do Polski. Przykładem tego może być radykalizacja działaczy białoruskich³, którzy od połowy 1925 roku opowiedzieli się za współpracą ze Związkiem Radzieckim, nie widząc szans na realizację swoich postulatów u boku Polski (Bergman 1984: 96-139).

Inna Polska

Przechodząc do omówienia niewykorzystanych postulatów parlamentarnej lewicy i ich potencjalności, w celu uporządkowania ich należy podzielić je na koncepcje wysuwane przed rokiem 1921 oraz te, które pojawiły się po tym roku. Opcje i działania proponowane przed uchwaleniem konstytucji marcowej i ustalenia wschodnich granic były bardziej ogólne i ściśle powiązane z koncepcją federalistyczną Piłsudskiego oraz z autorskimi projektami konstytucji. Postulaty stawiane po 1921 roku musiały brać pod uwagę nowo zaistniałe okoliczności oraz ustanowiony ład polityczny. Znaczy to, że po fiasku planów federalistycznych, próbowano w dalszym ciągu realizować politykę ponadnarodowego porozumienia i powiązania mniejszości z polską państwowością, ale w ramach unitarnego państwa polskiego. Na marginesie pozostaje działalność nastawiona na naprawianie krzywd już wyrządzonych. Interpelacje czy wnioski nagłaśniające przypadki nadużyć ze strony administracji na swój sposób były również elementami polityki koncyliacji. Jednakże dla utrzymania zwięzłości powyższego tekstu, zostały one pominięte.

³ Między innymi chodzi tu o Bronisława Taraszkiewicza i pozostałych polityków białoruskich, współtworzących Białoruską Włościańsko-Robotniczą Hromadę. Partia została zdominowana przez działaczy komunistycznych. Ze względu na antypaństwowe postulaty oraz szybki rozwój władze zdelegalizowały się zdelegalizować Hromadę 23 marca 1927 roku.

W skład postulowanej przez obóz piłsudczykowski federacji miały wejść Polska, Ukraina oraz Litwa i Białoruś, ale w ramach jednego państwa nawiązującego do Wielkiego Księstwa Litewskiego. Jest to ciekawy przykład tego, jak silnie przedrozbiorowe tradycje Rzeczypospolitej Obojga Narodów oddziaływały na ówczesne umysły. Pomysł ten uzasadniano silnie wykształconym lokalnym patriotyzmem, gospodarczym powiązaniem tych ziem oraz właśnie odwoływaniem się do historii Wielkiego Księstwa. Republika „litewsko-białoruska” miała swym terytorium obejmować Litwę kowieńską, Wileńszczyznę, Suwalszczyznę, Podlasie oraz Białoruś. „Trójnarodowe” państwo byłoby podzielone na trzy narodowe kantony o dużej samodzielności na wzór szwajcarski: polski, litewski oraz białoruski (Faryś 2019: 23). W przeciwieństwie do luźniejszego powiązania Ukrainy z Polską, których to współpraca ograniczałaby się do wspólnej polityki zagranicznej oraz wojskowej, Litwa miała pozostać w ścisłym związku z państwem polskim (Koko 1995: 17). Ważnym aspektem, na który zwracali uwagę politycy socjalistyczni oraz z „Wyzwolenia”, był charakter obecności polskich wojsk w czasie walk na wschodzie. Wielokrotnie przestrzegano przed tym, aby ich obecność nie traktowana była jako akt zaborczości, a niesienie na wschód „wolności i demokracji” (SSPSU 4, 1919.22.02: 9-12, 21; SSPSU 18, 1919.26.03: 55). Postulowano przeprowadzenie wyborów do lokalnych zgromadzeń, jednocześnie pełniących rolę plebiscytów, dając tym samym rzeczywisty mandat do powołania skonfederowanych z Polską państw (SSPSU 102, 1919.21.11: 30).

Środowisko skupione wokół planu federacyjnego nie doceniało Ukraińców, Białorusinów oraz Litwinów, ich zdolności państwowotwórczych oraz narodowych aspiracji. Był to pewnego rodzaju imperializm, niesienie kaganka oświecenia „despotycznej i zacofanej społeczności” wschodniej Europy. Postawy polskich lewicowych polityków cechował paternalizm oraz silne przeświadczenie o wyjątkowości i dziejowej misji Polski na wschodzie. Działacz Polskiej Partii Socjalistycznej Adam Pruchnik, sceptycznie nastawiony do federacji pod przewodnictwem Polski, nazwał ten pomysł „zakładem wychowawczym życia niepodległościowego” dla wschodnich sąsiadów (Śliwa 1980: 122-123).

Federacja sama w sobie miała dwa główne cele. Pierwszym była wzajemna obrona przed ekspansją rosyjską ze wschodu i niemiecką z zachodu. Drugim było wzajemne wsparcie dyplomatyczne. Zjednoczone narody Europy Środkowo-Wschodniej i Wschodniej miały odgrywać rolę lokalnego mocarstwa i ważnego trybiku w powojennych próbach utrzymania pokoju w Europie. Nikt z lewicy nie poruszał kwestii co w przypadku, gdy któraś ze stron odmówi federacji lub będzie chciała opuścić ją po czasie. Nie kwestionowano w tym układzie dominującej pozycji Polski, uznając ją za oczywistą. Nie zauważano lub nie chciano zauważyć, że na swój sposób byłaby to zaborczość, od której tak wyraźnie stroniono. Z drugiej strony z dzisiejszej perspektywy utworzenie

quasi – niepodległych państw zdawałoby się zdecydowanie lepszym rozwiązaniem dla Ukraińców czy Białorusinów. Zwłaszcza że współcześnie wiadomo, iż alternatywą był ich podział etnicznych ziem i rzucenie na pastwę polskiej polityki polonizacji z jednej strony i radzieckiego terroru z drugiej.

Zabezpieczenie wschodnich granic, a co za tym idzie niezaanektowanie wschodnich ziem z przewagą ludności ukraińskiej lub białoruskiej, nie doprowadziłyby do narodowościowego ujednoczenia Polski. „Ludowa Republika Polska”, jak lewica zwykła nazywać państwo polskie w swoich projektach, wciąż byłaby zamieszkiwana przez znaczny odsetek ludności niepolskiej. Przede wszystkim przez Żydów, zarówno tych spolonizowanych, jak i na co dzień porozumiewających się w języku jidisz. Socjaliści często reagowali sprzeciwem wobec wszelkich antysemitycznych ekscesów oraz opowiadali się za wolnością wyznań. Jednocześnie kwestionowali oddzielność narodową ludności żydowskiej. Twierdzili, że istnieją jedynie Polacy wyznania mojżeszowego, którzy na przestrzeni setek lat spychani na margines wykształcili odrębne zwyczaje i mowę, która ich zdaniem była ledwie gwarą (SSPSU 217, 1921.10.03: 7-8). Z kolei ludowcy w żaden sposób nie odnosili się do spraw społeczności żydowskiej. Wynikało to zapewne z niechęci ich głównego elektoratu, czyli polskiego chłopstwa, do Żydów, którzy zamieszkiwali miasta i tak niedostępne dla polityków „Wyzwolenia” (Jachymek 1983: 185-187).

Liczną mniejszością byłiby Niemcy i to liczniejszą, aniżeli było to w historycznej Polsce, biorąc pod uwagę postulat bezpośredniego włączenia do Polski całości terenów plebiscytowych Śląska, Warmii, Mazur i Powiśla, jak i Gdańska (Robotnik 1919a: 1; Robotnik 1919b: 3). Ponownie „Wyzwolenie” nie odnosiło się żaden sposób do Niemców, zważywszy że zamieszkiwali oni tereny, na których partia nie posiadała żadnych struktur. Socjaliści również nie dysponowali szczegółowym programem skierowanym do ludności niemieckiej, aczkolwiek wypowiadali się przeciwko ich szykanowaniu (Interpelacja p. Żuławskiego; SSPSU 45, 1919.04.06: 42-43). Świadomi wysokiego poziomu kulturowego Niemców optowali za państwowym wsparciem dla instytucji kultury. Rozwój kulturalny Polski odgrywałby rolę konsolidacyjną wielonarodowego społeczeństwa i konkurencję wobec kultury niemieckiej (SSPSU 286, 1922.17.02: 11-12).

Pomimo koncyliacyjnego nastawienia do Ukraińców, zarówno socjaliści, jak i „wyzwoleńcy” opowiadali się zdecydowanie za przynależnością Lwowa do Polski. Byłby to więc kolejny obszar o mieszanej strukturze narodowościowej z postępującą w kierunku wschodnim przewagą ludności ukraińskiej. Wychodzono z założenia, że Galicja Wschodnia w granicach państwa polskiego, z nadaną szeroką autonomią, jest rozwiązaniem kompromisowym. Ważną kwestią było również uzyskanie wspólnej granicy z Rumunią, zyskując tym samym dostęp do jej czarnomorskich portów (SSPSU 46, 1919.05.06: 5).

Polska „ludowo-socjalistyczna” miałaby być krajem równych szans oraz praw. Brakuje źródeł z okresu sprzed 1921 roku wskazujących, jakie rozwiązania w kwestii języka stosowanego w szkolnictwie i urzędach zaproponowano by na terenach ze znaczącym lub przeważającym odsetkiem narodowości innych niż polska. Opierając się na poprawkach socjalistów oraz „Wyzwolenia” do ustawy o języku państwowym i urzędowym, rozwiązaniem miałoby być stosowanie kilku języków jednocześnie, na przykład przy ogłoszeniach na stacjach kolejowych. W takim wypadku szkoły miałyby funkcjonować na zasadach szkół narodowych oraz szkół dwujęzycznych z oddzielnymi klasami (SSPS 146, 1924.07.04: 36-39). W szczególności warta uwagi jest poprawka posła Kazimierza Czapińskiego zawierająca stwierdzenie, że każda szkoła narodowa ma prawo wychowywać „w duchu swojej narodowości”. Nie było tu więc mowy o próbach utworzenia ponadnarodowej tożsamości polskiej (SSPS 146, 1924.07.04: 38). Z podobnego przeświadczenia podczas omawiania zakresu obowiązków oficerów Wojska Polskiego postulowano zastąpienie „patriotyzmu” na „wierność państwu”, gdyż każdy naród ma swój własny patriotyzm, ale nie wyklucza to służby Polsce (SSPSU 291, 1922.23.03: 20-21). Warunkiem tej wierności było jednak zapewnienie odpowiedniej jakości życia tak, aby wykształcić sympatię i lojalność wobec państwa polskiego. Z tego powodu Polska musiała przodować pod względem reform społecznych takich jak zabezpieczenia i wsparcie socjalne, państwowa służba zdrowia oraz edukacja itp. Należało uwzględnić mniejszości narodowe podczas reformy rolnej. Same projekty reformy były na tyle daleko idące, że doprowadziłyby do osłabienia, a co za tym idzie stopniowego zaniku polskiej arystokracji ziemiańskiej na Kresach Wschodnich, którą kojarzono z Polską szlachecką⁴. Domagano się również równego dostępu do urzędów, jeszcze bardziej związując mniejszości z polską administracją państwową (SSPSU 153, 1920.04.06: 10; Interpelacja p. Malinowskiego).

Jak już zostało wspomniane, oba z ugrupowań opracowały własne propozycje ustawy zasadniczej. Był to projekt konstytucji RP autorstwa Mieczysława Niedziałkowskiego z Polskiej Partii Socjalistycznej oraz projekt Polskiego Stronnictwa Ludowego „Wyzwolenie”, będący zmodyfikowaną wersją opracowaną przez Włodzimierza Wakara w dokumencie nazwanym „Podstawa ładu Rzeczypospolitej Polskiej”. Z perspektywy ówczesnej były to niezwykle nowatorskie pomysły na ustrój polityczno-prawny odrodzonej Polski. Zawierały propozycję wprowadzenia obligatoryjnego referendum zwanego „głosowaniem ludowym”, ustanowienie Izby Pracy, czyli swoistego parlamentu dla związków

⁴ Popularnym postulatem było wówczas wywłaszczenie bez wykupu, czyli bez jakiegokolwiek rekompensaty, ziem powyżej ok. 50 hektarów, podczas gdy niektóre ordynacje kresowe liczyły kilkaset. Dodatkowo posłowie Polskiej Partii Socjalistycznej postulowali upaństwowienie gruntów ornych i utworzenie państwowych gospodarstw rolnych (SSPSU 63, 1919.07.04: 15-16).

zawodowych, konstytucyjnie sankcjonowały zabezpieczenia i wsparcia socjalne. Nie wspominały jednakże o żadnych konkretnych propozycjach względem mniejszości narodowych innych aniżeli ogólnikowe wzmianki o „specjalnym statusie prawnym” lub „osobnego obywatelstwa własnego” u Wakara czy równości wobec prawa wszystkich religii i narodowości u Niedziałkowskiego. Błędnym byłoby jednak całkowite przekreślanie ich wartości dla interesów mniejszości narodowych. Na oba projekty należy spojrzeć jako na ramy ustrojowo-prawne oraz przyczynek do dalszego wprowadzania osobnych postępowych ustaw i gwarancji przywilejów już uzyskanych (Niedziałkowski 1920; Jakubowski & Jajecznik 2007: 18; Jajecznik 2006: 111).

Projekty autonomii terytorialnych po 1921 roku

Postanowienia traktatowe pokoju ryskiego z 1921 roku, choć mogłoby zdawać się, że były definitywnym końcem koncepcji federalistycznych, nie doprowadziły do natychmiastowej rezygnacji z planów ich przynajmniej częściowej realizacji. W szczególności politycy Polskiej Partii Socjalistycznej działali na tym polu, kilkakrotnie zgłaszając projekty autonomii terytorialnych, które były skromniejszą wersją dawnych planów o federacji pod przewodnictwem Polski. „Wyzwolenie” nie składało swoich projektów ustaw, ograniczając się do popierania socjalistów. Autonomia dla regionów zamieszkałych w większości przez ludność niepolską miała identyczny cel co utworzenie osobnych państwowości i zapewnienie swobód obywatelskich w ramach państwa polskiego – uzyskanie poparcia i lojalności dla Polski.

Województwo śląskie powstałe w 1921 roku w wyniku przyłączenia do Polski części terenów plebiscytowych uzyskało zapewnienie otrzymania autonomii już 15 lipca 1920 roku. W tym wypadku na polskiej scenie politycznej panował konsensus co do autonomii śląskiej, gdyż ustawę o statucie organicznym Województwa śląskiego przyjęto przez aklamację (SSPSU 164, 1920.15.07: 9-11). W ten sposób Śląsk stał się niejako wzorem dla przyszłych analogicznych projektów.

Po fiasku rozmów z Litwinami zakończonych siłowym zdobyciem Wilna i utworzeniem Litwy Środkowej 12 października 1920 roku plany powołania do życia wielonarodowego państwa litewskiego zostały definitywnie przekreślone. Z kolei pozostawienie Mińska, ważnego centrum kultury białoruskiej, w rękach bolszewików uniemożliwiło realizację idei „białoruskiego Piemontu”. Utworzenie regionu autonomicznego z województw północno-wschodniej Polski miało być próbą przynajmniej szczątkowego zachowania dziedzictwa Wielkiego Księstwa Litewskiego. Kompetencje sejmiku autonomii były wzorowane na śląskim odpowiedniku. Prawa mniejszości białoruskiej, zagwarantowane w osobnych

ustawach, zapewniłyby im pełną swobodę w kwestii kultury i oświaty, a językiem urzędowym obok polskiego zostałby białoruski (Wiech 1987: 51-52). W ten sposób Polska miała jawić się Białorusinom jako „wyzwolicielka, cywilizacja zachodu i obrończyni indywidualizmu” (SSPSU 260, 1921.15.11: 38). Zwycięstwo prawicy w wyborach w Litwie środkowej, a następnie bezpośrednia aneksja do Polski przekreśliły szansę na autonomię dla Wileńszczyzny.

