

REDAKCJA
DAWID KOBYLAŃSKI

LUBELSKIE SEMINARIUM HUMANISTYCZNE

MATERIAŁY
Z OGÓLNOPOLSKIEJ
KONFERENCJI NAUKOWEJ
(II EDYCJA)

TOM I

ARCHAEGRAPH
Wydawnictwo Naukowe

LUBELSKIE SEMINARIUM HUMANISTYCZNE

MATERIAŁY
Z OGÓLNOPOLSKIEJ KONFERENCJI NAUKOWEJ
(II EDYCJA)

TOM I

REDAKCJA
DAWID KOBYLAŃSKI

REDAKCJA
DAWID KOBYLAŃSKI

LUBELSKIE SEMINARIUM HUMANISTYCZNE

MATERIAŁY
Z OGÓLNOPOLSKIEJ
KONFERENCJI NAUKOWEJ
(II EDYCJA)

TOM I

ARCHAEGRAPH
Wydawnictwo Naukowe

REDAKCJA:

DAWID KOBYLAŃSKI

REDAKCJA TECHNICZNA:

BEATA CHMIELEWSKA

RECENZENCI:

DR HAB. ELIZA KRYŃSKA-NAWROCKA

PROF. AT, DR HAB. KAMEN RIKEV

DR ALICJA BACZYŃSKA-HRYHOROWICZ

DR MAGDALENA BUREK,

DR MICHAŁ STACHURSKI

KOREKTA REDAKTORSKA, SKŁAD I PROJEKT OKŁADKI

KAROL ŁUKOMIAK

WYDANIE PUBLIKACJI DOFINANSOWANO
ZE ŚRODKÓW KONKURSU GRANTOWEGO SAMORZĄDU STUDENTÓW
UNIwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

© copyright by authors & ArchaeGraph

ISBN: 978-83-67959-79-7

Wersja elektroniczna dostępna na stronie internetowej wydawcy:
www.archaeograph.pl

ARCHAEOGRAPH
Wydawnictwo Naukowe

ŁÓDŹ, WRZESIEŃ 2024

SPIS TREŚCI

Przedmowa	7
Jak Mikołaj Milcke mówi o „Hiacyncie”? Analiza leksyki akcji „Hiacynt” w powieści Mikołaja Milckiego <i>Różowe kartoteki</i>	9
(Justyna Kociemba-Żulicka)	
Czarny, czyli obcy? Wizualne strategie przedstawiania czarności ciał na okładkach pisma „Vogue”	25
(Kacper Andruszczak)	
Moda jako manifest nowoczesnej kobiety-aktorki: Helena Modrzejewska i haute couture	39
(Kacper Andruszczak)	
Richard Swinburne: semantyczny anarchista?	49
(Mateusz Dzieciół)	
Nieznany bohater – Bronisław Czech	61
(Bartosz Molczyk)	
Mistycyzm Mistrza Eckharta i jego negatywna droga poznania prawdy	69
(Tomasz Trzciniński)	
Identyfikacja klasterów pojęciowych dotyczących <i>smart city</i> na podstawie analizy artykułów naukowych w perspektywie przeglądowej	79
(Adrian Widuch)	
Zarys rozumienia Ducha Świętego według Bernarda Sesbouë SJ	97
(Edyta Karczmarska OV)	
Przyjaźń między Bogiem a człowiekiem. Analiza podręcznika formacyjnego <i>Jestem Przyjacielem Oblubieńca</i> wspólnoty Przyjaciele Oblubieńca	111
(Karol Staszczyk)	
Terapeutyczna moc melodii: piosenki z motywem przyjaźni w praktyce muzykoterapeutycznej	123
(Milena Kruszewicz)	
Nieprzewidywalność jako źródło cierpień	135
(Michał Borkowski)	
Wojna z polską pamięcią historyczną w Rosji	157
(Anastasiia Shutina)	

Wizerunek Kleopatry VII w <i>Wojnach domowych</i> Appiana z Aleksandrii	165
(Karolina Wójcik)	
Konkubiny, żony, matki, babki, regentki. Sułtanat kobiet przyczyną czy też skutkiem kryzysu w imperium Osmańskim?	179
(Ernest Nowak)	
Motywy dionizyjskie w romansach epoki Komnenów	203
(Maksymilian Mikuła)	
Post-jugosłowiański nomadyzm i problem podwójnej tożsamości na emigracji na przykładzie prozy Bekima Sejranovicia	219
(Dorota Magda)	
O <i>Granicy</i> raz jeszcze. Perspektywa kobieca w pisarstwie Zofii Nałkowskiej	231
(Piotr Sierńko)	
Spoglądanie na świat z wielu perspektyw w poezji Wisławy Szymborskiej	249
(Klaudia Hołownia)	

Przedmowa

Prezentowana publikacja stanowi pokłosie II edycji inicjatywy „Lubelskie Seminarium Humanistyczne”, zainicjowanej w 2022 r. przez Radę Wydziałową Samorządu Studentów Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Głównym celem przedsięwzięcia było stworzenie przestrzeni do prezentacji swoich kierunków badawczych oraz do ciekawych interdyscyplinarnych spotkań młodych z bardziej doświadczonymi badaczami, tak, by mogli oni poszerzyć swoją wiedzę oraz na nowo spojrzeć na wiele zagadnień i problemów poruszanych podczas wydarzenia. Tak sformułowany wielowymiarowy temat inicjatywy umożliwił zgromadzenie w jednym miejscu młodych oraz bardziej doświadczonych naukowców, reprezentujących różne dyscypliny naukowe – czego odbiciem jest niniejsza publikacja.

Szczególne wyrazy wdzięczności kierowane są do recenzentów opublikowanych tekstów, za ich nieocenioną pomoc i zaangażowanie w procesie recenzji, za ich krytyczne spojrzenie i cenne uwagi, które będą kluczowym elementem sukcesu tej publikacji.

Najserdeczniejsze podziękowania należy przekazać Samorządowi Studentów Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej oraz Komisji Grantowej, bez których wsparcia finansowego wydanie niniejszej monografii nie byłoby możliwe.

Tym samym podziękowania należą się także wszystkim uczestnikom konferencji, a przede wszystkim autorom opublikowanych tekstów, za dotychczasową, owocną współpracę, z nadzieją, że będzie ona dalej kontynuowana.

Dawid Kobyłański

Justyna Kociemba-Żulicka

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Pedagogiczno-Artystyczny w Kaliszu

ORCID: 0009-0001-8028-3324

e-mail: justyna_zulicka@wp.pl

Jak Mikołaj Milcke mówi o „Hiacyncie”? Analiza leksyki akcji „Hiacynt” w powieści Mikołaja Milckiego *Różowe kartoteki*

Streszczenie: Temat poruszony w artykule dotyczy językowego obrazu akcji „Hiacynt” w powieści Mikołaja Milckiego. W tekście zostało przeanalizowane słownictwo, którym posłużył się autor, opisując aresztowania osób homoseksualnych w 1985 roku. Prześledzono także synonimie rzeczownika „Hiacynt”, dokumentów dotyczących akcji oraz nazwy osób homoseksualnych. Zwrócono uwagę na nienawistny charakter komunikatów pojawiających się w powieści.

Słowa kluczowe: różowe kartoteki, „Hiacynt”, mowa pogardy

WSTĘP

Każda społeczność, tworząc własną kulturę, opisuje doświadczenia, dokonania artystyczne, wartości za pomocą języka, który powołuje do życia kulturę i kreuje grupę, jak pisał Stanisław Grabias: „grupa społeczna tworzy język, ale również język tworzy grupę” [Grabias 1997: 135]. Taką specyficzną odmianę języka, który spaja określone środowisko i którym dana społeczność się posługuje, nazywa się slangiem, żargonem, socjolektem. Wilkoń definiuje taką polszczyznę jako „odmiany językowe związane z grupami społecznymi” [Wilkoń 2000]. Język osób nieheteronormatywnych w czasach PRL-u niewątpliwie spełniał warunki socjolektu, który Tomasz Łukasz Nowak nazywa „językiem ukrycia”. Według

słów Nowaka, zadaniem języka było nie tylko ukrycie konkretnego komunikatu, ale także „ukrycie tożsamości użytkowników socjolektu” [Nowak 2020].

Język używany przez osoby nieheteronormatywne w czasach PRL-u spajał społeczność gejowską, wzmacniał więzi pomiędzy nimi i chronił grupę przed osobami niechcianymi, niebezpiecznymi; jednoczył i odróżniał od innych a także pomagał interpretować rzeczywistość.

W komunikacji grupowej można zauważyć słownictwo potoczne, leksykę slangową. Obserwując wypowiedzi gejów pojawiające się w literaturze i prasie tamtego okresu nietrudno stwierdzić, że łatwo natknąć się na swoiste określenia, wykorzystujące zmiany zakresu znaczeniowego istniejących słów, modyfikacje słownictwa znanego oraz metafory.

Na temat słownictwa dotyczącego osób LGBTQ pojawiały się - i to głównie w przestrzeni wirtualnej – jedynie krótkie, mające zaledwie kilkanaście haseł słowniczki [por. Dyszak 2012, 2015]¹. Artykuły opisujące polskie słownictwo gejów i lesbijek pozostają także w większości rozproszone w sieci. Nieocenione zasługi w próbach porządkowania omawianego zjawiska ma Tomasz Łukasz Nowak, który w monografii *Język ukrycia. Zapisany socjolekt gejów* zajął się słownictwem prozy polskiej lat 80. i 90. XX wieku i przeanalizował 317 jednostek leksykalnych. Przeglądu słowników, prasy ogólnopolskiej oraz wybranych gejowskich portali internetowych do roku 2012 w kontekście nazw związanych z homoseksualnością dokonała Jagoda Rodzoch-Malek w pracy doktorskiej *W jaki sposób mówi się w polszczyźnie o homoseksualizmie i osobach homoseksualnych? Analiza leksyki na podstawie danych leksykograficznych i tekstowych* [Rodzoch-Malek 2012]². Autorka omawia podstawowe słownictwo nazywające homoseksualność i osoby homoseksualne, osadza słownictwo w perspektywie historycznej oraz dyskusji społecznej na temat nieheteronormatywności. W 2023 roku autorka niniejszego artykułu zgromadziła ponad 2500 haseł w *Tęczowym słowniku* [Kociemba-Żulicka 2023]. Zebrane słownictwo pochodzi z lat 2015-2020 i pokazuje sposoby mówienia o sprawach związanych z codziennością społeczności LGBTQ+.

Celem pracy jest sprawdzenie, w jaki sposób we współczesnej literaturze funkcjonuje akcja „Hiacynt”, a także przeanalizowanie słownictwa, jakim posługiwał się Mikołaj Milcke w powieści *Różowe kartoteki*. Ten niewielki wycinek leksyki okresu PRL-u pozwoli spojrzeć na sposób opisywania wydarzeń z 1985.

¹ Por. J. Omyliński, *Kod seks-czatów i slag gejów*, <https://natemat.pl/4759,kod-seks-czatow-i-slang-gejow-tajemny-jezyk-branzy> [dostęp: 12.05.2023]; P. Arino, *Słownik kodów homoseksualnych*, <https://christianitas.org/news/sloownik-kodow-homoseksualnych-fragmenty/> [dostęp: 12.05.2020]; R. Biedroń, *Tęczowy elementarz*, <https://ponton.org.pl/lgbtqiap/sloowniczek-lgbtq/> [dostęp: 12.05.2020].

„Hiacynt”

Istotną częścią historii osób LGBTQ+ jest akcja „Hiacynt”, która była organizowanym w 1985 roku działaniem dyskryminacyjnym i prześladowczym. Milicja, na polecenie władz, dokonywała ogólnopolskiego spisu i inwigilacji osób nieheteronormatywnych. Czynności te wykonywano pod pretekstem zapobiegania rozprzestrzenianiu się AIDS kojarzonego jedynie z homoseksualistami. Środowiska homoseksualne były także traktowane jako kryminogenne, więc zatrzymywania, przesłuchiwania i aresztowania osób ze społeczności LGBTQ+ uznawano za prewencję.

O samej akcji pojawiło się niewiele artykułów, wciąż zostaje w świecie domysłów, plotek i obrazów istniejących w literaturze i filmie. Jedynym opracowaniem, które w całości dotyczy wydarzeń z 1985 roku jest tekst Remigiusza Rzyzińskiego [Rzyziński 2021], który nie tylko opisuje działania służb PRL wobec homoseksualnych mężczyzn, ale także zwraca uwagę, że opresyjność języka stanowiła ważne narzędzie używane przez SB². O tych samych wydarzeniach wzmiankuje Bartosz Żurawiecki w tekście *Ojczyzna moralnie czysta. Początki HIV w Polsce* [Żurawiecki 2023: 56-58]. Autor zwraca uwagę na wykorzystanie pojawienia się AIDS i skojarzenia choroby jedynie ze środowiskami homoseksualnych mężczyzn. Akcję „Hiacynt” traktuje jako plan służb wobec mężczyzn, zwracając uwagę, że organizatorzy działań „zdają się nieświadomi istnienia homoseksualizmu kobiecego” [Żurawiecki 2023: 57]. Żurawiecki przełamuje nieco obiegową opinię o „różowych teczkach”, które mogą być narzędziem szantażu [Żurawiecki 2023: 58]. Jednak wielu mężczyzn ze środowisk LGBTQ+ mityzuje „Hiacynta”, przyrównując te wydarzenia do Stonewall³.

Temat, który podjęłam, wciąż daje o sobie znać: osoby LGBTQ+ walczą o swoje prawa, w mediach komentowane są parady równości, a ludzie nieheteronormatywni stają się przedmiotem dyskusji politycznych. Nietrudno zauważyć, że w przestrzeni publicznej mówi się i pisze o sprawach związanych ze społecznością LGBTQ+, a rolą językoznawcy jest rejestrowanie słownictwa oraz spisywanie jego znaczeń.

² Rzyziński pisze o języku, z którego korzystało SB podczas swoich działań w następujący sposób: „Wydaje mi się, że sens „Hiacynta” tkwi właśnie w tym języku – w jego opresji, eskalacji okrucieństwa, w pozorach dyskursu naukowego, dziennikarskiego czy o prostu polskiego.” [Rzyziński 2021: 289].

³ W przestrzeni internetowej istnieją frazeologizmy z nazwą miejscową *Stonewall* – *bunt Stonewall*, *zamieszki Stonewall* – na oznaczenie spontanicznych demonstracji osób LGBTQ+ przeciwko nalożeniu policji na puby, które miały miejsce 28 czerwca 1969 roku w Nowym Jorku.

Akcja „Hiacynt”

Nazwy samej akcji są bardzo czytelne. Stosowane przez Milckiego metafory są bardzo jasne i zrozumiałe. Wyrażenie *akcja „Hiacynt”* jest nazwą wprost, stosowaną ogólnie zarówno przez publicystów, jak i samych pomysłodawców:

I wtedy, rozgniewana, kazała panu przekazać dwa pytania: czy jest Pan homoseksualistą oraz czy był tajnym współpracownikiem Służby Bezpieczeństwa zwerbowanym podczas akcji „Hiacynt” [Różowe..., 218].

W innym miejscu w powieści pojawia się ogólna nazwa działań, mających na celu inwigilowanie środowisk LGBT. Mianem *akta z 1985 roku* oraz *materiały z akcji „Hiacynt”* określa się dokumenty, które gromadzono podczas przesłuchań i śledztwa. W oderwaniu od wiedzy historycznej, nawet tej powierzchownej, którą niesie ze sobą stereotyp, wyrażenie *akta z 1985 roku* byłoby zupełnie niezrozumiałe:

Kiedy weźmiecie się za akta z 1985 roku? – Młody człowiek nie bawił się w dyplomację [Różowe..., 128].

— *Gdzie teraz znajdują się materiały z akcji „Hiacynt”? Te, które przetrwały? W MSW? W IPN? – dywagował Donwar [Różowe..., 268].*

Podobnie funkcjonuje w polszczyźnie rzeczownik o ogólnym znaczeniu *dokumenty*. W kontekście przywołanym przez Milckiego, leksem nabiera negatywnego nacechowania, ponieważ oznacza materiały zgromadzone przez SB, mogące być wykorzystane jako źródło szantażu:

W jednej były dokumenty przeszłości, w drugiej banknoty [Różowe..., 58].

Trzeba wyjaśnić, jak to się stało, że dokumenty, które miały nie istnieć, dziś zostały mi pokazane i, ogólnie mówiąc, komplikują mi życie [Różowe..., 83].

Dopiero w kwietniu 2010 roku – po katastrofie smoleńskiej – Downar powiedział jej, dlaczego nigdy więcej nie spotkał Piotra, miłości swojego życia, i o dokumentach, które podpisał w grudniu 1985 roku [Różowe..., 79].

Stosunkowo często u Milckiego zaistniało ogólne wyrażenie rzeczownikowe *karta homoseksualisty* na oznaczenie dokumentów i zgromadzonych o mężczyznach homoseksualnych podczas akcji „Hiacynt” materiałów. Znajdowały się tam dane osobowe, odciski palców oraz wymuszone oświadczenie o byciu osobą nieheteroseksualną. Nazwa, którą posłużył się Milckie nie jest używana powszechnie, a jej znaczenie podyktowane jest domysłami:

To, co zobaczył, sprawiło, że w ciągu niecałej sekundy cofnął się w czasie niemal dokładnie o 30 lat. Do 15 listopada 1985 roku. Wtedy pierwszy i ostatni raz miał przed sobą „Kartę homoseksualisty” [Różowe..., 22].

Następnie przepytął go z danych osobowych. Imię, nazwisko, imię ojca, matki, adres zameldowania, , miejsce pracy, stan cywilny, dzieci. Wszystko wpisywał do jednego formularza wielkości A3 złożonego na pół. Klasyczny format podaniowy. Kartka nie była biała, miała raczej lekko marchewkowy kolor, co wskazywało na kiepską jakość papieru. Na niej widniał tytuł: KARTA HOMOSEKSUALISTY [Różowe..., 31].

Dosyć popularnym, potocznym określeniem jest wyrażenie *różowe kartoteki*, wyzyskujące stereotyp, w którym mężczyznom homoseksualnym przypisuje się kolor różowy, powszechnie w czasach PRL-u uważany za niemęski, zarezerwowany dla dziewczyn:

— Twoja rysuje się w różowych barwach, panie prezydencie. Mnie wykańczają właśnie różowe kartoteki [Różowe..., 146].

Subtelnym eufemizmem na dokumenty gromadzone podczas akcji „Hiacynt” jest fraza nominalna *zapiski sprzed lat*. W oderwaniu od wiedzy historycznej i bardzo konkretnego kontekstu może oznaczać każde przywołane w notatniku wspomnienie:

Wziął je do ręki i przeglądał. Strona po stronie. W zapiskach sprzed lat szukał odpowiedzi na najważniejsze pytanie nie tylko dzisiejszego poranka, ale być może całej jego kariery politycznej [Różowe..., 89].

Milcke w swojej powieści korzysta z potocznych rzeczowników, którym nadano nowe znaczenie lub po prostu zmodyfikowano je kontekstualnie. Kompromitujące informacje o osobach homoseksualnych to *kwity* lub *papiery*. Określenia to pojawiają się we frazeologizmie „mieć na kogoś kwity/papiery” i oznacza dokumenty wyzyskiwane najczęściej do szantażu. Bezużyteczne gazety przeznaczone do utylizacji to makulatura, jednak przymiotnik „cenna” dokonuje przewartościowania pojęcia. *Makulatura* staje się metaforą wskazującą dokumenty pozyskane w akcji „Hiacynt”. Również pospolity rzeczownik *teczka* nie tylko w tym kontekście nabiera negatywnego nacechowania – oznacza bowiem gromadzenie wiadomości, które można wykorzystać w niegodziwych celach. Przesunięcie semantyczne powoduje, że wyraz powszechny staje się stereotypem niewygodnych informacji, którymi można się złośliwie posłużyć:

To, że są na ciebie kwity. I nie szamocz się, nie tłumacz [Różowe..., 56].

— Kwity na donosicieli. Zobacz se. — Kopnął jeden ze skoroszytów [Różowe..., 271].

Tak, kurwa, bardzo cenna makulatura [Różowe..., 271].

Wpadł w szal, gdy okazało się, że teczka jest niekompletna. W kopercie brakowało najważniejszych dokumentów: „Karty homoseksualisty”, podpisanej przez niego deklaracji współpracy, a także dwóch z około pięciu napisanych przez niego raportów oraz kilku ważnych zdjęć, które w 1985 roku zmusiły go do podjęcia haniebnego współpracy [Różowe..., 58].

Jak mogłeś? [...] Skąd miałeś te papiery? [Różowe..., 271].

Miejsce przechowywania dokumentów, najczęściej pozyskanych nielegalnie po upadku systemu komunistycznego przez służby państwowe i wykorzystywane do szantażu to, oczywiście, *szafa*. Nazwa metonimiczna, utrwalona w języku współczesnym głównie za sprawą „szafy Kiszczaka”, w której z wielu teczek dokumentów można było się dowiedzieć nazwisk tajnych współpracowników SB, a także, jak generał Kiszczak próbował walczyć z homoseksualnymi mężczyznami⁴:

Czesław Kutys przejął szafę Janusza Chmaja [Różowe..., 59].

Gdy Roman (...) był już urzędujący niemal do nieprzytomności, postanowił pokazać prawie tak samo pijanemu Krakowiakowi swoją szafę [Różowe..., 271].

Ludzie

Mężczyźni homoseksualni w powieści Milckiego komunikują się leksyką subkulturową, ale także realizują stereotyp językowy. Mówiąc o sobie, geje stosowali pseudonimy, co, oczywiście, pomagało się ukryć przed niechcianym rozpoznaniem. Stosowali również formy gramatyczne niezgodne z ich płcią wpisaną w akt urodzenia: korzystali z żeńskich końcówek fleksyjnych (*-ówna* lub *-o wa*), pochodzących od imion (Marka, Frankowa, Adamowa) lub nazw zawodów (nauczyciel, literat/literatka). Często, by nie zostać ujawnionym, mężczyźni homoseksualni, wybierali z nazw zarezerwowanych dla pokrewieństwa i powinowactwa (siostra, branżowy wujek, kuzyn). Język nazywający osoby nienormatywne był pełen eufemizmów i metafor. Jednak zazwyczaj mężczyźni homoseksualni w PRL to „oni” – inni, dziwni, gorsi.

⁴ W przestrzeni internetu pojawiają się, w kontekście *szafy Kiszczaka*, informacje głównie o współpracy Lecha Wałęsy z tajnymi służbami: <https://polskieradio24.pl/artukul/2229261,50-kg-dokumentow-co-naprawde-znajdowalo-sie-w-slynnej-szafie-kiszczaka> [dostęp: 26.04.2024]. Udział generała Kiszczaka w gromadzeniu dokumentów jest niewątpliwy. Wiedzę na ten temat można pozyskać z Wikipedii – https://pl.wikipedia.org/wiki/Akcja_%E2%80%9EHiacynt%E2%80%99D [dostęp: 10.09.2023], a także wiarygodnych artykułów prasowych: <https://wyborcza.pl/alehistoria/7,162090,24168799,15-listopada-akcja-hiacynt-kiszczak-naslal-milicje-na-gejow.html> [dostęp: 24.04.2024].

Dosyć powszechnym eufemizmem potocznym na określenie osoby nieheteronormatywnej, używanym w środowisku LGBTQ, jest zwrot *być z branży* oraz wyrażenie *branżowy wujek*, które dotyczy mężczyzny homoseksualnego w średnim wieku. Nazwa nawiązuje do relacji rodzinnych, niezwiązanych z seksem, najpewniej odwołuje się do ukrywania związku i pokazywania znajomości jako osób spokrewnionych. Powszechnie wybieranym pogardliwym rzeczownikiem o niemęskim, zniewieściałym, pasywnym mężczyźnie homoseksualnym jest *ciota* lub *ciotka*. W komunikacji homoseksualnej przeciwstawia się *ciotę* gejom. W środowisku LGBTQ wobec gejów określenie to może być używane bez negatywnych skojarzeń. Innym wyrażeniem stereotypowo używanym wobec homoseksualnych mężczyzn jest *ciepły brat*. To zapożyczenie wewnętrzne z gwary więziennej przeszło do słownictwa środowiskowego. Jest to także tytuł pierwszej polskiej sztuki teatralnej o tematyce gejowskiej, napisanej przez Ryszarda Grońskiego w 1983 roku, w której główną rolę powierzono osobie homoseksualnej. Innym zapożyczeniem wewnątrzjęzykowym z gwary przestępczej i więziennej, które przeszło do mowy środowiskowej osób nienormatywnych jest wulgaryzm potoczny *cwel* na oznaczenie mężczyzny biernego podczas stosunku homoseksualnego. Obrażliwym i przestarzałym jest leksem *dewiant* używany potocznie, by podkreślić nienaturalność zachowań seksualnych nieheteronormatywnych mężczyzn. Najczęściej używanym rzeczownikiem jest zapożyczenie z języka angielskiego *gej* (ang. *gay*):

Uznał po prostu, że rozsądniej będzie nie mówić nic o znanych mu gejach. Milczeniem zbył więc szereg pytań o kontakty i wyjazdy zagraniczne i o to, czy jest chory lub czy zna kogoś chorego na AIDS [Różowe..., 33].

O mężczyźnie utrzymującym stosunki seksualne z osobami tej samej płci pisze się po prostu, że jest homoseksualistą. W niektórych kręgach LGBTQ+ określenie to jest uznawane za obraźliwe ze względu na skojarzenia kliniczne oraz wykorzystywanie przez środowiska antygejowskie. W powieści Milckego stanowi element komunikacji urzędowej:

Niniejszym oświadczam, że ja (miejsce na imię i nazwisko) jestem homoseksualistą od urodzenia. Miałem w życiu wielu partnerów, wszystkich pełnoletnich. Nie jestem zainteresowany osobami nieletnimi [Różowe..., 33].

Milcke, proponując pisząc o mężczyźnie, z którym inny mężczyzna utrzymuje kontakty o charakterze erotycznym, korzysta z potocznego rzeczownika *kochanek*. Leksem jest wspólną częścią słownictwa erotycznego hetero-

i nieheteronormatywnego, i jedynie kontekst pozwala sytuować go w odpowiednim znaczeniu.

I nawet on, człowiek o nieskończonej wyobraźni – jak sam o sobie myślał – nie był w stanie przyjąć spokojnie „Karty homoseksualisty” Ksawerego, starych fotografii, na których całował się z półnagim mężczyzną, i odręcznie napisanych oraz podpisanych raportów dla SB. [...] Nawet z pobieżnej lektury tych kserówek wynikało, że jego kochanek padł ofiarą własnej przeszłości [Różowe..., 111].

O ujawnieniu cudzej orientacji bez zgody osoby zainteresowanej autor powieści „Różowe kartoteki” pisze, używając eufemizmu *nazwać kogoś ciekawie*:

Tylko bez takich, doktorku. Żebyśmy cię jakoś ciekawie nie nazwali. A dziś za jednym zamachem moglibyśmy sprzedać informację całej rodzinie – oznajmił z satysfakcją [Różowe..., 45].

W powieści nie zabrakło określeń ordynarnych, nacechowanych negatywnie. Pogardliwe określenie mężczyzny homoseksualnego nadmiernie dbającego o siebie, ubranego i zachowującego się w sposób przejawający, a także doszukującego się wszędzie przejawów dyskryminacji to rzeczownik potoczny *pedał*:

— *A Drabik, twój kochanek, twierdził coś innego. Nie jesteście pedałami?* [Różowe..., 32].