Podobne cele przyświecały projektom autonomii galicyjskiej. Wszystkie trzy najważniejsze dokumenty z 1921, 1922 i 1924 roku z propozycją dla ukraińskich obywateli Polski zostały opracowane przez posła Polskiej Partii Socjalistycznej Mieczysława Niedziałkowskiego. Pierwszy projekt uwzględniał samowładztwo w kwestiach związanych z językiem, wyznaniem, oświatą, policją, transportem, komunikacją i szeroko pojętym życiem gospodarczym. Galicja Wschodnia posiadałaby osobny budżet, a wszystkie przyjęte przez krajowy sejmik uchwały musiałyby być zgodne z konstytucją RP (Robotnik 1921: 3). Drugi z dokumentów uwzględniał już tylko część wschodniej Galicji, a dokładnie Lwów i okolice. Ustanawiał on dwa osobne budżety, z których utrzymywano by oddzielne rady szkolne – jeden płacony przez Polaków, drugi przez Ukraińców. Zakres prerogatyw był zbliżony do poprzedniego projektu Niedziałkowskiego (Szumiło 2011: 114). Ostatni z omawianych projektów powstał pod koniec 1924 roku, ale został zgłoszony z początkiem 1925 roku. W przeciwieństwie do dwóch poprzednich, proponowane terytorium autonomii obejmowało wszystkie ziemie uważane za etnicznie ukraińskie. Poza Galicją Wschodnią był to Wołyń oraz dwa powiaty województwa poleskiego (Koko 1991: 75-77, 150-152).

Działania zmierzające do nadania autonomii terytorialnych mieszkańcom polskich Kresów Wschodnich nie zakończyły się wraz z rokiem 1926. Kolejny analogiczny projekt socjaliści zgłosili w 1931 roku (Szumiło 2011: 115; Robotnik 1931: 1). Na tym polu politycy Polskiej Partii Socjalistycznej działali już wtedy sami, czasem przy wsparciu posłów mniejszości narodowych. Polskie Stronnictwo Ludowe „Wyzwolenie” od kilku lat przechodziło przez kryzys oraz serię wewnętrznych podziałów, a 1931 roku połączyło się z innymi partiami chłopskimi, tworząc Stronnictwo Ludowe. Inicjatywa socjalistów miała wtedy już tylko charakter manifestacyjny. Pod rządami sanacyjnymi rzadko który projekt wychodzący spoza obozu rządzącego miał szansę na realizację.

Podsumowanie

Polska historiografia, zarówno popularnonaukowa, jak i ta naukowa *sensu stricto*, obrazując międzywojenne relacje Polaków z reprezentantami mniejszości narodowych, przedstawia je na dwa sposoby. Jedna skrajna narracja rysuje sielankową wizję pokojowej koegzystencji. Druga przedstawia wizję

wzajemnych resentymentów, krwawych rozrachunków, plemiennego myślenia „my kontra oni”. Pozornie te dwa przedstawienia, choć sprzeczne w stosunku do siebie, w rzeczywistości uzupełniają się. Każdy z przykładów tych dwóch skrajnych narracji oraz pozostałych mieszczących się w tak rozłożonym spektrum w jakimś sensie jest prawdą, urywkowym przedstawieniem rzeczywistości.

Z perspektywy współczesnej wiedzy nauk historycznych o relacjach narodowościowych II RP wydaje się, że przeważały konflikty, a przynajmniej na poziomie ogólnokrajowej polityki oraz w relacjach społeczeństwo-władza. Jednakże przedstawione w powyższym tekście przykłady postulatów świadczą o tym, że w ramach polskiego życia politycznego istnieli aktorzy, którzy chcieli wyjść naprzeciw ówczesnym krajowym trendom. Powody, dla których konstruowali takie, a nie inne postulaty, mogły wynikać zarówno z pragmatycznego przeświadczenia o skuteczności i obopólnych korzyści z ich przyjęcia lub bardziej osobistych względów, jak światopogląd czy życiowe doświadczenie. Jakikolwiek by one nie były, zakiełkowały na gruncie polskiego społeczeństwa i jego doświadczeń. Fakt, że postulowali to demokratycznie wybrani politycy, wskazuje na pewien stopień poparcia ich programu wśród części obywateli. To świadczy o tym, że w społeczeństwie polskim istniała pewna potencjalność dla tych rozwiązań.

Jednym z celów powyższego artykułu było wskazanie na pewną ciągłość w tradycji polskiej myśli politycznej. Powstałe w dziewiętnastym wieku hasło „za wolność naszą i waszą” wyrażało wówczas ponadnarodowy solidaryzm we wspólnej walce z uciskiem narodowym, jak i społecznym. Właśnie w ten sposób rozumiano wolność. Była to więc niepodległa państwowość jako cel sam w sobie, a jednocześnie gwarant swobód obywatelskich i zaprowadzenia demokratycznych relacji wewnątrz społeczeństwa. Wraz z nastaniem dwudziestego wieku doszło pojęcie wolności od ucisku ekonomicznego, od biedy i wyzysku. W warunkach odzyskania już przez Polskę niepodległości hasło to uległo dalszej modyfikacji. Wolna, niezależna Polska miała stać się gwarantem wolności obywatelskich dla wszystkich jej mieszkańców w ramach solidaryzmu między zamieszkującymi ją narodami.

Kolejnym z założeń było utrwalenie pamięci ludzi oraz głoszonych przez nich poglądów opartych na tolerancji i chęci wzajemnej pomocy, które współcześnie uznaje się za pozytywne. Nie chodzi tu jednak o ich „zarchiwizowanie” w powszechnej pamięci. Uznanie tego rodzaju poglądów za projekt zakończony i oraz pozostawienie ich wyłącznie jako rozdziałów na kartach historii byłoby co najmniej krzywdzące. Wydaje się, że w szczególności w dzisiejszych czasach potrzebne są nam narracje tego pokroju. W czasach postępującej integracji europejskiej, jej pierwszych kryzysów na drodze do realizacji idei zjednoczonej Europy i pierwszej od kilkudziesięciu lat wojny w Europie, bardziej

aniżeli kiedykolwiek potrzebne są narracje o woli wzajemnego zrozumienia, współpracy, prób przeskoczenia dziejowych niesnasek i nieufności. Historia jako dyscyplina nie powinna służyć wyłącznie jako środek do zrozumienia przeszłości. Zdobytą wiedzę należy wykorzystywać. Zarówno ku przestrodze, jak i w szukaniu inspiracji w rozwiązywaniu wyzwań teraźniejszości.

Źródła cytowań

- AZOULAY, ARIELLA (2019), *Potential History: Unlearning Imperialism*, Verso Books.
- BÄCKER, ROMAN (1995), *Problematyka państwa w polskiej myśli socjalistycznej z lat 1918-1948*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- BERGMAN, ALEKSANDRA (1984), *Sprawy białoruskie w II Rzeczypospolitej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- FARYŚ, JANUSZ (2019), *Między Moskwą a Berlinem. Wizje polskiej polityki zagranicznej 1918-1939*, Warszawa, Szczecin: Instytut Pamięci Narodowej.
- GŁÓWNY URZĄD STATYSTYCZNY (2018), 'Sto lat Polski w liczbach 1918-2018', online: <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/inne-opracowania-zbiorcze/100-lat-polski-w-liczbach-1918-2018,30,1.html> [dostęp: 10.06.2023].
- INTERNETOWY SYSTEM AKTÓW PRAWNYCH, Dz.U. 1921 nr 44 poz. 267, 'Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. – Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej', online: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu19210440267> [dostęp: 10.06.2023].
- INTERNETOWY SYSTEM AKTÓW PRAWNYCH, Dz.U. 1921 nr 49 poz. 300, 'Traktat pokoju między Polską a Rosją i Ukrainą podpisany w Rydze dnia 18 marca 1921 roku', online: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19210490300> [dostęp: 10.06.2023].
- INTERNETOWY SYSTEM AKTÓW PRAWNYCH, Dz.U. 1922 nr 90 poz. 829, 'Ustawa z dnia 26 września 1922 r. o zasadach powszechnego samorządu wojewódzkiego, a w szczególności województwa lwowskiego, tarnopolskiego i stanisławowskiego', online: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19220900829> [dostęp: 10.06.2023].
- INTERNETOWY SYSTEM AKTÓW PRAWNYCH, Dz.U. 1924 nr 74 poz. 724, 'Ustawa z dnia 31 lipca 1924 r. o języku państwowym i języku urzędowania rządowych i samorządowych władz administracyjnych', online: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19240730724> [dostęp: 10.06.2023].
- INTERNETOWY SYSTEM AKTÓW PRAWNYCH, Dz.U. 1924 nr 79 poz. 766, 'Ustawa z dnia 31 lipca 1924 r. zawierająca niektóre postanowienia o organizacji szkolnictwa', online: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu19240790766> [dostęp: 10.06.2023]
- 'Interpelacja p. Grünbauma i tow. do p. Ministra Spraw Wojskowych w sprawie wznowienia się ekscesów wojskowych przeciw ludności żydowskiej', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/0/3346.

- 'Interpelacja p. Malinowskiego i tow. Do Prezydenta Ministrów w sprawie stosunku władz polskich do Ukraińców', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/0/2366.
- 'Interpelacja p. Żuławskiego i tow. Do pp. Prezydenta Ministrów i Ministra Spraw Wewnętrznych w sprawie gwałtów popełnianych przez władze wojskowe na ludności żydowskiej', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/0/1317.
- JACHYMEK, JAN (1983), *Mysł polityczna PSL Wyzwolenie 1918-1931*, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- JAJECZNIK, KONRAD (2006), 'Wizja Polski Ludowej w projekcie konstytucji Włodzimierza Wakara', *Społeczeństwo i Polityka*: 6, s. 111.
- JAKUBOWSKI, WOJCIECH, KONRAD JAJECZNIK (2007), 'U źródeł demokracji w Polsce XX wieku. Debata konstytucyjna w latach 1918-1921', *Rocznik Nauk Politycznych*: 10, s. 10.
- JARECKA, STANISŁAWA (1961), *Niezależna Partia Chłopska 1924-1927*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawcza.
- NIEDZIAŁKOWSKI, MIECZYSLAW (1920), 'Projekt Konstytucji RP', online: <https://ppspl.eu/projekt-konstytucji-rp-1920/> [dostęp: 10.06.2023].
- KACPRZAK, PAWEŁ (2007), 'Niemiecka mniejszość narodowa w Polsce w latach 1919-1939', *Studia Lubuskie: prace instytutu Prawa i Administracji Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Sulechowie*: 3, ss. 148-156.
- KOKO, EUGENIUSZ (1991), *Wolni z wolnymi. PPS wobec kwestii ukraińskiej w latach 1918-1925*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- KOKO, EUGENIUSZ (1995), *W nadziei na zgodę. Polski ruch socjalistyczny wobec kwestii narodowościowej w Polsce 1918-1939*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- RATAJ, MACIEJ (2021), *Pamiętniki 1918-1927. Część II*, oprac. Mateusz Ratyński, Warszawa: Muzeum Historii Polski.
- Robotnik* (1919a), 'Manifestacje w sprawie Gdańska', nr 110 (487), s. 3.
- Robotnik* (1919b), 'Poznańskie w sprawie Gdańska', nr 114 (491), s. 2.
- Robotnik* (1921), 'Sprawa autonomii Wschodniej Galicji w Z.P.P.S.', nr 284 (1406), s. 3.
- Robotnik* (1931), 'Program autonomii, nr 359 (4699)', s. 1.
- SAFJAN, MAREK (2022), 'Konstytucja marcowa – konstytucja paradoksów', *Przegląd Konstytucyjny*: 1, ss. 10-12.
- SAMUEL, STUART MONTAGU (1920), *Sir Stuart M. Samuel o pogromach w Polsce. (Sprawozdanie Komisji wysłanej do Polski przez Sekretarza Stanu dla spraw zagranicznych Wielkiej Brytanii*, Lwów: Spółka Wydawnicza „Słowa Polskiego”.

- 'Sprawozdanie Stenograficzne z 4 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 22 lutego 1919 r.', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/0/4, ss. 9-12, 21.
- 'Sprawozdanie Stenograficzne z 7 posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej z dnia 19 stycznia 1923 r.', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/1/7, s. 6.
- 'Sprawozdanie Stenograficzne z 18 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 26 marca 1919 r.', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/0/18, s. 55.
- 'Sprawozdanie Stenograficzne z 45 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 4 czerwca 1919 r.', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/0/45, s. 42-43.
- 'Sprawozdanie Stenograficzne z 46 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 5 czerwca 1919 r.', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/0/46, s. 5.
- 'Sprawozdanie Stenograficzne z 102 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 21 listopada 1919 r.', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/0/102, s. 30.
- 'Sprawozdanie Stenograficzne z 146 posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej z dnia 9 lipca 1924 r.', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/1/146, s. 36-39.
- 'Sprawozdanie Stenograficzne z 153 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 4 czerwca 1920 r.', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/0/153, s. 10.
- 'Sprawozdanie Stenograficzne z 164 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 15 lipca 1920 r.', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/0/164, s. 9-11.
- 'Sprawozdanie Stenograficzne z 217 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 10 marca 1921 r.', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/0/217, ss. 7-8.
- 'Sprawozdanie Stenograficzne z 221 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 17 marca 1921 r.', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/0/221, ss. 2-3.
- 'Sprawozdanie Stenograficzne z 223 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 14 kwietnia 1921 r.', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/0/223, ss. 18-24.
- 'Sprawozdanie Stenograficzne z 260 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 15 listopada 1921 r.', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/0/260, s. 38.

- 'Sprawozdanie Stenograficzne z 286 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 17 lutego 1922 r.', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/0/286, ss. 11-12.
- 'Sprawozdanie Stenograficzne z 291 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 23 marca 1922 r.', Biblioteka Parlamentarna, Parlamentaria Polskie 1919-2001, sygn. RPII/0/291, ss. 20-21.
- SZUMIŁO, MIROSŁAW (2011), 'Ukraińskie koncepcje autonomii terytorialnej w ramach Drugiej Rzeczypospolitej', *Rocznik Lubelski*: 37.
- ŚLIWA, MICHAŁ (1980), *Mysł państwowa socjalistów polskich w latach 1918-1921*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- THUGUTT, STANISŁAW (1984), *Autobiografia*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawcza.
- TORZECKI, RYSZARD (1989), *Kwestia ukraińska w Polsce w latach 1923-1929*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- WIECH, KAZIMIERZ (1987), *PPS w pierwszych latach parlamentaryzmu: 1921-1923*, Warszawa: Spółdzielnia Wydawniczo-Handlowa „Książka i Wiedza”.
- ZAPOROWSKI, ZBIGNIEW (2004), 'Od negacji do akceptacji państwa polskiego. Ukraińskie wybory polityczne w II Rzeczypospolitej', *Res Historica. Państwo-Władza-Społeczeństwo w Dwudziestym wieku*: 16, ss. 222-224.