Neutralnemu leksemowi *pederasta* autor nadał negatywne nacechowanie, co jest zgodne z jego potocznym użyciem :

— *Karta kogo?! – obruszył się Downar, zrywając z krzesła.*

Homoseksualisty. Pederasty inaczej – odpowiedział milicjant. – A coś się nie zgadza? [Różowe..., 31].

Heteronormatywni bohaterowie często zwracają się z pogardą do przesłuchiowanych gejów. *Wykolejencie* i *zbok* to rzeczowniki, z których jasno wynika niechęć do rozmówcy:

Masz w domu zboka, Szczepan [...] Psychicznego wykolejénca [...] O tym, gdzie bywa i z kim się spotyka, oraz o tym, do czego popchnęło go obracanie się w przegniłym do cna środowisku artystycznym [Różowe..., 125].

W nazewnictwie homoseksualnych mężczyzn widać werbalizację wrogości. Sądy wynikające z leksyki wykorzystywanej do opisu człowieka o odmiennej

niż heteronormatywna orientacji charakteryzuje skłonność do uogólnień i wartościowania.

AIDS

AIDS to choroba wywoływana przez ludzki wirus niedoboru odporności (HIV), prowadząca do postępującego upośledzenia odporności osoby zakażonej i ostatecznie do rozwoju zespołu nabytego niedoboru odporności⁵. W latach 80. ze względu na brak badań i plotki rozgłaszane także przez esbecję, AIDS kojarzono tylko z osobami homoseksualnymi. Tym stereotypem posługiwali się milicjanci. Chcieli pozyskać wrażliwe dane, by zmuszać do współpracy. Słownictwo, które opisywało AIDS w tamtym okresie było mocno zmetaforyzowane i nacechowane negatywnie: eufemizmem wykorzystującym istniejącą nazwę marki obuwniczej (*adidas*), metaforą (*być trafionym*), hiperbolą pokazującą szybkość rozprzestrzeniania się wirusa wśród stereotypowo rozpustnych homoseksualistów (*dżuma XX wieku, zaraza*), z wykorzystaniem fonetycznego zapisu choroby (*ejc*) lub nazwy wirusa wywołującego objawy (*hiv*):

— *Jak wiadomo, grupą najbardziej narażoną na zarażenie HIV są homoseksualiści. I to im chcielibyśmy przemówić do rozsądku. To im chcemy pokazać, że mają wybór. [...].*

— *Na oddziale leżą same kobiety. W ciąży! [Różowe..., 43].*

NA KOMENDZIE

Lata 80 stały się dla osób nieheteronormatywnych synonimem czasów niebezpiecznych, a nadużywanie władzy przez milicję było jawnym prześladowaniem. Podczas czynności sprawdzających śledczy zadawali pytania dotyczące najbardziej intymnej sfery życia. Milicjanci przekraczali tabu kulturowe i dopytywali o sprawy związane z seksem: o sposoby odbywania stosunku, preferencje erotyczne. Takimi pytaniami deptano najintymniejszą sferę życia człowieka, a jego samego upokarzano i poniżano.

Natarczywe pytania, sugestie ujawnienia orientacji, nachodzenie w domu i miejscu pracy to nadużycia wykraczające poza sferę językową. W sferze językowej

⁵ https://pl.wikipedia.org/wiki/Zesp%C3%B3%C5%82_nabytego_niedoboru_odporno%C5%9Bci [dostęp: 07.12.2023].

milicjanci posługiwali się manipulacją, byli nastawieni na deprecjonowanie człowieka oraz na deklarację odbiorcy w sprawie nawiązywania współpracy.

Milicjantów interesowały erotyczne preferencje przesłuchiowanych:

Wolicie być na górze, na dole? Aktywny czy bierny? [Różowe..., 179].

Słownictwo erotyczne płynnie przechodziło do stylu urzędowego:

Kiedy i z kim miał obywatel pierwszy kontakt homoseksualny? – nie odpuszczał policjant [Różowe..., 32].

— Jakie techniki seksualne obywatel stosuje [Różowe..., 32].

W powieści pojawiają się metonimie *prowadzić podwójne życie* w kontekście mężczyzny homoseksualnego, który żyje w związku z kobietą lub w małżeństwie, ma rodzinę, a swoje prawdziwe potrzeby realizuje w relacji z mężczyzną lub podczas przypadkowych kontaktów homoseksualnych. W kontekście bycia osobą nieheteronormatywną pojawia się eufemizm *skłonność*, który wskazuje na brak determinacji biologicznych, a jedynie samodzielny wybór orientacji. Negatywne skojarzenia z chorobą budzi metafora *wirus*, która także jest pogadliwym określeniem homoseksualności:

— Bądźmy wobec siebie szczerzy, panowie. Znane są przypadki mężczyzn prowadzących podwójne życie. I wcale nie są to przypadki tak bardzo rzadkie – podkreślił Bulak, zerkając to na Downara, to na dyrektora szpitala, który starał się zupełnie nie rozumieć sytuacji. – Ukrywają swe skłonności przed całym światem – mówił dalej – i przyznają się do wszystkiego, gdy ten wirus krąży w ich krwiobiegu i jest za późno. Na cokolwiek – zakończył szorstko [Różowe..., 44].

Ujęte osoby nieheteronormatywne były traktowane jak przestępcy. Historyczne przekazy informują, że takie działania milicji były motywowane rzekomą kryminogennością społeczności LGBT. Rzecznik pospolity *aresztowanie* zawęził znaczenie do zatrzymywania osób nieheteronormatywnych w celu zastraszenia nieujawnionych gejów, ich inwigilowanie, a być może próbę kontrolowania rodującego się ruchu aktywistów LGBT:

Wpatrywał się w drzwi i analizował możliwe scenariusze. Mógł zostać aresztowany. Na czterdzieści osiem godzin można zatrzymać każdego. Równie prawdopodobnie mógł zostać zwolniony. Przecież nic złego nie zrobił. Nie miał pojęcia, czego od niego chcą [Różowe..., 34].

Jednym ze sposobów wykorzystywanych przez milicję podczas akcji „Hiacynt”, w miejscach szczególnie odwiedzanych przez homoseksualnych mężczyzn, w celu wychwytywania większej liczby osób, które mogły być nienormatywne, by je aresztować i inwigilować były łapanki. To potoczne określenie pochodzi ze słownictwa ściśle związanego z czasami II wojny światowej i odnosi się do metod stosowanych przez hitlerowców. Przeniesienie znaczenia przyrównuje metody milicji do nazistowskich:

Łapanki odbywały się też w popularnych miejscach spotkań homoseksualistów. Bazę nowych kontaktów stanowiły również zeznania co bardziej bojaźliwych gejów, a przede wszystkim notatniki z adresami i telefonami, które były im bezceremonialnie odbierane na komendach wraz ze wszystkimi rzeczami [Różowe..., 178].

Ówczesne władze wykorzystywały samotność osób nienormatywnych i ich chęć nawiązania relacji z ludźmi z tego samego środowiska. Jednym ze sposobów było umieszczanie ogłoszeń w prasie skierowanej do tej wąskiej grupy osób. *Metoda „na ogłoszenie”* została jednym ze sposobów pozyskiwania informacji o orientacji homoseksualnej przez milicję podczas akcji „Hiacynt”. Milicjanci wstawiali fałszywe anonse do ogłoszeń towarzyskich do czasopism przeznaczonych dla społeczności LGBT i tak dowiadywali się o kolejnych gejach:

Zmyślnie została też uknuta przygotowywana od lat intryga z wabieniem homoseksualistów metodą „na ogłoszenie”. Esbecja umieszczała fałszywe anonse w „Inaczej”, piśmie dla homoseksualistów, a ci na nie odpowiadali, podając swoje dane kontaktowe [Różowe..., 178].

Metody, którymi posługiwała się milicja budziły strach. Eufemizm *milicja zapukała do drzwi* oznacza nieoczekiwane wizyty przedstawicieli milicji obywatelskiej w domach, miejscach pracy homoseksualnych mężczyzn w celu zastraszenia, a przede wszystkim zmuszania do współpracy z bezpieczeństwem, która w powieści jest wyrażana frazą *podzielić się wiedzą*:

W listopadzie 1985 roku milicja zapukała także do drzwi Tobiasza Dercza [Różowe..., 45].

Powszechną wiedzą jest fakt, że milicja traktowała homoseksualnych mężczyzn jak przestępców. Pobierano im odciski palców, posądzano o prowokowanie zamieszek i celowe rozprzestrzenianie AIDS. Środowisko LGBTQ było równoznaczne z kryminogennym:

Ucieczka nie była możliwa. Wiesio przygotował tusz, gąbki oraz blankiety do zbierania odcisków palców [Różowe..., 34].

— *Co miałbym zrobić, żeby uznać, że się porozumieliśmy? – ostrożnie wszedł w temat.*

— *Podzielić się wiedzą od czasu do czasu. Mieć oczy i uszy otwarte. Napisać czasem jakieś wypracowanie – wyliczał Chmaj.*

— *Mam zostać agentem bezpieki?! [Różowe..., 39].*

Tak jak zatrzymanym przestępcom, mężczyznom nienormatywnym robiono zdjęcia, by dołączyć je do kartoteki z odciskami palców i deklaracją współpracy:

Znów znaleźli się w pokoju, z którego wcześniej wybiegł Downar. Tym razem już nie protestował. Stanął przy ścianie z miarką, a milicyjny fotograf zrobił mu trzy zdjęcia: en face, lewy i prawy profil [Różowe..., 36].

Z przesłuchiwaniami w czasach PRL łączy się *ścieżka zdrowia*. Jest to ironiczna metafora metody, która była formą tortur także podczas akcji „Hiacynt”. Polegała na uderzaniu pałkami aresztowanego, który biegł pomiędzy dwoma szeregi bijących, czasami wiązano oba buty ze sobą, by przesłuchiwany w ten sposób stawiał jak najmniejsze kroki:

Milicjant wyszedł z pokoju [...]. Tam czekało na niego kilkudziesięciu mundurowych. Mieli w rękach gumowe pałki, na palcach kastety, na nogach ciężkie, zimowe już buty. Śmiali się, rozmawiali, lecz gdy tylko zobaczyli Piotra, jak na komendę dobrali się w pary, stanęli przodem do siebie, tworząc długi na kilkanaście metrów szpaler. Jeden z nich związał Piotrowi sznurowadła, tak, by stawiane przez niego kroki były jak najkrótsze. Gdy sznurowadła miał już połączone, ktoś wrzucił go pomiędzy milicjantów, którzy nie tylko pilnowali, by nie wydostał się na zewnątrz, ale przede wszystkim z każdej strony okładali go gumowymi pałkami i wrzeszczeli tak, by zagłuszyć krzyk Piotra, który – skulony – starał się iść przed siebie, odbierając kilka ciosów jednocześnie [Różowe..., 180].

Geje podczas akcji „Hiacynt” byli na tyle przerażeni, że bez trudu odczytywali właściwe intencje milicjantów. Zwrot *wiedzieć wszystko* miał charakter groźby. W tym przypadku najważniejsze są intencje nadawcy wypowiedzi. Fraza powoduje, że odbiorca dowolnie interpretuje ową wiedzę i kreuje najgorszy obraz rzeczywistości w swojej wyobraźni:

— A on co o mnie powiedział? – Downar natychmiast przejął rolę pytającego.

— No cóż... – głośno westchnął milicjant, przewracając oczami. – Na pewno chce pan wiedzieć?

— Naturalnie. – Nie zawahał się.

— Opowiedział nam o was. Wszystko. Nie trzeba go było długo namawiać. Wystarczyło parę groszy i obietnica paszportu. Przecież pan wie, jak pański kocha...

pański kolega – poprawił się Chmaj – kocha Francję, Paryż. Wyśpiewał wszystko. O waszym romansie, wspólnych planach, także o pana zdradzie.

— Zdradzie! – obruszył się Ksawery.

— *Wybrał pan małżeństwo, nie jego. [...] Wiemy wszystko, panie doktorze [Różowe..., 38].*

Mielcke nie epatuje wulgaryzmami, tym bardziej, kiedy się pojawiają w powieści wywierają na czytelniku ogromne wrażenie. Fraza *zmuszać do kurewskich rzeczy* mówi o sposobach przesłuchiwania aresztowanych z powodu bycia osobą homoseksualną. Znaczenie określenia jest możliwe do odczytania tylko w odpowiednim kontekście, a poprawna interpretacja zależy od doświadczeń i wyobraźni czytającego:

— *W listopadzie 1985 roku esbecja zatrzymała tysiące homoseksualistów. W tym mnie – wyjaśniał młody scenograf nieświadomy zbieżności doświadczeń obu rozmówców, a Ksawerego oblał zimny pot. – Wbrew prawu zebrali odciski palców, robili zdjęcia, a później szantażowali, zmuszali do kurewskich rzeczy. Kazali się rozbierać, kuć i sprawdzali, czy mi odbył nie wypada. Jeden wkładał mi palce do środka... [Różowe..., 128].*

Powszechną wiedzą jest fakt, że podczas akcji „Hiacynt” wywierano nacisk na osoby homoseksualne, by wypełniały specjalne dokumenty, nazywane „kartami homoseksualisty”, w których podawały własne dane oraz informacje o innych osobach nienormatywnych odnoszące się do orientacji, chorób i działalności zawodowo-społecznej. Milcke posłużył się dość czytelnym eufemizmem *zmusić do uzupełnienia karty*:

Piotra aresztowano na 48 godzin i przewieziono na Rakowiecką, gdzie mieścił się areszt śledczy. Oficjalnie zatrzymano go w związku z napadem rabunkowym na przechodniu na Starym Mieście. Przez dwie doby jeszcze kilka razy próbowano go zmusić do uzupełnienia karty [Różowe..., 179].

ŻYCIE PO AKCJI

Przeżycia związane z przesłuchiwaniami były co najmniej dramatyczne, a ich nazwy to zbiór metafor i eufemizmów, które doskonale oddają funkcjonowanie akcji w wyobraźni przeciętnych użytkowników polszczyzny. Ciekawą metaforą jest wyrażenie *architektki akcji „Hiacynt”*. To oczywista nazwa władz komunistycznych, na rozkaz których 15 listopada 1985 rozpoczęto aresztowania osób podejrzanych o orientację homoseksualną lub kontakty społecznością LGBTQ:

Kipiała w nim złość do architektów akcji „Hiacynt” [Różowe..., 130].

W życiu bohatera doświadczenia inwigilacji, aresztowania stanowią element, który poważnie zagraża jego karierze. W wyobrażeniu o wpływie teczek, a także kompromitujących materiałów stanowiących zagrożenie dla losów fikcyjnego polityka, Mielcke pisze metonimicznie, że jest to *koszmar przeszłości*, eufemistycznie *ta historia* albo korzystając z potocznego frazeologizmu *żyć na tykającej bombie*:

Wrócił do niego największy koszmar przeszłości, który przez pół życia nie pozwalał mu ani spokojnie zasnąć, ani spokojnie się rano obudzić i żyć [Różowe..., 23].

Powiedziałeś mi, że nikt poza mną nie zna twojej historii [Różowe..., 63].

— *Może i tak, ale resztę życia przeżyłby pan spokojnie. A tak... jak na tykającej bombie [Różowe..., 266].*

WNIOSKI

Akcja „Hiacynt” była zorganizowanym przez władze, skoordynowanym i przeprowadzonym zgodnie z literą prawa prześladowaniem osób homoseksualnych. Działania ówczesnych służb były celowane i dotyczyły prawie wyłącznie mężczyzn, jeśli łączyły się z kobietami, były związane z prostytutką, a nie z orientacją seksualną. Dla milicji społeczność homoseksualna była środowiskiem, w którym łatwo można było kogoś złamać, zastraszyć, zagrozić ujawnieniem i w ten sposób pozyskać nowych informatorów – TW.

Sens całej akcji pokazuje także, a może głównie, język: opresyjny, brutalny, okrutny. Akty mowy, którymi posługiwali się milicjanci nastawione były na poniżanie i umniejszenie wartości aresztantów. W wypowiedziach esbeków, milicjantów osoby homoseksualne pokazuje się jako grupę niegodną i jako taką należy ją traktować – stosuje się podział charakterystyczny dla mowy nienawiści: „my” – dobrzy, wartościowi, wykonujący zadanie ochrony obywateli kontra „wy” – zdemoralizowani, zboczeni, rozpasani. W ten sposób wyszydzenie staje się środkiem wartościowania, a nie tylko elementem hejtu. Homoseksualni mężczyźni, zwłaszcza ci, którzy nie chcieli ujawnienia, żyli w ukryciu, podlegali groźbom i szantażom.

W języku milicyjnym przeważają akty mowy nastawione na wywarcie nacisku na odbiorcę (dyrektywne) oraz wymuszające stworzenie nowej rzeczywistości (deklaratywne).

Język akcji „Hiacynt” z jednej strony jest bardzo kontekstowy - pominięcie historii PRL zupełnie blokuje właściwe odczytanie sensu powieści i opracowań

z tamtego okresu; a z drugiej obraz akcji funkcjonuje w wyobrażeniach społecznych i informacje zawarte w powieści są bardzo czytelne.

Twórcy akcji „Hiacynt” dążyli do uniwersalizowania ich opinii na temat osób nienormatywnych i starali się, by ich mówienie o gejach stało się powszechne.

Temat „różowych kartotek” tak naprawdę nadal jest jeszcze bardzo tajemniczy – przedstawiciele ówczesnych władz zaprzeczają jakoby akcja miała miejsce⁶, jak podaje Wikipedia „15 lutego 2008 IPN wydał oświadczenie⁷, w którym stwierdził, iż akcja „Hiacynt” przeciw gejom była według nich legalna i nie doszło do naruszenia niczych praw”. Dyskusja trwa.

BIBLIOGRAFIA

Dyszak A., 2012, *Nazwy mężczyzn homoseksualnych we współczesnym języku polskim*, „Studia Językoznawcze”, t. 11, s. 55-80.

Dyszak A., 2015, *O zapisanym słownictwie mniejszości seksualnych*, „Etnolingwistyka”, t. 27, s. 201-220.

Grabias S., 1997, *Język w zachowaniach społecznych*, Lublin.

Kociemba-Żulicka J., 2023, *Tęczowy słownik. Mały zbiór homoerotyzmów polskich*, Kraków.

Milcke M., 2015, *Różowe kartoteki*, Gdańsk.

Nowak J. Ł., 2020, *Język ukrycia. Zapisany socjolekt gejų*, Kraków.

Ryziński R., 2021, *Hiacynt. PRL wobec homoseksualistów*, Wołowiec.

Wilkoń A., 2000, *Typologia odmian współczesnej polszczyzny*, Katowice.

Żurawiecki B., 2023, *Ojczyzna moralnie czysta. Początki HIV w Polsce*, Wołowiec.

Źródła internetowe:

Arino P., Słownik kodów homoseksualnych, <https://christianitas.org/news/slownik-kodow-homoseksualnych-fragmenty/> [dostęp:12.05.2020].

Biedroń R., *Tęczowy elementarz*, <https://ponton.org.pl/lgbtqiap/slowniczek-lgbtq/> [dostęp:12.05.2020].

⁶ https://web.archive.org/web/20120111011846/http://www.21-12-2012.cba.pl/prasa/2006-09-16_Dziennik_Lodzki.pdf [dostęp: 10.09.2023].

⁷ <https://web.archive.org/web/20120111033411/http://www.21-12-2012.cba.pl/prasa/akcja-hiacynt-decyzja-ipn.pdf> [dostęp: 10.09.2023].

- https://pl.wikipedia.org/wiki/Akcja_%E2%80%9EHiacynt%E2%80%9D [dostęp: 10.09. 2023].
- https://pl.wikipedia.org/wiki/Zesp%C3%B3%C5%82_nabytego_niedoboru_odporno%C5%9Bci [dostęp: 07.12.2023].
- <https://polskieradio24.pl/artukul/2229261,50-kg-dokumentow-co-naprawde-znajdowalo-sie-w-slynnnej-szafie-kiszczaka> [dostęp: 26.04.2024].
- https://web.archive.org/web/20120111011846/http://www.21-12-2012.cba.pl/prasa/2006-09-16_Dziennik_Lodzki.pdf [dostęp: 10.09.2023].
- <https://web.archive.org/web/20120111033411/http://www.21-12-2012.cba.pl/prasa/akcja-hiacynt-decyzja-ipn.pdf> [dostęp: 10.09.2023].
- <https://wyborcza.pl/alehistoria/7,162090,24168799,15-listopada-akcja-hiacynt-kiszczak-naslal-milicje-na-gejow.html> [dostęp: 24.04.2024].
- Omyliński J., *Kod seks-czatów i slang gejów*, <https://natemat.pl/4759,kod-seks-czatow-i-slang-gejow-tajemny-jezyk-branzy> [dostęp: 12.05.2023].
- Rodoch-Malek J., 2012, *W jaki sposób mówi się w polszczyźnie o homoseksualizmie i osobach homoseksualnych? Analiza leksyki na podstawie danych leksykograficznych i tekstowych*, Warszawa, <https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/204/Doktorat-J.Rodzoch-Malek.pdf?se> [dostęp: 16.01.2020].

How does Nikolai Milcke talk about ‘Hyacinth’?
An analysis of the lexis of the ‘Hyacinth’ plot
in Nikolai Milcke's novel *Pink Files*

Summary: The topic addressed in this article concerns the linguistic representation of the plot of ‘Hyacinth’ in Nikolai Milcke's novel. The text analyses the vocabulary used by the author to describe the arrests of homosexuals in 1985. It also traces the synonymy of the noun ‘Hyacinth’, the documents concerning the action and the name of homosexuals. Attention was drawn to the hateful nature of the messages appearing in the novel.

Keywords: pink files, ‘Hyacinth’, contempt speech

Kacper Andruszczak

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych i Sztuki, Instytut Nauk o Kulturze

ORCID: 0000-0002-7839-0331

e-mail: kacperlew@gmail.com

Czarny, czyli obcy? Wizualne strategie przedstawiania czarności ciał na okładkach pisma „Vogue”

Streszczenie: Uprzedzenia rasowe w branży modowej od dawna utrzymują się z powodu tokenizmu – mechanizmu tworzenia pozoru zmiany na lepsze, gdy w rzeczywistości, wszystko pozostaje bez zmian i atrakcjonizmu – dyskryminacji ze względu na wygląd. Zanim czarnoskóre modelki zaczęły pojawiać się na okładkach „Vogue’a”, minęło 70 lat od wydania pierwszego numeru. Czerni modelki sprowadzała się do inności, egzotyki, campu, prostego symbolu inkluzywności. Zazwyczaj na okładkach dominowała fetyszyzacja odmienności i nowości. Poczynając od osiemnastowiecznych *kammerrmohr* – pokazywaniu na obrazach czarnoskórych służących – zostają przeanalizowane wybrane okładki pisma, które ujawnia funkcjonowanie strategii pokazywania wizualnej inności na przykładzie odmienności rasowej, powołując się na teorię m.in. Angeli Y. Davis czy Frantza Fanona. W tekście przeanalizowany zostaje również mit czarnego gwałciiciela i jego funkcjonowanie na kartach najpopularniejszego magazynu modowego.

Słowa kluczowe: historia mody, Vogue, rasizm, magazyn modowy, dziennikarstwo modowe

Chcesz powiedzieć, że na okładce magazynu „Vogue” nigdy nie było kolorowej kobiety? Żartujesz sobie? Jesteśmy w latach siedemdziesiątych [tłum. własne; Bowes, American Vogue’s...].

Zanim czarnoskóre modelki zaczęły pojawiać się na okładkach „Vogue’a”, czarna dziewczyna wystąpiła w „Glamour”, w 1968 roku, piśmie także

podlegającym pod Condé Nast Publications. „Glamour” był pierwszym magazynem kobiecym, na którego okładce pojawiała się afroamerykańska modelka. Numer ten stanowił wydanie specjalne o uniwersyteckim charakterze („Glamour college”), przez co skierowany był głównie do młodych odbiorczyń. „Vogue” nie mógł sobie pozwolić na taką decyzję z oczywistych powodów – był mniej równościowy i adresowany do innej konsumentki. W tym samym czasie, w sierpniu 1968 roku, „Vogue” prezentuje Jean Shrimpton – angielską modelkę i aktorkę, ikonę mody oraz kultury lat 60, kojarzoną ze „swingującym Londynem”. Jawnie piękną, białą blondynkę, z niebieskimi oczami, jedną z pierwszych supermodelek na świecie. Okładka była opatrzona hasłem „The prettiest girl in the world look. 50 great ways to wear it”, niżej „Beauty” i „The young”. Shrimpton była ceniona i lubiana, dlatego też wybór był bezpieczny i oczywisty. Tymczasem czarnoskóra Katiti Kironda musiała zawalczyć o to, aby znaleźć na okładce „Glamour”, startując w organizowanym przez pismo konkursie. „Vogue” zwlekał z zatrudnieniem czarnoskórej modelki jeszcze przez sześć kolejnych lat, także dlatego, że w latach 70. czarnoskórym kobietom dedykowane było inne pismo, magazyn „Essence”, debiutujący w 1970 roku. Już wcześniej francuska edycja miała możliwość zaproszenia na okładkę czarną modelkę, jednak wycofała się z pomysłu, uznając go za zbyt kontrowersyjny. „Vogue Paris” zmienił wówczas swoje kierownictwo na bardziej konserwatywne. W amerykańskim „Vogue’u” okładka z czarną dziewczyną także stała się możliwa dopiero wraz ze zmianą redaktor naczelnej, kiedy to po Dianie Vreeland stanowisko objęła Grace Mirabella.

Mirabella pracowała w magazynie od 1952 roku, przechodząc typową drogę od asystentki, przez zastępczynię redaktor naczelnej, aż do kierowniczkę pisma. Miralles wskazuje, że „świat mody nie był nią zachwycony [...] Andy Warhol stwierdził z pogardą, że została zatrudniona, bo «Vogue» chciał iść «w stronę klasy średniej»” [Miraes 2021: 152]. Co oczywiste, zmiana na stanowisku redaktor naczelnej, decydowała o przyszłości magazynu i znacząca wpłynęła na kolejne lata i na dalszy charakter pisma. Należy pamiętać, że lata 70. to czas tematów związanych z drugą falą feminizmu, aferą Watergate, protestami przeciw wojnie w Wietnamie, walką o prawa mniejszości seksualnych, spowolnieniem gospodarczym, czy kryzysem naftowym. „Vogue” jako „nowoczesne pismo z aspiracjami” nie mógł pozostać wobec nich obojętny, jednak musiał prezentować je w typowy dla siebie sposób – „Mirabella pragnęła być pierwszą osobą, która w amerykańskim «Vogue’u» będzie promować ludzi ze względu na ich zasługi. Na łamach pisma zaczęły pojawiać się nowe sławne twarze, jak chociażby [...] Gloria Steinem, zniknęła natomiast Twiggy” [Miraes 2021: 153], która wraz z Marisą Berenson

była jedną z popularniejszych modelek tego czasu. Decyzja o czarnoskórej modelce na okładce nie była zatem niczym przypadkowym, lecz jawną, symboliczną odpowiedzią na zmieniający się czas i próbą nadrobienia zastoju w piśmie. „Vogue” chciał pokazać, że dalej jest nowoczesny. Jego tematyka wciąż pozostawała ukierunkowana na modę, ale miała być bardziej różnorodna i dopasowana do ważnych tematów społecznych. Magazyn, chcąc pozostać *modnym*, musiał się podporządkować, zmieniającej się co dekadę, rzeczywistości.

W branży *high fashion*, wśród modelek, najbardziej ceniona była Lauren Hutton, dalej uosabiająca *glamour*, lecz na popularności zyskiwały przede wszystkim Amerykanki o nietypowych etnicznych korzeniach, głównie blondynki: Cybill Shepherd, Christie Brinkley, Patti Hansen. Natomiast Dayle Haddon, Shelly Hack oraz Margaux Hemingway reklamowały głównie marki kosmetyczne. Od modelek oczekiwano, że będą uśmiechnięte, radosne, pełne energii oraz nadzwyczaj sprawne fizycznie.

LATA 70.: PRZEŁOM?

We wczesnych latach 70. czarnoskóre modelki znacząco wpłynęły na rynek mody Stanów Zjednoczonych – „Amerykanki triumfowały w 1973 roku we Francji w czasie tak zwanej bitwy wersalskiej, gdy podczas głośno komentowanej imprezy dobroczynnej grupa modelek – było wśród nich wiele czarnoskórych – zdeklasowała całkowicie białą francuską ekipę” [Lacey 2016: 226]. Jednak amerykańska edycja „Vogue’a” zdecydowanie nie była otwarta na zmiany i zatrudnianie nie-białych modelek. Redakcja bała się przede wszystkim utraty reklamodawców i prenumeratorów, a co z tym związane – zysków. Jednakże środowisko powoli się zmieniało: „kiedyś w studiu [Richarda] Avedona Lauren [Hutton] najechała na Dicka. Powiedziała: To nie mnie powinieneś teraz robić zdjęcia na okładkę! Oto, kto powinien teraz trafić na «Vogue’a»” [Lacey 2016: 226] wskazując na Beverly Johnson. Jej agentka, Eileen Ford, walczyła o okładkę dla młodej modelki, ale sama przyznała, że „to się raczej w najbliższej przyszłości nie zdarzy” [Lacey 2016: 227], mimo tego, że wówczas jej agencja współpracowała z kilkunastoma czarnoskórymi modelkami, głównie reklamującymi, wcześniej wspominany, rozwijający się rynek kosmetyków dla mniejszości etnicznych. Johnson ostatecznie zrezygnowała ze współpracy z agencją modelek prowadzoną przez Ford i przeszła do innej, konkurencyjnej, kierowanej przez Wilhelminę Cooper. Robert Lackey podaje, że Cooper prowadziła negocjacje z magazynami mody przez pół roku, aż do połowy lat 70., aby okładka mogła ostatecznie się ukazać – „wydawcy «Vogue’a» Alex

Liberman i Grace Mirabella, też zaczęli iść z duchem czasu. Postanowili zaryzykować z sierpniowym wydaniem, więc naciskałyśmy na nich we właściwym czasie” [Lacey 2016: 228]. Ostatecznie Johnson została sfotografowana przez Francisa Scavullę dla amerykańskiego „Vogue’a” w sierpniu 1974 roku. Scavullo rok wcześniej stał się popularny dzięki nagim, odważnym zdjęciom Burta Reynoldsa. Jednak znany był głównie jako asystent Horsta i twórca wielu okładek dla magazynu „Cosmopolitan”.

Należy zaznaczyć, że postać Johnson, pierwszej czarnoskórej dziewczyny w amerykańskim „Vogue’u”, jest dziś niezwykle mitologizowana. W momencie, gdy pojawiła się na łamach magazynu, nie była już przypadkową modelką, lecz pierwszą czarnoskórą celebrytką. Stała się ikoną reklamującą akcesoria optyczne, kosmetyki dla czarnoskórych kobiet, różnego rodzaju filmy, albumy muzyczne, gościła także w wielu programach telewizyjnych, publikowała poradniki i spisywała, a następnie wydawała swoje wspomnienia. Pasowała do wizerunku pisma, a okładka najpewniej miała stać się czymś w rodzaju potwierdzenia ze strony „Vogue’a”, że magazyn docenia i akceptuje jej karierę. To, co komunikował żurnal, było dość jasne: jeśli chcesz znaleźć się na okładce, musisz odnieść sukces, tym bardziej, jeśli jesteś czarnoskóra. Magazyn zminimalizował wszelkie ewentualne kontrowersje – zatrudnił uznanego fotografa oraz popularną modelkę, okładka była „bezpieczniejsza” niż mogłoby się to początkowo wydawać.

Czerń modelki nie sprowadza się do egzotyki, kampu lub prostego symbolu inkluzywności, wydaje się pełnoprawna. Dziewczyna ma na sobie błękitny golf, pomarańczową apaszkę oraz złote kolczyki w kształcie kół. Rozpuszczone włosy i jej delikatny makijaż sprawiają, że wygląda świeżo i naturalnie. Można przyjąć, że jest archetypiczną „dziewczyną z sąsiedztwa” (*next door girl*) [por. McDonald 2013: 77-86], czyli zwyczajną dziewczyną, mieszkającą tuż, obok którą codziennie można minąć na ulicy. Nie wybrzmiewa tutaj echo jej etnicznego pochodzenia. Być może jednak taka interpretacja to pułapka. Być może pierwsza czarna okładka „Vogue’a” miała kojarzyć się z tymi poprzednimi, czyli białymi. Modelka nie miała przypominać afroamerykańskiej dziewczyny, lecz piękność o uniwersalnych cechach. Czarność w takiej interpretacji odchodzi na dalszy plan. Należy zauważyć, że czarne ciała nie są neutralne w obrazach, jakie pokazuje moda, a obecność osób czarnoskórych jest używana do symbolizowania wartości zarówno pozytywnych, jak i negatywnych, często jednocześnie, wzajemnie się w ten sposób wykluczając. Być może dlatego zdecydowano się na okładkę, która by kategorii rasy nie podkreślała – co widać choćby w porównaniu do okładki

brytyjskiego „Vogue’a” z 1966 roku, gdzie dominuje fetyszyzacja¹ odmienności, nowości i egzotyki. Jej twarz jest zasłonięta, a jedynie mocno podkreślone czarną kredką oczy przykuwają uwagę. Jawnie nawiązują do wizerunku Kleopatry. Natomiast złote, ciężkie, bogato zdobione kolczyki mają sprawić, że modelka ma poczuć się silna, a jej kobiecość (co w symboliczny sposób podkreśla też róż topu czy sukienki) i czarność wystarczająco wyemancypowana.

Podobnie funkcjonuje to w popularnym w latach 80. *power dressingu*, gdy o kobiecości świadczyć miała spódnica o ołówkowym kroju oraz duża, plastikowa biżuteria, która symbolizować miała władzę. Tutaj jest ona złota, jak gdyby zapożyczona z innego porządku, nie europejskiego czy amerykańskiego, lecz orientalnego. Stanowi przykład procesu opisanego przez Edwarda Saïda [por. Saïd 1991]: wytworzenia przez Europejczyków własnej tożsamości, samookreślenia za pomocą wykreowania obrazu Wschodu jako przeciwieństwa Zachodu. Pokutuje tutaj teza, wedle której Zachód widzi sam siebie jako predestynowanego do rządzenia innymi narodami przedstawiciela jedynej prawdziwej kultury. Modelka z okładki reprezentuje innego, obcego, ucieleśnia to, co nieeuropejskie, nieamerykańskie – to, co gorsze. Gest, który miał stać się równościowy, pokazuje ustanawianie rzeczywistości w kategoriach przeciwieństwa my – oni. My, czyli ci moralni, demokratyczni, lepsi, dopuszczający was do głosu, do świata mody, dający wam reprezentację, której byliście pozbawieni. Saïd twierdził, że kultura kręgu europejskiego stworzyła własne wyobrażenia tego, kto na Wschodzie mieszka. Wyobrażenia te ukazuje właśnie dziewczyna z okładki: sensualnie-egzotyczna, tajemnicza (co ma być równe rozwiązłości), taka, którą należy zdobyć. Uosabia tłumione dotychczas fantazje seksualne, nie obejmujące „grzecznych” dziewczyn z poprzednich okładek. „Vogue” stanowi tutaj reprezentatywne narzędzie ukazania dominacji białych kolonizatorów.

Klasowość, która wspomniana została już nie raz, staje się jeszcze wyraźniejsza, gdy zestawia się ją z kategorią rasy. Magazynowi modowemu, którego korzenie są skrajnie elitarne i „białe”, trudno odciąć się od tej historii, aby stać się bardziej równościowym, tym bardziej, że sama moda równościowa zupełnie nie jest.

Dwa lata później, w 1968 roku, we francuskim „Vogue’u”, w dziale *Bulletin Beaute*, pojawiło się zdjęcie Jeanloupa Sieffa przedstawiające białą, jasnowłosą blondynkę, której całe nagie ciało pokryte zostało najpewniej brązową gliną czy farbą. Odbiorca wie, że modelka jest biała, ale funkcjonuje jako nagi obiekt,

¹ Fetysze „jawia się jako samodzielne, naturalne, pozaludzkie, jako coś, w czym nie rozpoznaje się ani jednostka, ani zbiorowość. [...] Fetysz nakłada na produkt maskę obcości, będącej źródłem magii i aury rzeczy jako towaru” [Böhme 2012: 289].

przemalowany na odpowiedni kolor, który ma przywołać na myśl podobne skojarzenia jak czarnoskóra dziewczyna z brytyjskiej okładki. Tutaj francuska blond piękność, w nienaturalny sposób prezentuje swoje ciało, wklepując w nie glinę. Jej twarz, także brązowa, dodatkowo jest umalowana – modelka ma błękitne powieki i różowawe usta, przypominające urok wcześniej wspomnianego *glamouru*.

Bulletin Beaute drukowany jest w latach 60. XX wieku, kiedy to zachodzi transformacja reklamy z fordystycznej korporacji w ukierunkowaną twórczo branżę; jak pisał Geogre Lois: dochodzi do rewolucji kreatywnej. Reckwitz dodaje, że

charakterystyczne dla «rewolucji kreatywnej» formy reklamowe [...] cechuje duża różnorodność. Dla twórców reklam inspiracją nie jest już administrator i naukowiec, lecz artysta. Zamiast podlegać standaryzacji, reklama powinna więc dążyć do rozwoju oryginalnych pomysłów, a [...] twórca reklam musi z entuzjazmem podchodzić do panujących w danej chwili trendów kulturowych [Reckwitz 2017: 174],

co zdjęcie Sieffa doskonale ukazuje.

Wykorzystywanie wizerunku osób pochodzenia afrykańskiego ma długą historię. Już w czasach renesansu, w sztuce zachodu zaobserwować można było początki reprezentacji czarnoskórych oraz autoreprezentacji białych osób. Od XVIII wieku funkcjonuje niemieckojęzyczne pojęcie *kammermohr* określające czarne sługi dworskie, pozujących na portretach europejskich tuż obok szlachty. Służący, co paradoksalne, często funkcjonują na obrazach jako ważna część dworu, ich prawdziwa rola jest ukryta pod zdobnymi ubraniami i bliskością w stosunku do przedstawiciela dworskiego. Czarnych mężczyzn i czarne kobiety przedstawiano w szczególności na holenderskich obrazach Złotego Wieku, kiedy to byli osobami zniewolonymi, kupionymi przez tych, których było na to stać, symbolami statusu i pozycji społecznej. Ich czarne ciała symbolizowały imperium, stanowiły swego rodzaju trofea przywiezione z odległych krain i materialne przejawy ambicji kolonialnych. Praktyka ta zdecydowanie nie była demonstracją wczesnonowoczesnej inkluzywności: portreciści i ich bogaci patroni sygnalizowali raczej to, że są majątni i kosmopolityczni, właśnie dzięki posiadaniu.

Ukryta prezentacja czarnych dworzan i pokojówek jako tych wydających się uprzywilejowanymi, pokazuje ciekawy mechanizm symboliczny działania takich obrazów. Czarny niewolnik ubrany zostaje jako dworzanin, przez co nie razi odbiorcy swoim statusem. Jednocześnie funkcjonuje jednak ukryty przekaz, który sprowadza czarnego człowieka do poziomu *abiektu* („ani nie podmiot, ani jeszcze nie przedmiot”) [Foster 2010: 179]. Mechanizm ten, pokazuje dogłębnie relacje między białym, uprzywilejowanym, zachodnim podmiotem, a czarnoskórym

obiektem. Wydaje się, że *kammermohr* funkcjonuje jako pełnoprawna część obrazu, jednak jego rola jest marginalizowana, a kategoria czarności pojawia się na nim oparciu o kontrast pomiędzy czarnym obiektem a białym podmiotem. „Vogue” jako pismo, które od początku adresowane było do elit, wykorzystuje czarnoskórą modelkę na okładce w podobny sposób, ustanawia ją jako symbol egalitaryzmu. Ubiera ją w amerykański, codzienny strój, każe naturalnie, w niewymuszony sposób pozować, aby odbiorca najwzyczajniej polubił czarną dziewczynę. Obraz ten nie ma przykuwać uwagi: dziś analizowany jest głównie poprzez pryzmat historii jego stworzenia. Czy czerń nie funkcjonuje na nim jako kategoria, zdolność do oznaczania inności, gdzie domyślny konsument takich obrazów nie jest czarny? W jaki właściwie sposób praca czarnoskórej modelki jest ustrukturyzowana przez spojrzenie białych odbiorców?

Badaczka Laura Mulvey w latach 70. zwróciła szczególną uwagę na sam akt spojrzenia, tłumacząc przy tym, że męskie spojrzenie uprzedmiotawia ciało kobiety, a kobiety, które uwewnętrzniają to spojrzenie, uprzedmiotawiają siebie [por. Mulvey 1975: 14-26]. Jest to oczywiście podstawowa analiza procesu patrzenia, punkt wyjścia do badań nad tym, czym jest ono uwarunkowane. W obrazach, które wytwarza moda, wybrzmiewa jednak jeszcze inna, skrajnie uprzedmiotawiająca ciało perspektywa, tzw. spojrzenia korporacyjnego. To nic innego jak kształtowanie swojego ciała jako obiektu, który spodoba się kupującym.

Wraz z początkiem XX wieku – „rasizm i seksizm połączyła nowa ideologiczna więź” [Davis 2022: 181]. Męska oraz biała dominacja, które już wcześniej się dopełniały, z początkiem nowego stulecia znalazły swoje ujęcie. Angela Y. Davis podaje, że

w pierwszych latach XX wieku rasistowskie idee miały się lepiej niż kiedykolwiek wcześniej. [...] Wzmocnieniu rozpowszechnianiu rasistowskiej propagandy towarzyszyło równie szybkie szerzenie poglądów o podrzędności kobiet. Ludzi kolorowych [...] ukazywano jako nieudolnych barbarzyńców, o tyle kobiety – oczywiście tylko białe – przedstawiano jako matki, których zasadniczym celem istnienia jest dbanie o mężczyzn [Davis 2022: 181].

Białe kobiety funkcjonowały jako matki, których głównym zadaniem jest utrzymanie supremacji białej rasy. Seksizm i rasizm wzmacniały się wzajemnie – rasizm funkcjonował wśród białych kobiet, dla których najistotniejszy był kult macierzyństwa o ukrytym, seksistowskim charakterze. Shulamith Firestone w *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* [Firestone 1971; Davis 2022: 266] zaznacza, że w istocie rasizm stanowi przedłużenie seksizmu. Rozwija teorię, według której biały mężczyzna jest ojcem, kobieta – żoną i matką, a czarni

ludzie – dziećmi, co oczywiście łączy się u niej z freudowską teorią kompleksu Edypa odczytaną w kategoriach rasowych. Tłumaczy w ten sposób mit czarnego gwałciiciela, nasilający się w latach 70., według którego czarnymi mężczyznami kieruje pragnienie stosunku seksualnego z białymi kobietami. Białą mężczyznę funkcjonuje tutaj jako „posiadacz”. Nie brakuje też innych badaczy, także czarnych, takich jak Calvin Hernton, piszących wówczas, że „czarna kobieta w czasach niewolnictwa wyrobiła sobie poniżający obraz samej siebie nie tylko jako kobiety, ale także jako człowieka [...] stała się «lubieżna i rozwiązła», można ją było «łatwo mieć»” [Hernton 1965, cyt. za: Davis 2022: 268]. Natomiast „spojrzenie białego człowieka” opisuje Frantz Fanon, zaznaczając, że jest to proces, w którym „biały człowiek” stwarza „czarnego człowieka”, opierając jego wyobraźniowy obraz na szczegółach, opowieściach czy zasłyszanych anegdotach [Fanon 2020]. Tym samym ustanawiana jest relacja bazująca na inności „czarnego” w stosunku do „białego”. Fanon zaznacza, że białe spojrzenie w sposób natychmiastowy sprawia, że w czarnym człowieku uruchamiają się cechy etniczne, które określa kanibalizm, kojarzony z zacofaniem, fetyszyzm, swego rodzaju piętno rasowe.

Czarne modelki odczuwają podobną presję białego spojrzenia, które w ich doświadczeniu przybiera sprzeczną formę – albo prowokuje do stworzenia swojego wizerunku w oparciu i w zgodzie z europejskimi ideałami piękna albo całkiem odmiennie, zachęca do podkreślania swojej inności, zgodnie z oczekiwaniami białych i ustanowionymi stereotypami. Praca estetyczna (*aestheic labour*) czarnych modelek obciążona jest potrzebami i wymaganiami klientów, rasową strukturą władzy oraz oczekiwaniami społecznych, które nie są tożsame z tymi stawianymi przed białymi modelkami [por. Entwistle, Wissinger 2006: 774-794]. Praca czarnoskórych modelek to *praca estetyczna* ujawniająca, w jaki sposób funkcjonuje stereotypizacja w kulturze amerykańskiej. Semiotyczność odcienia skóry obraca się wokół binarnego schematu czarne/białe, w którym czerń staje się czymś innym w stosunku do podmiotowości bieli. Działając w ramach stereotypowych wyobrażeń o tym, kim jest lub powinna być czarna modelka, świat mody tworzy atmosferę, w której czarnoskóre dziewczyny pracujące w modzie czują, że wymagania wobec nich są inne.

W Stanach Zjednoczonych zniewolenie Afroamerykanów i wynikające z niego walki o prawa polityczne i społeczne, pozostawiły spuściznę w postaci linczów, dyskryminacji, segregacji rasowych i innych form przemocy na tle rasowym, o których białe społeczeństwo chce zapomnieć. Idea „czarne jest piękne”, za którą podąża „Vogue”, to nic innego jak sprzeciw utożsamiania czarnej fizjonomii z brzydotą i prymitywizmem. Walka o sprawiedliwą reprezentację nie

tylko toczyła się w ramach reprezentacji prawnej, ale także tej, być może ważniejszej, związanej z widocznością osób czarnych i wyobrażeniach kim tak naprawdę jest czarnoskóry Amerykanin czy Amerykanka, co pokazują wcześniej przywołane okładki. Czarnoskóry musi zostać stworzony na nowo, a o cechach, które pozostaną mu nadane, zadecydują białe elity, dlatego też Bell Hooks i Patricia Hill Collins have, przez wiele lat próbowały walczyć ze szkodliwym wizerunkiem czarnych, rozpowszechnionym w mediach.

Po przełomowej karierze Beverly Johnson, która stała się gwiazdą „Vogue’a”, inne czarnoskóre modelki, w szczególności te o afrykańskich korzeniach, zyskiwały na popularności. Były to przykładowo – Naomi Sims czy somalijska modelka Iman, która pracowała dla „Vogue’a” od 1974 roku. Natomiast Diana Ross zagrała główną rolę w filmie „Mohogany” w 1975 roku, opowiadającym o Amerykance pochodzenia afrykańskiego, która zostaje projektantką. Film stanowił symboliczną próbę przedstawiania świata mody jako dostępnego dla czarnych kobiet.

Znaczenie koloru skóry jest ukryte w tworzeniu typów wykorzystywanych do organizowania pracy w branży, a także wpływa na oczekiwania wobec czarnych modelek, podczas gdy większość z nich ma ograniczone możliwości kreowania swojego wizerunku. Wizerunek modelki to, na poziomie ogólnym, połączenie jej fizyczności, sposobu, w jaki proponowana jest przez bookerów do poszczególnych kampanii oraz tego, jak wyglądała w projektach, w których występowała wcześniej [por. Mears 2010: 21-46]. To, czy wizerunek modelki się sprzedaje, zależy od rynku i zapotrzebowania na jej „typ” urody, co stanowi eufemizm pewnej kombinacji wieku, płci, pochodzenia etnicznego i wyglądu. Poszukiwane mogą być modelki o typie egzotycznym, jak i te w typie amerykańskiej dziewczyny z sąsiedztwa. W pierwszym przypadku będzie to modelka o innym niż biały kolorze skóry, w drugim natomiast – blondwłosa dziewczyna o niebieskich oczach. Do dziś jest tak, że w reklamie może występować kilkanaście białych dziewczyn, ale tylko jedna z nich ma inne etniczne pochodzenie. Czasopisma modowe, w tym „Vogue”, umieszczały na okładce tylko jedną nie-białą dziewczynę rocznie. Praktyki te wynikały z potrzeb biznesu, popyt był ograniczony, a różnorodność też stała się czymś na sprzedaż. Współcześnie wygląd, sposób poruszania się i osobowość modelki dalej mają znaczenie, jednak nastąpiło dziwne przekroczenie, które za podstawową wartość stawia to, że modelka ma być czarna. Czarność ma budować markę danej firmy czy czasopisma jako miejsca otwartego i zaangażowanego, gotowego do poruszania społecznych problemów. Semiotyka koloru skóry staje się wówczas ważniejsza od wszelkich innych umiejętności, które może posiadać

modelka. Oczywiście nie bez znaczenia jest też, jak bardzo czarna jest jej skóra. Antropolożka Stephanie Sadre-Orafai, na podstawie wymagań stawianych przez agencję modelek, zatrudniającej osoby z Kaukazu, opisywała to, że szczególne znaczenie ma odcień skóry modelek, a także rodzaj skóry ogólnie – „prośby osób, które organizowały castingi obfitowały w rozbudowane, dokładne opisy związane z hierarchią rasową i narodowością modelek. Szukano „londyńskiego beat’a”, „brązowoskórego Bollywooda” czy tzw. *black-blackblack*².”

CZERNI SKÓRY JAKO MARKETING. MIT CZARNEGO GWAŁCICIELA

Dziś coraz częściej projektanci oraz zespoły kreatywne zarządzające dużymi korporacjami świata *high fashion* podejmują decyzje z ukrytym marketingowym celem o zatrudnianiu do danej sesji, pokazu, kampanii tylko czarnoskórych modeli. W rzeczywistości opartej na globalnej supremacji białych, biali ludzie zajmują uprzywilejowane, normatywne pozycje, dlatego też włączenie osób o innym etnicznym pochodzeniu często nie jest neutralne. Stanowi raczej radykalnie polityczny ruch, wykorzystywany do stworzenia powabu egzotyki, wywołania poczucia *kampu* czy strategii szokowej albo, co chyba najczęstsze, do powierzchownego przywołania wartości budowania wspólnoty, o czym pisałem na początku pracy. Po wcześniej wspomnianej serii „A Black Issue” z 2008 roku, na kolejnej, sierpniowej okładce autorstwa Stevena Meisela nie ma ani jednej czarnoskórej osoby. „Vogue” wraca do ustanowionego przez siebie statusu quo. Przedstawiony kondukt żałobny, podpisany hasłem „austere vision” (surowa, ascetyczna, wizja), stanowi grupą modeli i modelek, częściowo ukryta pod czarnymi okularami, idącą z parasolami w deszczu. Wśród nich najbardziej wyróżnia się mężczyzna po lewej stronie – jawnie przystojny, w nonszalanckiej pozycji, wyłamuje się ze smutnej atmosfery zdjęcia, przypomina Jamesa Deana. Otoczony trzema niezwykle wysokimi, szczupłymi modelkami, wygląda jak mężczyzna wycięty z wybiegu, wklejony w scenerię pogrzebu. To, że na zdjęciu nie ma czarnoskórych lub jakichkolwiek „kolorowych” postaci, pokazuje ukryty przekaz, jakoby to tylko białe, niezwykle urodzive osoby miały prawo do żałoby w wersji *high fashion*. Przekaz być może naiwny, lecz i tak dyskryminujący.

² Tłum. własne: “Casting requests were rife with elaborate color descriptions and national modifiers bound up in racial hierarchies. Whether it was «London beat», «brown-skinned Bollywood», or «black-blackblack» these requests quickly indexed general facial features, skin tone, and hair type and color” [Sadre-Orafai 2008: 150].

Kilka miesięcy wcześniej, w kwietniu 2008 roku, amerykański „Vogue” po raz pierwszy umieścił Afroamerykanina na okładce – koszykarza LeBrona Jamesa. Nie pozuje on jednak sam, lecz towarzyszy mu biała Gisele Bündchen, ikona powrotu w latach 2000 ery tak zwanych seksownych modelek. Okładka autorstwa Annie Liebovitz wywoła dyskusje, a „Vogue” po raz kolejny został oskarżony o utrwalanie stereotypów na tle rasowym. Krytycy zarzucili pismu przedstawienie stereotypowego, niebezpiecznego czarnego mężczyzny, uciekającego z piękną, białą kobietą. Wpisuje się to w mit czarnego gwałciciela, opisywanego przez Angelę Y. Davis. Badaczka za Gerdą Lerner tłumaczy, że „mit czarnego gwałciciela białych kobiet jest bliźniakiem mitu złej czarnej kobiety – oba mają na celu uzasadnić i ułatwić nieustanny wyzysk Czarnych obojga płci” [Lerner 1972, cyt. za: Davis 2022: 256]. Rogers Cadenhead porównuje okładkę do amerykańskiego plakatu z 1917 roku, podpisanego hasłem „destroy this made brute” (zniszcz tego szalonego brutala), z gorylem porywającym kobietę, w sukni identycznej jak ta, którą ma na sobie modelka z okładki. Kolor sukni jest identyczny jak spatynowana zieleń Statuy Wolności. Analogia pomiędzy plakatem z okresu pierwszej wojny światowej, który zachęcał Amerykanów do wstąpienia do armii i walki przeciw niemieckiemu agresorowi, a zdjęciem Liebovitz jest bardzo wyraźna, a wizualne podobieństwo nadzwyczaj duże. Okładkę porównywać można także do kadru z *King Konga* z 1933 roku, a konkretniej do fotosu z porywaną Fray Way. Z pozoru niewinna, bazuje na krzywdzących analogiach, skojarzeniach czarnego, umięśnionego sportowca z małpą. Niestety wygląda on nad wyraz bestialsko – krzyczy, napina się. Trudno uwierzyć, że jedna z najbardziej znanych fotografek nie zdawała sobie sprawy z porównania, jakie uruchamia jej zdjęcie. To nic innego jak migawka stylu plakatów z lat 30. Dodatkowo James jest pierwszym mężczyzną na okładce „Vogue’a” umieszczonym w takim kontekście – biali Richard Gere czy George Clooney nie funkcjonowali na kartach magazynu w podobny sposób. Byli elegancyści. Sylwetka oraz fizyczność, którą zwyczajowo prezentuje pismo, zostaje u sportowca ukryta pod warstwą luźnych ubrań treningowych, w przeciwieństwie do Bündchen pozującej w dopasowanej sukience.