Rezyliencja w procesie wychowania

Dominika Sikora

Abstract

Resilience in the process of upbringing

In the chapter *Resilience in the process of upbringing*, the author proposes a reflection on the issue of resilience, in particular the family factor and its influence on the formation of resilience in children. First, as an introduction, the phenomenon of resilience is discussed, both as a personality trait and in a processual sense, including protective and risk factors, as well as mechanisms. It then outlines how the family system can reinforce and shape resilience in children, the importance of resilience in upbringing and education, and the concept of a resilient person. The aim of the chapter is to show how fundamental and a key educational task is to strengthen resilience in children, with a view to their optimal and multidirectional development, in an often difficult and complex reality. The mental well-being of children and adolescents is an extremely important issue that should be addressed interdisciplinarily.

Statistics on the mental health of young people are alarming, showing an increase in suicide attempts, depression, low sense of agency, lack of

Dominika Sikora, mgr; absolwentka Uniwersytetu Szczecińskiego, kierunku familiologia; ostatnio publikowała *Czas na resilience* („Refleksje – Zachodniopomorski Kwartalnik Oświatowy” 2023, nr 2); członkini Koła Naukowego Famili-Art., uczestniczka Szkoły Psychoterapii Integratywnej; zainteresowania badawcze koncentrują się wokół familiologii, pedagogiki rodziny, poradnictwa oraz terapii małżeńskiej i rodzinnej, teorii wychowania.

d.dominikasikora@gmail.com

Facta Ficta.

Journal of Theory, Narrative & Media



self-esteem and self-acceptance. It is worth reflecting on how to take care of the health of children and adolescents, and how to support and shape positive resources, which is undoubtedly the phenomenon of resilience, understood as positive adaptation and good functioning despite experienced difficulties, stress or traumatic events. The considerations in the chapter are aimed at showing how multifaceted the phenomenon of resilience and related concepts are, and how the family and school environment are important factors in building resilience.

Keywords: resilience, psychological resilience, children and adolescents, family, protective factors

Wprowadzenie

Współczesne, intensywne przemiany cywilizacyjne dotyczą wszystkich obszarów życia społecznego, wymagają przy tym pewnej elastyczności zachowań na różnych płaszczyznach, także w przestrzeni edukacyjno-wychowawczej. Przed rodzicami, wychowawcami postawione jest fundamentalne zadanie – przygotowanie dzieci na nieprzewidywalne. Oddziaływania wychowawcze mają prowadzić do ukształtowania kompetencji adaptacyjnych i dostosowawczych do niejednokrotnie trudnej i złożonej rzeczywistości.

Kondycja psychiczna dzieci i młodzieży jest alarmująca. W Raporcie Najwyższej Izby Kontroli z 2019 roku podano, że około 9% dzieci i młodzieży – czyli około sześciuset trzydziestu tysięcy osób, wykazuje zaburzenia psychiczne wymagające profesjonalnej pomocy (Nik.gov.pl 2019: 5). Według statystyk policji, liczba zamachów samobójczych wśród dzieci i młodzieży między 7 a 18 rokiem życia w ciągu ostatnich pięciu lat wzrosła o 68% (statystyka.policja.pl 2022). Wyniki badania *Młode głowy* pokazuje, że w sytuacji trudnej nie znajduje rozwiązań 81,9% młodzieży, 56,4% niekiedy uważa, że jest do niczego, 52,4% odczuwa brak motywacji do działania, a 28% dzieci i młodzieży nie ma chęci do życia (Mlodegłowy.pl 2023:17-25)¹.

Na pytania: jakie oddziaływania mogą wspierać optymalny i wielokierunkowy rozwój dzieci, oraz jak rodzice mogą pomóc dziecku osiągnąć dobrostan psychiczny i stać się efektywnie funkcjonującymi dorosłymi odpowiedzi możemy poszukać w fenomenie *resilience*. Termin „*resilience*” ma swoje źródło w łacińskim *resilire* – odskakiwać, odbić, powrócić do poprzedniego stanu, oraz *salire* – powstawać, sprężynować (Boczkowska 2019: 130). Jak podają Anna Borucka i Krzysztof Ostaszewski „konceptcja *resilience* koncentruje się na wyjaśnianiu fenomenu, jakim jest dobre funkcjonowanie niektórych

¹ Raport w całości dostępny na stronie: <https://mlodegłowy.pl/> [30.04.2023].

jednostek mimo niekorzystnych warunków życia, przeciwności losu i/lub zdarzeń traumatycznych” (Borucka & Ostaszewski 2008: 587). Wśród polskich badaczy termin ten jest tłumaczony w różny sposób: sprężystość, sprężystość psychiczna, elastyczność, prężność, pozytywna adaptacja, odporność psychiczna lub w spolszczonej wersji – rezyliencja. W celu uniknięcia chaosu terminologicznego w niniejszym artykule używana będzie właśnie ta ostatnia wersja terminu.

Rezyliencja jako cecha

Rezyliencja może być interpretowana jako cecha osobowościowa – o charakterze trwałym, choć stale rozwijającym się – związana ze skutecznym radzeniem sobie z trudnościami życia zarówno osobistego, jak i społecznego. Rezyliencja jako cecha jest traktowana jako indywidualna, pozytywna właściwość jednostki, która korzystnie wpływa na procesy adaptacji i minimalizuje negatywne skutki doświadczanego stresu. W ujęciu dyspozycyjnym rezyliencja jest cechą, właściwością osoby, na którą składają się umiejętności, kompetencje, dzięki którym jednostka w sposób elastyczny i twórczy zmagają się z czynnikami stresogennymi.

Nina Ogińska-Bulik i Zygryd Juczyński (2008: 42) przedstawiają rezyliencję jako mechanizm samoregulacji odnoszący się do komponentów poznawczych, emocjonalnych oraz behawioralnych. Element poznawczy mechanizmu samoregulacji obejmuje przekonania oraz oczekiwania dotyczące między innymi własnych kompetencji, postrzegania rzeczywistości jako wyzwania a nie przeciwności. Z kolei składniki emocjonalne rezyliencji powiązane są z afektem pozytywnym i stabilnością emocjonalną. Elementy behawioralne dotyczą zdobywania doświadczeń oraz stosowania wielorakich i skutecznych strategii zaradczych. O rezyliencji jako właściwości osobowej, zbiorze cech, wyrażających się ogólną zaradnością, elastycznością działania i siłą charakteru piszą Jeanne i Jack Blockowie, używając terminu *ego-resiliency* (Konaszewski 2020: 22). Jak podaje Helena Sęk „osoby o właściwościach *resiliency* nie da się złamać, potrafi [ona – dopowiedzenie D.M.] nagiąć swoje schematy poznawcze i wykorzystać wiedzę w sposób elastyczny, mając nadzieję na korzystny wynik radzenia sobie z przeciwnościami życia” (Sęk 2008: 78-80). Znaczącymi umiejętnościami rezyliencji są: umiejętność twórczego zmagania się z przeciwnościami, oderwania się od negatywnych doświadczeń, a także do wzbudzania pozytywnych emocji, dzielność w radzeniu sobie ze stresem i problemami, zdolność do tworzenia i utrzymywania bliskich więzi, elastyczność i twórczość w stosowaniu zachowań zaradczych, umiejętność przewartościowania i reinterpretacji znaczenia wydarzeń.

Procesualne rozumienie rezyliencji

Rezyliencja w szerszym ujęciu interpretowana jest jako dynamiczny proces odzwierciedlający względnie dobre przystosowanie się jednostki mimo doświadczanych przez nią zagrożeń lub traumatycznych przeżyć. Rezyliencja może być definiowana w kategoriach „czynników i procesów, które przerywają ścieżki rozwoju prowadzące od wysokiego ryzyka do problemów i otwierają drogę do pozytywnej adaptacji” (Ostaszewski 2014: 77-78). Definicja ta wskazuje na trzy kluczowe komponenty procesu rezyliencji:

- (1) występowanie czynników ryzyka bądź narażenia na nie,
- (2) występowanie czynników chroniących,
- (3) pozytywny wynik interakcji między czynnikami ryzyka a czynnikami chroniącymi (Ostaszewski 2014: 77-78).

Czynniki ryzyka w kontekście badań nad rezyliencją definiowane są jako niepomysłne, niekorzystne warunki życia, nieszczęście, przeciwności losu, szkodliwe lub trudne warunki środowiskowe, chroniczny stres lub sytuacje i wydarzenia traumatyczne, które mogą mieć wpływ na zaburzenie funkcjonowania jednostki. W problematyce rezyliencji termin „czynniki ryzyka” dotyczy zróżnicowanych obszarów zagrażających zdrowiu i rozwojowi. Dla przykładu niekorzystnymi warunkami życiowymi mogą być niski status socjo-ekonomiczny rodziny, dorastanie w rodzinie z problemem alkoholowym, doświadczenie wojny w kraju bądź regionie. Innymi najczęściej wymienianymi czynnikami ryzyka są: choroby psychiczne rodziców, wcześniactwo, rozwód lub separacja rodziców, przemoc fizyczna i psychiczna, odrzucenie przez rówieśników (Borucka & Ostaszewski 2018: 590). Do tej grupy zaczęto również zaliczać zdarzenia znajdujące się na liście stresujących wydarzeń życiowych (HRLSI) autorstwa Thomasa Holmesa i Richarda Rahe'ego, między innymi: śmierć bliskiego członka rodziny, ciężka choroba lub wypadek z uszkodzeniem ciała, trudności seksualne, konflikty w rodzinie, rozpoczęcie lub zakończenie nauki czy znacząca zmiana kontaktów towarzyskich (Mozfiles.com 2019: par 1-2). Badacze podkreślają, że dopiero kumulatywny charakter czynników ryzyka znacząco zakłóca funkcjonowanie jednostki.

W opozycji do generatorów ryzyka znajdują się aspekty chroniące, które są korelatami lub predyktorami rezyliencji. Czynniki chroniące dzielimy ze względu na źródło ich pochodzenia na:

- (1) czynniki indywidualne takie jak poczucie własnej skuteczności, wysoka samoocena, dobre funkcjonowanie edukacyjne, wiarę, pogodne usposobienie lub towarzyskość,
- (2) czynniki rodzinne, do których zaliczamy bliskie relacje między członkami rodziny, spójność i zgodność rodziny, ciepło, dobrą sytuację materialną, brak konfliktów rodzicielskich i małżeńskich,

(3) czynniki zewnętrzne (środowiskowe) – bezpieczne sąsiedztwo, przynależność do prospołecznej organizacji, posiadanie mentora, uczęszczanie do dobrze funkcjonującej szkoły (Boczkowska 2019: 134-135).

Proces rezyliencji może przebiegać według jednego z mechanizmów wzajemnego oddziaływania czynników ryzyka i czynników chroniących. Norman Garmezy zaproponował trzy takie modele: równoważenia ryzyka, redukcji ryzyka oraz uodpornienia na ryzyko. W modelu równoważenia ryzyka zakłada się, że działanie czynników chroniących równoważy wpływ czynników ryzyka. Przykładem może być to, gdy dziecko dorastając w rodzinie dysfunkcyjnej (czynnik ryzyka) prawdopodobnie będzie przejawiało więcej zachowań problemowych, ale posiadanie mentora, pozytywna relacja z nauczycielem, posiadanie pasji lub zaangażowanie w organizację (czynniki chroniące) mogą pełnić rolę kompensacyjną wobec niekorzystnej sytuacji rodzinnej. W modelu redukcji ryzyka fundamentalną rolę odgrywają czynniki chroniące; zakłada się, że stanowią one swego rodzaju parasol lub tarczę ochronną przed czynnikami ryzyka. Przykładem może być nastolatek, który otrzymuje wsparcie od rodziny, ma prawidłowe relacje z nauczycielami i odnosi sukcesy szkolne lub sportowe (czynniki chroniące) nie ulegnie negatywnym wpływom rówieśniczym spróbowania narkotyków (czynnik ryzyka), ponieważ ma świadomość konsekwencji i ryzyka, jakie niesie takie zachowanie, a moc zasobów jest silniejsza. W trzecim modelu oddziaływania zakłada się, że jednostka powinna stale odczuwać umiarkowany poziom ryzyka. Zbyt niski może powodować spadek mobilizacji i motywacji w działaniu, natomiast zbyt wysoki – doprowadzić do pojawienia się zaburzeń w zachowaniu. Według Garmezygo średni poziom odczuwanego ryzyka uodpornia na działanie szkodliwych czynników, jest korzystny dla zdrowego rozwoju i spełnia rolę adaptacyjną (Borucka & Ostaszewski 2008: 595-596).

Rezyliencja w rodzinie

Podjęwając próbę zrozumienia rezyliencji w procesie wychowania, należy bliżej przyjrzeć się jednemu z czynników chroniących i wspierających rezyliencję, mianowicie czynnikowi rodzinnemu. To w rodzinie jako fundamentalnej płaszczyźnie rozwoju dziecka powinien być pobudzany jego potencjał, stworzone odpowiednie warunki kształtowania umiejętności konstruktywnego rozwiązywania problemów i budowania poczucia tożsamości. W obszarze czynnika rodzinnego rezyliencji i oddziaływań wychowawczych należy uwzględnić: spójność rodziny, bezpośrednią i otwartą komunikację, dobre i bliskie relacje między członkami rodziny, dbałość o rytuały rodzinne, dawanie przestrzeni na okazywanie, nazywanie i przeżywanie emocji, zarówno tych

pozytywnych jak i tych trudnych, posiadanie jasno sprecyzowanych oczekiwań, umiejętne gospodarowanie pieniędzmi, wspólnie spędzany czas, poświęcanie go zarówno na rozrywkę, posiłki, prace domowe, jak i codzienne aktywności i odpoczynek. Rodzina powinna umożliwiać dziecku rozwijanie zainteresowań i pasji, zapewniać członkom poczucie bezpiecznej przynależności, aby wzrastało ono w poczuciu miłości i wsparcia od rodziców. Ważnym aspektem kształtowania rezyliencji w obszarze rodziny jest to, kiedy rodzice troskliwie wypełniają swoje obowiązki, między członkami rodziny panuje bezpieczny styl przywiązania, rodzice zaangażowani są w naukę i inne sprawy dziecka, a także wysoki status socjoekonomiczny rodziny (wykształcenie, styl życia, miejsce zamieszkania, dochody), jak i pozytywne relacje z dalszymi członkami rodziny (Błasiak & Dybowska 2021: 63-64).

Rezyliencja w procesie wychowania swoją podstawę ma w diadzie rodzicielskiej, która – jeśli prawidłowo funkcjonuje dbając o swoją relację – tworzy wokół dzieci bezpieczną przestrzeń do rozwoju. Punktem wyjścia jest to, aby rodzice mieli świadomość i akceptowali, że trudności, przeciwności i sytuacje kryzysowe są czymś nieuniknionym w życiu i traktowali je jako okazje do nauki i rozwoju. Jednym z zadań wychowawczych jest z pewnością przekazanie tej umiejętności dzieciom oraz kształtowanie umiejętności odkrywania zasobów, tak aby w sytuacji problemowej można było się skupić na możliwościach, a nie przeciwnościach. Kolejnym elementem wzmacniania i kształtowania rezyliencji w rodzinie jest poszanowanie godności wszystkich członków rodziny oraz wzajemny szacunek. Jak podają Anna Błasiak i Ewa Dybowska: „rezyliencyjna rodzina kształtuje rezyliencyjne dziecko, które wobec zagrożenia swojego dobrostanu będzie potrafiło wykazać się pozytywną adaptacją do nowych okoliczności. Rezyliencyjne dziecko to dziecko, które jest wspierane oraz otrzymuje narzędzia, których potrzebuje do wzrastania i rozwoju w swoim środowisku rodzinnym” (Błasiak & Dybowska 2021: 69).

Rola rodziny w kształtowaniu rezyliencji dziecka jest fundamentalna; należy powiedzieć, czym jest jej rezyliencja. Jest ona definiowana jako „zdolność rodziny do pozytywnej odpowiedzi na niesprzyjające wydarzenia życiowe, z których rodzina wychodzi mocniejsza, bardziej stabilna i zaradna” (Grzegorzewska 2011: 139). Koncepcja rezyliencyjnej rodziny wyróżnia dwa istotne aspekty: po pierwsze zarówno system rodzinny, jak i jej poszczególni członkowie przejawiają pozytywną reakcję na sytuacje trudne oraz po drugie po przejściu trudności życiowych rodzina funkcjonuje korzystniej niż przed sytuacją niesprzyjającą. Rezyliencja rodziny jest zjawiskiem wielopłaszczyznowym, a najczęściej wymienia się jej trzy obszary. Po pierwsze czas trwania sytuacji trudnej: krótkotrwałe niekorzystne sytuacje zazwyczaj nazywane są wyzwaniem, z jakimi jej członkowie muszą się zmierzyć, natomiast długotrwałe trudności – kryzysami. Drugim obszarem jest miejsce w cyklu życia

rodzinnego w chwili pojawienia się trudności. Trzeci wymiar powiązany jest z systemem wsparcia, którym rodzina może się posłużyć w sytuacji niekorzystnej; przykładem takiego systemu wsparcia może być wielopokoleniowość, środowisko szkolne, sąsiedzkie, lokalne czy przynależność do wspólnot (Grzegorzewska 2011: 139).

Koncepcja rezyliencyjnej rodziny Fromy Walsh opiera się na jej systemowym rozumieniu. Autorka zwraca uwagę na wartości i zasoby rodziny w trzech wymiarach, które wzajemnie się wzmacniają i pozostają w synergicznej interakcji, dotyczą one różnych systemów rodzinnych, na różnej przestrzeni czasu. Pierwszym wymiarem jest system przekonań. Odnosi się on do nadawania znaczeń przeciwnościom, pozytywnego, optymistycznego sposobu patrzenia na świat oraz duchowości i transcendencji rodziny. Drugą właściwością są wzorce organizacyjne dotyczące otwartości i elastyczności na adaptacyjne zmiany relacji i związków w rodzinie, które są wspierające, zaangażowane i pełne szacunku, oraz bogate w zasoby społeczne i ekonomiczne. Ostatnim, trzecim wymiarem są procesy komunikacyjne i sposoby rozwiązywania problemów, przez które rozumiemy prawidłową, jasną i spójną komunikację, przestrzeń na ekspresję emocjonalną, a także zaangażowanie i współpracę wszystkich członków rodziny przy rozwiązywaniu problemów, tworzenia planów, celów i podejmowaniu decyzji. W rodzinach zdeorganizowanych pozytywną, wspierającą rolę mogą pełnić inni bliscy, jak np.: przybrani rodzice, rodzice chrzestni, rodzeństwo, kuzyni, wujkowie i ciocie czy dziadkowie. Rodzinną rezyliencja wzmacnia pozytywny rozwój dzieci, zasila je w wiarę we własny potencjał, inspiruje i motywuje do działania i postaw proaktywnych (Lachowska 2021: 561-565).

Kolejny podział kluczowych zmiennych wspierających i budujących rezyliencję dzieci wyróżnia dwa obszary funkcjonowania rodziny: 1) jakość sprawowania funkcji rodzicielskich i 2) strukturę rodziny. Pierwszy wymiar odnosi się do istoty i charakteru relacji rodzica z dzieckiem. Można wyróżnić w nim dwie płaszczyzny oddziaływań rodzicielskich znaczących dla rozwoju rezyliencji dziecka, mianowicie wsparcie i kontrolę rodzicielską. Rodzicielskie wsparcie rozumiane jest jako bliska relacja dziecka z co najmniej jednym rodzicem lub innym bliskim, poczucie bezpieczeństwa i akceptacji wynikające z oddziaływań rodzicielskich, a także więź oparta o zaufanie, miłość, serdeczność i rodzinne przywiązanie. Wsparcie rodzicielskie jest to również odpowiedni klimat emocjonalny i zaangażowanie dorosłych w sprawy zarówno dzieci, jak i całej rodziny. Natomiast kontrola rodzicielska dotyczy utrzymania dyscypliny rozumianej jako nauka przestrzegania norm społecznych i postaw prozdrowotnych, wyznaczanie granic oraz opieka i dbałość o dziecko. Drugi obszar odnoszący się do struktury rodziny uwzględnia nienaruszalność jej członków, aktywny udział ojca i matki w jej życiu, przestrzeganie zasad życia

rodzinnego, dbałość o rytuały, klarowny zakres i podział obowiązków oraz jasno określone role. Znaczącą funkcję w kształtowaniu rezyliencji dzieci mają rytuały, są one istotne w organizacji życia rodzinnego, a w trudnościach, gwałtownych zmianach i wydarzeniach silnie stresujących wzmacniają równowagę rodziny (Grzegorzewska 2011: 136-138).

Edurezyliencja

Niekiedy obszar szkolny może działać jako substytut lub uzupełnienie płaszczyzny rodzinnej. Edurezyliencja odnosi się do rezyliencji w środowisku edukacyjnym. Składają się na nią trzy wymiary: wsparcie emocjonalne zarówno nauczycieli, jak i rówieśników, wsparcie logistyczne – dotyczy ono warunków materialnych szkoły, jej wyposażenia i infrastruktury, ostatnim wymienianym elementem wsparcia rezyliencji w procesie edukacji jest wzorzec *resilience*. Odnosi się on do osoby nauczyciela, który z pewnością swoją postawą może być wzorcem i mentorem ucznia (Smulczyk 2016: 167-172). Rezyliencja w wymiarze szkolnym wzmacnia uczniów, klasy i ich funkcje w uczeniu się i rozwijaniu umiejętności. Wspieranie edurezyliencji przynosi efekty zarówno edukacyjne jak i psychologiczne w obszarach takich jak: radość ze szkoły, zaangażowanie w życie klasy, a także wzrost poczucia własnej wartości. Środowisko szkolne jest niewątpliwie ważnym aspektem budowania *resilience*, wzmacniania i wspomagania rozwoju osobowości typu *resilient*. Jest to miejsce pierwszych porażek i sukcesów, ale również kształtowania się tożsamości jednostki. Pozytywne relacje z opiekuńczymi dorosłymi są znaczącym czynnikiem ochronnym w procesie rezyliencji, w szczególności dla dzieci posiadających niekorzystną sytuację rodzinną lub społeczną. Nauczyciele dla wielu dzieci to najbardziej znani dorośli poza rodzicami. W środowisku szkolnym niezwykle ważne są skuteczne relacje na linii nauczyciel-dziecko. Otaczają one dziecko bezpieczną podstawą, umożliwiając tym odkrywanie i podejmowanie ryzyka intelektualnego, społecznego i emocjonalnego. Prawidłowa relacja nauczyciela z uczniem zbudowana jest na zaufaniu, opiekuńczości, sprawiedliwości i szacunku. Mając takie fundamenty, dziecko może rozwijać swoje kompetencje behawioralne, aby osiągnąć sukces szkolny czy społeczny (Konaszewski 2020: 132-135).

Osoba rezylienna

Mimo złożoności zjawiska rezyliencji, można podjąć próbę charakterystyki osoby rezyliennej. Jak większość badaczy podaje, osoby mające wysoki poziom rezyliencji posiadają umiejętność skutecznego radzenia sobie ze stresem,

napięciami i negatywnymi emocjami, wykazują zdolności adaptacyjne i elastyczność w nowych sytuacjach, niekiedy trudnych czy problematycznych. Osoba rezylienna cechuje się: pozytywnym i optymistycznym podejściem do życia, ciekawością i otwartością na nowe wyzwania i doświadczenia, wykazuje poczucie sensowności działań. Osoby te charakteryzują się wyższą ugodowością i z większą łatwością tworzą serdeczne i ciepłe relacje, a także posiadają wyższe umiejętności interpersonalne (Falewicz 2016: 268-269).

Dzieci cechujące się wysokim poziomem omawianej cechy są bardziej pilne, posiadają większą zdolność do koncentracji i uważności oraz wykazują większe skłonności do współpracy i pomocy. Ponadto dzieci o wysokim poziomie rezyliencji podchodzą do trudności w sposób proaktywny, posiadają silne poczucie sprawczości i podmiotowości. W obszarze relacji cechują się łatwością w nawiązywaniu kontaktów i umiejętnościami budowania pozytywnych więzi. Charakteryzują się one również wysokim poziomem kompetencji emocjonalnych i zaradczych, a także wytrwałością w działaniu. Rezylienne dzieci w wieku przedszkolnym mają silne poczucie autonomii, a także potrafią poprosić o wsparcie w razie takiej potrzeby. Starsze dzieci wykazują większe poczucie skuteczności, kontroli nad własnym życiem, potrafią aktywnie planować to jak radzić sobie z codziennymi wyzwaniami. Posiadają większą kontrolę impulsów i wyższy poziom niezależności. W sytuacji napotkanych trudności potrafią zastosować różnorodne strategie zaradcze i korzystają ze wsparcia bliskich osób. Młodzież o wysokim poziomie rezyliencji charakteryzuje się wewnętrznym umiejscowieniem kontroli, większą dojrzałością społeczną, ma bardziej pozytywny obraz siebie, wykazuje poczucie odpowiedzialności, troskliwość, niezależność, empatię i wykorzystuje różne strategie radzenia sobie ze stresem. Badacze wymieniają również wysoki poziom *resilience* jako czynnik chroniący przed podejmowaniem zachowań ryzykownych i szkodliwych dla zdrowia. Wykazano także, że rezyliencja jest pozytywnie związana z poczuciem własnej wartości, lepszym stanem zdrowia psychicznego i funkcjonowaniem szkolnym (Konaszewski 2020: 118-119).

Podsumowanie

Wydaje się, że koncepcja ta (w jakimkolwiek ujęciu jej by się nie przyglądać) jest bardzo istotna dla funkcjonowania i dobrostanu psychicznego jednostki. Należałoby budować i rozwijać rezyliencję już od najmłodszych lat dziecka. Podstawową i najważniejszą instytucją jest w tym zakresie rodzina, lecz również istotne znaczenie ma wpływ środowiska szkolnego i podejmowane działania pedagogiczne. Można przypuszczać, że kluczem jest wspieranie wszystkich czynników chroniących, a także rozwijanie i kształtowanie umiejętności

osobowych, aby młodzi ludzie osiągnęli sukcesy szkolne i osobiste, a w przyszłości stali się zdrowymi i efektywnie funkcjonującymi dorosłymi. Podstawą wspierania rezyliencji jest zaspokojenie potrzeb takich jak: miłość, poczucie bezpieczeństwa i przynależności, budowanie bliskich relacji z innymi. Są czynniki ryzyka, których nie sposób uniknąć, śmierć bliskiej osoby, wojna, pandemia, choroby w rodzinie, dlatego warto im przeciwdziałać, podejmując świadome działania ochronne, a kształtowanie rezyliencji od najmłodszych lat wydaje się kluczowym zadaniem wychowawczym. Dzięki temu wyposażymy dzieci w umiejętność radzenia sobie z trudnościami oraz budowania dobrych relacji z innymi.

Źródła cytowań

- BŁASIAK, ANNA, EWA DYBOWSKA (2021), 'Wzmacnianie rezyliencji w rodzinie – współczesną potrzebą', *Roczniki Pedagogiczne*: 4, ss. 59-72.
- BOCZKOWSKA, MAGDALENA A., (2019), 'Pojęcie resilience w ujęciu tradycyjnym i współczesnym', *Lubelski Rocznik Pedagogiczny*: 38 (4), ss. 125-141.
- BORUCKA, ANNA, KRZYSZTOF OSTASZEWSKI (2008), 'Koncepcja resilience. Kluczowe pojęcia i wybrane zagadnienia', *Medycyna Wieku Rozwojowego*: 12, ss. 587-597.
- DĘBSKI, MACIEJ, JOANNA FLIS, (2023), *Młode głowy. Otwarcie o zdrowiu psychicznym. Raport z badania dotyczącego zdrowia psychicznego, poczucia własnej wartości i sprawczości wśród młodych ludzi w Polsce*, Warszawa: Fundacja UNAWEZA, online: <https://mlodeglowy.pl/> [dostęp: 30.04.2023].
- FALEWICZ, ADAM (2016), 'Prężność osobowości i jej rola w procesach radzenia sobie ze stresem', *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*: 23, ss. 263-275.
- GRZEGORZEWSKA, IWONA (2011), 'Odporność psychiczna dzieci i młodzieży w kontekście rodziny i wychowania', *Studia Gdańskie*: 28, ss. 133-142.
- http://site-387393.mozfiles.com/files/387393/RODZINA__1_skala_stresu.pdf [dostęp: 02.02.2023].
- KONASZEWSKI, KAROL (2020), *Pedagogika wrażliwa na resilience. Studium teoretyczno-empiryczne*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- LACHOWSKA, BOGUSŁAWA (2021), 'Pozytywna psychologia rodziny – w teorii i praktyce' w: Iwona Janicka, Hanna Liberska (red.), *Psychologia rodziny*, ss. 537-565.
- OGIŃSKA-BULIK, NINA, ZYGFRYD JUCZYŃSKI (2008), 'Skala pomiaru prężności – SPP-25', *Nowiny Psychologiczne*: 3, s. 42.
- OSTASZEWSKI, KRZYSZTOF (2014), *Zachowania ryzykowne młodzieży w perspektywie resilience*, Warszawa: Instytut Psychiatrii i Neurologii.
- SĘK, HELENA (2008), 'Udział pozytywnych emocji w osiągnięciu zdrowia', w: Irena Heszen, Jolanta Życińska (red.), *Psychologia zdrowia w poszukiwaniu pozytywnych inspiracji*, Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”, ss. 73-88.
- STATYSTYKA.POLICJA.PL/, online: <https://statystyka.policja.pl/st/wybrane-statystyki/zamachy-samobojcze/63803,Zamachy-samobojcze-od-2017-roku.html> [dostęp: 01.02.2023].
- SMULCZYK, MAREK (2016), 'Problematyka academic resilience – teoria, badania i praktyczne zastosowanie', *Przegląd Badań Edukacyjnych*: 2 (23), ss. 165-194.

SZCZUREK-ŻELAZKO JÓZEFA (2023), 'Dostępność leczenia psychiatrycznego dla dzieci i młodzieży (w latach 2017–2019)', online: www.nik.gov.pl/plik/id,22730,vp,25429.pdf [dostęp: 01.02.2023].