„Vogue” nie odniósł się do krytyki: „Uważamy, że LeBron James i Gisele Bündchen wyglądają razem pięknie i jesteśmy zaszczyceni, że mamy ich na okładce” [O’Connell, *Vogue cover...*]. Zdjęcie było celowo prowokacyjne – okładki nie są elementem, o którym magazyn decyduje w pośpiechu, lecz strategiczną, najważniejszą składową całości numeru. Dlaczego więc zdecydowano się konkretnie na to zdjęcie? Być może po to, aby wywołać skandal o kontrolowanym charakterze. Skandal, którego chciano uniknąć przy okładce z Johnson, w latach 70.

Skandal staje się strategią w świecie, w którym każdy przekaz musi być coraz głośniejszy, aby przebić się przez natłok informacji. To dziś swego rodzaju synonim prowokacji. Okładka wpisuje się we wszystkie strategie skandalu, opisywane przez Piotra Michałowskiego: atrakcyjność, moment zaskoczenia, skuteczne rozpowszechnienie i przewidywana nieakceptacja lub akceptacja przez szok [Michałowski 2003: 73]. „Vogue” prowokuje, jednak nie na tyle, aby zaryzykować potępienie i utratę czytelniczek oraz reklamodawców. *Cancel culture* nie dotyczy magazynu.

Historia wprowadzania czarnoskórych modelek na okładki prestiżowych magazynów mody, takich jak „Vogue”, jest głęboko zakorzeniona w szerszym kontekście społecznym i kulturowym. W latach 60. i 70. XX wieku, tematykę tę można analizować w kontekście wielkich przemian społecznych, wzrostu świadomości na temat równości rasowej i płciowej, oraz wyzwań, które napotykały czarnoskóre modelki w branży mody. Dopiero po zmianie redaktor naczelnej „Vogue’a” na Grace Mirabellę w latach 70., magazyn zaczął wprowadzać zmiany w kierunku większej inkluzyjności. Mirabella, choć nie była w pełni akceptowana przez środowisko mody, starała się promować różnorodność i otwierać się na nowe głosy. Czarnoskóre modelki, takie jak Naomi Sims i Iman, które w „Vogue’u” pojawiły się później, również rozwinęły swoją karierę, choć ich sukcesy były często związane z przekraczaniem istniejących stereotypów i norm. Proces ten ilustruje to, jak powolne były zmiany w branży mody i jak głęboko zakorzenione są różnice rasowe w postrzeganiu piękna. W kontekście współczesnym, obecność czarnoskórych modelek w magazynach mody, takich jak „Vogue”, jest bardziej powszechna, ale nadal pozostaje przedmiotem analizy i dyskusji. Współczesna analiza tego tematu wskazuje, że nadal istnieje wiele wyzwań związanych z reprezentacją i percepcją czarnoskórych modeli w świecie mody.

BIBLIOGRAFIA

- Böhme H., 2012, *Fetyszizm i kultura*, tłum. M. Falkowski, Warszawa.
- Bowes C., *American Vogue's first black cover girl*, <https://www.bbc.com/news/magazine-28562316> [dostęp: 27.08.2024].
- Davis A. Y., 2022, *Kobiety, rasa, klasa*, tłum. D. Żukowski, Kraków.
- Entwistle J., Wissinger E., 2006, *Keeping up appearances: Aesthetic labour and identity in the fashion modelling industries of London and New York*, „Sociological Review”, nr 54 (4).

- Fanon F., 2020, *Czarna skóra, białe maski*, tłum. U. Kropiwiec, Kraków.
- Firestone S., 1971, *The Dialectic of Sex: The Case For Feminist Revolution*, New York.
- Foster H., 2010, *Powrót realnego. Awangarda u schyłku XX wieku*, tłum. M. Sugiery, Kraków.
- Hernton C., 1965, *Sex and Racism in America*, New York.
- Lacey R., 2016, *Agencja modelek Eileen Ford*, tłum. P. Sobaś-Mikołajczyk, Warszawa.
- Lerner G., 1972, *Black Woman in White America: A Documentary History*, Nowy Jork.
- Mears A., 2010, *Size zero high-end ethnic: Cultural production and the reproduction of culture in fashion modeling*, „Poetics”, nr 38 (1).
- Michałowski P., 2003, *Strategie skandalu i stereotypy odbioru*, „Przestrzenie Teorii”, nr 2.
- Miralles N.-S., 2021, *Glossy. Historia Vogue'a*, tłum. R. Sudół, Warszawa.
- Reckwitz A., 2017, *Odkrycie kreatywności. O procesie społecznej estetyzacji*, tłum. K. Kończal, Z. Sucharska, Warszawa.
- Sadre-Orafai S. N., 2008, *Developing images: Race, language, and perception in fashion model casting*, [w:] *Fashion as Photograph: Viewing and Reviewing Fashion Images*, red. E. Shinkle, London.
- Said E., 1991, *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa.
- Shinkle E. (red.), 2008, *Fashion as Photograph: Viewing and Reviewing Fashion Images*, London.

Blackness, or the other? Visual strategies of representing black bodies on the covers of “Vogue”

Summary: Racial prejudices in the fashion industry have long persisted due to tokenism – a mechanism of creating the illusion of change while everything remains unchanged – and exotification – discrimination based on appearance. It took 70 years from the publication of the first issue for Black models to appear on the covers of „Vogue”. Blackness often symbolized otherness, exotica, camp, and mere token inclusivity on these covers. Typically, the covers featured the fetishization of difference and novelty. Beginning with the eighteenth-century „Kammermohr” – portraying Black servants in art – the paper analyzes selected covers of the magazine to reveal the functioning of visual strategies showcasing racial otherness, drawing on theories by Angela Y. Davis and Frantz Fanon, among others. The text also examines the myth of the Black rapist and its portrayal in the pages of the most popular fashion magazine.

Keywords: fashion history, Vogue, racism, fashion magazine, fashion journalism

Kacper Andruszczak

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych i Sztuki, Instytut Nauk o Kulturze

ORCID: 0000-0002-7839-0331

e-mail: kacperlew@gmail.com

Moda jako manifest nowoczesnej kobiety-aktorki: Helena Modrzejewska i *haute couture*

Streszczenie: Helena Modrzejewska była indywidualistką, z darem widzenia piękna i wrodzonym poczuciem stylu, które świadomie wykorzystywała kreując swój wizerunek. Moment jej życia, zbiega się ze szczególnymi zmianami, jakie zachodziły w modzie – kształt kreowanej, kobiecej sylwetki, nigdy wcześniej nie zmieniła się tak szybko. Jako aktorka debiutująca na Zachodzie, zwracała szczególną uwagę krytyków nie tylko ze względu na swoją grę, lecz także na noszone stroje, zarówno te prywatne, jak i sceniczne, które stanowiły dopełnienie jej *emploi*. Życie Modrzejewskiej, zbiega się z debiutem Charlesa Fredericka Wortha, tym samym z początkiem *haute couture*. To właśnie Modrzejewska, pragnąca wyprzedzić trendy, nosiła suknie od Wortha, o nowoczesnych, odmiennych od wcześniejszych, krojach.

Słowa kluczowe: haute couture, Modrzejewska, Worth, historia ubioru, historia teatru

Modrzejewska była zawsze wytwornie ubrana, czy w celu uprawdopodobnienia postaci historycznej na scenie, czy w domowym zaciszu; składając wizyty czy po prostu spacerując ulicą [Krulczyk 2006: 141].

WSTĘP: POCZĄTKI *HAUTE COUTURE*

Gdy rewolucja francuska zakończyła się w 1799 roku, społecznej siły napędowej dziewiętnastowiecznej Europy nie stanowiła już arystokracja, lecz nowobogacka burżuazja. Zapoczątkowana w Anglii, rewolucja przemysłowa, wraz

z szybkimi falami industrializacji, definitywnie i gwałtownie zmodernizowała codzienne życie ludzi [por. Wilcox, Mendes 2018: 7]: w centrach miast, pojawiły się pierwsze domy towarowe, a wraz z nimi *haute couture*¹. Wysokie krawiectwo, czyli „najwyższa półka paryskiej odzieży szytej na miarę oraz osobny, ekskluzywny system tworzenia na zamówienie” [Fukai 2002: 636]. Pod koniec XIX wieku Charles F. Worth² stworzył podstawy nowego, krawieckiego przemysłu, które istnieją aż do dziś. *Haute couture* nie tylko stanowiło synonim rzemieślniczego, tekstylnego kunsztu, lecz ukazywało modę jako: „modernistyczną całość składającą się z nowości i synergii, wynikających z zarówno osobistych, jak i społecznych potrzeb [...] widoczną w kostiumach, czyli w wytrawnej sztuce krawiectwa i rzemiosła, [...] odzieży i akcesoriów” [tłum. własne; Martin, Koda 1995: 11]. Sama idea wyższego krawiectwa, od początku związana była z nowoczesnością, właściwie symbolizowała modernizm – „wmieszane w tygiel wynalazków modernizmu w połowie XIX wieku, w Paryżu. [...] couture [...] stanowiło nowoczesną równowagę między ubiorem jako wykwinnym dziełem, a rozwijającym się pojęciem mody jako systemu” [Martin, Koda 1995: 11]. Odtąd kreacje dla kobiet, stały się głównym przedmiotem zainteresowania projektantów, a kobiety, które pragnęły być nowoczesne, nosiły *haute couture*, aby podkreślać za pomocą stroju zarówno społeczny, klasowy, jak i kulturowy statut.

Tegoroczną wystawę w Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku „Sleeping beauties” Andrew Boltona, poświęconą modzie, otwiera właśnie suknia *haute couture*, stanowiąca przykład, tytułowej, metaforycznej uśpionej czy też śpiącej, piękności. Suknia projektu Charlesa Fredericka Wortha datowana na około 1887 rok, jeszcze na wystawie „Haute couture” w MET, w 1995 roku, umieszczona została na manekinie. Dziś jest zbyt krucha, aby prezentować ją w tej formie. Rozłożona w kapsule, delikatnie podświetlona zmieniającym się światłem podkreślającym krawieckie detale i zdobienia, przypomina o tym, co w modzie najszlachetniejsze: wytworność i piękno rzemiosła. Satynowo-jedwabna suknia balowa z haftowanym wzorem słońca, w kolorach złota i kości słoniowej, staje się

¹ Odzież haute couture jest zawsze wykonywana dla indywidualnego klienta, dostosowana specjalnie do wymiarów i sylwetki kupującego. Biorąc pod uwagę czynniki takie jak ilość czasu poświęconego na wykonanie kreacji, ilość pieniędzy oraz rzemieślniczej pracy, jaka musi zostać włożona w projekt i wykonanie, haute couture traktuje się jako odzież pozbawioną ceny – budżet nie ma znaczenia.

² Urodzony w Anglii, w wieku 20 lat, w 1845 roku wyjeżdża z Londynu do Paryża. Początkowo pracuje jako asystent handlowy w Gagelin-Opigez & Cie, prestiżowej francuskiej firmie, sprzedającą jedwabne tkaniny krawcom dworskim, dostarczając również kaszmirowe szale (wówczas modne) oraz szyte na miarę płaszcze. To w atelier poznaje Marie Vernet, która w 1851 roku zostaje jego żoną. Marie wskazywała Worthowi najlepiej sprzedające się modele ubrań, co zainspirowało go do przygotowania i zaprezentowania publiczności całej kolekcji.

na wystawie przykładem tego, co przeminęło, a przez wieki stanowiło o istocie mody, jej nowoczesności i systemie, jaki wytwarzała.

Lata życia Charlesa Wortha: 1825-1895, częściowo pokrywają się z życiem aktorki Heleny Modrzejewskiej – 1840-1909. Zarówno Worth, jak i Modrzejewska, reprezentowali nowy kanon, paradygmat mody, jej odmienną funkcję, czy to w projektowaniu ubioru, czy też w jego noszeniu. Worth sprawił, że krawiec, z podrzędnej pozycji, awansował na pozycję artysty, projektanta:

Worth był artystą, strój traktował jak dzieło sztuki; podobny stosunek do sukien miała Modrzejewska, poza tym wieści o jej sukcesach i jej zachwycające podobizny szybko stały się znane na obu kontynentach. Stanowiła świetny «materiał» na żywą reklamę. Można przypuszczać, że podczas pierwszych tournée z lat 1878-1880, zanim aktorka poznała paryską modystkę Madame Duluc, niektóre suknie zamawiała u Wortha, którego słynny dom mody istniał już od początku lat siedemdziesiątych [Kruczyk 2006: 148].

Modrzejewska prezentowała sobą to, jak odpowiedni strój, uczesanie oraz gesty, budują jej osobistą markę, zarówno jako kobiety, jak i przede wszystkim, jako aktorki, z czasem znanej na całym świecie. Moda tym samym stała się jednym z narzędzi do kreowania własnego wizerunku. Podobnie jak m.in. Virginia Oldoini, hrabina Versais de Cstigliione, która wykorzystywała zarówno modę, jak i rozwój fotografii, kształtując za ich pomocą swoją pozycję na dworze – „była stałą klientką *maisons de couture* Wortha i Pingata [...]”. Dla nowych, związanych z dworem, rządzących kobiet, a także dla rosnącej w siłę burżuazji, moda, sztuka i fotografia, gwarantowały bycie w nowym świecie wizualności, widowiskowości” [Martin, Koda 1995: 17]. Na zdjęciu Pierre-Louisa Piersona, z 1860 roku, uśmiechnięta hrabina, w rozbudowanej sukni, spoglądała bokiem na fotografa. Uchwycona jakby w ruchu, dumnie prezentowała swoją rozbudowaną kreację, która jawnie podkreślała jej pozycję. Tak samo Modrzejewska, poprzez noszenie sukien bezpośrednio nawiązujących do projektów Wortha³, pokazywała swoją przynależność do nowoczesnego świata rozwijających się mediów i trendów. Była jedną z pierwszych, które odważnie prezentowały *haute couture*, wyprzedzając tym samym trendy środkowej Europy o kilkanaście lat. Wraz z nowym stylem, pojawiła się moda ukazująca nowoczesną świadomość własnego ciała – „sama

³ Jak podaje Bianka Kurylczyk, podczas wizyty w Stanach Zjednoczonych, w 1877 roku, Modrzejewska udzieliła wywiadu Josephowi Pulitzerowi, wówczas młodemu dziennikarzowi, przyszłemu patronowi najbardziej prestiżowych amerykańskich nagród dla pisarzy i artystów, odpowiadając wprost na pytanie, czy jej suknie pochodzą od Wortha. Aktorka częściowo potwierdziła dywagację, zaznaczając, że każda z sukien była droga. Dotychczas nie znaleziono dokumentów poświadczających zamówień, ale porównanie losowych zdjęć Modrzejewskiej w sukniach *haute couture* sprawia, że dostrzec można uderzające podobieństwo do projektów Wortha [por. Kruczyk 2006: 148].

sylwetka kobieca, jak i strój damski uległy w tym czasie daleko idącej secesyjnej stylizacji” [Sieradzka 1991: 13]. Zmiany w modzie, ukazują jawne dążenie społeczeństw do nowoczesności. Valerie Mendes, badaczka mody, zaznacza, że „bardzo modna kobieta wczesnych lat 1900, zazwyczaj przebierała się w ciągu dnia, aby zmienić jeden kosztowny strój na inny. Jej ubrania pochodziły z pracowni, gdzie przez wiele godzin tworzone konstrukcje (sukni dop. własny) i dekorowano je – umiejętności te nadal są wymagane od wielkich, współczesnych rzemieślniczych atelier” [Wilcox, Mendes 2018: 7].

NOWA KOBIECA TOŻSAMOŚĆ A ZMIANY W MODZIE

Pod koniec XVIII wieku, dzięki wpływom neoklasycyzmu, sztuczność i ekstrawagancję tak widoczną jeszcze w modzie dworskiej, zastąpił powrót do zupełnie innego, prostszego stylu. Zmiany nasiliły się z końcem rewolucji francuskiej, kiedy to ekstrawaganckie suknie o jaskrawych kolorach, z okresu rokoka, zastąpione zostały prostymi fasonami o jasnej kolorystyce. Biel sukni stanowiła wówczas parafrazę antycznych ubiorów, na których wzorowano ówczesne kroje. Symbolika koloru związana była z postrzeganiem bieli jako manifestu skromności, pozostającego w kontraście do dworskiego blichtru. W tym okresie pojawił się typ sukni *round gown*, a na początku XIX wieku modne stały się jednocześnie suknie muslinowe, z wysoko zarysowaną talią i długim trenem. Białe halki przypominające bieliznę, współgrały wówczas z neoklasycystycznym stylem, stając się jednocześnie odpowiedzią dla kobiet, które po rewolucji poszukiwały nowej estetyki i nowych wartości. Dobry przykład stanowi portret Pani Recamier namalowany przez Jacquesa-Louisa Davida w 1800 roku, na zlecenie samej sportretowanej, jednej z najbardziej znanych i szanowanych dam Paryża.

Bawełniane suknie wciąż zyskiwały popularność, co sprawiło, że przemysł jedwabniczy w Lyonie, ważny dla francuskiej gospodarki, wciąż notował straty. Dlatego też Napoléon Bonaparte w 1811 wydał dekret cesarski, zgodnie z którym mężczyźni i kobiety musieli nosić jedwabne stroje podczas publicznych uroczystości. Kreacje Modrzejewskiej nie przypominają jednak tych neoklasycystycznych, lecz te o bardziej romantycznym charakterze – z rozkloszowaną spódnicą, rękawami w kształcie baraniego udźca, czyli tzw. *gigot*⁴, gdzie ramiona oraz dół sukni są tej samej szerokości, tworząc linię w kształcie litery X, podkreślającą

⁴ Od lat dwudziestych XIX wieku rękawy stopniowo zyskiwały na objętości, a swoją maksymalną szerokość osiągnęły w latach trzydziestych XIX wieku. W XIX wieku, kiedy sylwetka stale się zmieniała, duże rękawy stały się modne ponownie, pod koniec wieku.

smukłą talię. Suknia w takim projekcie musiała być na tyle krótka, aby odsłaniać haftowane skarpetki i buty z kwadratowymi noskami. Taki krój, odzwierciedlał i kobiecość idealizowaną przez romantyzm, który dominował w latach trzydziestych XIX wieku. Artyści upatrywali wówczas piękna w delikatnych sylwetkach o bladej cerze i melancholijnym nastroju.

W drugiej połowie XIX wieku, Paryż, który odrodził się jako nowoczesne miasto dzięki dużemu programowi restrukturyzacji, doświadczył rozwoju domów towarowych i instytucji handlowych, otwarcia wystaw i targów, nowych dróg i parków oraz kilku innych okoliczności, które doprowadziły do rozpowszechnienia się spacerów na świeżym powietrzu. Także szybki postęp systemu kolejowego zachęcał do pikników, wizyt w letnich kurortach i wyjazdów wakacyjnych, społeczeństwo mogło zacząć cieszyć się czasem wolnym.

Pod koniec lat pięćdziesiątych XIX wieku, modna stała się krynolina. Pierwotnie była to halka wykonana z lnu, przeplatana końskim włosiem, jednak stosunkowo szybko zastąpiła ją tzw. krynolina klatkowa, wykonana przez połączenie obręczy ze stali i fiszbin, co miało ułatwiać zakładanie i zdejmowanie. Spódnica wówczas zyskała dość duże rozmiary, w połowie lat sześćdziesiątych stając się nieproporcjonalnie szeroka⁵, przez co kłopotliwe stało się nawet przechodzenie w niej przez drzwi. Krynolina była stałym elementem satyry i drwin z mody dlatego już w latach 60. XIX wieku, zrezygnowano z jej noszenia na rzecz turniury. Kształt sukni przypominający kopułę, zastąpiła mniejsza forma, o wydłużającym się, tworzącym tren, tyle. Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, kobiety nosiły już tylko turniurę, czyli drapowaną spódnicę z spiętrzonymi fałdami, podkreślonymi wstążkami. Nie zrezygnowano wówczas ze stelaża, dopiero po kilkunastu latach wyeliminowano go na rzecz specjalnych poduszek umieszczanych na pośladkach.

W latach osiemdziesiątych, spódnica stała się całkowicie wąska, z rozłożystym i bogato zdobionym trenem aienne suknie charakteryzowały się od-tąd brakiem trenu i rozkłoszowania. Drapowanie wciąż było modne, lecz bardziej asymetryczne. Dopiero koniec XIX wieku i nowe kroje spódnicy sprawiły, że turniurę zastąpił gorset cofający biodra i podkreślający biust. Secesyjna sylwetka kobieca wciąż miała kształt litery S, modnej w Belle Epoque, jednak nie stosowano już turniury.

⁵ Gdy krynolina stopniowo stawała się coraz szersza, kobiety zaczęły nosić chusty na sukni jako swego rodzaju płaszcz. Sam sposób ich noszenia, stał się wskaźnikiem wyrafinowania stylu [por. Fukai 2002: 7].

Modrzejewska, oprócz turnin i romantyzowanych sukni, nosiła tzw. *princess dress*, którą charakteryzowały pionowe, zamiast poziomych, szwy talii. Najprawdopodobniej krój ten, zobaczyła w czasie pierwszej podróży do Paryża, w 1866 roku. Należy jednak zaznaczyć, że aktorka nie była entuzjastką tego typu sukienek, co nie przeszkadzało jej ubrać podobnej kreacji do fotografii z mężem, w 1868 roku. Zaledwie dwa lata wcześniej pisała:

pleć piękna gromadziła się dokoła mnie, aby zobaczyć nową modę i usłyszeć coś o skróconych sukniach, wprowadzonych właśnie przez cesarzową Eugenię. Ładne one nie były: podtrzymywana małą obręczą kolista spódnica uszyta z klinów, prawie bez fałdów i bardzo krótka, po to, aby ukazać sznurowane buciki z chwastami u góry, zwane węgierskimi. Kobiety wyglądały w nich od pasa w dół jak dzwony. Ten fason sukni skracał je, a płaski graniasty kapelusz w charakterze przypominającym nakrycie głowy rzymskich wieśniaczek jeszcze potęgował tę tendencję do pomniejszenia wzrostu [Modrzejewska 1957: 161].

Princess dress modna była około 1880 roku. Jednak wraz z końcem lat osiemdziesiątych, kobiety ponownie przestały tak wyraźnie podkreślać biust, a same linie i kształty spódnic, zaczęły układać się bardziej naturalnie, co pozostawało w kontrście do ponownie modnych bufiastych rękawów [por. Wilcox, Mendes 2018: 264], popularnych we Francji aż do 1895 roku.

We Francji, w okresie II Cesarstwa (1852-1870) pod autorytarnymi rządami Napoleona III (1808-1873) i pod wpływem wzrostu gospodarczego spowodowanego modernizacją, nastąpił znaczny rozwój przemysłu dóbr luksusowych, w tym mody. Na często organizowanych uroczystych ceremoniach, balach czy wielkich imprezach, takich jak Międzynarodowe Wystawy, kobiety z zamożnych klas rywalizowały między sobą o najbardziej wystawne suknie, a także o ich posiadaną ilość.

Lata aktywności zawodowej Heleny Modrzejewskiej, wpisywały się w różnorodność dziewiętnastowiecznych trendów, a jej stroje często odpowiadały najnowszym wzorcom dotyczącym modnych sylwetek czy krojów sukni. Wiele z kreacji, które prezentowała Modrzejewska, to suknie *haute couture*, podobne lub prawie identyczne jak te, projektowane przez Wortha. Aktorka przyglądając się szybko nachodzącym na siebie zmianom w samej formie ubioru, podążała za nimi, budując swój wizerunek nie tylko jako ikony aktorstwa, lecz także ikony stylu. Modrzejewska już w początkowym okresie występów, wchodziła na scenę w modnych strojach. W 1862 roku, grając we Lwowie Marię z „Domów polskich w XVII wieku”, recenzenci pisali: „Gdzie tam, kiedy kto słyszał, by córka miecznika z przeszłego stulecia ubierała się w suknię ze stanikiem, w jakiej dzisiaj modniarki modne panie przystrajać zwykły” [cyt. za: Kuchtówna, *Paleta kolorów...*].

Należy pamiętać, że zmienność trendów odzwierciedla wówczas dokonujące się przeobrażenia społeczne. Istotne staje się to, co ubiera modna, nowoczesna kobieta: w przypadku Modrzejewskiej nie będą już to wzorzyste jedwabie, tak charakterystyczne dla stylu *empire*, lecz muslinowe suknie, batysty, zwiewne tkaniny. Modrzejewska, oglądając spektakle w paryskiej Comedie Francaise, zwraca uwagę na szczegóły stroju, o czym pisze do Grace Fisher: „to sprawa bardzo ważna, abyś miała kostiumy tak dobrane, by nie tylko pasowały do sylwetki, ale nastroju postaci, jakie przedstawiasz. Kolor także odgrywa pewną rolę w kostiumie” [cyt. za: Kuchtówna, *Paleta kolorów...*]. Należy zaznaczyć, że Modrzejewskiej nie należało tylko na pięknym, wyróżniającym się ubiorze, lecz także na byciu modną, świadomie kreującą swój wizerunek aktorką. Podkreślanie sylwetki nie było w XIX wieku tak oczywiste, nie zwracano wówczas szczególnej wagi do figury aktorek czy modelek, które prezentowały stroje. To dopiero Charles Worth sprawił, że ruch pierwszych „modelek” z czasem, uległ stopniowej teatralizacji, stając się bardziej dopracowany i wystylizowany. Jednak aż do końca pierwszej połowy XX wieku, modelki prezentowały stroje z myślą o tym, aby pokazać, jak układa się materiał i faktura tkaniny. Stąd powtarzające się poprawianie kołnierza czy wkładanie rąk w kieszenie. Moda i teatr, oddziaływały na siebie, a widowiskowe kreacje i sceniczne ruchy Modrzejewskiej, mogły stanowić inspirację dla pierwszych pokazów mody. Zachowane fotografie także innych aktorek, zarówno Sary Bernhardt, jak i Ellen Terry, dowodzą, że:

aktorki świadomie komponowały sceniczne stroje, uwzględniając nie tylko charakter postaci, ale przede wszystkim walory własnej sylwetki i zmiany mody. Bernhardt słynęła z oryginalnych kostiumów (naznaczonych jej gwałtownym temperamentem), które projektował dla słynnej Francuzki między innymi Alphonse Mucha. Także Eleonora Duse czy Ellen Terry wybierały zindywidualizowane, dopasowane do sylwetki kostiumy, które czyniły ich sceniczną prezencję bardziej naturalną i swobodną. Usiłowania te nieprzypadkowo zbiegły się w czasie z ogólnymi dążeniami do zmiany kobiecego stroju, wynikającej z uwarunkowań społecznych (ruch emancypacyjny, zmiana stylu życia) i technicznych (powstawanie fabryk konfekcji) [Krulczyk 2006: 141].