Seksualność młodych dorosłych w pierwszych dekadach XXI wieku. Wyłaniająca się dorosłość w realiach lat 2010–2023

Alicja Mochocka

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0009-0003-1718-394X

Abstract

Sexuality of young adults in the first decades of the 21st century. Emerging adulthood in 2010-2023 realities

The aim of this study is to consider the sexuality of young adults in the first decades of 21. These, who are emerging adults in 2010-2023 are either members of the generation Y or generation Z. Adulthood is a concept that changes in time and as such it needs adjustments. The generational characteristics are added up to features of emerging adulthood (Arnett 2006).

Highlighting shared experiences of emerging adults includes: being a part of the digital generation or being raised in the times of fluid modernity and it is meant to consider the effects these experiences have on sexuality. Compared to their parents, emerging adults have less institutionalized biographies with different chronological order. Developmental tasks such as starting a career, marrying, parenthood are delayed – or, as in the case of sexual initiation, are happening sooner. At the same time, such tendencies as scientification and pedagogization of sexuality lasts for generations,

Alicja Mochocka, studentka V roku Psychologii na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu; w ramach pracy magisterskiej Rozumienie pojęcia dziewictwa wśród młodych dorosłych, prowadziła replikację badań jakościowych L. Carpenter na temat ram interpretacyjnych pojęcia dziewictwa; na podstawie badania własnego opracowała trzy studia przypadków; w swoich zainteresowaniach naukowych łączy seksuologię, psychologię rozwojową i psychologię ludów (podejście interdyscyplinarne, czerpiące z dorobku kulturoznawstwa i literaturoznawstwa).

alimoc@st.amu.edu.pl

Facta Ficta.
Journal of Theory, Narrative & Media



shaping the way we view sexuality: as a field to study and upgrade.

The features of emerging adulthood are applied to describe sexuality. This developmental stage consists of intense psychological, neuropsychological and sociological changes. It's the time to explore one's identity, including sexual identity; the time of self-focus and possibilities. On the other hand, there are instability and feeling-in-between, resulting in a lack of belonging. The sexual development of emerging adults focuses on discovering the possibilities of adult world – not only in a matter of available activities, but also when it comes to self-discovery and identity forming. Important developmental tasks are: increasing intimacy, seriousness and commitment in relationships, and increasing one's autonomy. Two most important characteristics of emerging adults' sexuality are: diversity and individualization, which is consistent with the bigger picture of this life's stage. The emerging adults have diverse possibilities, beliefs, definitions and experiences – the traditional models are side-by-side with the modern ones. The adulthood can be achieved as a result of “an individualized biography project [*zindywidualizowany projekt biograficzny*]” (Kudlińska-Chróścicka 2019: 57), which is specific to each individual.

Keywords: sexuality, emerging adulthood, generational changes, sexual development, developmental psychology

Zmiany pokoleniowe a seksualność

Seksualność stanowi integralną część funkcjonowania psychicznego i społecznego wszystkich ludzi – na przestrzeni życia rozwija się i przekształca; zmienia się nie tylko sposób ekspresji seksualnej, ale także indywidualne rozumienie zachowań seksualnych i obowiązujących w społeczeństwie zasad. O sposobie, w jaki przebiega rozwój seksualności danej jednostki, decyduje kontekst biologiczny oraz środowisko wychowania, a więc wpływy społeczno-kulturowe.

W przypadku wczesnej dorosłości kwestie związane bezpośrednio z fizycznością nie wysuwają się na pierwszy plan, tak jak ma to miejsce w okresie adolescencji czy starości. To minione okoliczności dzieciństwa i dojrzewania oraz aktualna dostępność możliwości ekspresji i realizacji seksualnej mają największy wpływ na kształtowanie się obrazu seksualności współczesnych młodych dorosłych.

Mówiąc o osobach będących w fazie wyłaniającej się dorosłości w latach 2010-2023 należy mieć na myśli urodzonych w latach 1994-2005, by spełniony był warunek wiekowy (od 18 do 29 roku życia). Według jednego z popularnych podziałów (Rosiński 2013: 8) w grupie tej znajdują się przedstawiciele pokolenia Y (milenialsów) oraz pokolenia Z¹, odznaczających się charakterystycznymi zachowaniami, wartościami i przekonaniami.

Porównując sytuację młodego człowieka do sytuacji jego rodziców, gdy ci wkraczali w dorosłość, widać pewne różnice, choć „można raczej wskazać na to, że dystans międzypokoleniowy jest coraz mniejszy. Kontekst kulturowy i społeczny, w jakim dorastają przedstawiciele pokolenia Y i Z, jest zbliżony do tego, w którym żyli ich rodzice” (Rosiński 2013: 12).

¹ Przedstawiciele pokolenia Y, czyli urodzeni między 1980 a 2000 rokiem, oraz pokolenia Z, z lat 1995-2012 (Rosiński 2013: 8).

Młoda dorosłość w latach 2010-2023

Aby nakreślić obraz populacji młodych dorosłych, warto jest zacząć od cech wspólnych, wyraźnie wyróżniających ich na tle przodków. Biorąc pod uwagę specyfikę polską, należy zacząć od wskazania, że jest to grupa osób urodzonych już po 1989 roku, a więc wychowana po przemianie ustrojowej (Rosiński 2013: 9). Uzyskiwanie informacji nie tylko nie jest już ograniczone przez sytuację polityczną, ale – stopniowo – staje się coraz łatwiejsze dzięki technologiom informatycznym. Termin „cyfrowe pokolenie” dodatkowo podkreśla fakt dorastania w czasach skomputeryzowanych i funkcjonowania w globalnej wspólnocie znaczeń – z mniejszym przywiązaniem do wspólnoty narodowej wyznaczanej przez granice państw (Drozdowicz 2022: 99).

Znaczącą różnicą między epokami nowoczesną i ponowoczesną jest **zmniejszenie zinstytucjonalizowania przebiegu życia** (Kudlińska-Chróścicka 2019: 35). Kryteria stanowiące dawniej o osiągnięciu dorosłości przestały obowiązywać w sposób obligatoryjny, co sprawia, że jednoznaczne uznanie danej osoby za dorosłą jest mocno utrudnione. Biografia życia jednostki nie jest już przewidywalna w zakresie podejmowanych ról społecznych oraz ich chronologii. Indywidualna historia często zupełnie pozbawiona jest kamieni milowych, które można było odnaleźć w życiorysach poprzednich pokoleń: małżeństwa, rodzicielstwa, podjęcia stałej pracy, zakupu domu. Jeśli jednak młodzi dorośli decydują się na zawarcie związku małżeńskiego i urodzenie pierwszego dziecka, robią to coraz później – wzrasta przeciętny wiek podjęcia tych działań (Oleszkowicz & Misztela 2017; Grotowska-Leder, Rek-Woźniak & Kudlińska 2016). Zmianom ulega także przypisywanie znaczenia poszczególnym wydarzeniom życiowym. Przykładowo, uznawanie związków kohabitacyjnych za równoważną alternatywę do zinstytucjonalizowanego małżeństwa jest podejściem relatywnie nowym (Oleszkowicz & Misztela 2017: 79).

Chronologia podejmowania poszczególnych zadań rozwojowych wynika między innymi z ograniczeń strukturalnych płynnej nowoczesności². „Dla ludzi we wszystkich państwach rozwiniętych, przed oraz od czasu recesji gospodarczej, wejście na rynek pracy stało się przedłużone i utrudnione [*for people in all developed countries, before and since the economic recession entry into the workforce has become prolonged and problematic*]” (Arnett, Žukauskienė & Sugimura 2014: 572), a co za tym idzie, trudniej jest w młodym wieku osiągnąć stabilność finansową zapewniającą poczucie bezpieczeństwa niezbędne do założenia rodziny.

² Patrz: Marcin Urbaniak (2014) 'Gorzki posmak płynnej nowoczesności. Wybrane zagadnienia z filozofii społecznej Zygmunta Baumana', *Kwartalnik Naukowy Uczelni Vistula*: 4 (42), ss. 5-27, online: <https://bibliotekanauki.pl/articles/440069.pdf> [dostęp: 24.07.2023].

Korzystając z terminologii Michela Foucaulta, Maciej Musiał (2014) omawia niektóre przemiany współczesnej seksualności – podkreśla znaczenie unaukowania i pedagogizacji seksualności; procesów związanych z dążeniem do odnalezienia prawdy (weryfikowalnej wiedzy) o seksie. **Pedagogizacja seksualności** to postępujące przekonanie o konieczności edukacji seksualnej, a więc: objęcie sfery seksualności nadzorem działalności wychowawczej rodzin, wspólnot, państw – co nie jest pozbawione kontrowersji. **Unaukowanie seksualności** postępujące od XIX wieku zmienia punkt odniesienia zachowań seksualnych uznawanych za normalne: z religijności (lub moralności) jednostki na wiedzę naukową. Choć z zyskiem dla ateizacji życia publicznego, dzieje się to nie bez negatywnych konsekwencji, w tym zwiększenia stygmatyzacji tych osób lub zachowań, które włączone zostały w zakres patologii. Operując na przykładzie: nieakceptowana społecznie aktywność seksualna potępiona z powodów religijnych traktowana jest tak samo jak inne grzechy, a więc ostatecznie rozliczana jest w ramach sumienia jednostki. To samo zachowanie z pobudek religijnych określone jako patologia, w oczach nauki uznawane jest za obiektywnie nienaturalne czy niezdrowe. Historia medycznej stygmatyzacji osób nieheteronormatywnych wyraźnie obrazuje potencjalne niebezpieczeństwo wynikające z błędów i manipulacji w tym zakresie.

Wynikiem unaukowania seksualności jest także traktowanie tej dziedziny życia jako obszaru do badania, ulepszania i utrzymywania w zdrowiu. Choć samo w sobie nie jest to zjawisko negatywne, to może prowadzić do sytuacji, w której seks „przedstawiany jest jako wyzwanie, któremu można sprostać tylko poprzez permanentne udoskonalanie swoich umiejętności. Staje się swoistym sportem, który należy trenować, by osiągnąć odpowiednią technikę” (Musiał 2014: 22). Psychologiczne konsekwencje przyjęcia powyższego podejścia do seksu i seksualności jako takiej stanowią szeroki obszar do pracy badawczej³.

Faza wyłaniającej się dorosłości

W kulturze zachodu definicja dorosłości zawiera w sobie „schemat instrumentalny, który przypisany jest płci męskiej. Koreluje on z wysokim poziomem asertywności, wysoką samooceną, niskim poziomem lęku i depresji” (Orzeszek 2013: 123). Odpowiada to stereotypowej wizji dorosłości, ale nie zgadza się z obrazem dorosłych z początku XXI wieku. Wraz ze zmianami

³ Więcej o unaukowieniu seksualności na przykładzie kultury amerykańskiej – patrz: Elizabeth Goren (2003), 'America's love affair with technology: The transformation of sexuality and the self over the 20th century', *Psychoanalytic Psychology*: 20 (3), ss. 487-508, online: <https://doi.org/10.1037/0736-9735.20.3.487> [dostęp: 24.07.2023].

pokoleniowymi konieczne było zmodyfikowanie periodyzacji ontologii człowieka. Określenie momentu, w którym następuje osiągnięcie dorosłości, jest uwarunkowane kulturowo i jako takie zmienia się w czasie (Arnett, Žukauskienė & Sagimura 2014: 569).

Obecnie w naukach społecznych funkcjonuje termin „wyłaniającej się dorosłości [*emerging adulthood*]” (Arnett 2000: 469) mający służyć opisowi niejednoznacznej grupy ludzi nie będących już nastolatkami, ale nie będących też w pełni dorosłymi. Wyznaczone przez Jeffrey’a Jamesa Arnetta ramy obejmują osoby od 18 do 29 roku życia.

Ten okres w życiu wyróżnia się nie tylko ze względu na umiejscowienie w historii ludzkości (wyłaniająca dorosłość pojawia się w kulturach państw wysoko rozwiniętych dopiero w XXI wieku), ale także z powodu intensywności zachodzących w jego czasie przemian.

Żadna inna faza, za wyjątkiem niemowlęctwa, nie charakteryzuje się tak dynamicznymi i złożonymi zmianami na poziomie osobistym, społecznym, emocjonalnym, neuroanatomicznym i rozwojowym. Na przestrzeni 10 lat między 18 a 28 rokiem życia znaczna większość młodych dorosłych zmienia swoją sytuację mieszkaniową, swoje podstawowe związki, kończy edukację lub przysposobienie zawodowe, bierze ślub, rodzi dzieci i przechodzi od nastoletnich/zależnych ról do dorosłych/niezależnych. Ma to miejsce podczas często wartkiego rozwoju emocjonalnego, neurorozwojowego i społecznego. Wzrost sprawczości ma miejsce w tym samym czasie co zmniejszające się wsparcie instytucjonalne i rodzinne (Wood i in. 2018: 124)⁴.

W zestawieniu z rozwojem niemowlęcym wchodzenie w dorosłość może wydawać się mało imponujące, jednak należy wziąć pod uwagę znaczenie przejmowania obowiązków dorosłych i tracenie praw właściwych dla dzieciństwa. Stopniowo ograniczane jest wsparcie uzyskiwane ze strony starszych osób z sieci społecznej oraz przedstawicieli instytucji (szkół, poradni psychologiczno-pedagogicznych itp.). Wymusza to zrewalidowanie swojego poczucia sprawczości; w zależności od indywidualnej opinii jednostka przeżywa inne konsekwencje psychologiczne. Według badań Ewy Sarzyńskiej-Mazurek ponad połowa badanych młodych dorosłych ocenia własną skuteczność jako przeciętną (Sarżyńska-Mazurek 2019: 25).

⁴ Przekład własny za: „No stage in life, other than perhaps infancy, experiences such dynamic and complex changes on the personal, social, emotional, neuroanatomical, and developmental levels. For the 10 years between 18 and 28, the vast majority of emerging adults change living situation, change their primary relationships, complete education or vocational preparation, get married, have children, and transition from adolescent/dependent roles to adult/independent roles. This occurs during often volatile emotional, neurodevelopmental, and social development. Increasing agency occurs at the same time as decreasing institutional and family support”.

Porównując zaś zmiany w zakresie cielesności niemowlęcia i osoby kończącej adolescencję, nie można zapominać o niewidocznych, ale niezwykle istotnych przekształceniach neuroanatomicznych. Badania neuropsychologiczne wskazują na kilka najważniejszych obszarów rozwoju w fazie wczesnej dorosłości: myślenie zorientowane na przyszłość, integracja informacji emocjonalnych z przetwarzaniem poznawczym, wrażliwość na negatywne konsekwencje decyzji (Taber-Thomas & Pérez-Edgar 2014). Osoba o niższej dojrzałości poznawczej (opóźnionej w wyniku doświadczeń przewlekłego stresu czy wydarzeń awersyjnych) wchodząc w okres *emerging adulthood* staje się narażona na realizowanie adaptacji do otoczenia w formie zachowań zagrażających zdrowiu lub życiu – w tym ryzykownych zachowań seksualnych (Wood, Crapnell, Lau, Bennett, Lotstein, Ferris & Kuo 2018: 129).