WNIOSKI

Kostiumy Modrzejewskiej, stanowią nie tylko manifest kobiecości, a przede wszystkim – manifest emancypacji. Aktorka wykorzystała moment, gdy moda nie była jeszcze tak silnie zdemokratyzowana i upowszechniona. Dopiero przełom XIX i XX wieku to zmienia, sprawiając, że każdy może pozwolić sobie na kupno

wytwornego stroju. Istotne staje się tutaj wpisanie kreacji, które nosiła aktorka, w szerszą perspektywę dziewiętnastowiecznych mód, które jasno ukazują, że sposób drapowania tkaniny, wiązania sukien, a nawet ich szerokość i wielkość, to próba szukania własnej indywidualności, w ramach wciąż nowych i odmiennych rygorów polityczno-modowych. Sama eliminacja jedwabiu jako materiału odzieżowego, sprawiła, że kobiety zaczęły chodzić w bawełnianych tkaninach, bardziej zwiewnych, bliższych ciała. Nowa sylwetka, którą ukazywała Modrzejewska, to głównie sylwetka litery S, jednak w sukniach bieliźnianych, nie jest tak dokładnie podkreślona, jak w scenicznych kreacjach. Należy zaznaczyć, że fason jej ubiorów, często miał modernistyczny, secesyjny charakter. Anna Sieradzka podaje, że:

najważniejszym i najbardziej widocznym przejawem przejścia przez modę cech formalnych dla secesji było nadanie sylwetce kobiecej kształtu wijącej się linii czy też litery 'S'. Taka stylizacja postaci rozpoczęta w latach 1898-1900, osiągnęła swoje apogeum w 1901-1904, by ok. 1907 powrócić do prawidłowego pionu sylwetki" [Sieradzka 1991: 14].

Helena Modrzejewska, nosiła już suknie o tym kroju w 1883 roku, wyprzedzając trendy o około dwadzieścia lat. Aktorka, na portrecie autorstwa Maxa Platza, z Chicago, miała na sobie długą suknię z marszczeniem, z przodu, biegnącym od szyi do dołu, przykrytą długim, przylegającym płaszczem, w żakardowe wzory⁶. Ramiona zostały przyozdobione bufkami, a raczej wszytymi wałeczkami, które podnosiły je do góry. Kołnierz sukni, zakończony został klamrą w kształcie owada. Modrzejewska na portrecie stoi swobodnie, opierając się na prawej nodze, wyraźnie eksponując lewe biodro oraz talię. Całość dopełnia kapelusz – „Modrzejewska potrafiła uczynić zwykłe „strojenie się” formą sztuki, organicznie związaną z najbliższą jej sercu sztuką teatru” [Krulczyk 2006: 144].

Modrzejewska z pewnością była estetką, w 1876 roku, pisała do swojej matki: „kobiety ubrane zabawnie w brzydkie jedwabne bluzki, z narzuconymi na nie luźnymi białymi, batystowymi żakietami. Wszystkie wyglądają, jakby dopiero co wyszły z sypialni, jeszcze nie całkiem ubrane” [Orzechowski 2000: 230].

Płaszcz, który na portrecie Platza ma Modrzejewska, łudząco przypomina ten, będący aktualnie w zbiorach Muzeum Narodowego: płaszcz sceniczny również o secesyjnym fasonie, jednakże formą nawiązujący do mody renesansowej. Długi aż do ziemi, z trenem i rozciętymi rękawami. Sam liściasty wzór jest prawie identyczny jak ten z portretu. Tkanina, z jakiej został uszyty, to aksamit.

⁶ Celowo wybieram fotografie, na której Modrzejewska prezentuje prywatny strój, aby ukazać, że nieteatralne suknie dobierała z równą precyzją, co sceniczne kostiumy.

Oba z nich różnią się jedynie szczegółami. Kostium znajdujący się w zbiorach Muzeum Narodowego, został przekazany przez Polish Museum of America w Chicago, gdzie został wykonany również portret Modrzejewskiej. Oznacza to, że w swojej garderobie, w tym okresie, musiała posiadać kilka podobnych kreacji, wpisujących się secesyjną stylistykę, a na ziemiach polskich, dopiero przełom XIX i XX wieku, zaznaczył obecność tegoż nurtu.

Gardroba Heleny Modrzejewskiej była czymś więcej niż tylko odzwierciedleniem jej osobistego stylu: manifestowała jej rolę w szybko zmieniającym się świecie. Jej ubiór nie tylko odzwierciedlał zmieniające się mody XIX wieku, ale także podkreślał wyjątkową pozycję aktorki w sferze teatralnej i społecznej. Przyjmując stroje *haute couture* oraz opowiadając się za nowoczesnymi stylami, Modrzejewska stała się pionierką, wyprzedzającą trendy i redefiniującą granice aktualnej mody. Odzież *couture* podkreślało jej rolę jako ikony, łączącej sztukę i nowoczesność do budowania własnego wizerunku. Ewolucja garderoby Modrzejewskiej, od bardziej romantycznego stylu po ten nowoczesny, ilustruje głębokie zainteresowanie modą, jak i ruchami społecznymi tamtego okresu, co widoczne było wówczas w ubiorze. W ten sposób wybory modowe Modrzejewskiej były integralną częścią jej publicznego wizerunku, łącząc artyzm i nowoczesność w spójną i wpływową całość.

BIBLIOGRAFIA

- Fukai A. (red.), 2002, *Fashion History: From the 18th to the 20th Century*, Kyoto.
- Gaweł Ł., Orzechowski E. (red.), 2006, *Zarządzanie w kulturze*, t. 7, Kraków.
- Richard M., Koda H. (red.), 1995, *Haute Couture*, Nowy Jork.
- Modrzejewska H., 1957, *Wspomnienia i wrażenia*, Kraków.
- Orzechowski E. (oprac.), 2000, *Korespondencja Heleny Modrzejewskiej i Karola Chłapowskiego*, Kraków.
- Sieradzka A., 1991, *Peleryna, tren i konfederatka*, Wrocław.
- Wilcox C., Valerie M. D. (red.), 2018, *20th-Century Fashion in Detail*, Londyn.

Źródła internetowe:

Kuchtówna L., *Paleta kolorów w kostiumach Heleny Modrzejewskiej*, http://wilanowpalac.home.pl/new_10_09_2013/web/file/konkurs_helena_modrzejewska_ikona_stylu/index.php?header_id=6&menu_id=78&podmenu_id=30&lang=PL [dostęp: 31.03.2021].

Fashion as a manifesto of the modern woman-actress: Helena Modrzejewska and haute couture

Summary: Helena Modrzejewska was an individualist with a gift for perceiving beauty and an innate sense of style, which she consciously used to craft her image. Her era coincided with significant changes in fashion—the shape of the female silhouette was evolving faster than ever before. As an actress debuting in the West, she drew particular attention from critics not only for her performance but also for her attire, both private and stage costumes, which complemented her roles. Modrzejewska's life overlaps with the debut of Charles Frederick Worth and the beginning of haute couture. Modrzejewska, eager to stay ahead of trends, wore dresses by Worth featuring modern cuts distinct from earlier styles.

Keywords: haute couture, Modrzejewska, Worth, history of fashion, history of theatre

Mateusz Dzieciół

Uniwersytet Warszawski
ORCID: 0000-0002-0052-8433
e-mail: m.dzieciol7@uw.edu.pl

Richard Swinburne: semantyczny anarchista?

Streszczenie: W tym artykule zastanawiam się, czy Richard Swinburne może być określony jako anarchista semantyczny. Argumentacja będzie przeprowadzona w następujący sposób: punktem wyjścia będzie stwierdzenie Bohdana Chwedeńczuka, zgodnie z którym antyrealistyczna wizja języka prowadzi do anarchizmu semantycznego dzięki budowaniu teorii znaczenia w oparciu o użycie języka. Następnie argumentuję, że takie podejście można zaklasyfikować jako eksternalizm semantyczny. W kolejnej części artykułu bronię tezy, że Swinburne jest eksternalistą semantycznym i również anarchistą semantycznym ze względu na jego akceptację znaczenia słów jako głównego kryterium w procesie konstruowania teorii znaczenia.

Słowa kluczowe: eksternalizm, internalizm, język, semantyka, znaczenie

WPROWADZENIE

Od starożytnej filozofii aż po dziś dzień, w dyskursie filozoficznym możemy odnaleźć rozważania na temat języka. Istnieją tacy filozofowie [Smith 2020], którzy pragnęli zrozumieć i opisać sposób działania każdego języka. To główny powód, dla którego logika została ustanowiona jako narzędzie w filozofii, a później jako odrębna dyscyplina. Innym zagadnieniem, które należy do dziedziny filozofii języka, jest problem znaczenia. Kiedy rozważamy dwa ciągi znaków „Dziś jest poniedziałek” i „Nhsda jasdnuh asdnhybsd”, dlaczego drugi uznajemy za pozbawiony znaczenia w przeciwieństwie do pierwszego?

Jedną z najważniejszych prób wyjaśnienia problemu znaczenia była teoria Johna Locke'a. Zdaniem E. J. Ashwortha: „Zarówno jego wiara w pośredniczącą rolę idei, jak i przekonanie, że możemy posiadać wiedzę o obiektach zewnętrznych, są istotne dla jego tezy, że słowa oznaczają idee [...]” [Ashworth 1984: 48]. Teza Locke'a wyraźnie łączy znaczenie słów z mentalnymi reprezentacjami istniejących¹ przedmiotów. Dlatego epistemologia (teoria poznania) jest nierozwalnie związana z problemem znaczenia. Ponadto, ze względu na wspomnienie o ideach, Locke podkreślił rolę ludzi rozważanych jako użytkownicy języka². Niemniej jednak, przywołany fragment skupia się na problemie mentalnych reprezentacji.

To zagadnienie jest głównym problemem, który jest omawiany między przedstawicielami dwóch głównych stanowisk w debacie, dotyczącej problemu znaczenia: internalizmu semantycznego i eksternalizmu semantycznego. W literaturze można znaleźć takie ich charakterystyki: „[...] internalizm semantyczny [...] dodaje [...] twierdzenie, że treść semantyczna może być określona bez odwoływania się do fizycznego otoczenia mówiącego, ani społeczności językowej” [Borg 2009: 31]. Z drugiej strony, eksternaliści semantyczni będą twierdzić, że „[...] znaczenie jest ustalane przynajmniej częściowo przez cechy zewnętrzne w stosunku do mówiącego” [Kallestrup 2012: 2]. Jednym z elementów otoczenia jest używanie języka. Taki czynnik może być sklasyfikowany jako element określający znaczenie słów w konkretnym języku.

Kiedy rozważamy dowolny język, musimy pamiętać, jaką grupę użytkowników języka analizujemy. Jest to ważne, ponieważ w obrębie jednego języka – L – możemy znaleźć wiele dialektów: L1, L2, L3, ..., Ln, których słownictwo zawiera wiele wspólnych słów i znaczeń, ale niektóre z nich są używane z różną intencją oraz odniesieniem. Dlatego konkretne grupy użytkowników języka muszą być od siebie oddzielone, a ich języki analizowane oddzielnie.

Użycie jest głównym czynnikiem, który określa znaczenie słów – jest to teza broniąca przez Swinburne'a. Twierdzi on, że każde słowo może być używane na wiele sposobów, na przykład w znaczeniu metaforycznym, dosłownym lub analogicznym [Swinburne 2007: 7-53]. Użycie można sklasyfikować jako czynnik zewnętrzny dla mówcy, który określa znaczenie. Dlatego Swinburne może być nazwany eksternalistą semantycznym.

¹ Na podstawie cytowanego stwierdzenia nie można określić tego, czy istnieją realnie czy nierealnie. Z uwagi na wąskie ramy tematyczne niniejszego opracowania, nie podejmujemy się szczegółowych analiz tego problemu.

² Teza ta będzie miała liczne konsekwencje w momencie rekonstruowania teorii Swinburne'a.

Bohdan Chwedeńczuk w swojej książce *Przekonania Religijne* pisze następująco:

Antyrealista [...] uznaje znaczenia za pochodne naszych sposobów postępowania wyrażeniami, za ich rolę komunikacyjne, a rozumienie wyrażeni uznaje za ich skuteczne użycie: nie ma kryteriów wyznaczających raz na zawsze uprawnione i racjonalne użycie słowa, nie ma zatem prawideł postępowania ze słowami [Chwedeńczuk 2000: 78].

Na podstawie tego stwierdzenia można powiedzieć, że eksternalizm semantyczny może być utożsamiany z anarchizmem semantycznym oraz antyrealizmem. Uzasadnienie jest proste: użycie języka jest czynnikiem zewnętrznym wobec mówcy, a skuteczna komunikacja jest kryterium, dzięki któremu możemy zdefiniować znaczenie konkretnego słowa. W konsekwencji, jeśli Swinburne reprezentuje eksternalizm, to – według Chwedeńczuka – można nazwać go anarchistą semantycznym. W pracy będę bronił tego stanowiska.

Moja argumentacja obejmuje takie elementy jak rekonstrukcja debaty między internalizmem a eksternalizmem, przedstawienie Swinburne'a jako eksternalisty oraz prezentacja anarchizmu semantycznego jako wariantu eksternalizmu semantycznego. Ostatnia część mojej argumentacji to prezentacja Swinburne'a jako semantycznego anarchisty.

DEBATA MIĘDZY INTERNALIZMEM A EKSTERNALIZMEM

Zacznijmy od przypomnienia definicji internalizmu semantycznego: „[...] internalizm semantyczny [...] dodaje [...] twierdzenie, że treść semantyczna może być określona bez odwoływania się do fizycznego otoczenia mówcy ani społeczności językowej mówiącego” [Borg 2009: 31]. Zgodnie z tym sformułowaniem skoncentrujemy się na kluczowych elementach tego podejścia.

Pierwszym składnikiem tej definicji, istotnym dla omawianego tematu, jest „treść semantyczna”. Ten koncept można scharakteryzować w terminach teorii informacji. Na przykład, w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* możemy znaleźć taką definicję:

Ogólna Definicja Informacji (ODI):

s jest instancją informacji, rozumianej jako treść semantyczna, wtedy i tylko wtedy, gdy:

(ODI.1) s składa się z jednego lub więcej *danych*;

(ODI.2) dane w s są *poprawnie* skonstruowane;

(ODI.3) poprawnie skonstruowane dane w s są *znaczące*³.

Możemy wyróżnić trzy główne czynniki, które stanowią treść semantyczną: posiadanie pewnych danych, które muszą być poprawnie skonstruowane i mające znaczenie. Innymi słowy, dane mogą być identyfikowane jako mentalna reprezentacja obiektów postrzeganych przez ludzi w akcie poznania zmysłowego lub skonstruowanych przez akt wyobraźni. Te mentalne reprezentacje mogą być wyrażane za pomocą języka, więc ich werbalna forma musi mieć sens (tj. sposób konstrukcji wyrażenia sensownego w danym języku L) i znaczenie.

Na podstawie takich charakterystyk musimy wykluczyć poznawanie zmysłowe, ponieważ drugim warunkiem reprezentującym internalizm semantyczny jest to, że treść semantyczna może być określona bez odwoływania się do otoczenia mówiącego. Dlatego musimy podkreślić takie zjawiska, które należą wyłącznie do niego. Mogą one obejmować na przykład myśli, przekonania i inne stany umysłowe lub wewnętrzne stany fizyczne. W ten sposób możemy obronić wykluczenie znaczenia poznania zmysłowego z procesu konstruowania znaczenia.

Aby obronić podejście internalizmu semantycznego, możemy przeprowadzić analizę argumentów eksternalistycznych przedstawionych przez autorów, a następnie na tej podstawie skonstruować pozytywny program internalizmu semantycznego (tj. konstruowanie pewnych spójnych systemów, które nie podważają konkurencyjnych twierdzeń). Reprezentantem takiego podejścia może być Joseph Mendola i jego książka „Anti-Externalism”. Zgodnie z tym podejściem, zdefiniujemy stanowiska eksternalistyczne, przeanalizujemy główne argumenty i porównamy dwie przedstawione tezy.

Ze względu na już wspomnianą definicję, eksternalizm semantyczny będzie twierdził, że „znaczenie jest ustalane przynajmniej częściowo przez cechy zewnętrzne w stosunku do mówcy” [Kallestrup 2012: 2]. Teraz musimy rozważyć argumenty popierające to twierdzenie.

Argumenty eksternalistów można streścić, wymieniając niektóre z nich. Pierwszym i jednym z najbardziej znanych jest argument z Ziemi Bliźniaczej, którego autorem jest Hilary Putnam [Putnam 1975: 139-140]. Główna idea jest taka, że znaczenia słów nie są w głowie mówiącego. Są one określone przez środowisko, w którym żyje każdy człowiek. Jeśli tak, to każda zmiana w otoczeniu spowoduje zmianę w obszarze znaczenia konkretnego słowa. Jest to konsekwencja

³ <https://plato.stanford.edu/entries/information-semantic/#3> [dostęp: 9.01.2022].

eksternalistycznego podejścia do problemu znaczenia. Reakcja internalistów, odnosząca się do tego argumentu, koncentruje się na fakcie, że intuicje eksternalistyczne nie mogą być stosowane do eksperymentów myślowych, takich jak argument z Ziemi Bliźniaczej, ze względu na nieskuteczność podejścia teoretycznego do języka w procesie wyjaśniania rzeczywistej jego natury i stanów umysłowych. Innymi słowy, argument z Ziemi Bliźniaczej jest zbyt abstrakcyjny i teoretyczny, aby być skutecznym narzędziem w procesie analizy na przykład naszych myśli, przekonań czy sposobu działania języka.

Kolejny znany argument [Davidson 1987: 443-444] proponowany jest przez Donalda Davidsona w pracy zatytułowanej *Knownig One's Own Mind*. Jego istota jest taka: uderzenie pioruna tworzy identyczną replikę człowieka. Davidson twierdzi, że istnieje różnica między człowiekiem a jego repliką, ze względu na różną treść stanów umysłowych. Filozof będzie argumentować, że replika nie przeprowadzała żadnego poznania, więc jej wiedza jest znacznie uboższa niż wiedza człowieka. Na podstawie tych założeń Davidson dochodzi do wniosku, że znaczenie musi polegać na czynnikach zewnętrznych wobec mówcy. Główny problem – zgodnie z wewnętrznym punktem widzenia – z argumentem polega na tym, że używana teoria⁴ tworzenia znaczenia jest bardzo dyskusyjna [Unger 1983].

Krytyka tego argumentu może również być przeprowadzana w terminach filozofii umysłu [Kuś 2016: 556] – argument z Bagiennego Człowieka wyklucza [Kirk, Lepore 2007: 338-345] niektóre z koncepcji fizykalistycznych.

Bazując na wspomnianych opisach i argumentach, możemy wyraźnie wyodrębnić główne różnice między internalizmem a eksternalizmem. Głównym problemem jest wybór pierwszego kroku w procesie tworzenia znaczenia. Eksternaliści argumentują, że musi istnieć związek przyczynowy między mówiącym a światem. Internaliści odrzucają takie twierdzenie: znaczenie zależy od wewnętrznych stanów mówcy⁵. Przedstawiciele drugiego podejścia podważają argumenty eksternalistyczne, demonstrując ich nieskuteczność, intuicje eksternalistyczne i brak użyteczności konstruowanych eksperymentów myślowych. Niemniej jednak głównym problemem z semantycznym internalizmem jest to, że argumentacja za tym stanowiskiem opiera się na krytyce semantycznego eksternalizmu, więc można powiedzieć, że – w porządku metodologicznym – eksternalizm

⁴ Tj. teoria przyczynowa odniesienia i znaczenia.

⁵ W szerokim sensie mowa tu o stanach mentalnych, wewnętrznych i fizycznych stanach oraz reakcjach psychologicznych.

jest pierwotnym podejściem. W konsekwencji, pozycję wtórną będzie reprezentować internalizm.

RICHARD SWINBURNE JAKO SEMANTYCZNY EKSTERNALISTA

Richard Swinburne w swojej książce *Revelation: From Metaphor to Analogy* pisał o dosłownym znaczeniu, które odnosi się do reguł składniowych i semantycznych [Swinburne 2007: 38]. Rdzeń tego sensu słów jest zatem silnie empiryczny. Dlatego punktem wyjścia jego analizy jest codzienne użycie języka. Ale oprócz dosłownego znaczenia, Swinburne pisze o analogii, która jest kluczowym elementem jego teorii religijnego języka. W kolejnej części tekstu odtworzę jego rozumienie tego pojęcia.

Filozof postuluje rozróżnienie między językiem potocznym, w którym słowa są używane ogólnie w dosłownych znaczeniach, a językiem religijnym, w którym używamy tych samych słów, ale w różny sposób. Swinburne nazywa to sensem analogicznym. Opisuje to następującą definicją:

Rozumiem przez używanie słowa 'analogicznie' w jednym znaczeniu w odniesieniu do innego znaczenia, że ma ono pewne, ale nie wszystkie te same mini-konsekwencje i/lub pewne, ale nie wszystkie te same przykłady paradygmatyczne jego poprawnego zastosowania, jak w innym znaczeniu [Swinburne 2016: 59].

Aby jeszcze lepiej zrozumieć tę charakterystykę, zilustrujmy istotę tej kategorii przykładem.

Nasze rozważania będą skoncentrowane na dwóch obiektach: Bogu (oznaczenie x) i człowieku (oznaczenie y). Aby zilustrować nasze rozważania, wprowadźmy pewną cechę, na przykład bycie dobrym (oznaczenie G). Naszym następnym krokiem będzie symboliczne zapisanie zdania: x/y ma cechę G. Aby to zrobić, użyjemy języka logiki predykatów: 1– G(x); 2– G(y).

Na pierwszy rzut oka możemy zauważyć różnice i podobieństwa. Po pierwsze, mówimy o dwóch różnych istotach. Po drugie, przypisujemy im tę samą cechę. Mówimy, że zarówno Bóg, jak i człowiek są dobrzy. Jednak Swinburne dostrzega różnicę w obrębie tej samej cechy. Twierdzi, że dobroć Boga różni się od dobroci człowieka [Swinburne 2016: 75].

Procedura, którą Richard Swinburne stosuje, potwierdza, że dla niego codzienne użycie języka stanowi punkt wyjścia analizy. Możemy odtworzyć jego rozumowanie w taki sposób: najpierw mamy do czynienia z dosłownym znaczeniem słów. Ten poziom relacji semantycznej pozwala nam efektywnie komunikować

się ze sobą. Zatem – używając kategorii Swinburne'a – dosłowne znaczenie będzie dominującą relacją semantyczną między zwykłymi przedmiotami. Drugim krokiem jest próba wydania jakiegoś osądu na temat obiektów, które nie należą do klasy przedmiotów doczesnych. Takie obiekty nie mogą być nazwane słowami używanymi w ich dosłownych znaczeniach, więc – według Swinburne'a – konieczne jest zmienienie sposobu używania słów należących do słownictwa języka potocznego. W rezultacie tworzymy sens analogiczny dla zwykłych słów, co pozwala nam wyrazić istotne różnice między zwykłymi a nie-zwykłymi obiektami. Dlatego niezaprzeczalne jest, że codzienny język stanowi punkt wyjścia w procesie tworzenia odpowiedniego sensu do opisu nie-zwykłej rzeczywistości.

Porównajmy teraz przedstawioną procedurę z kategoriami, które można znaleźć w naszej rekonstrukcji debaty między internalistami a eksternalistami. Sporny punkt dotyczy tego, czy znaczenie jest określane przez czynniki zewnętrzne wobec mówcy, czy też nie. Co możemy wywnioskować z teorii Swinburne'a? Musimy rozważyć naturę punktu wyjścia jego analizy. Czy jest to stan umysłu, czy może coś innego niż wewnętrzne życie mówcy? Użycie języka, fakt efektywnej komunikacji między ludźmi, oczywiście nie może być sklasyfikowany jako coś wewnętrznego. Nie jest to stan umysłu, emocja, przekonanie, ani jakiś fizyczny stan wewnętrzny. Jest to zjawisko, które zachodzi poza wewnętrznym życiem mówcy. Dlatego możemy sklasyfikować ten element jako czynnik zewnętrzny, który stanowi znaczenie słów używanych w praktyce języka zwyczajnego. Dzięki tej obserwacji możemy sklasyfikować Swinburne'a jako eksternalistę semantycznego, ponieważ jego teoria przeczy tezie, że znaczenie opiera się na wewnętrznym życiu mówcy.

SEMANTYCZNY ANARCHIZM

JAKO WARIANT SEMANTYCZNEGO EKSTERNALIZMU

Jak możemy zauważyć z poprzedniej części tekstu, dosłowne znaczenie może stanowić punkt wyjścia w procesie konstruowania innych sposobów używania zwykłych słów. Taka modyfikacja nie może być przeprowadzona bez zmiany dwóch już wspomnianych rodzajów reguł: syntaktycznych i semantycznych. Rozważmy te dwa pojęcia i ich związek z anarchizmem semantycznym.

Ogólnie rzecz biorąc, syntaktyka jest jednym z elementów języka, który odnosi się do związków między konkretnymi znakami. Może być również klasyfikowana jako gramatyka [Carnie 2013: 4]. Zatem zasady syntaktyczne stanowią wzorzec, zgodnie z którym powinniśmy ułożyć konkretne ciągi znaków w słowa

i frazy. Ale jak to definiuje Swinburne? Zobaczmy: „kryteria syntaktyczne (logiczne relacje zdań, które je zawierają, do innych zdań)” [Swinburne 2007: 38]. Inną definicję zaczerpniętą z książki *The Coherence of theism* wyraża bardzo podobną ideę: zasady syntaktyczne określają pewną logiczną relację między konkretnym słowem a inną frazą [Swinburne 2016: 18].

Drugim aspektem używania dowolnego języka jest semantyka. Ogólnie rzecz biorąc, semantyka opisuje relację między językiem a zewnętrzną rzeczywistością, do której odnosi się ten język [Carnie 2013: 4]. Możemy podejrzewać, że w przeciwieństwie do składni, semantyka nie będzie skupiona na konsekwencji logicznej. Raczej będzie to opis znaczenia. Swinburne definiuje zasady semantyczne w następujący sposób:

Semantyczna reguła dla słów wskazujących na substancje lub własności albo zdania jest taką, która wskazuje lub opisuje innymi słowy (które już mają znaczenie w języku) paradygmatyczne przykłady określonych substancji lub rodzajów substancji albo własności, do których słowo jest stosowane, a być może także przykłady substancji lub czegośkolwiek innego, do którego słowo nie jest poprawnie stosowane. Reguły semantyczne dla użycia słowa 'P' mówią, że bycie P to właśnie być podobnym do paradygmatycznych przykładów [Swinburne 2016: 18-19].

Przeanalizujmy tę definicję na przykładzie. Rozważmy odpowiednie imię „Piotr”. Następnie zakładamy, że ktoś mówi następujące zdanie: „Piotr jest dobry”. Mówiący wykonuje dwie czynności, mówiąc to zdanie: po pierwsze, wyodrębnia konkretną substancję, odnosząc się do niej właściwym imieniem „Piotr”; po drugie, opisuje substancję, przypisując jej cechę bycia dobrym. To jest użycie zasad semantycznych. Musimy mieć pewien wzorzec do interpretacji, który stanowi dla nas punkt odniesienia dla określenia znaczenia słowa. To jest sedno reguł semantycznych w teorii Richarda Swinburne'a.

Teraz połączymy nasze rozważania na temat analogii z opisanymi koncepcjami zasad syntaktycznych i semantycznych. Dlaczego w ogóle możliwe jest stworzenie analogicznego sensu zwykłych słów? Swinburne twierdzi, że jest to możliwe dzięki procedurze rozluźnienia obu wymienionych reguł. Filozof mówi, że „im więcej reguł semantycznych i syntaktycznych rozluźnimy, tym bardziej rozciągnięta jest analogia między nowym znaczeniem słowa a jego dawnym znaczeniem” [Swinburne 2016: 67]. Istnieją jednak dwie główne trudności z takim podejściem: po pierwsze – na co wskazuje Swinburne – im bardziej rozciągnięta jest analogia, tym trudniej udowodnić „logiczną możliwość lub niemożność twierdzenia wyrażonego przez zdanie używające słowa w jego nowym sensie” [Swinburne 2016: 67]. Po drugie, im bardziej rozluźniamy reguły używania

zwykłych słów, tym bardziej narażamy się na ryzyko, że te słowa, które mają znaczenie w dosłownym sensie, po przeprowadzeniu procedury nie będą oznaczać niczego. Słowa te staną się puste, a jeśli tak, to nasza komunikacja między sobą stanie się nieskuteczna. Nie będziemy wysyłać ani odbierać żadnych informacji. Pozostanie jedynie dźwięk konkretnych słów.

Aby zapobiec temu zjawisku, Chwedeńczuk twierdzi, że nie możemy pozwolić sobie na sytuację, w której porzucamy reguły syntaktyczne i semantyczne poprzez ich rozluźnienie. Musimy pamiętać, że jeśli chodzi o język, nie wszystko jest dopuszczalne, ponieważ musimy zachować skuteczność naszej komunikacji. Jest to wymagane przez porządek społeczny [Chwedeńczuk 2000: 80].

RICHARD SWINBURNE JAKO SEMANTYCZNY ANARCHISTA

Richard Swinburne, formułując własną definicję analogii, pokazał, że jedynym sposobem na skonstruowanie języka religijnego, który może podkreślić różnicę między istotami przygodnymi a koniecznymi, jest rozluźnienie reguł, które mogą zagwarantować skuteczność języka w procesie komunikacji. Te reguły są jedynym narzędziem, które uchroni nas przed mówieniem pustymi słowami.

Ta teoria ma momenty problematyczne. Na przykład, gdy rozważamy wiele grup mówców w obrębie jednego języka – na przykład polskiego – musimy zdecydować, jakie użycie języka powinniśmy zaakceptować jako pierwszy krok naszej analizy. Jest to ważne, ponieważ mogą istnieć pewne różnice w rozumieniu konkretnych słów. W rezultacie będą różnice między analogią opartą na takich słowach, ze względu na rozluźnienie różnych zasad semantycznych i opcjonalnie składniowych. W związku z tym język religijny będzie miał swoją wersję konkurencyjną w procesie i aspirowaniu do opisu nadprzyrodzonej rzeczywistości.

Istnieje także problem ontologiczny w tej rzeczywistości. Swinburne zakłada realne istnienie obiektów takich jak na przykład: Bóg, aniołowie, dusze i tym podobne. Jednakże nie jest to wniosek wynikający z przesłanek. Stanowi to raczej założenie konstruowanej teorii. Swinburne akceptuje także użycie języka z intencją referencyjną. Oba założenia są bardzo dyskusyjne: z jednej strony, ateści będą twierdzić, że desygnat nazwy „Bóg” nie istnieje realnie. Z drugiej strony, intencja referencyjna opiera się jedynie na założeniu realnego istnienia desygnatów konkretnych nazw używanych w języku religijnym. Gdy odrzucimy takie założenie, intencja referencyjna jest niewłaściwa, a język religijny ma inną funkcję, na przykład: wyrażanie emocji [Ezenwa-Ohaeto, Ugwueye 2011: 186].

Głównym problemem podejścia Swinburne'a jest to, że warunek konieczny dla konstruowania analogicznego znaczenia, który jest kluczowy dla sensowności języka religijnego, wymaga rozluźnienia reguł, których istnienie sprawia, że język staje się skutecznym narzędziem w procesie komunikacji. Porzucenie tych reguł prowadzi do sytuacji, w której wszystko jest dozwolone. W rezultacie stworzymy anarchię językową i semantyczną. Dlatego argumentuję za tezą, zgodnie z którą Richard Swinburne jest semantycznym anarchistą.

WNIOSKI

W toku mojej argumentacji przedstawiłem debatę między eksternalistami a internalistami w semantyce. Pokazałem, że perspektywa internalistyczna opiera się na krytycznym podejściu do prezentowanych argumentów, a głównym sporem między tymi dwoma stanowiskami jest pochodzenie znaczenia. Internaliści twierdzą, że znaczenie słów nie opiera się na czynnikach zewnętrznych względem mówiącego. Eksternaliści – w przeciwieństwie do nich – twierdzą, że znaczenie nie opiera się na wewnętrznych stanach mówiącego.

Następnie argumentowałem, że Richard Swinburne dzięki swojej teorii analogii może być zaklasyfikowany jako eksternalista semantyczny. Filozof w procesie analizy funkcjonowania języka akceptuje jego użycie jako punkt wyjścia dla swoich refleksji. Pokazałem, że teoria analogii, którą proponuje, zależy od rozluźnienia zasad syntaktycznych i semantycznych używania języka. Dlatego istnieje ryzyko, że będziemy komunikować się ze sobą, używając słów bez żadnego znaczenia i odniesienia.

Jeśli tak, to Richard Swinburne postuluje koncepcję, którą można nazwać – zgodnie z Bohdanem Chwedeńczukiem – semantycznym anarchizmem. Istnieje konieczność akceptacji i stosowania wymienionych zasad, ponieważ w przeciwnym razie nasz język nie będzie skuteczny w komunikacji.

W związku z tym mamy do czynienia z następującą alternatywą: albo konstruujemy inną teorię sensowności języka religijnego, albo modyfikujemy proces konstruowania analogicznego sensu słów w tym języku w taki sposób, który nie zmienia wspomnianych reguł. Nie możemy zaakceptować obu twierdzeń, ponieważ implikują one dwa sprzeczne ze sobą stwierdzenia, opisujące bardzo niebezpieczne zjawiska dla języka i naszej komunikacji.

BIBLIOGRAFIA

- Ashworth E. J., 1984, *Locke on Language*, "Canadian Journal of Philosophy", t. 14 (1), s. 45-73.
- Borg E., 2009, *Must a Semantic Minimalist Be a Semantic Internalist? Proceedings of The Aristotelian Society*, "Supplementary Volumes", t. 83, s. 31-51.
- Carnie A., 2013, *Syntax. A Generative Introduction*, Londyn.
- Chwedeńczuk B., 2000, *Przekonania Religijne*, Warszawa.
- Davidson D., 1987, *Knowing One's Own Mind*, "Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association", nr 60, s. 441-458.
- Kallestrup J., 2012, *Semantic Externalism*, Londyn-Newy Jork.
- Kuś K., 2016, *Eksternalizm i internalizm semantyczny*, [w:] *Przewodnik po filozofii języka*, red. J. Odrowąż-Sypniewska, Kraków, s. 539-561.
- Lepore E., Kirk L., 2007, *Donald Davidson: Meaning, Truth, Language and Reality*, Nowy Jork.
- Mendola J., 2008, *Anti-Externalism*, Oxford.
- Putnam H., 1975, *The meaning of „meaning”*, "Language, mind and knowledge", t. 7, s. 131-193.
- Swinburne R., 2007, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, Oxford.
- Swinburne R., 2016, *The Coherence of Theism*, Oxford.
- Ugwueye E., Ezenwa-Ohaeto N., 2011, *Religious Language: Problems and Meaning*, "Unizik Journal of Arts and Humanities", t. 12, nr 1., s.173-187.
- Unger P., 1983, *The Causal Theory of Reference*, "Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition", t. 43, nr 1, s. 1-45.

Źródła internetowe:

<https://plato.stanford.edu/entries/information-semantic/#3> [dostęp: 9.01.2022].

Richard Swinburne: A Semantic Anarchist?

Summary: In this paper, I explore whether Richard Swinburne can be called a semantic anarchist. The argumentation will be conducted in the following way: the starting point will be Bohdan Chwedeńczuk's statement, according to which an antirealist view about language leads to semantic anarchism thanks to building theory of meaning on the usage of language. I then argue that such an approach can be classified as semantic externalism. In the next part of the paper, I defend the thesis that Swinburne is a semantic externalist and also a semantic anarchist due to his acceptance of meaning of words as the main criterion in the process of construing a theory of meaning.

Keywords: externalism, internalism, language, meaning, semantics

Bartosz Molczyk

Akademia Tarnowska

ORCID: 0009-0002-7719-6470

e-mail: bartoszmolczyk1@gmail.com

Nieznany bohater – Bronisław Czech

Streszczenie: Niniejszy artykuł przedstawia zarys biografii jednego z mało znanych Polaków XX wieku. Analiza, jak i charakterystyka poszczególnych etapów ma za zadanie przybliżyć jakim człowiekiem był Bronisław Czech oraz jakie było jego życie osobiste i zawodowe. Zadaniem tegoż opracowania jest zaprezentowanie ogólnej analizy poszczególnych procesów, które miały wpływ na plany, jak i cele walki o swoje wartości determinujące do dalszego działania w czasach przed wybuchem oraz podczas trwania II wojny światowej.

Słowa kluczowe: Bronisław Czech, biografia, cele życiowe, walka, osiągnięcia

WSTĘP

Bronisław Czech jest jednym z mało znanych lecz bardzo ważnych postaci XX wieku. Jego działalność sportowa, jak i to jak bardzo przysłużył się swoją patriotyczną postawą Polsce dziś wzbudza podziw u wielu badaczy jego historii. Z pozoru skromny, zawsze uśmiechnięty oraz skory do pomocy człowiek był wspaniałym sportowcem. Zdobywał wiele medali podczas igrzysk olimpijskich oraz jego pasja do taternictwa, to tylko krótki opis tego, jak bardzo utalentowaną osobą był Bronisław Czech. Jest on również patronem jednej ze szkół podstawowych w Pleśnej. Znajduje się owa miejscowość na południu Polski, a dokładnie w województwie małopolskim. Gdyby nie wybuch II wojny światowej zapewne kariera „Bronka” bo tak był często nazywany przez swoich znajomych i przyjaciół potoczyłaby się zapewne inaczej. Jego patriotyczna postawa oraz

odmowa współpracy z nazistami przyczyniła się do jego uwiezienia, a w konsekwencji śmierci.

MŁODOŚĆ

Bronisław Czech urodził się 25 lipca 1908 roku w Zakopanem. Był synem Józefa Czecha, dzięki któremu odziedziczył zamiłowanie do sportu oraz Stanisławy z Namysłowskich. Wiele wskazuje na to, że to właśnie po matce „pozostała” w nim pasja do sztuki, malarstwa, muzyki. Jego rodzeństwo, a miał ich troje również przejawiało zainteresowanie sportem, zwłaszcza jego brat będący również zafascynowany taternictwem. Siostry natomiast bardziej skłaniały się ku malarstwu, jak i narciarstwu. Jak można zauważyć cała rodzina miała wspólne pasje, zainteresowania [Jarzębski 2019: 48]. Łączyła kich wyjątkowa więź, która do dziś wzbudza podziw u wielu badaczy historii życia rodziny Czechów. Bronisław od najmłodszych lat przejawiał wiele talentów. Stawał się nie tylko niezwykle inteligentnym uczniem ale i zapalonym sportowcem. Jednym z jego osiągnięć zaraz po maturze było zdanie z pozytywnym wynikiem egzaminu na instruktora narciarstwa.

W wolnych chwilach jego pasje uzupełniała jeszcze lekkoatletyka, jak i gra w tenisa stołowego. Życie Bronisława Czecha od lat młodzieńczych było wypełnione sportem, nauką. Nie każdy w tamtych czasach miał tyle siły woli, aby podołać tylu wyzwaniom, spełniać się nie tylko jako uczeń oraz wyśmienity sportowiec. Do istotnych talentów jakie ten młody człowiek posiadał należy jeszcze wspomnieć o jednym, mianowicie zamiłowanie do malarstwa. Wszak ujawniło się ono dopiero kiedy Bronek miał szesnaście lat lecz miało istotny wpływ na jego życie, gdyż malowanie przynosiło mu jak zawsze mawiał „ukojenie dla duszy”. Nawet będąc w obozie koncentracyjnym nie zrezygnował z malarstwa. W piekle niemieckiej maszyny obozowej uwięziony tworzył na szkle z pamięci przepiękne pejzaże Tatr. Niezwykle skromna postawa jaką reprezentował dziwiła wielu kolegów Czecha, ponieważ uważali oni, iż o takich talentach jakie posiadał należy mówić oraz wręcz chwalić się przed wszystkimi, gdyż jest jak to nie raz mówili „co pozazdrościć”. Jednym z osiągnięć w czasie młodości stało się otrzymanie od Związku Narciarskiego tytułu „honorowego nauczyciela narciarstwa w stopniu trenera [Zdebska 1994: 67]. Wiele było mniejszych oraz większych sukcesów młodego Czecha podczas jego dorastania, jak i wczesnej młodości. Wykazywał on bowiem zainteresowanie ponadprzeciętne wszystkim tym, co było związane z górami, czy malarstwem. Nie zrażał go nawet fakt, iż nie pochodził ze znanej

rodziny, ponieważ jak wiadomo prestiż i dobre pochodzenie zawsze ułatwiało i ułatwia „start”, jak i wejście w dorosłe życie. Trudne czasy, które nieoczekiwanie przypadły na młodość Bronka, bo trzeba tutaj dodać, iż był to okres odradzającej się i niepodległej Polski nie sprzyjały też jego drodze ku osiągnięciu sukcesów. Zawirowania polityczne, walka o władzę, to tylko nieliczne przykłady, jak trudno żyło się w tamtych latach, a jak jeszcze trudniej było zdobywać sukcesy w tak wielu dziedzinach, aż po medale w Igrzyskach olimpijskich. Należy wspomnieć jeszcze, że jego pierwszym miejscem gdzie znajdował tak upragniony spokój były Tatry. Od najmłodszych lat przyciągały go oraz dawały mu poczucie bezpieczeństwa. W latach dwudziestych ubiegłego wieku, jak wiadomo nie były tak jak dzisiaj używane są odpowiednie zabezpieczenia.

Prowizoryczne liny, czy buty raki były bardzo często jedynym zabezpieczeniem podczas niebezpiecznych wypraw w góry. Pomimo jednak tego Czech nie poddawał się, gdyż jak często podkreślał „Tatry są jego drugim domem”. Upragnione miejsce jego życia zawsze było w zaśnieżonych szczytach niedostępnych dla wielu osób malowniczych szczytów, jak i szlaków górskich. Zgodni są niektórzy badacze historii twierdząc, że nie była to pasja powodowana czymś w rodzaju chęci przypodobania się oraz wywyższenia ponad innych. Bronisław Czech nigdy nie wspominał o tym gdzie wędrował oraz jakie szlaki przebył. Nie było jego celem uprawianie sportu „na pokaz”. Zawsze starał się, aby jego postępowanie było dla kogoś, kto będzie chciał pójść w jego ślady dobrym drogowskazem. Pragnął, aby było to bardziej traktowane jak drogowskaz niż jako obiekt próżnej chęci czystego zysku materialnego. Niewątpliwie młodość Czecha była pasmem nowych doświadczeń i zdobywania upragnionych coraz to nowych celów jakie sobie stawiał. Nigdy nie twierdził, że już osiągnął wszystko, co sobie założył jako główny cel [Zdebska 1995: 2]. Zawsze parł do przodu nie bacząc na to, co przynosi niepewna rzeczywistość Polski zaraz po odzyskaniu niepodległości. Chciał żyć tak, jak sobie to zawsze wyobrażał czyli oddając się uprawianiu sportu. Nie wyobrażał sobie nigdy żeby zrezygnować z niego, czy zamienić go na coś innego, mniej ryzykownego. Zdobywając kolejne szczyty rozwijał się tak, jak zawsze tego pragnął, czyli jednocześnie kształcąc siebie pomagał innym w rozwijaniu swoich zainteresowań oraz pasji. Młodość była tylko początkiem, wstępem do kariery jaką miał osiągnąć będąc już dorosłym. Zdawać się może, aby pokusić się o takie stwierdzenie „był gotowy, aby podjąć każde wyzwanie jakie stawiało przed nim życie”. Niestety wybuch wojny zmienił realia panujące w kraju, co definitywnie przekreśliło również karierę Bronka, a w konsekwencji także i przyczyniło się walcie do jego uwięzienia oraz śmierci w obozie.

KARIERA SPORTOWA W TATRACH ZAPISANA

Bronisław Czech od połowy lat dwudziestych zaczął czynnie uczestniczyć w różnych wydarzeniach sportowych. Na początku jego wyzwaniem stał się turniej w miejscowości Lipki. Dystans pięciu kilometrów zorganizowała szkoła sekcji narciarskiej z Sokoła w Zakopanem. Czech zajął w tym wydarzeniu pierwsze miejsce w kategorii juniorów. Poza tym w Krynicy stanął na podium już jako mistrz Polski, a w Zakopanem na dystansie siedemnastu i pół kilometra miał dziesiątą pozycję. Kolejne lata stanowiły dla niego przejście do kategorii seniorskiej. Zwycięstwo we Lwowie dało mu do zrozumienia, że oto nastał czas próby swoich sił w turniejach międzynarodowych. Wysiłek jaki włożył w treningi opłacił się. Bronisław Czech zdobył tytuł mistrza Austrii w kombinacji norweskiej [Tuszyński 2006: 587]. Jego sława bardzo szybko przerosła oczekiwania jakie towarzyszyły mu przez cały „sportowy” okres życia. Plebiscyt na dziesięciu najlepszych sportowców Polski przyniósł mu miejsce szóste. Znany był również z tego, iż nie miał nic przeciwko drużynowej współpracy. Wraz ze Stanisławem Marusarzem wziął udział w konkursie skoków narciarskich, który to odbywał się we włoskiej miejscowości Ponte di Legno. Zajął oni odpowiednio miejsca: drugie przypadło Czechowi oraz czwarte miejsce dla Marusarza. Późniejsza kariera Bronka nabierała coraz to szybszego tempa, aby znaleźć finałowo możliwość wywalczenia medali nawet w Stanach Zjednoczonych. W Lake Placid polski mistrz zajął miejsce osiemnaste [Krzemińska 1983: 25]. Była to konkurencja biegowa, natomiast kombinacja dała już siódmą pozycję. Bronisław Czech nie ograniczał się tylko do sportu. Po powrocie ze Stanów Zjednoczonych do Polski zagrał nawet w jednym filmie pod tytułem: „Biały Ślad” reżyserii Adama Krzeptowskiego. Sukcesem było również zajęcie piątego miejsca w plebiscycie na sportowca roku 1932. To tylko drobna część przebiegu historii pasji i serca jakie wkładał Czech w każdy swój występ narciarski.

Nie trudno się domyśleć, jak ważnym stał się dla całego kraju symbolem Polski odrodzonej, jak i zdolnej do „wychowania” nowego pokolenia sportowców mogących równać się z najlepszymi na świecie. Możliwe, że gdyby kraj nie był tak zniszczony po wojnie byłoby więcej funduszy, a co za tym idzie intensywniejsze treningi z bardziej doświadczonymi trenerami dające jeszcze lepsze wyniki. Pozostaje to jednak w kwestii tylko i wyłącznie teoretycznych domysłów. Ostatnim występem Bronka były mistrzostwa świata FIS w Zakopanem w 1939 roku. Bez wątpienia stał się najlepszym wśród Polaków zajmując dwudzieste miejsce, w slalomie natomiast pozycję siedemnastą. Jego starania w związku z chęcią

otworzenia szkoły narciarskiej zostały przyjęte z aprobatą. W latach 1937-1939 założona przez niego placówka zajmowała się szkoleniem młodych zawodników. Prowadził również sklep sportowy w Zakopanem niedaleko Krupówek. Drugą wielką pasją jaką poświęcał się Bronisław Czech było taternictwo wysokogórskie. Kochał wspinaczkę, a jego towarzysze Jan Gnojek, Jerzy Ustupski oraz Józef Wójcik towarzyszyli mu kiedy tylko mogli. Z inicjatywy Czecha w 1929 roku udaje się wraz z Wiesławem Stanisławskim oraz Lidą Skotnicówną pokonać całkiem niespodziewanie ścianę północnej części Żabiego Konia. Późniejsi taternicy od tego wydarzenia zaczęli coraz śmielej starać się zdobywać nawet najbardziej niedostępne drogi [Jaroń 2020: 150]. Pasjonował się też jako jeden z nielicznych sportowców narciarstwem wysokogórskim w Tatrach Wysokich i Zachodnich. Szybownictwem, z którym pierwszy kontakt miał za namową jego przyjaciela Kazimierza Schielego interesował się równie intensywnie, co narciarstwem wysokogórskim. W dniach od 1 do 20 sierpnia 1936 roku był uczestnikiem kursu szybowniczego. Udało mu się nawet po długim okresie przygotowań uzyskać kategorię „A”, jak i „B” pilota szybowniczego. W późniejszym okresie działał też w różnych kursach, chociażby tym, który organizował Centralny Instytut Wychowania Fizycznego w Ustjanowej. Po nim Bronisław Czech otrzymał kategorię „C” i odznakę pilota szybowniczego. Pod koniec lat trzydziestych naprzemiennie pochłaniały go pasje związane z narciarstwem oraz szybownictwem, nie dając sobie praktycznie nigdy wytchnienia ani dłuższego odpoczynku zawsze był w ruchu.

DZIAŁALNOŚĆ POD OKUPACJĄ

Wybuch II wojny światowej przekreślił plany życiowe wszystkich Polaków. Bronisław Czech włączył się do konspiracji nie pozostając obojętnym na sytuację jaka była w okupowanym kraju. Jego praca jako kuriera rozciągała się aż do Węgier. Niestety kiedy gestapo wpadło na jego ślad został on aresztowany dnia 14 maja 1940 roku. Wysłany w pierwszym transporcie więźniów do Auschwitz 14 czerwca tego samego roku otrzymał numer obozowy 349 oraz przydział do bloku IV. Od razu czynnie brał udział w konspiracyjnej działalności zorganizowanej przez rotmistrza Witolda Pileckiego na terenie obozu, jak później go nazywano to miejsce kaźni „obozem śmierci”. Jego odmowa propozycji szkolenia młodych narciarzy niemieckich prawdopodobnie tylko pogorszyła i tak już bardzo trudną sytuację Czecha. Poza konspiracją pracował również wraz ze swoim dobrym przyjacielem Izydorem Łuszczkiem w stolarni obozowej [Filar 2008: 250]. Rok 1942 przyniósł nieznaczłą poprawę jego sytuacji, mianowicie skierowanie do muzeum

znajdującego się na terenie Auschwitz oferowało nieco łżejsze warunki pracy niż ciężka praca od świtu do zmierzchu w stolarni. Wewnątrz muzeum Bronek mógł oddawać się temu, co uwielbiał robić w wolnych chwilach poza narciarstwem i szybownictwem. Było to malowanie akwarel, jak i rzeźbienie. Trudno sobie wyobrazić niezwykle silną wolę życia i twórczości jaką miał w sobie Czech. Pomimo piekła obozu koncentracyjnego, poczucia ogarniającej codziennie bezsilności znajdował czas na swoje pasje, które kochał. Możliwe, iż podczas tworzenia jakiegoś obrazu powracał myślami w swoje ukochane Tatry, a to pozwalało mu w tylko dla niego znanym stopniu znosić trudy niewoli. Niestety w 1944 roku stan zdrowia Bronisława Czecha nagle uległ znacznemu pogorszeniu. Mimo przeniesienia do szpitala obozowego zmarł z wycieńczenia dnia 5 czerwca 1944 roku. Trudno się dzisiaj zgodzić, czy odmowa propozycji złożonej przez Niemców wpłynęłaby na jego późniejsze losy. Zapewne poprawiłaby w jakimś stopniu warunki chociażby mieszkania.

Nie ma natomiast pewności, czy po zrealizowaniu tego, co oczekiwali od niego okupanci nie uznano by, że można Czecha „zlikwidować”. Wszak jeden nieco słabszy wynik kadry niemieckiej dawałby taki właśnie pretekst. Można na ten temat tylko spekulować. Patriotyzm i oddanie dla Rzeczy Pospolitej nie pozwoliły Bronkowi „przejsć” na stronę tych, co zabrali mu, jak i wszystkim Polakom wolność.

PODSUMOWANIE

Bronisław Czech był jednym z najwybitniejszych polskich sportowców. Jego osiągnięcia w różnych dziedzinach sprawiły, że dzisiaj mówi się o nim jako o sobie wszechstronnie utalentowanej, która gdyby nie wojna na pewno rozwinęłaby się jeszcze bardziej. Niestety wybuch wojny przekreślił jego plany życiowe oraz sportowe. Co ważne pomimo tak wielu osiągnięciom historia życia, jak i dorobku Czecha nie jest znana wszystkim. Tak ważna postać częściowo popadła w zapomnienie. Warto przypominać i pamiętać o jego poświęceniu dla Polski przypieczętowane prawdopodobnie śmiercią w obozie zagłady jakim było Auschwitz. Czasami można spotkać się ze szkołami, które to za patrona mają właśnie Bronisława Czecha. Wielu historyków zadaje sobie pytanie związane z życiem konspiracyjnym. Pojawiają się również głosy mówiące o niepotrzebnym angażowaniu się w tak zwaną „ryzykowną grę”. Jak łatwo się domyśleć z analizy jego biografii Bronek nie mógłby „przejsć” obojętnie obok możliwości wpłynięcia

na poprawę życia Polaków pod niemiecką okupacją. Jak wielu jemu podobnych oddał on swoje życie za wolność późniejszych pokoleń.

Fot. 1. Symboliczny grób Bronisława Czecha



Źródło: https://pl.wikipedia.org/wiki/Bronis%C5%82aw_Czech#/media/Plik:P%C4%99ksowe_Brzyzko_3.JPG [dostęp: 20.02.2024].

BIBLIOGRAFIA

- Filar A., 2008, *Śladami kurierów tatrzańskich 1939/1944 Helena Marusarzówna, Bronisław Czech, Stanisław Marusarz, Józef Krzeptowski i inni*, Warszawa.
- Jaroń D., 2020, *Skoczkowie przerwany lot*, Warszawa.
- Jarzębski W., 2019, *Bronek. Opowieść o Bronisławie Czechu*, Warszawa.
- Krzemińska M., 1983, *Bronisław Czech (1908-1944) – życie i działalność*, Kraków.
- Tuszyński B., 2006, *Leksykon olimpijczyków polskich 1924-2006*, Warszawa.
- Zdebska H., 1994, *Bohater sportowy : studium indywidualnego przypadku Bronisława Czecha (1908-1944)*, Kraków.
- Zdebska H., 1995, *Więzień z numerem 349, Kraków 1995*, „Kult Fizyczny”, nr 5-6, s. 2.

Unknown hero – Bronisław Czech

Summary: This article outlines the biography of one of the little-known Poles of the 20th century. The analysis, as well as the characterization of the various stages, is intended to give an idea of what kind of man Bronisław Czech was and what his personal and professional life was like. The task of this study is to present a general analysis of the various processes that influenced the plans, as well as the goals of the struggle for one's values determining to continue to act in the times before the outbreak and during the Second World War.

Keywords: Bronisław Czech, biography, life goals, struggle, achievements

Tomasz Trzciński

ORCID: 0009-0005-6488-7469

e-mail: tomasztrzinski19@gmail.com

Mistycyzm Mistrza Eckharta i jego negatywna droga poznania prawdy

Streszczenie: W artykule opisano główne założenia mistycyzmu średniowiecznego teologa i filozofa Mistrza Eckharta. Zwrócono uwagę na kontekst historyczny powstania dzieł tego myśliciela: wpływ filozofii greckiej, oddziaływanie innych prądów myślowych oraz konflikt z papieżem. Postawione pytania badawcze dotyczyły sposobu pojmowania przez Mistrza Eckharta Boskiej natury oraz proponowanych przez tego teologa dróg spotkania z Bogiem. Dodatkowo poszukano inspiracji dla poglądów Mistrza Eckharta w filozofii neoplatonickiej. Zwrócono uwagę na zaproponowaną przez Mistrza Eckharta mistyczną drogę spotkania z Bogiem. Ta droga to „via negativa”, czyli praktyka duchowa polegająca na odrzuceniu dotychczasowych pojęć na temat Boga i szukaniu Jego doskonałej natury poza ograniczonymi słowami i pojęciami. Zwrócono też uwagę na rolę paradoksalnego języka, który stosował Mistrz Eckhart, pisząc o Boskiej naturze. Dodatkowo podkreślono miejsce dzieł Mistrza Eckharta we współczesnym mistycyzmie porównawczym.