W rozwoju seksualnym „współżycie seksualne przestało być traktowane jako wyznacznik wejścia do świata dorosłych” (Imacka & Bulsa 2012: 514), gdyż to doświadczenie nie czyni z nastolatka dorosłego w sensie społecznym. Takiej cezury nie mogą zastąpić też fizyczne zmiany w ciele, gdyż wyznaczają one początek fazy adolescencji, ale nie jej koniec. Grażyna Jarzębek-Bielecka i współpracownicy (Jarzębek-Bielecka, Durda, Sowińska-Przepiera, Kaczmarek & Kędzia 2012) wyszczególniają: rozwój płciowy (którego jednym z etapów jest wystąpienie pierwszej miesiączki), dojrzałość psychiczną, dojrzałość społeczną oraz dojrzałość seksualną. „Dojrzałość psychiczna jest to moment, gdy cel seksualny jest jasno odczuwalny, czyli następuje wyraźne przejście z homofilnej do heterofilnej fazy rozwoju. Dojrzałość społeczna to zdolność do odpowiedzialnego podejmowania decyzji” (Jarzębek-Bielecka, Durda, Sowińska-Przepiera, Kaczmarek & Kędzia 2012: 830). Według autorów, prawdopodobieństwo osiągnięcia dojrzałości seksualnej zależy od harmonijnego przebiegu trzech pozostałych procesów. Aspekty psychiczny i społeczny są zdefiniowane w sposób trudny do zmierzenia, zaś oparcie się na fizyczności może prowadzić do wielu zakłamań (w sytuacji przedwczesnego dojrzewania lub zespołów genetycznych takich jak MRKH).

Warto wprowadzić tutaj termin wywodzący się z zupełnie odmiennych założeń, a stosowany przez Davida Moshmana – „rozwój wykraczający poza dzieciństwo [*beyond childhood*]” (Moshman 2014: 288). Cechą charakterystyczną rozwoju po okresie dzieciństwa jest brak wyraźnych granic pomiędzy kolejnymi fazami, brak sprecyzowanych kryteriów (Moshman 2014: 288 – 289). Stosuje się to także do rozwoju seksualnego po zakończeniu okresu pokwitania – nie ma wyznaczników, które mogłyby odróżnić rozwój seksualny późnych adolescentów od młodych dorosłych. Często pojawiającą się w badaniach naukowych kwestią jest obserwowane obniżanie wieku inicjacji seksualnej (Wąż 2020; Jarzębek-Bielecka, Durda & Kaczmarek 2011; Rojewska 2018) – nie można uznawać pierwszego kontaktu seksualnego za

początek dorosłości, jeśli staje się on udziałem coraz młodszych osób. Także ze względu na „zmiany obyczajowości seksualnej (w tym coraz szersza skala podejmowania przez młodych ludzi, zwłaszcza przez dziewczęta, współżycia seksualnego) będące jedną ze składowych przemian społecznych, które sprawiają, że coraz trudniejsze staje się ustalenie granicy między młodością a dorosłością” (Wąż 2020: 395).

Lipska i Zagórska postulują, że okres wyłaniającej się dorosłości „stanowi daleki, szczerkowy odpowiednik fazy liminalnej (marginalnej) rytuału przejścia, w jej formie rozbudowanej [...]. Upraszczając, można powiedzieć, że przez te minione stulecia dokonywał się proces odchodzenia od rytualnej formy wchodzenia w dorosłość. Owocuje to współcześnie kryzysem rytuałów inicjacyjnych, wydłużaniem moratorium psychospołecznego, rozmyciem progu dorosłości, czy wreszcie pojawieniem się całkiem subiektywnych kryteriów jej osiągnięcia” (Lipska & Zagórska 2011: 9-14).

Cechy charakterystyczne dla *emerging adult*

Dorosłość zyskuje w tym ujęciu charakter dymensjonalny: można być mniej lub bardziej dorosłym; posiadać wybrane właściwości osoby dorosłej. Autor pojęcia *emerging adulthood* wyszczególnia pięć cech typowych dla tego okresu:

- 1) eksploracja w zakresie tożsamości [*identity exploration*],
- 2) niestabilność [*instability*],
- 3) skupienie na sobie [*self-focused*],
- 4) poczucie bycia pomiędzy [*feeling in between*],
- 5) możliwości [*possibilities*] (Arnett 2006).

Eksploracja w zakresie tożsamości odnosi się bezpośrednio do normalizacji moratorium psychospołecznego, którego istnienie obserwował już Erick Erikson pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku – „w określonych sytuacjach społecznych proces formowania tożsamości kontynuuje się po fazie adolescencji [*in certain societal contexts, identity formation continues beyond adolescence*]” (Wood, Crapnell, Lau, Bennett, Lotstein, Ferris & Kuo 2018: 129). Caloryn T. Halpern i Christine E. Kaestle wyszczególniają rozwojową eksplorację „możliwości świata dorosłych [*the possibilities of the adult world*]” (Halpern & Kaestle 2013: 487). Oprócz zapoznawania się z dostępnymi aktywnościami i relacjami o charakterze seksualnym (preferencjami i realizacją seksualną) młodzi dorośli eksperymentują na pozostałych piętrach piramidy seksualności: tożsamości płciowej, orientacji seksualnej i roli płciowej. Arnettowską eksplorację w zakresie tożsamości można więc płynnie rozszerzyć na tożsamość seksualną i płciową.

Skala mierząca **niestabilność** w kwestionariuszu IDEA-PL nazywa się „negatywność/niestabilność [*negativity/instability*]” (Zagórska, Skoczeń,

Lipska & Arnett 2023), co dobrze oddaje znaczenie tej cechy wyłaniającej się dorosłości, gdyż odnosi się ona do negatywnych odczuć związanych z zachodzącymi zmianami oraz obciążenia wielością możliwości. Paradoksalnie, poczucie dostępności wielu opcji staje się źródłem trudności – wybory wiążą się z dylematami, poczuciem winy, presją. W kontekście seksualności należy wspomnieć o kwestii rodzicielstwa, obarczonego oczekiwaniami społecznymi sprzecznymi z możliwościami wielu młodych osób. Ze względu na sytuację ekonomiczno-mieszkaniową decyzja o posiadaniu dziecka nie zawsze jest zgodna z rzeczywistymi pragnieniami jednostki.

Skoncentrowanie na sobie łączy się z potrzebą eksploracji indywidualnej tożsamości jednostki, ale oznacza także ukierunkowanie na autonomię (w przeciwieństwie na ukierunkowanie na zależność od innych). Wczesna dorosłość to czas rozwoju wiedzy i umiejętności; także tych metapsycho-nych (na przykład zrozumienia samego siebie). Wyłaniająca się dorosłość to, potencjalnie, czas zdobywania i rozwoju wiedzy i umiejętności także w zakresie seksualności, w tym własnych preferencji i potrzeb. Z kolei ukierunkowanie na niezależność jednocześnie wspiera odseparowanie się od rodziny pochodzenia, jak i może utrudniać wchodzenie w związki partnerskie. Mówiąc o seksualności mężczyzn w wyłaniającej się dorosłości, Aleksandra Chodecka zwraca uwagę na wzrost autonomii seksualnej nastawionej na czerpanie przyjemności oraz wzrost znaczenia potrzeby seksualnej (Chodecka 2007: 59). Według Jeremy Drozdowicza, to pokolenie Z charakteryzuje się cechami podobnymi do skupienia na sobie oraz niestabilności – skupieniem na odkrywaniu własnej drogi, zachowaniu równowagi między pracą a życiem prywatnym oraz niestałością (Drozdowicz 2022: 100-101).

Poczucie bycia pomiędzy opisuje esencję fazy wyłaniającej się dorosłości – etapu życia, w którym odczuwalne są związki zarówno z poprzedzającą go adolescencją, jak i z następującą później dorosłością. Larry J. Nelson i Carolyn McNemara Barry wskazują, że „jednym z najbardziej przekonujących dowodów na istnienie wyłaniającej się dorosłości jako specyficznego okresu w rozwoju jest ambiwalencja odczuwana przez młodych dorosłych w związku ze swoim statusem jako dorosłych [*one of the most convincing pieces of evidence that emerging adulthood is a unique period in development is the ambivalence that emerging adults have about their own status as adults*]” (Nelson & McNemara 2005: 243). Łączy się to z poczuciem braku partycypacji – bycia zbyt starym, żeby być nastolatkiem, a jednocześnie odstawanie od grupy osób w pełni dorosłych. Interesującym kierunkiem badań byłoby przyjrzenie się roli seksualności w kontekście zwiększenia przynależności do którejś z grup. Hipotetycznie rezygnacja z aktywności seksualnej zbliża jednostkę do bycia nastolatkiem, a swobodne angażowanie się w nią stanowi stereotypowy atrybut dorosłych.

Jako ostatnie plasują się **możliwości** – w IDEA-PL: „eksperymentowanie/możliwości [*experimentation/possibilities*]” (Zagórska, Skoczeń, Górska & Arnett 2023). Opisuje to poczucie dostępności możliwych do podjęcia zobowiązań (zawodowych, społecznych itp.). Warto zaznaczyć pewną zależność od warunków zewnętrznych (na przykład ograniczeń strukturalnych) – ostatecznie jednak przekonanie o możliwościach jest subiektywne, gdyż uwzględnia opinie jednostki co do osobistych dyspozycji do skorzystania z nich. Każdy młody dorosły odczuwa w inny sposób swoją możliwość do decydowania w kwestii relacji romantycznych i seksualnych, także dlatego, że subiektywnie ocenia własną atrakcyjność interpersonalną i seksualną.

Omówione wyżej cechy wynikające z teorii Arnetta mogą być aplikowane do wszystkich dziedzin życia. Halpern i Kaestle zajmują się bezpośrednio rozwojem seksualnym młodej dorosłości – wyszczególniają rozwojową eksplorację „możliwości świata dorosłych [*the possibilities of the adult world*]” (Halpern & Kaestle 2013: 487). „Świat dorosłych” to nie tylko relacje z innymi i podejmowanie nowych ról społecznych, ale także intrapsychiczne postawy i przekonania oraz tożsamość płciowa i seksualna jak osoby dorosłej. Dodatkowo nie bez znaczenia jest odczuwane z powodu aktywności interpersonalnych zagubienie, wynikające między innymi z definiowania różnych form związków oraz komunikacji pomiędzy partnerami.

Autorki proponują także zadania rozwojowe dotyczące bezpośrednio seksualności we wczesnej dorosłości: zwiększanie intymności [*intimacy*], powagi [*seriousness*] oraz zaangażowania [*commitment*] w tworzonych relacjach (Halpern & Kaestle 2013: 488). W stosunku do związków zawieranych w adolescencji młodzi dorośli tworzą bardziej racjonalne relacje romantyczne o pogłębionej intymności (Barutçu Yildirim, Aydin & Sancak Aydin. 2021). Życie w stabilnym związku intymnym zwiększa subiektywnie odczuwany dobrostan jednostki – jednocześnie to osoby odczuwające dobrostan mają większą szansę na stworzenie takiej relacji (Czyżowska, Gurba & Czyżowska. 2019: 192). Autorzy tego badania zaobserwowali także interesującą zależność między znaczeniem bycia w związku na dobrostan a płcią respondentów: wpływ ten jest większy w przypadku mężczyzn aniżeli kobiet (Czyżowska, Gurba & Czyżowska. 2019: 193).

Wchodzenie w związki intymne ma także niebagatelne znaczenie w procesie indywidualizacji oraz zwiększania autonomii od rodziny pochodzenia (Brzezińska & Piotrowski 2010: 267). Obserwowaną w ostatnich latach tendencją jest wzrost przeciętnego wieku, w jakim młodzi dorośli opuszczają rodzinę pochodzenia (Grotowska-Leder, Rek-Woźniak & Kudlińska 2016: 84) – a więc i wyprowadzka z domu nie może równać się z osiągnięciem statusu osoby dorosłej.

Indywidualizacja i zróżnicowanie

We współczesnym społeczeństwie dostępnych „jest wiele ścieżek, które młodzież i młodzi dorośli realizują podczas tej fazy w celu osiągnięcia stabilnej dorosłości [*there are many pathways that youth and young adults pursue through this stage to achieve stable adulthood*]” (Wood, Crapnell, Lau, Bennett, Lotstein, Ferris & Kuo 2018: 123). Dwoje dorosłych rówieśników może mieć za sobą diametralnie różne doświadczenia, podczas gdy z dwóch osób pełnoletnich o bardzo podobnej historii tylko jedna uważa się za dorosłą.

Iwona Kudlińska-Chróścicka mówi o „**zindywidualizowanych projektach biograficznych**” (Kudlińska-Chróścicka 2019: 57), co dobrze opisuje zarówno przyczynę, jak i skutek tego zróżnicowania. Biografia młodego dorosłego jest wynikiem jego indywidualnych decyzji (skoncentrowanych na sobie), wchodzących w skład projektu własnego życia – dalekiego od spełniania standardów, na przykład dotyczących wskazanej chronologii podejmowania zadań rozwojowych, w tym tych właściwych dla dorosłości.

Współwystępowanie perspektyw tradycyjnych i nowoczesnych jest charakterystyczne dla początku tego stulecia – nie tylko w zakresie seksualności. W porównaniu z warunkami życiowymi starszych pokoleń współcześni młodzi dorośli mają do czynienia z większym **zróżnicowaniem** dotyczącym **możliwości, przekonań, definicji i doświadczeń**.

Te cztery obszary oddziałują na siebie nawzajem. W kontekście seksualności poszerzenie oferty możliwości wynika nie tylko z wprowadzenia nowych technologii, ale także ze zwiększenia zróżnicowania funkcjonujących przekonań. Przykładem może być decydowanie się na rezygnację z rodzicielstwa (możliwość), dostępne dzięki obecności przekonania co do słuszności takiej decyzji – nawet, jeśli nie jest to pogląd dominujący, a jedynie współwystępujący z innymi. Podobnie równoległe istnienie różnych definicji aktu seksualnego, dziewictwa, tożsamości płciowej, związku itd. wpływa na występujące w populacji przekonania. Jeśli chodzi zaś o zróżnicowanie doświadczeń, nie chodzi jedynie o szeroki wachlarz doświadczeń danej jednostki, ale też – a może i przede wszystkim – o grupę rówieśniczą złożoną z jednostek o różnorodnej historii.

Seksualność *emerging adults*

Grupa współczesnych młodych dorosłych dzieli wspólne doświadczenia, takie jak wychowanie po upadku komunizmu, a za czasów technologii cyfrowych. Biografia życia odchodzi od standaryzacji i zinstytucjonalizowania w kierunku indywidualizacji, a chronologia podejmowanych zadań rozwojowych odzwierciedla doświadczane trudności strukturalne.

W XXI wieku pojęcie dorosłości przechodzi przemiany, gdyż jego granice nie mogą już dłużej opierać się decyzjach, które niegdyś były powszechnie podejmowane po zakończeniu okresu adolescencji. W poszukiwaniu nowych granic dorosłości można odnosić się do różnych form dojrzałości, w tym seksualnej (Jarzębek-Bielecka, Durda, Sowińska-Przepiera, Kaczmarek & Kędzia 2012: 830) lub przyjąć teorię rozwoju wykraczającego poza dzieciństwo (Moshman 2014).

Okres wyłaniającej się dorosłości to faza rozwojowa łącząca w sobie cechy adolescencji i dorosłości (Arnett 2000: 469), która wyróżnia się na tle ontogenetycznej intensywnością zmian, a na tle historii ludzkości – specyfiką wyjątkową dla rozwiniętych państw kultury zachodniej. Cechy charakterystyczne *emerging adulthood* mają znaczenie także dla seksualności, a niejednokrotnie są ściśle z nią związane, jak eksploracja w zakresie tożsamości, skoncentrowanie na sobie czy poczucie możliwości. W perspektywie zadań rozwojowych młodzi dorośli powinni dążyć do zwiększania intymności, powagi i zaangażowania w tworzonych związkach intymnych (Halpern & Kaestle 2013: 488), które z kolei mogą wesprzeć jednostkę w procesie uzyskiwania autonomii w stosunku do rodziny pochodzenia.

Współczesny model funkcjonowania stanowi sumę zmian postępujących od lat dziewięćdziesiątych XX wieku – „nowa” obyczajowość nie wyparła starych wzorców w sposób jednoznaczny, a współwystępuje z nimi (Wąż 2020: 395), co skutkuje znacznym **zróżnicowaniem** w populacji młodych dorosłych. **Indywidualizacja** w sferze seksualności najwyraźniej widoczna jest w decyzjach dotyczących inicjacji seksualnej (utruty dziewictwa), małżeństwa (lub stałego związku kohabitacyjnego) oraz rodzicielstwa.

Najlepszym podsumowaniem niniejszych rozważań mogą być słowa Kudlińskiej-Chrósćickiej: „jest to czas „pełen mnogości (szans, wyborów, ścieżek), sprzeczności (możliwości i warunków, marzeń i ograniczeń) i niepewności (wyznawanych wartości, obranej drogi, własnej tożsamości)” (Kudlińska-Chrósćicka 2019: 36) – i taka jest też seksualność młodych dorosłych.

Źródła cytowań

- ARNETT, JEFFREY JENSEN, RITA ŽUKAUSKIENĖ, KAZUMI SUGIMURA (2014), 'The new life stage of emerging adulthood at ages 18–29 years: implications for mental health', *Lancet Psychiatry*: 1 (7), ss. 569–576.
- ARNETT, JEFFREY JENSEN (2006), 'Emerging Adulthood: Understanding the New Way of Coming of Age', w: Jeffrey Jensen Arnett, Jennifer Lynn Tanner (red.), *Emerging adults in America: Coming of age in the 21st century*, Washington: American Psychological Association, ss. 3–19, online: <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/11381-001> [dostęp: 24.07.2023].
- BARUTÇU YILDIRIM, FUNDA, GÖKÇEN AYDIN, GÖKÇE SANCAK AYDIN (2021), 'Romantic relationship satisfaction in emerging adulthood', *Turkish Journal of Education*: 10 (4) ss. 319–332 online: <https://doi.org/10.19128/turje.874516> [dostęp: 24.07.2023].
- BRZEZIŃSKA, ANNA, KONRAD PIOTROWSKI (2010), 'Formowanie się tożsamości a poczucie dorosłości i gotowość do tworzenia bliskich związków', *Czasopismo Psychologiczne*: 16 (2), ss. 265–274.
- CHODECKA, ALEKSANDRA (2007), 'Seksualność mężczyzn w okresie wczesnej dorosłości', *Seksuologia Polska*: 5 (2), ss. 57–65.
- CZYŻOWSKA, DOROTA, EWA GURBA, NATALIA CZYŻOWSKA (2019), 'Związek intymny szansą na dobre życie osób w okresie wyłaniającej się dorosłości', *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*: 1 (37), ss. 183–200.
- DROZDOWICZ, JAREMA (2022), 'What does Generation Z believe in? Transformations of religiosity of the digital youth. W co wierzy pokolenie Z? Transformacje religijności cyfrowej młodzieży', *Przegląd Religioznawczy*: 1 (283), ss. 91–109, online: <https://doi.org/10.34813/PTR1.2022.7> [dostęp: 24.07.2023].
- GOREN, ELIZABETH (2003), 'America's love affair with technology: The transformation of sexuality and the self over the 20th century', *Psychoanalytic Psychology* 20 (3), ss. 487–508, online: <https://doi.org/10.1037/0736-9735.20.3.487> [dostęp: 24.07.2023].
- GROTOWSKA-LEDER, JOLANTA (2019), 'Od redaktorki: Osiągnięcie dorosłości i młodzi dorośli jako kategorie analiz socjologicznych', *Przegląd Socjologii Jakościowej*: 15 (4), ss. 6–12.
- GROTOWSKA-LEDER, JOLANTA, MAGDALENA REK-WOŹNIAK, IWONA KUDLIŃSKA (2016), 'Polityka przebiegu życia – teoretyczne i metodologiczne ramy badań nad procesem osiągnięcia dorosłości', *Przegląd Socjologiczny*: 65 (2), ss. 83–104.
- IMACKA, JOANNA, MAREK BULSA (2012), 'Czasopisma młodzieżowe jako środek edukacji seksualnej', *Problemy Higieny i Epidemiologii*: 93 (3), ss. 514–518.

- JARZĘBEK-BIELECKA, GRAŻYNA, MAGDALENA DURDA, ELŻBIETA SOWIŃSKA-PRZEPIERA, MARIA KACZMAREK & WITOLD KĘDZIA (2012), 'Aktywność seksualna dziewcząt. Aspekty medyczne i prawne', *Ginekologia Polska*: 83 (11), ss. 827–835.
- KUDLIŃSKA-CHRÓŚCICKA, IWONA (2019), 'Stawanie się osobą dorosłą w czasach płynnej nowoczesności w doświadczeniu wielkomiejskich młodych dorosłych', *Przegląd Socjologii Jakościowej*: 15 (4), ss. 34–60, online: <https://doi.org/10.18778/1733-8069.15.4.03> [dostęp: 24.07.2023].
- LIPSKA, ANNA, WANDA ZAGÓRSKA (2011), 'Stająca się dorosłość w ujęciu Jeffreya J. Arnetta jako rozbudowana faza liminalna rytuału przejścia', *Psychologia Rozwojowa*: 16 (1), ss. 9–21.
- MOSHMAN, DAVID (2014), 'Sexuality Development in Adolescence and Beyond', *Human Development*: 57 (5), ss. 287–291, online: <https://doi.org/10.1159/000367857> [dostęp: 24.07.2023].
- MUSIAŁ, MACIEJ (2014), 'Współczesne przemiany intymności w świetle historii seksualności Michela Foucaulta', *Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris*: 24, ss. 12–30.
- NELSON, LARRY J., CAROLYN MCNEMARA BARRY (2005), 'Distinguishing Features of Emerging Adulthood: The Role of Self-Classification as an Adult', *Journal of Adolescent Research*: 20 (2), ss. 242–262, online: <https://doi.org/10.1177/0743558404273074> [dostęp: 24.07.2023].
- OLESKOWICZ, ANNA, ANNA MISZTELA (2017), 'Wybrane aspekty realizacji zadań rozwojowych a procesy tożsamościowe u kobiet we wczesnej dorosłości', *Psychologia Rozwojowa*: 22 (4), online: <https://doi.org/10.4467/20843879PR.17.023.8069> [dostęp: 24.07.2023].
- ORZESZEK, ALICJA (2013), 'Tożsamość płciowa kobiet na progu wczesnej dorosłości', *Roczniki Pedagogiczne*: 5 (41), ss. 115–140.
- ROJEWSKA, EWA (2018), 'Młodzież wobec seksualności. Raport z badań', w: Łukasz Kwadrans, Ewa Sowa-Behtane, Bogdan Stankowski (red.), *Młodzi: przeciw czemu się buntują? Czego pragną? Co budują?* Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, ss. 123–136.
- ROSIŃSKI, DARIUSZ (2013), 'Wczesna dorosłość – wybrane aspekty z perspektywy psychologii społecznej', *Polityka społeczna*: 40 (2), ss. 8–14.
- SARZYŃSKA-MAZUREK, EWA (2019) 'Poczucie własnej skuteczności osób u progu dorosłości', *Edukacja Ustawiczna Dorosłych*: 4, ss. 19–28.
- TABER-THOMAS, BRADLEY, KORALY PÉREZ-EDGAR (2014) 'Emerging Adulthood Brain Development', w: Arnett Jeffrey Jensen (red.), *The Oxford Handbook of Emerging Adulthood*, Oxford: Oxford University Press, ss. 126-141, online: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199795574.013.15> [dostęp: 24.07.2023].

- URBANIĄK, MARCIN (2014) „Gorzki posmak płynnej nowoczesności. Wybrane zagadnienia z filozofii społecznej Zygmunta Baumaną”, *Kwartalnik Naukowy Uczelni Vistula* 4 (42), ss. 5-27, online: <https://biblioteka.nauki.pl/articles/440069.pdf> [dostęp: 24.07.2023].
- WĄŻ, KRZYSZTOF (2020), ‘Obraz obyczajowości seksualnej młodych kobiet i mężczyzn. Stosunek do wybranych norm związanych z aktywnością seksualną’, *Dyskursy Młodych Andragogów/Adult Education Discourses*, ss. 393-407, online: <https://doi.org/10.34768/DMA.VI21.529> [dostęp: 24.07.2023].
- WOOD, DAVID, TARA CRAPNELL, LYNETTE LAU, ASHLEY BENNETT, DEBRA LORSTEIN, MARIA DERRIS & ALICE KUO (2018) ‘Emerging Adulthood as a Critical Stage in the Life Course’, w: Neal Halfon, Christopher B. Forrest, Richard M. Lerner & Elaine M. Faustman red.), *Handbook of Life Course Health Development*. Cham: Springer International Publishing, ss. 123–143, online: https://doi.org/10.1007/978-3-319-47143-3_7 [dostęp: 24.07.2023].
- ZAGÓRSKA, WANDA. ET AL. (2023), ‘Polish adaptation of the Inventory of the Dimensions of Emerging Adulthood (IDEA-PL)’, *Current Issues in Personality Psychology* [Preprint], online: <https://doi.org/10.5114/cipp/159277> [dostęp: 24.07.2023].



Recenzja



Na tropie serbskiej i chorwackiej fantastyki

Rafał Paliński

Ośrodek Badawczy Facta Ficta

ORCID: 0009-0001-9073-3384

Reviewed book

Aleksandra Wojtaszek

Topografia przestrzeni wyobrażonych.

Serbska i chorwacka fantastyka gatunkowa

Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2023.

ISBN: 978-83-2335-203-7, ss. 296.

Rafał Paliński, mgr; absolwent slawistyki i filologii polskiej na Uniwersytecie Gdańskim. Jego zainteresowania badawcze skupiają się wokół szeroko pojętej tradycji literatury grozy i fantastyki ze szczególnym uwzględnieniem fantazmatu wampirycznego, a także slawistycznego literaturoznawstwa komparatystycznego (zwłaszcza na gruncie polsko-serbskim) oraz historii i kultury państw byłej Jugosławii.

rafaupalinski@gmail.com



Facta Ficta Journal
of Theory, Narrative & Media



Published by Facta Ficta Research Centre in Wrocław under the licence Creative Commons 4.0: Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). To view the Journal's policy and contact the editors, please go to factafictajournal.com

DOI: 10.5281/zenodo.10879927

Fantastyka w swej dojrzałej i ukształtowanej formie obecna w literaturze od ponad sto lat, długo traktowana była w kręgach badaczy literatury drugorzędnie i degradowana do roli literatury popularnej czy też wyłącznie rozrywkowej, eskapistycznej. We współczesnym polskim literaturoznawstwie można zaobserwować stopniowo postępującą zmianę tego myślenia; fantastyka staje się coraz powszechniej obiektem zainteresowania badaczy, a naukowe zajmowanie się nią przestaje być czymś pośledniejszym. Trend ten dociera także do naukowców zajmujących się mniej popularnymi literaturami obcymi; sławistyka, a w szczególności będąca przedmiotem zainteresowania autora niniejszego eseju serbistyka i kroatystyka nie jest w tym przypadku wyjątkiem, choć postęp ten wydaje się dość powolny. Polska sławistyka południowa, posiadająca długą tradycję i reprezentowana przez nazwiska takich tuzów literaturoznawstwa jak Julian Kornhauser, Maria Dąbrowska-Partyka czy Joanna Rapacka, długo zdawała się trwać w obrębie podziału fantastyki na głównonurtową oraz gatunkową, przy czym faworyzowana była ta pierwsza, co stanowi odzwierciedlenie wspomnianego wyżej podejścia znacznej części literaturoznawców.

Aleksandra Wojtaszek w książce *Topografia przestrzeni wyobrażonych. Serbska i chorwacka fantastyka gatunkowa* nie zrywa z tym podziałem, lecz skupia swoją uwagę na dotychczas słabo rozpoznanej naukowo fantastyce gatunkowej. Istnienie tego rozdzielenia wydaje się zasadne, gdyż w serbskiej i chorwackiej przestrzeni literackiej oba te nurty funkcjonują równolegle i wywierają na siebie wzajemne wpływy, ale nie dochodzi między nimi do swobodnego przenikania (Wojtaszek 2022: 99-100). Fantastyka głównonurtowa w Serbii i Chorwacji oznacza przede wszystkim fantastykę postmodernistyczną, posługującą się charakterystycznymi dla literackiej ponowoczesności metodami gry z konwencją, dekonstrukcji czy intertekstualności, co z kolei pozwala na istotne wpływy literatury gatunkowej i mieszanie konwencji.

Książka Wojtaszek, rozwijająca i uzupełniająca wątki podejmowane przez badaczkę w dysertacji doktorskiej, stanowi istotny głos w badaniach serbskiej oraz chorwackiej fantastyki gatunkowej. Publikacja ta stanowi pewien przełom, częściowo zapełniając badawczą lukę, wywołaną dotychczasowym podejściem slawistów, którzy skupiali się przede wszystkim na kojarzonej z pozytywnie wartościowaną literaturą wysoką, fantastyką głównonurtową. Autorka podejmuje także polemikę z podejściem ograniczającym fantastykę do wymiaru folklorystycznego, choć to pozwala szukać jej źródeł już w literaturze średniowiecznej. Pogląd taki wyraża między innymi Ewa Stawczyk, twierdząca, że „po upadku państwa serbskiego w końcu XV wieku [...] jedynym miejscem rozwoju fantastyki, niejako jej formą przetrwalnikową, staje się twórczość ustna” (Stawczyk 2015: 111). Należy jednak, w duchu polemiki Wojtaszek, zadać pytanie, czy na pewno można mówić w tym okresie o fantastyce w literaturze. Wątpliwość ta prowadzi do prymarnych dla każdego badacza literatury kwestii definicyjnych i teoretyczno-genologicznych. Zagadnieniom tym autorka poświęca niemal cały pierwszy rozdział książki, gdyż jak sama stwierdza „refleksja nad fantastyką jest uważana za jeden z najtrudniejszych pod względem teoretycznym problemów współczesnego literaturoznawstwa” (Wojtaszek 2022: 19).

Wojtaszek przywołuje najważniejsze sposoby rozumienia fantastyki, wychodząc od klasycznych teorii Siegmunda Freuda, Tzvetana Todorova i Rogera Calloisa, przez prace Umberto Eco, Stanisława Lema, po bardziej współczesne propozycje Rosemary Jackson i Johna Clute’a. W swojej analizie autorka opiera się przede wszystkim na ostatnim z wymienionych i wyróżnionych przez niego głównych modelach narracyjnych fantastyki gatunkowej, tj. *fantasy*, *horrorze* i *fantastyce naukowej* (Wojtaszek 2022: 46). Szczególnie cenne wydaje się być poruszenie przez Wojtaszek problemu wartościowania poszczególnych rodzajów fantastyki – lepiej traktowanej subwersywnej i deprecjonowanej eskapistycznej, co miało odzwierciedlenie także w pracach literaturoznawców jugosłowiańskich, takich jak na przykład Darko Suvin (Wojtaszek 2022: 62-63), co pokazuje, że problem ów dotyczy w podobnym stopniu badaczy serbskich i chorwackich. Mimo to wydaje się, że tamtejsze literaturoznawstwo znacznie przychylniej odnosiło się do fantastyki jako takiej, mimo że refleksja naukowa w tym temacie była początkowo naznaczona ideologicznym wpływem marksizmu (Wojtaszek 2022: 91).