Słowa kluczowe: Mistrz Eckhart, mistycyzm, koncepcja Boga, teologia negatywna, Plotyn

WPROWADZENIE

Celem niniejszego tekstu jest przybliżenie myśli wybitnego teologa i filozofa, jakim był żyjący w latach 1260-1327 lub 1328 Mistrz Eckhart. Omówione zostaną główne elementy mistyki tego myśliciela, a także jego wkład w rozwój tzw. teologii negatywnej, czyli poglądu głoszącego, że Bóg jest zasadniczo niepoznawalny. Głównym tekstem Mistrza Eckharta, który zostanie przytoczony

w niniejszym artykule, jest kazanie *Intavit Jesus*. Zwrócona zostanie także uwaga na wpływ pism Mistra Eckharta na współczesną filozofię, religioznawstwo oraz mistycyzm porównawczy.

Autor artykułu postawił następujące pytania badawcze: 1) „Jaką koncepcję Boga przedstawił w swoich pismach Mistrz Eckhart?”; 2) „Jakie drogi poznania Boga zaproponował?”; 3) „Jaki wpływ na poglądy Mistra Eckharta miał myśl Plotyna?”.

ECKHART JAKO TEOLOG I FILOZOF MISTYCZNY

Mistrza Eckharta wielu badaczy uznaje za twórcę „nowej mistyki”. Ta mistyka pojawiła się na terenie Niemiec w okresie późnego średniowiecza i w momencie „zmarzchu scholastyki”. W Europie jeszcze całkowicie nie wygasła bogata kultura rycerska, ale już zaczynał coraz silniej pojawiać się nowy, mieszczański styl życia. Coraz intensywniej ścierały się ze sobą dwie potęgi – cesarstwo i papieństwo. Gdy Eckhart przyszedł na świat, ku upadkowi chylił się „poprzedni” ład w Kościele [Kubski, Czapczyk 2013: 5-6].

Jak postuluje William P. Downes, XIII i XIV wiek to „złoty okres mistycyzmu”. Okres, który dał światu św. Franciszka z Asyżu, Dantego, Bonawenturę, Taulera, Suzona i Mistra Eckharta [Downes 1920: 619]. Ów okres także w dziejach teologii i filozofii chrześcijańskiej był bardzo dynamiczny. Z pewnością była to era rozkwitu intelektualnego kościoła katolickiego.

Z samym średniowieczem wiąże się bardzo szybki rozwój nauki chrześcijańskiej. Miała na to wpływ działalność Świętego Tomasza z Akwinu. Ten scholastyczny teolog i filozof niezwykle rozwinął nauki chrześcijańskie. Teologiczna doktryna Akwinaty nawiązywała do poglądów Arystotelesa. Między innymi z tego powodu w filozofii Świętego Tomasza z Akwinu tak ważne miejsce zajmowała metafizyka i epistemologia. Ten średniowieczny uczonek i mistik postulował istnienie dwóch rodzajów poznania: wiary i rozumu.

WPLYW NEOPLATONIZMU I POWSTANIE NOWEGO MODELU MISTYKI

Mistrz Eckhart również był dominikaninem, zaś jego mistyka poruszała wątki epistemologiczne. Jednakże jego poglądy były w istocie dużo bardziej „odważne” w porównaniu z nieco „zachowawczą” (i bardzo arystotelesowską) filozofią Świętego Tomasza z Akwinu.

Sam mistycyzm zaś ma swoje źródła w wielu tradycjach religijnych. Jednakże dla XIII wiecznego chrześcijaństwa szczególnie inspirująca była tradycja neoplatońska, przede wszystkim poglądy Plotyna.

Plotyn pisał o procesie emanacji. Zdaniem tego greckiego filozofa wszystko, co istnieje, emanuje z Jednego/Jedni. Owa jednia jest pierwotna i doskonała. Swe poglądy Plotyn opisał w *Enneadach* [Moran 2013: 713].

Mistrz Eckhart integrował dwie tradycje – neoplatońską i arystotelesowską, tworząc jednak nową teorię. Ta koncepcja (podążając za Plotynem) przedstawiała Boga jako istotę doskonałą, niemożliwą do opisanie przez ludzki umysł.

KONTEKST HISTORYCZNY, KONFLIKT Z PAPIESTWEM

Zanim jednak opisana zostanie mistyka Mistrza Eckharta, autor przyjrzy się kontekstowi historycznemu, w którym działał ten teolog.

Mistrz Eckhart, niemiecki dominikanin, profesor, uczony, kaznodzieja, re-kolekcjonista i przewodnik duchowy żył w burzliwej epoce „dekadencji instytucyjnej”, czasach głębokiej korupcji państwa i Kościoła, a także ubóstwa i chorób. Niemniej jednak jego nauczanie nie koncentrowało się na krytyce zła społeczeństwa, ale raczej na wyjaśnianiu wewnętrznego znaczenia orędzia ewangelicznego. Jego dzieła były kontrowersyjne, co doprowadziło do potępienia dwudziestu ośmiu artykułów. Sam Eckhart beztrząsco oświadczył, że nie jest heretykiem i że jego dzieła zostały zniekształcone lub źle zrozumiane. Zmarł, gdy jego sprawa była jeszcze w toku [Kourie 2016: 66]. Rok po śmierci Mistrza Eckharta bulla papieska (papież rezydował wówczas w Awinion we Francji) uznała niektóre z pism niemieckiego mistyka za herezję. Dla wielu współczesnych badaczy decyzja ta miała charakter wyłącznie polityczny. Faktem jest, że pisma Mistrza Eckharta radykalnie wzbogaciły literaturę, filozofię i teologię – zwłaszcza prace mówiące o głębokim nauczaniu duchowym.

WIEK XIX I XX. ODKRYCIE PISM MISTRZA ECKHARTA W EUROPIE I USA

W wielu współczesnych książkach traktujących o duchowości, a także w niewielkiej ilości badań akademickich Mistrz Eckhart jest scharakteryzowany przede wszystkim jako mistyk, a dopiero w drugiej kolejności jako teolog i filozof. Zjawisko to ma po części związek z recepcją dzieł Eckharta przez niemieckie dziewiętnastowieczne ruchy romantyczne i idealistyczne, dla których tak zwani „mistycy”

symbolizowali przedstawicieli i strażników „prawdziwej” wiary. Z kolei stricte naukowe, łacińskie pisma Eckharta zostały na nowo odczytane dopiero w drugiej połowie XIX wieku, kiedy to uznawano go już za przedstawiciela mistycyzmu. W związku z tym „nowoodkryte” prace Eckharta wzbudziły zainteresowanie tych, którzy chcieli rozwijać się w wielu dziedzinach, takich jak religioznawstwo i filozofia religii [Net 1].

Również dwudziestowieczni filozofowie o bardzo różnych poglądach byli zainteresowani Eckhartem. Można tu wymienić egzystencjalistów (Karl Jaspers), fenomenologów (Martin Heidegger), marksistów (Ernst Bloch) i postmodernistycznych teologów (John D. Caputo, Michel Henry). Mistrz Eckhart został także „przyjęty” przez myślicieli takich jak: Rudolf Otto, Martin Buber i Erich Fromm. Egzystencjalny psychiatra i filozof Karl Jaspers przedstawiał Eckharta jako przezwyciężającego podział na podmiot i przedmiot. Z kolei w USA Josiah Royce wykładał o Eckharcie na Harvardzie w latach 1915-1916 i porównał go do Bergsona. Inni komentatorzy, np. Kurt Flasch podkreślali, że Eckhart był rodzajem proto-kantowskiego filozofa, który rozumiał konstytuującą rzeczywistość funkcję rozumu [Moran 2013: 700].

POGLĄDY ECKHARTA. RADYKAŁNA MISTYKA, METAFIZYKA PUSTYNI I „VIA NEGATIVA” JAKO DROGA POZNANIA BOGA

Mistrz Eckhart jest opisywany jako mistik „wewnętrznej pustyni”. Jego poglądy można metaforycznie określić mianem metafizyki pustkowia (ang. *metaphysics of wilderness*). Teologicznie, pustka jest opisem natury Boga. To słowo odnosi się też do czystej i zjednoczonej Boskiej natury [McGinn 2001: 36]. Mistycyzm u Eckharta i w tradycji średniowiecznej mierzy się z głębią i powagą myśli spekulatywnej, np. gdy mistik ten próbuje myśleć o istocie boskości i mówi o Bogu jako o istocie ponad wszystkimi stworzeniami, wszystkimi istotami, kiedy rozciąga granice pojęć metafizycznych (np. Bóg, istota, byt, istnienie, potencjalność) [Kovacs 1995: 40].

Bóg dla Eckharta, podążającego za chrześcijańską neoplatońską tradycją negatywną, jest tak całkowitą prostotą i jednością, że jest całkowicie niewysłowny. Tak więc Eckhart mówi w Kazaniu *Nolite timere eos qui corpus occidunt*: „Wszystko, co jest w Bóstwie, jest jednym i nie ma o tym nic do powiedzenia”. W tym kontekście Eckhart wywyższa Boga ponad byt [Moran 2013: 706].

Mistrz Eckhart uznawał, że Bóg i człowiek są jednością w akcie ludzkiego postrzegania Boga. Uważał, że też, że jego mistycyzm pozostaje w zupełnej

harmonii z naukami kościoła chrześcijańskiego, przypominając słowa św. Pawła: „Przyobleczcie się w Jezusa Chrystusa” [Khandpekar, Litt 2015: 2].

W swym kazaniu *Intravit Jesus* Mistrz Eckhart powiedział:

Uczył ludzką duszę tak bardzo do siebie podobną, że ani w niebie, ani na ziemi, pośród wszystkich wspaniałych stworzeń, które tak cudownie powołał do istnienia, żadne nie jest równie jak ona do Niego podobne. I dlatego Bóg pragnie, by ta świątynia była pusta, nie chce w niej nikogo poza sobą. Ponieważ jest tak bardzo do Niego podobna, On ma w niej wielkie upodobanie i z rozkoszą w niej przebywa, pod warunkiem, że jest sam [NET 2].

Jak zauważyli już dziewiętnastowieczni niemieccy komentatorzy, Eckhart musi być również usytuowany w starszej chrześcijańskiej neoplatońskiej tradycji (niem. *Einheitsmetaphysik*), która priorytetowo traktowała myślenie o boskości jako o transcendentnej, nieskończonej, nienazywalnej Jedni [Moran 2013: 713]. Owa Jednia jak wspomniano, oznacza „pierwszy z bytów” i jest pojęciem neoplatońskim, zaproponowanym przez Plotyna w jego słynnych *Enneadach*. Mistrz Eckhart – podobnie, jak wielu teologów i filozofów swej epoki – posługiwał się, mówiąc o Bogu, pojęciami i językiem Plotyna.

Mistycyzm Eckharta opiera się też na dionizyjskiej koncepcji nicości i niewiedzy. Rozwinał ją w swojej idei Bóstwa.

Prosta ziemia [...], cicha pustynia, w którą nigdy nie zaglądała rozróżnienie, ani Ojciec, ani Syn, ani Duch Święty [...], albowiem ta ziemia jest prostą ciszą, samą w sobie niewzruszoną, i przez tę niewzruszoność wszystko się porusza, otrzymuje się wszelkie życie [McGinn 2001: 46].

Boska Trójca jest negacją (łac. *negationis*) – jest czysta, prosta, naga, pozbawiona wszelkich atrybutów, jakie umysł może sformułować. Ta bezimienna nicość jest utożsamiana z nieprzytomnym Istnieniem. „Opuść miejsce, opuść czas; unikaj [...] obrazów. Idź bez drogi wąską ścieżką; wtedy znajdziesz pustynną ścieżkę” [McGinn 2001: 46]. Takie właśnie jest rozumienie transformacji świadomości przez Eckharta. Dzieje się to w pustce. Drogą niewiedzy jest boska ignorancja. Jest to „via negativa” – proces opróżniania, który prowadzi przyłgnięcie do nagiej esencji Boskości, czystej esencji Ducha. To jest jałowe Bóstwo, pustynia Bóstwa, pustka, w której nie ma ruchu i panuje cisza. Dla Eckharta nicość jest kwintesencją rzeczywistości. Nicość paradoksalnie jest. To jestestwo jest zarówno pełnią, jak i pustką [Kourie 2016: 66].

Dla Eckharta transcendentna nicość Boga i zależna nicość stworzeń są swoimi lustrzanymi odbiciami. Jego myśl stara się pośredniczyć w napięciu między tymi sferami nicości [Moran 2013: 701].

Również swoją „teologię negatywną” Mistrz Eckhart ukazał w swych kazaniach. Wspomniane wcześniej kazanie *Intravit Jezus*, możemy odczytać jako wezwanie do oczyszczenia rozumu i duszy z fałszywych pojęć, w procesie prawdziwego poznawania Boga.

Gdy dusza dotrze do niezmaconego światła, wówczas zapada się w nicość i tak głęboko się w niej zanurza, tak się oddala od swego «coś stworzonego», że żadną miarą nie może do niego powrócić własnymi siłami. Bóg swoim niestworzonym bytem podtrzymuje wtedy nicość duszy i utrzymuje ją w swoim własnym «czymś». Dusza odważyła się stać nicością i nie może już sama do siebie powrócić – tak daleko wyszła z siebie, zanim ją Bóg zaczął podtrzymywać. Inaczej być nie może. Jak bowiem powiedziałem, Jezus wszedł do świątyni i powyrzucał z niej kupujących i sprzedających, innym zaś polecił: «Usuńcie to stąd!». Tak, jeszcze raz powtarzam te słowa: Jezus wszedł do świątyni i rzekł: «Usuńcie to stąd!». I usunęli. Nie było tam nikogo, tylko sam Jezus. I zaczął przemawiać. Oto, co naprawdę powinniście wiedzieć: jeżeli w świątyni, to znaczy w duszy, chce mówić ktoś inny oprócz Jezusa, On milczy, tak jakby nie był u siebie. Bo rzeczywiście nie jest u siebie w duszy pełnej obcych gości, z którymi ona rozmawia [NET 2].

Rezultatem takiego oderwania, wyzwolenia z lęku przed nicością jest – jak pisze Celia Kourie – wyzwolenie z niewoli metafizycznego autorytetu i otwarcie się na „wybujalność zapierającej dech w piersiach wolności ontologicznej”. Uwolniony od wszelkich różnic, człowiek może żyć „bez dlaczego”. Osoba, która nauczyła się żyć w ten sposób, odtąd żyje w szacunku, łagodności i pokorze [Kourie 2016: 67].

PARADOKSALNY JĘZYK MISTRZA ECKHARTA

Myśl Eckharta, choć głęboko filozoficzna i teologiczna, jest jednocześnie teoretyczna i praktyczna. Jego celem jest przekształcenie lub obalenie zwykłych, ograniczonych form świadomości za pomocą paradoksalnego języka w celu dekonstrukcji jaźni i uwolnienia jej od zjawisk zewnętrznych. Eckhart posługuje się wybuchowymi metaforami, które przełamują dotychczasowe kategorie języka mistycznego, tworząc nowe sposoby przedstawiania mistycznego spotkania z Bogiem [Kourie 2016: 66]. Jednym ze sposobów myślenia o tym, jak różne wierchołki myśli Eckharta są ze sobą połączone, jest zbadanie jego zniuansowanego podejścia do języka i użycia go w dążeniu do tego, co jego uczeń Henryk Suzon,

scharakteryzuje później w swoim *Horologium Sapientiae* jako najdoskonalszą formę filozofii, czyli „philosophia spiritualis”. Mistrz Eckhart nie tylko angażował się w rodzaj „poważnej gry” ze słowami i językiem zarówno w swoich łacińskich, jak i niemieckich pismach, ale większość jego prac ostatecznie obracała się wokół sposobów, w jakich słowa, szczególnie rozumiane jako „znaki” lub „obrazy”, mogą zarówno ujawniać, jak i zaciemniać. Napięcie to rozgrywa się w dynamicznej, wyraźnie eckhartowskiej dialektyce, która porusza się tam i z powrotem między mówieniem a „niemówieniem”, jednoznacznością i dwuznacznością, mową i milczeniem – między ograniczeniami skończonego ludzkiego języka a samo-komunikacją Boskiego Intelaktu w „Wiecznym Słowie”, tj. Chrystusie [NET 1].

MISTYCYZM MISTRZA ECKHARTA A MISTYCYZM RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

Pisma Mistrza Eckharta pozostają ważnym źródłem dla dzisiejszych badaczy mistycyzmu porównawczego. Wystarczy wspomnieć, iż w tomie II działa „Świat jako wola i przedstawienie” Schopenhauer porównał idee Eckharta z tymi, które można znaleźć w buddyzmie, sufizmie i Upaniszadach. Począwszy od końca XIX wieku, Eckhart był często stawiany w jednym rzędzie z innymi postaciami, które czasami uważano za mistyków – Abrahamem Abulafią, Ibn Arabim, Rumi, Zhuangzi i Zhu Xi, by wymienić tylko kilka – a jego prace były porównywane z tradycjami tak szerokimi, jak adwajta wedanta, konfucjanizm, sufizm, taoizm, buddyzm zen i kabalizm zoharyjski [NET 1].

PODSUMOWANIE

Mistycyzm Mistrza Eckharta, jego teologia życia duchowego, a nawet jego bardziej filozoficzne spekulacje, mają żywe, egzystencjalne tło w codziennej praktyce medytacji nad czytaniem Pisma Świętego. Płomienny i śmiały język jego przemów, np. niemieckich kazań usiłuje ubrać w słowa to, co ostatecznie wykracza poza słowa i imiona. Mistyk ośmielał się opisać, nauczać, a tym samym przekazać wewnętrzne doświadczenie, głębię życia duchowego, poczucie boskości w byciu, życiu i w działaniu. Obecną w teologii Mistrza Eckharta „metafizykę pustyni” i negatywną teologię/negatywną epistemologię doświadczeń religijnych możemy odnaleźć w wielu doktrynach religijnych i systemach filozoficznych. Podobną drogą, jak Mistrz Eckhart poszli później znani duchowni, tacy jak Tomasz Merton, Karl Rahner czy wybitni filozofowie. Wystarczy wymienić choćby

Immanuela Kanta. Do dzisiaj Mistrz Eckhart fascynuje, wskazując, że nauki teologiczne mogą posiadać niewysłowioną i fascynującą głębię.

BIBLIOGRAFIA

- Downes W., 1920, *Mysticism*, „The Biblical World”, z. 54 (6), s. 619-624.
- Khandpekar N., Litt D., 2015, *Three medieval mystics: Kabir, Tukaram and Eckhart*, „Episteme: an Online Interdisciplinary, Multidisciplinary & Multi-cultural Journal”, z. 4, s. 1-10.
- Kourie C., 2016, *A way of unknowing*, „Acta Theologica Supplementum”, z. 11 (28), s. 59-75.
- Kovacs G., 1995, *The Way to Ultimate Meaning in Meister Eckhart's Mysticism*, „Ultimate Reality and Meaning”, z. 18 (1), s. 34-53.
- Kubski G., Czapczyk J., 2013, *Mistrz Eckhart. Dzieła Wszystkie*, Poznań.
- McGinn B., 2001, *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*, Nowy Jork.
- Moran D., 2013, *Meister Eckhart in 20th-Century Philosophy*, [w:] *A Companion to Meister Eckhart*, red. J. Hackett, Boston, s. 669-689.

Źródła internetowe:

- NET 1, Griffioen A., 2023, Meister Eckhart, <https://plato.stanford.edu/entries/meister-eckhart> [dostęp: 29.03.2024].
- NET 2, Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 1 – Mistrz Eckhart, <https://teologiapolityczna.pl/mistrz-eckhart-kazanie-i> [dostęp: 29.03.2024].

Master Eckhart's mysticism and his negative way of finding out the truth

Summary: The article outlines the primary tenets of the mysticism of the medieval theologian and the philosopher Meister Eckhart. The historical context of this thinker's creation was considered: the influence of Greek philosophy, other currents of thought, and the disagreement with the papacy. The research questions asked concerned Meister Eckhart's understanding of the divine nature and the ways of meeting God suggested by this theologian. Furthermore, inspiration for Meister Eckhart's views was sought from Neoplatonic philosophy. The article draws attention to the mystical approach to encountering God advocated by Meister Eckhart. This path is known as "*via negativa*" a spiritual practice that involves rejecting previous beliefs about God and seeking His perfect essence beyond the confines of words and concepts. The significant influence of Plotinus's philosophy on the thought of Meister Eckhart was also considered. Additionally, attention was paid to the role of paradoxical language used by Meister Eckhart when writing about the divine nature. Furthermore, the significance of Meister Eckhart's writings in contemporary comparative mysticism was emphasized.

Keywords: Meister Eckhart, mysticism, concept of God, negative theology, Plotinus

Adrian Widuch

Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach

ORCID: 0000-0002-5620-9829

e-mail: adrian.widuch@edu.uekat.pl

Identyfikacja klasterów pojęciowych dotyczących *smart city* na podstawie analizy artykułów naukowych w perspektywie przeglądowej

Streszczenie: Rzeczywistość nas otaczająca ulega stałym przemianom i zawirowaniom. Wzrost liczby mieszkańców miast w przeciągu ostatnich dziesięcioleci, stawia nowe wyzwania wobec istniejącej infrastruktury miejskiej oraz wytworzonej w miastach specyfiki społecznej. Jednym z ważniejszych współczesnych modeli rozwoju miast oparty jest o inteligencję – *smart city*. Wiąże się to z oczywistymi korzyściami (wspieranie procesów decyzyjnych, w oparciu o dane zbierane i analizowane w czasie rzeczywistym), jak i zagrożeniami (dotyczących chociażby prywatności i bezpieczeństwa systemu). Na podstawie bazy prawie 3000 artykułów naukowych z ostatnich dziesięciu lat, dokonano analizy pojęciowej, opartej na słowach kluczowych, powiązanych z pojęciem *smart city*. W efekcie zidentyfikowano cztery klaster pojęciowe, próbujące opisać w nowy sposób system miasta inteligentnego.

Słowa kluczowe: smart city, governance, sustainability, Internet rzeczy, klaster

WSTĘP

Od stuleci miasta przyciągają ludzi, kusząc ich możliwością rozwoju. Nierzadko to właśnie w miastach skupia się siła rozwojowa państw. Nierzadko w miastach siedziby mają instytucje kultury i władzy. Procesy urbanizacji przyspieszyły wraz z rewolucją przemysłową u progu XIX wieku. Obecnie proces ten trwa w dalszym ciągu i przybiera na sile. Rosnąca liczba mieszkańców powiązana jest

ściśle z rosnącą liczbą wyzwań, stojącymi przed miastami. Jednym z pomysłów na poprawę funkcjonowania przyszłych miast jest koncepcja smart city – miasta inteligentnego. Z jednej strony może ona dotyczyć elementów ściśle technologicznych, skupiając się na rozwoju sieci czujników w przestrzeni miejskiej. Z drugiej zaś strony koncepcja ta może włączać mieszkańców, rozszerzając inteligencję miasta na tychże mieszkańców. Zarządzanie współczesnym miastem nie może pozostać takie, jakie było w przeszłości. Z tego też względu pojawiła się koncepcja governance’u – a więc odpowiedniej formy współpracy między miastem (jako miejscem spotkania się różnych grup interesów oraz jako obszarem administracyjnym – a więc władzą), a jego użytkownikami (mieszkańcy oraz podmioty spoza miasta, głównie dotyczące obszarów gospodarczych). Na to wszystko nakłada się także zrównoważony rozwój współczesnych miast, które muszą mierzyć się z nowymi wyzwaniami płynącymi ze zmian klimatu, a także rozwijającej się technologii. W dalszym etapie zostaną przedstawione cztery przeglądy literatury, traktujące cztery obszary tematyczne: *smart city*, *governance*, zrównoważony rozwój oraz technologię.

PRZEGLĄD LITERATURY NA TEMAT *SMART CITY*

Jednym z najczęściej cytowanych autorów, traktujących o podziale wewnętrznym *smart city* jest Cohen, który wyróżnił sześć „*smart-obszarów*” umieszczając je w „Smart city wheel”: *smart people*, *smart mobility*, *smart economy*, *smart living*, *smart government* oraz *smart environment* [Cohen 2012]. Jeszcze inne elementy podawane są w przypadku unified smart city model: *smart architecture*, *smart governance*, *smart planning and management*, *smart data and knowledge*, *smart energy*, *smart health*, *smart people* oraz *smart environment* [Anthopoulos et al., 2016]. W obu podejściach widać punkt wspólny – aspekt społeczny – *smart people*. W ostatnich latach powstały jednak różne inne modele *smart city*. Jednym z ciekawszych jest koncept *green smart city* [Łaźniewska i in. 2021]. Zakłada on stworzenie dynamicznego modelu miasta, w którym to poszczególne elementy dopasowywałyby się do zmieniającego się otoczenia. Dotyczy to czterech podstawowych obszarów:

1. procesów w mieście,
2. miasta jako organizacji,
3. technologii,
4. zachowania ekologicznego mieszkańców.

Model *green smart city* badacze zawężili do sześciu wymiarów: modularność, zwrócenie uwagi na mieszkańców, interoperacyjność, wirtualizacja, autonomia oraz praca w czasie rzeczywistym [Łaźniewska i in. 2021]. Także ten model zakłada inteligencję mieszkańców – zaznaczoną przez termin „zwrócenie uwagi na mieszkańców”. W literaturze pojawia się także systematyka *smart city* wg jego generacji. Ewolucję generacji *smart city* przedstawiają autorzy następująco [Yun, Lee 2019]:

1. Smart City 1.0.: niepołączone siecią komputery, miasto wyposażone w czujniki.
2. Smart City 2.0.: komputery połączone Internetem kablowym, miasto wyposażone w czujniki z możliwością wzajemnej komunikacji.
3. Smart City 3.0.: komputery połączone Internetem bezprzewodowym, Internet Rzeczy, czujniki poza wzajemną komunikacją otrzymują implementację sztucznej inteligencji.
4. Smart City 4.0.: łączność chmurowa i blockchainowa, czujniki poza implementacją sztucznej inteligencji, otrzymują aspekt społeczny (*citizen*).

Wraz ze wzrostem poziomu *smart city*, zmienia się także zaangażowanie i włączenie mieszkańców w całe systemy *smart city*, a także decentralizacja podejmowania decyzji w mieście (w szczególności w ostatniej generacji). Co więcej wartość dla poszczególnych generacji można mierzyć z wykorzystaniem prawa Sarnoffa (*Smart City 1.0*), prawa Metcalfe’a (*Smart City 2.0*) oraz prawa Reeda (*Smart City 3.0* oraz *Smart City 4.0*) [Yun, Lee 2019].