Historia serbskiej i chorwackiej fantastyki

W historii serbskiej i chorwackiej fantastyki najczęściej stosowaną periodyzacją jest podział Savy Damjanova, wyróżniającego okresy fantastyki

folklorystycznej, modernistycznej i postmodernistycznej (Stawczyk 2015: 111), jednakże odnoszą się one przede wszystkim do fantastyki głównie nurtowej, a zupełnie pomijają znacznie młodszą fantastykę gatunkową. O tej ostatniej można mówić dopiero w kontekście literatury współczesnej, powstającej po 1945 roku od czasów drugiej Jugosławii¹, choć jej początków można dopatrzeć się już w końcu XIX wieku i publikowanych wówczas powieściach science fiction oraz popularnych eutopiach i dystopias. W obu krajach dominacja narracji realistycznej nie pozwoliła na szerszy rozwój fantastyki, który Wojtaszek datuje od lat sześćdziesiątych XX wieku, choć do lat dziewięćdziesiątych była to przeważnie fantastyka naukowa, rozwijająca się w oparciu o wzorce z ZSRR (Wojtaszek 2022: 127). Warto dodać, że zbiegło się to w czasie z licznymi przekładami twórczości pisarzy zagranicznych, w tym Stanisława Lema, na język serbsko-chorwacki (Ajdačić 2021: 186).

Początek naukowego zainteresowania fantastyką w Jugosławii, Wojtaszek określa na lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku, choć warto zaznaczyć, że naukowa refleksja dotyczyła wówczas niemal wyłącznie fantastyki naukowej, pomijając *fantasy* i horror, przy czym należy widzieć w tym raczej wpływ ogólnoswiatowych trendów niż dominacji marksizmu (Wojtaszek 2022: 91). Wobec badań serbskich i chorwackich z tego okresu zasadne jest traktowanie ich częściowo łącznie, z racji wspólnej jugosłowiańskiej przeszłości i tradycji naukowej tych krajów.

Istotną cezurą w rozwoju serbskiej i chorwackiej fantastyki gatunkowej był rok 1989, kiedy przestało istnieć ogólnokrajowe jugosłowiańskie czasopismo „Sirius”; wydarzenia polityczne następnych lat i postępujący od 1991 roku rozpad Jugosławii wpłynęły na oddzielny rozwój serbskiej i chorwackiej fantastyki, choć nie zabiły całkowicie wzajemnych wpływów i wymiany kulturowej. W literaturze chorwackiej po tym okresie wciąż dominuje fantastyka naukowa, a rozwijające się od początku XXI wieku *fantasy* i horror naznaczone były początkowo licznymi odniesieniami do wojennych doświadczeń z poprzedniej dekady. Fantastyka serbska wydaje się rozwijać nieco szybciej od chorwackiej; Wojtaszek słusznie widzi w tym wpływ mieszania się głównie nurtowej fantastyki postmodernistycznej z motywami charakterystycznymi dla gatunkowej, jak miało to miejsce w powieści *Strah i njegov sluga* Mirjany Novaković (1999), gdzie wykorzystany został popularny w literaturze serbskiej motyw wampira.

¹ Określenie to odnosi się do okresu istnienia Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii w latach 1945-1992 i stosowane jest dla odróżnienia od istniejącego w latach 1918-1945 państwa Słowian południowych funkcjonującego pod nazwami Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (do 1929) oraz Królestwa Jugosławii (od 1929), zwanego też pierwszą Jugosławią.

Zwrot ku przestrzeni i tożsamości

Cechą wspólną dla fantastyki w obu krajach jest wyraźny zwrot ku wykorzystaniu i przetworzeniu rodzimej przestrzeni i tematyki – w Chorwacji jest to przede wszystkim stołeczny Zagrzeb oraz prowincjonalna i nieco odmienna od reszty kraju Istria, zaś w Serbii Belgrad oraz tereny związane z serbską historią Kosowa. Szczególnie serbska fantastyka wydaje się być podatna na wykorzystanie lokalnej czasoprzestrzeni i tworzenie wizji przekształcających narodową historię oraz mitologię.

Zwrócenie uwagi na przestrzeń prowadzi badacza w kierunku wywodzącej się z refleksji Michaela Foucaulta, metodologicznej kategorii zwrotu przestrzennego, który stał się podstawą badań Wojtaszek. Warto nadmienić, że badania nad przestrzenią zyskują popularność w dyskursie naukowym dotyczącym fantastyki, co zresztą wydaje się naturalnie wynikać z silnego zorientowania na przestrzeń w narracjach fantastycznych. Jedną z najważniejszych części uniwersów tego rodzaju jest konstrukcja świata, w którym autor osadza fabułę, co za Tomaszem Majkowskim można nazwać aktem wtórnego stworzenia (Majkowski 2013: 48), choć polega on najczęściej na przetworzeniu znanego świata lub stworzeniu jego alternatywnej wizji. Sam świat przedstawiony niejednokrotnie staje się centralnym punktem narracji dla różnych rodzajów fantastyki (Maj 2015: 61-62).

W ujęciu Wojtaszek zwrot przestrzenny determinuje sposób całościowego odczytywania współczesnej serbskiej i chorwackiej fantastyki i tłumaczy użycie w tytule terminu „topografie”. W serbskim literaturoznawstwie często pojawia się kategoria chronotopu (serb. *hronotop/хронотоп*), którą można rozumieć jako czasoprzestrzeń. Warto przy tym zauważyć, że akcja wielu serbskich i chorwackich utworów fantastycznych odgrywa się nie w całkowicie obcej, wykreowanej od podstaw allotopii, lecz w świecie będącym przetworzeniem realnej przestrzeni, najczęściej rodzimej.

Refleksja nad zagadnieniem przestrzeni prowadzi do częściowego wykroczenia poza obszar fantastyki i sięgnięcia po, istotne w serbskim i chorwackim kontekście, badania postkolonialne. Oba kraje (w szczególności Serbia), będące dawniej częścią Jugosławii, często stają się synonimem dla wieloznacznego pojęcia Bałkanów, które, jak wskazuje bułgarska historyczka, Maria Todorova, jest w dużej mierze wyobraźniowym konstruktem, ukształtowanym w Europie zachodniej (Todorova 2008) i stanowiącym swego rodzaju element orientalizacji i egzotyzacji regionu oraz jego mieszkańców. Dla szeroko pojętego Zachodu Bałkany funkcjonują, jak wyróżnia Dominika Mikucka-Wójtowicz, w kontekście drastycznym, związanym z lokalnymi konfliktami zbrojnymi na tle etniczno-religijnym oraz magicznym, jako ludyczna, idylliczna kraina na peryferiach (Mikucka-Wójtowicz 2016: 34). Ten stereotypowy obraz sprawia,

że Bałkany, a wraz z nimi Serbia i Chorwacja, stają się dla Europy przestrzenią wyobrażoną, lecz w rzeczywistości nieznaną.

Spostrzeżenia te mogą wydawać się odległe od literatury fantastycznej, jednakże ze względu na swobodę w kreowaniu świata przedstawionego i wspomniany wcześniej zwrot przestrzenny, pozwala ona na rozliczenie się zarówno ze stereotypami zewnętrznymi, jak i wewnętrznymi oraz, co szczególnie istotne w przypadku Serbii i Chorwacji, określeniem stosunku do własnej tożsamości. Tożsamość ta ma wymiar zarówno regionalny, jak na przykład w analizowanej przez Wojtaszek twórczości Mariny Jadrejčić oraz Dragana Filipovicia, jak i globalny. Dochodzą tutaj także zagadnienia związane ze stosunkiem do często krwawej przeszłości i historii własnego narodu. Choć może wydawać się to elementem charakterystycznym raczej dla literackiego realizmu i weryzmu, to jednak jest to kwestia powszechna w serbskiej i chorwackiej fantastyce gatunkowej. Co więcej wydaje się, że przyjęcie konwencji fantastycznej pozwala na osiągnięcie większej efektywności, a także daje autorowi większe możliwości ekspresji.

Wojtaszek zwraca jednak uwagę na różną pomiędzy Serbią i Chorwacją orientację tematyczną. Jak zauważa, autorzy chorwaccy rzadziej sięgają do historii, a problematyka ich dzieł częściej odnosi się do kwestii tożsamości we współczesnym świecie, podczas gdy w Serbii paradygmat fantastyczny zwrócony jest bardziej w kierunku przeszłości, przy czym wykazuje większą skłonność do dekonstruowania i weryfikowania wizerunku narodu (Wojtaszek 2022: 275).

Podsumowanie

Książka Wojtaszek stanowi istotny krok nie tylko w dziedzinie badań nad fantastyką, ale także, a może przede wszystkim, dla polskiej slawistyki, która w dużej mierze pomijała fantastykę gatunkową. Szczególnie cenny z perspektywy badawczej jest rozdział prezentujący historię literatury fantastycznej na terenie współczesnej Serbii i Chorwacji, który sam w sobie stanowi prawdopodobnie pierwsze polskojęzyczne syntetyczne kompendium w tym temacie, wzbogacone dodatkowo o krótkie streszczenia fabuł najważniejszych dzieł, spośród których większość nie jest dostępna dla polskojęzycznego czytelnika.

Należy jednak wskazać na pewne ograniczenie tego zarysu, który dotyczy jedynie węższego obszaru fantastyki gatunkowej, a pomija niemal całkowicie obecność elementów fantastycznych w prozie realistycznej (wykorzystanie ludowej demonologii i prapoczątki literatury grozy) czy też w literaturze surrealizmu, charakterystycznej dla na przykład Miloša Crnjanskiego. Wynika to rzecz jasna z przyjętego przez autorkę założenia pisania wyłącznie o fantastyce

gatunkowej i wykluczenia z analizy literatury głównego nurtu, co jednak pozostawia u czytelnika pewien poznawczy niedosyt.

Można także odnieść wrażenie przytłoczenia kwestiami teoretycznymi, szczególnie w rozdziale pierwszym, dotyczącym definicji fantastyki. Rozdział ten stanowi przede wszystkim syntezę i obszerny opis powszechnie znanych w literaturoznawstwie teorii i jedynie częściowo odnosi się do zagadnień z literatury serbskiej i chorwackiej.

Przekrojowy charakter pracy, obejmujący trzy różne obszary (teorię literatury, historię literatury oraz analizę i interpretację) wymusił zachowanie pomiędzy nimi balansu, co sprawiło, że część analityczno-interpretacyjna, będąca zdecydowanie najbardziej nowatorską i najciekawszą, wydaje się krótka w stosunku do całości. Nie jest to zarzut w stosunku do autorki, która wykonała ogromną pracę badawczą, wspartą obszerną, wielojęzyczną literaturą, sięgając przy tym po utwory spoza głównego nurtu literatury, dotychczas nieanalizowane w polskich badaniach literaturoznawczych.

Na wspomnienie zasługuje jeszcze jedna kwestia, zdaje się, że szczególnie istotna z perspektywy środowiska slawistycznego – pomimo że Wojtaszek jest przede wszystkim kroatystką, to w swojej pracy traktuje literaturę serbską i chorwacką na równi. Nie dokonuje ani uogólniającego ujednoczenia obu tradycji literackich jako literatury jugosłowiańskiej, ani nie ogranicza się do literatury wyłącznie chorwackiej, zamykając się na konteksty serbskie i wzajemne oddziaływania. To podejście, choć częste, nie zawsze jest obecne wśród polskich slawistów, a należy zauważyć, że pozwala na szeroką perspektywę badawczą.

Podsumowując niniejszy wywód, książka Aleksandry Wojtaszek stanowi przełom dla rodzimej slawistyki, choć jest to dopiero początek eksploracji obszaru serbskiej i chorwackiej fantastyki. W przyszłości potrzebne będzie być może spojrzenie syntezyjące, łączące fantastykę głównonurtową oraz gatunkową, a także analizujące znacznie większą liczbę dzieł, choć byłby to projekt znacznie obszerniejszy i prawdopodobnie wykraczający poza możliwości pojedynczego naukowca. Możliwości stojące przed badaczami są wciąż ogromne, ale podejmowanie kolejnych kroków w tej dziedzinie będzie z pewnością łatwiejsze w oparciu o tę wartościową pozycję, cenną zarówno dla badaczy fantastyki, jak i slawistów.

Źródła cytowań

- AJDAČIĆ, DEJAN (2021), 'Poljsko-srpske književne veze – prevodi i recepcija', w: Molas Jerzy (red.), *Slovenska susretanja: jug i zapad*, Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, s. 147-198.
- MAJ, KRZYSZTOF M. (2015), *Światotwórstwo w fantastyce. Od przedstawienia do zamieszkiwania*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- MAJKOWSKI, TOMASZ Z. (2013), *W cieniu białego drzewa. Powieść fantasy w XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- MIKUCKA-WÓJTOWICZ, DOMINIKA (2016), 'Skoro Bałkany istnieją, lepiej ich nie wymyślać – między pragnieniem ucieczki do »EU-ropy« a »bałkanizacją Bałkanów«', *Kultura i Społeczeństwo*: 1, s. 33-50.
- STAWCZYK, EWA (2015), 'Kształtowanie się paradygmatu fantastycznego w literaturze serbskiej', *Slawistyka*: 13, s. 106-119.
- TODOROVA, MARIA (2008), *Bałkany wyobrażone*, Wołowiec: Czarne.
- WOJTASZEK, ALEKSANDRA (2022), *Topografie przestrzeni wyobrażonych. Serbska i chorwacka fantastyka gatunkowa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.




All articles in „Facta Ficta. Journal of Theory, Narrative & Media” are licenced under Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) which means that the users are free to share (copy and redistribute the material in any medium or format) or adapt (remix, transform, and build upon the material) for any purpose, even commercially, providing an appropriate credit is given, with a link to the license, and indication of whether any changes were made. The users may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses he or she or their use. For full legal code of CC BY 4.0 please proceed to Creative Commons page.

„Facta Ficta. Journal of Theory, Narrative & Media” stores all articles in open access CEON Repository of Centre for Open Science and, additionally, assigns DOIs (Digital Object Identifiers) for each of the published papers through Zenodo OpenAIRE project that contradicts the current agenda for so-called „gold open access” and paid DOI services by opening the identifiers network for all interested parties: publishers, readers, and independent researchers alike.

„Facta Ficta. Journal of Theory, Narrative & Media” does not impose any „publishing fees” on Contributors. Submitting a manuscript is free of any charge from the beginning to the end of the whole editorial and reviewing process. We believe charging authors for publishing their work, as well as demanding any charges for a digital preservation of the latter, is unacceptable within the Open Access community.



Cena: 0,00 zł 

ISBN 978-83-967365-1-2

ISBN 978-83-967365-1-2



9 788396 736512

Wersja elektroniczna jest referencyjna