Nieco innym podziałem jest podział miast inteligentnych wg miękkiego i twardego podejścia. To pierwsze związane jest z integracją nowych technologii z społecznymi elementami miasta w sposób uzasadniony i racjonalny. Drugie podejście dotyczy technokratycznego i jakby poza mieszkańcami, wprowadzania *smart city*, widocznego głównie w powiązanych z nich projektach inwestycyjnych [Golubchikov, Thornbush 2022]. Intrygującym podejściem do różnych modeli *smart city* jest porównanie samego zamysłu do literatury *science fiction* [Shtebunae i in. 2023]. Z jednej strony idee te są osadzone w świecie rzeczywistym i podchodzą do niego w ścisły, technokratyczny sposób. Z drugiej zaś strony koncepcje *smart city* ulegają czynnikom politycznym. Twórcy zwracają uwagę, na potrzebę odejścia od wizji technokratycznych oraz branie pod uwagę zmian klimatu [Shtebunae i in. 2023] (tutaj analogicznie do wspomnianej wcześniej koncepcji *green smart city*). „Smartowość” miast jest też definiowana przez pryzmat „potencjału systemów do tworzenia bardziej zautomatyzowanych

czynności rutynowych, procesów i szybkiej odpowiedzi, a także do bycia bardziej odpornym na przyszłe zmiany” [Demirel 2023]. Miasta typu *smart* można też próbować przedstawić na dwu osiach, opisujących wizję takich miast [Bayat, Kawalek 2023]:

- oś odciętych rozpięta między centralizacją (zorientowanie na infrastrukturę), a decentralizacją (zorientowanie na mieszkańców),
- oś rzędnych rozpięta pomiędzy globalną, a lokalną wizją miasta.

Należy zwrócić szczególną uwagę na zagrożenia, wynikające z wykorzystania koncepcji *smart city* – w szczególności w państwach autorytarnych. Inwigilacja na masową skalę w Chińskiej Republice Ludowej (nasilona od pandemii COVID-19), wykrywanie kobiet bez hidżabu w Islamskiej Republice Iranu (wykorzystywanie monitoringu miejskiego do karania). Także w państwach demokratycznych niebezpiecznym na dłuższą skalę, jest zaangażowanie się w implementację rozwiązań *smart* kilku największych firm informatycznych, które nierzadko już w swojej strukturze posiadają niedemokratyczne rozwiązania (Microsoft, firmy Muska, IBM, a także Amazon) [Akbari 2022].

Wielce interesującym podejściem do *smart city*, jest tak zwana „trzecia droga skandynawska” – sprzeciwiająca się zarówno azjatyckim autorytaryzmowi, jeśli idzie o implementację narzędzi *smart city*, jak i amerykańskiemu technokratyzmowi [Baraniewicz-Kotasińska 2022]. Wymaga ona jednak specyficznego uwarunkowania społecznego, w tym wysokiego poziomu wiedzy i zaangażowania mieszkańców już od początku implementacji poszczególnych systemów *smart city*. Niewątpliwie kluczowym jest także wzajemne zaufanie (między miastem i jego mieszkańcami i interesariuszami).

PRZEGLĄD LITERATURY NA TEMAT *GOVERNANCE’U*

Termin *governance* jest pojmowany różnie, w zależności o badaczy. Może być współpracą na wielu poziomach i w wielu wymiarach [także przestrzennych: poza miejskich] [Csete, Baranyi 2023]. Na elementy *governance’u* składają się [Nesti 2020, za: Pierre 2011]:

- cele polityczne i administracyjne,
- styl polityki: pragmatyczna albo ideologiczna,
- rodzaj debaty politycznej: konsensualna albo konfliktogenna,
- rodzaj debaty między politykami, a mieszkańcami i interesariuszami: włączająca albo wykluczająca,

- odpowiedzialność poszczególnych uczestników w sytuacjach kryzysowych,
- kluczowe instrumenty,
- typ relacji między miejską polityką ekonomiczną, a instytucjami miejskimi,
- kryteria ewaluacyjne.

Termin ten obejmuje także węższe *smart city governance*, a więc wykorzystanie technologii informatycznych w celu ulepszania podejmowania decyzji, przy jednoczesnym włączaniu obywateli oraz podmiotów instytucjonalnych w proces zarządczy. Wymieniane są jego cztery obszary: *smart city management*, *smart decision-making*, *smart management* oraz *smart urban collaboration* [Demirel, Mülazimoğlu 2022]. Inni z kolei wyróżniają *smart urban governance*, składający się z komponentu przestrzennego (będącym próbą identyfikacji potrzeb miejskich), instytucjonalnego (swojego rodzaju dostosowanie *governance*'u do miejsca) oraz technologicznego (będącym przedłużeniem miejskiej inteligencji) [Jiang i in. 2022]. Każdy z elementów posiada swoje trzy rozszerzenia na poszczególne obszary miejskie [Jiang i in. 2022]:

- komponent przestrzenny: ekonomia, środowisko, sprawiedliwość społeczna,
- komponent instytucjonalny: rynek, społeczeństwo obywatelskie, państwo,
- komponent technologiczny: analizowanie i projektowanie, komunikowanie, informowanie.

Trzy powyższe elementy zespolone są kontekstem społeczno-przestrzennym, którego to analiza jest nierozłącznym elementem badań nad miastem. Zawarcie czynnika ludzkiego (albo konkretniej: społecznego) w przedstawionym modelu, pozwala uniknąć technokratyzacji miasta [Jiang i in. 2022], a co za tym idzie osiągnąć odpowiedni rozwój *smart city*.

Charakterystycznym dla Skandynawii jest model *governance*'u, który obejmuje między innymi [Baraniewicz-Kotasińska 2022]:

- kolektywne podejmowanie decyzji,
- wysoki poziom zaangażowania społecznego mieszkańców,
- wysoka transparentność i dostępność administracji,
- społeczny egalitaryzm,
- poszanowanie praw, w szczególności praw człowieka,

- elementy socjaldemokratyczne w zarządzaniu (równość, sprawiedliwość, solidarność, kolektywizm).

Wykorzystanie narzędzi informatycznych skłania niektórych badaczy do używania terminu *e-governance* [Kuzior i in. 2023]. Można brać także model złożony z następujących elementów: koncepcja *sustainable city*, wchodzące w skład *smart city*, które z kolei współtworzy koncepcję *e-government*, na którego elementy złożone są: elementy e-partycypacji (m. in.: e-platformy, serwisy on-line, infrastruktura telekomunikacyjna) [Lim, Yigitcanlar 2022].

Ciekawą koncepcją jest *slow-governance*, która skupia się na zagwarantowaniu zapewnienia praw człowieka, w związku z wprowadzaniem instytucjonalnych elementów *governance*. Ważna jest tutaj charakterystyczna zależność pomiędzy zarządzaniem, a wiedzą dostępną publicznie. Co więcej, *governance* poza przesłankami „inteligentności”, powinien charakteryzować się także dopasowaniem do charakterystyki (a co za tym idzie kontekstu) danego miasta i regionu [Sanfilippo, Frischmann 2023]. Warto zauważyć także wpływ historyczny na wprowadzanie elementów *governance*’u w poszczególnych krajach. W szczególności w byłych krajach socjalistycznych wpływ centralizmu państwowego wpływa chociażby na tempo wprowadzanych zmian [Lewandowska, Chodkowska-Miszczyk 2022]. Jedną z podstawowych form wyrażania opinii mieszkańców są budżety obywatelskie, które stały się popularne od roku 2011 [Giela 2023]. Nierzadko jednak dotyczą one spraw ostatnich i uczestniczy w nich około kilkunastu procent uprawnionych do głosowania [Giela 2023].

PRZEGLĄD LITERATURY NA TEMAT ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

W tradycyjnym już podziale *smart city* na sześć obszarów [Cohen 2012], jednym z elementów jest *smart environment*. Attaran i in. zaproponowali zawarcie w nim następujące elementy:

- *smart energy*,
- *smart energy distribution network*,
- *smart buildings*,
- *smart advertising*,
- *smart treatment/health*,
- *smart pollution monitoring and controlling*,
- zwiększenie jakości zasobów naturalnych [Attaran i in. 2022].

Takie podejście do zrównoważonego rozwoju, jest ściśle powiązane z jakością życia w mieście. Innym przykładem podejścia do zrównoważonego rozwoju jest wspomniany model *green smart city*, w którym to powinna zaistnieć integracja technologii oraz czynników ekologicznych [Łaźniewska i in. 2021]. *Smart city* ma w założeniach cel podnoszenia jakości życia mieszkańców oraz zwiększanie korzyści płynących z wprowadzanych technologii [Golubchikov, Thornbush 2022]. Warto brać pod uwagę także przyszłych mieszkańców miast. Stosowane obecnie techniki i modele *smart city* nie mogą pomijać zrównoważonego rozwoju tychże. Wykorzystywanie grywalizacji (m. in. dzięki grze Minecraft), może przyczynić się do poprawy jakości planowania miejskiego [Shtebunaev i in. 2023]. Młodzi ludzie są zainteresowani, ale także krytyczni wobec koncepcji *smart city* [Shtebunaev i in. 2023].

Wraz ze wzrostem średniego wieku społeczeństwa, niezwykle ważnym staje się także dostosowanie zmian, zachodzących w miastach, do ludzi starszych, a także pozwolenie na autonomiczne ich działanie w *smart city*. Aktualnie występuje problem z małą ilością danych, traktujących osoby starsze, co Van Der Graaf i inni starają się zmienić, przygotowując odpowiednią matrycę, ułatwiając zbieranie odpowiednich danych, a co za tym idzie dostosować miasta do potrzeb zadanej grupy społecznej [Van Der Graaf i in. 2022].

Poszczególne narzędzia *smart city* nie są apolityczne, mimo tego co głoszą ich twórcy. Nowy, inteligentny urbanizm może być pochodną miejskiego neoliberalizmu [Ehwi i in. 2023], który premiuje rywalizację i konkurencyjność, nawet (a może przede wszystkim) kosztem zrównoważonego i sprawiedliwego rozwoju. Dążenie do implementacji narzędzi informatycznych z pominięciem elementów społecznych (w tym społecznej kontroli nad nimi) wydaje się nierozważnym ze strony miejskich decydentów. Równie niepokojącym jest bezcelowa [z punktu widzenia mieszkańców] rywalizacja miast o inwestycje typu *smart*. Poza pozytywnymi ich stronami, istnieją także negatywne, takie jak: absorpcja ryzyka prywatnych inwestycji przez miasta, spekulacja, a także (typowe dla nowoczesnych technologii) eksperymentowanie [Ehwi i in. 2023] na „żywym organizmie”.

Zrównoważony rozwój może być brany całościowo, jako miejska platforma dostarczania usług publicznych, wtedy też należy mówić o zrównoważonym transporcie, zrównoważonym [demokratycznym] podejmowaniu decyzji w mieście, a także wspierania narzędzi, które mogą w tym pomóc strony (władarzy, mieszkańców, biznes, trzeci sektor). Takie podejście wiąże termin *sustainable* także z lokalnym wzrostem gospodarczym [Masik i in. 2021].

PRZEGLĄD LITERATURY NA TEMAT TECHNOLOGII W *SMART CITY*

Cyfryzacja otaczającej nas rzeczywistości jest niezaprzeczalnie obowiązkowym elementem *smart city*. Umożliwia ona zbieranie dużych zbiorów danych i szybkie ich przesyłanie do serwerów, zajmujących się ich analizowaniem. Do infrastruktury miejskiej wplatanie są czujniki, operujące na danych z nich płynących algorytmy, sieć internetowa, a także autonomiczne urządzenia mieszkańców, takie jak smartfony [Bayat, Kawalek 2023]. Zagrożeniem może być posiadanie przez korporacji z branży hi-tech wszelkich informacji o miastach i ich użytkownikach. Z tego też względu powinno się próbować stworzyć odpowiednie prawo zabezpieczające prawa człowieka – na szczeblach lokalnych, państwowych i (przede wszystkim) międzynarodowym. Zbieranie danych (radary, lidary, sonary, obrazowanie satelitarne, termowizyjne, użycie dronów) [Bayat, Kawalek 2023] oraz ich analizowanie, redukovanie i weryfikacja (uczenie maszynowe, wykorzystanie technologii *blockchain*) [Bayat, Kawalek 2023], a w końcu także przedstawianie obrobionych danych w czytelnej i dostępnej formie wydaje się kluczowym czynnikiem rozwojowym miast – także *smart cities*. W modelach i koncepcjach *smart city*, nieodłącznym elementem jest już nawet nie sam Internet, co Internet Rzeczy, czyli połączenie poszczególnych miejskich czujników i monitoringu w jeden spójny system, działający w czasie rzeczywistym. Systemy *smart* łączone są także w kwestiach ochrony środowiska, zmian klimatu, zanieczyszczeń (powietrza, światłem, hałasem), a także w obszarach bezpieczeństwa zdrowotnego [Łaźniewska i in. 2021]. Także analiza wielkich zbiorów danych (*big data*) oraz wykorzystanie w tkance miejskiej technologii *blockchain* są wykorzystywane w opisywanych modelach [Yun, Lee 2019]. Dąży się do ścisłego połączenia urządzeń, maszyn oraz ludzi tworząc „hiperusięciowiony świat” (*hyper-networked world*) [Chun i in. 2021]. Ci sami autorzy zwracają uwagę na implementację sztucznej inteligencji do systemów *miasta smart* [Chun i in. 2021], która ułatwi komunikację między całościowym systemem *smart city*, a jego użytkownikami (mieszkańcy, władze, interesariusze), dzięki wykorzystywanym przez sztuczną inteligencję korpusów języków naturalnych.

METODA I BADANIA

W celu wykonania analizy bibliometrycznej zasięgnięto po metodę cztero-etapową, złożoną z:

- Zdefiniowania celów i zakresów badania bibliometrycznego.
- Wyboru technik analizy bibliometrycznej.
- Zebrania danych do analizy bibliometrycznej.
- Przeprowadzenia tejże analizy i wyciągnięcia wniosków [Donthu i in. 2021].

Analogiczne badania zostały przeprowadzone między innymi w artykułach mówiących na temat *smart city*: łącząc tę ideę z gospodarką cyrkularną w zrównoważonych *smart cities* [Santibanez Gonzalez i in. 2023], artykuł łączący *smart city* z Internetem rzeczy [Cerasi, Akturk 2023], czy także artykuł przeglądowy o dwudziestu latach badań nad *smart city* [Mora i in. 2017], czy artykuł. Metoda taka pozwala analizę dużych zbiorów danych [Ramos-Rodríguez, Ruíz-Navarro 2004].

Zidentyfikowano następujące cele i zakresy badania:

- C1.** Jakie podstawowe klaster tematyczne można wyróżnić na podstawie analizy bibliometrycznej?
- C2.** Jakie słowa kluczowe autorów występują najczęściej?
- C3.** Jakie występują zależności pomiędzy poszczególnymi słowami kluczowymi?

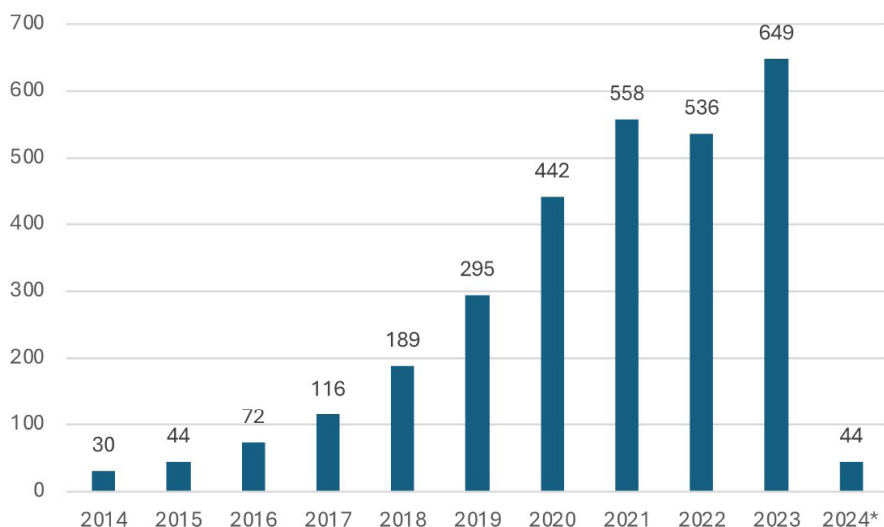
Dokonano analizy bibliometrycznej 2975 artykułów pod względem współwystępowania słów kluczowych (*co-occurrence*, *author key words*). Artykuły zostały wyszukane dzięki przeglądarce Scopus, zaś metadane przedstawiają się następująco:

- Year: 2014-2024
- Subject area: socialsciences, environmental science, decision sciences, economics/econometrics/finance
- Document type: Article,
- Language: English,
- Open access: All open access.

Uzyskana baza artykułów pozwoliła analizę czasową, z której wynika praktycznie stały wzrost z roku na rok liczby artykułów ze słowem kluczowym „*smart city*”. Jedynie w roku 2022 wykazano spadek. Szczegóły przedstawia wykres 1

(dane za rok 2024 są niepełne i dotyczą okresu do 12 lutego 2024 roku).

Na podstawie wyszukiwań wygenerowano plik .csv, który został wstępnie obrobiony w programie Microsoft Excel. Umożliwiło to analizę danych w programie VOSviewer w wersji 1.6.20, co w efekcie doprowadziło do wydzielenia czterech klasterów. Do każdego z klasterów przydzielono odpowiednie słowa klucze. Pierwszy (czerwony) skupiony jest wokół zagadnień: *smart city*, *urban planning* oraz *urban development*. Drugi (niebieski) dotyczy obszaru: *sustainability*. Trzeci (żółty): *governance*, zaś czwarty (zielony) skupiony jest wokół: *Internet of things*, *big data*, *artificial intelligence*. Wydzielone klasterzy przedstawia rys. 1. Wykazano więc podstawowe klasterzy tematyczne – pierwszy z celów niniejszego artykułu.



Wykres 1. Liczba artykułów ze słowem kluczowym „*smart city*” na przestrzeni lat 2014-2024 (* – dane za rok 2024 niepełne)

Źródło: Opracowanie własne.

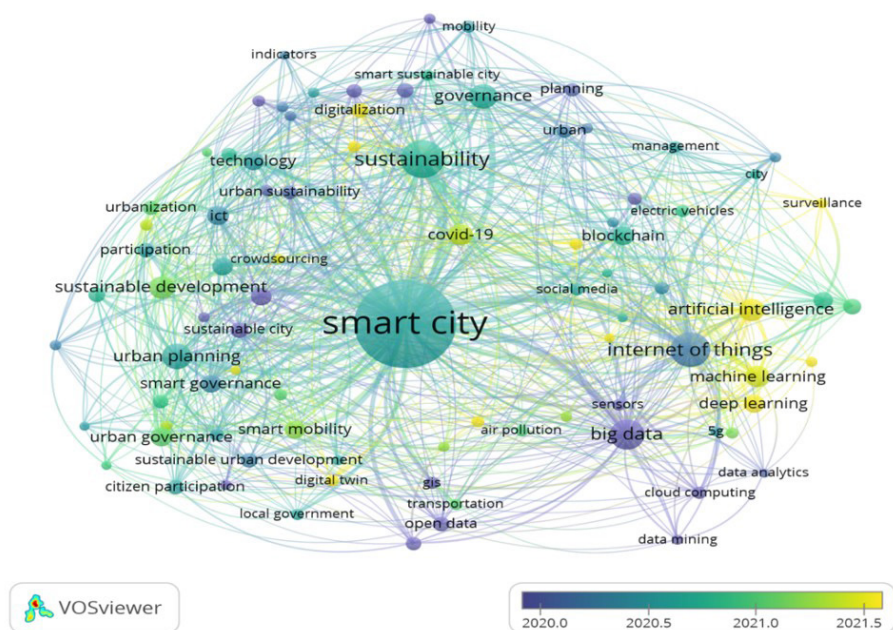
Ilość poszczególnych słów kluczy, przyporządkowanych do danego klastera przedstawia tab. 1. Bardziej szczegółowa analiza wskazuje także na siłę połączenia danego słowa klucza z innymi słowami kluczowymi – jądrem jest oczywiście termin „*smart city*”, który to posiada 1006 połączeń (*total link strength*). Tab. 2 przedstawia pozostałe terminy z największą siłą połączenia [powyżej 120], odpowiadając na drugi cel badawczy. Analiza ta może wskazywać na kolejny możliwy klaster, centrowany wokół zagadnienia „*urban planning*” – nie został on jednak

Internet of Things	220
big data	180
governance	127

Źródło: Opracowanie własne.

Interesującym zestawieniem jest występowanie słów kluczowych w czasie (*overlay visualisation*), przedstawione na rys. 2. Im jaśniejsza barwa, tym bardziej „świeży” jest słowo klucz. I tak zauważono, że najnowszymi obszarami badawczymi są (kolor żółty) są między innymi: *artificial intelligence*, *surveillance*, *deep learning*, *digitalization*, czy *digital twin*.

Zagęszczenie występowania danych słów kluczowych przedstawia rys. 3. Im jaśniejsza jest poświata wokół danego słowa kluczowego, tym większe zainteresowanie badaczy wzbudza dany termin. Najbardziej widocznymi obszarami są: *smart city*, *sustainability*, *Internet of Things* oraz *big data*.

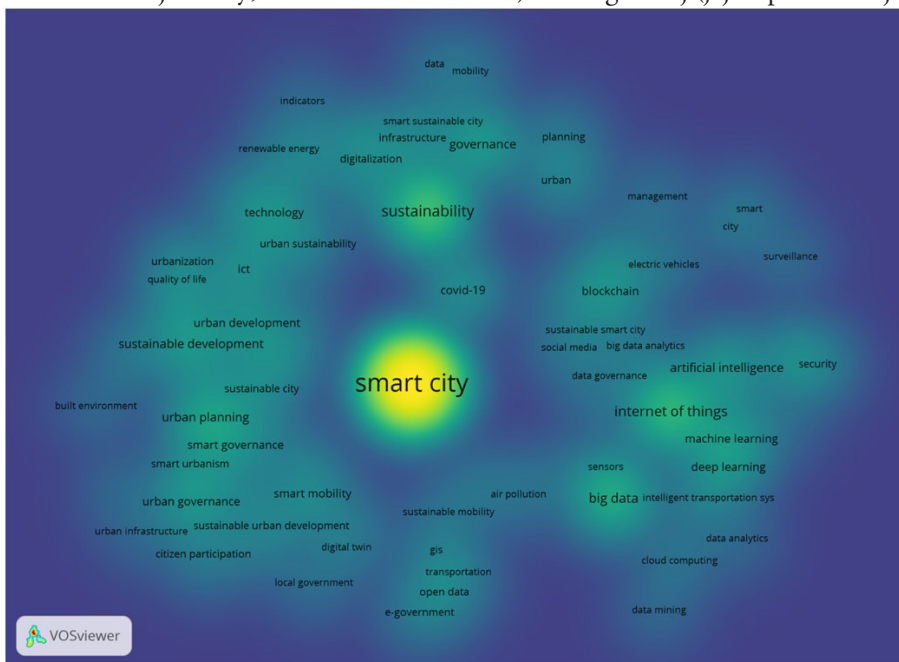


Rysunek 2. Występowanie słów kluczowych w czasie (*overlay visualisation*)

Źródło: Opracowanie własne.

Warto wspomnieć, że klaster współwystępowania słów kluczowych nie oznacza tożsamości z klasterem pojęciowym. Na podstawie tych badań, można jednak pokusić się o stworzenie następujących klasterów pojęciowych:

- Pierwszy (czerwony) – dotyczący miejskości *smart city* – a więc planowania przestrzennego, rozwoju miasta, rozwoju infrastruktury miejskiej: tradycyjnej (drogi, media, gospodarka odpadami, monitoring wizyjny i czujnikowy, infrastruktura świetlna) i inteligentnej (jej implementacja:



Rysunek 3. Zagęszczenie współwystępowania słów kluczowych autorów (*density visualisation*)

Źródło: Opracowanie własne.

sieć internetowa, sieć czujników, Internet rzeczy, inteligentny system transportowy], opis i identyfikacja występującego w mieście środowiska do zmian, elementy miasta *smart* [takie jak: *smart architecture*, *smart governance*, *smart planning and management*, *smart data and knowledge*, *smart facilities*, *smart services*, *smart people*, and *smart environment*] [Anthopoulos i in. 2016], a także otwartość danych oraz polepszanie jakości życia

- Drugi (niebieski) – dotyczący zrównoważonego rozwoju *smart city* (opartego o cyfryzację miasta, zrównoważona mobilność, wykorzystanie odnawialnych źródeł energii, decentralizacja produkcji energii w miastach), klaster ten dotyczy także odporności *smart city* na sytuacje kryzysowe – zarówno te związane z ociepleniem klimatu (podnoszenie

się stanu wód, susze, gwałtowne zmiany pogodowe, zmiana potrzeb miejskich w ich wyników), atakami hackerskimi i awariami wewnątrz systemu, jak i sytuacjami nadzwyczajnymi, niespodziewanymi i kryzysowymi (pandemia, kryzysy finansowe).

- Trzeci (żółty) – dotyczący procesów governance w ramach *smart city* (zwiększanie decyzyjności mieszkańców, partycypacja społeczna, e-partycypacja, *e-government*, dostosowywanie zarządzania w czasie rzeczywistym wobec zmian warunków, operowanie wskaźnikami, a co za tym idzie odpowiednie planowanie rozwoju miasta – *smart govenrance*).
- Czwarty (zielony)– dotyczący konkretnych technologii, niezbędnych do rozwoju *smart city* (Internet rzeczy, inteligentny system transportowy, *analiza big data*, *data mining*, *cloud computing*, *machine learning* i *deep learning* i wreszcie sztuczna inteligencja oraz bezpieczeństwo całego systemu *smart city*).

Zestawienie to odpowiada na ostatni cel badawczy i wskazuje zależności występujące pomiędzy zidentyfikowanymi słowami kluczami. Część z wymienionych elementów klasterów pojęciowych można próbować przyporządkować w inny sposób, a nawet do kilku klasterów jednocześnie. Wynika z tego wprost, że poszczególne klaster pojęciowe nie są zbiorami rozłącznymi, a znajdujące się w nich elementy powinny być traktowane spójnie z każdym innym.

PODSUMOWANIE

Identyfikacja klastrow pojęciowych, łączonych przez badaczy ze słowem kluczowym „*smart city*” umożliwiła swego typu systematyzację wiedzy dotyczącej głównego zagadnienia (a więc *smart city*) w oparciu o współwystępowanie słów kluczowych. Badania wskazują na praktycznie stały przyrost publikacji, związanych ze *smart city*. Popularność terminu łączona jest z interdyscyplinarnym podejściem wobec koncepcji *smart city* – ukazuje się w szczególności w obszarach związanych z technologicznym ujęciem terminu. Coraz częściej naukowcy badają nowe technologie informatyczne, takie jak *deep learning*, czy też *big data*.

Badania bibliometryczne nadają się znakomicie w roli systematyzacji zadanych pojęć. Należy przy tym zachować czujność merytoryczną, gdyż może okazać się, że wzajemne występowanie danego słowa kluczowego może być odnotowywane w bazach, choć nie musi mieć znaczenia poznawczego. Istotna jest świadoma analiza i interpretacja uzyskanych wyników. Ponadto podejście krytyczne względem zidentyfikowanych związków znaczeniowych prowadzi do wykrywania

trendów badawczych oraz głębszego poznania tematu.

Utworzone barwne mapy występujących słów kluczowych, pisanych przez autorów i autorki artykułów naukowych, pozwalają zwizualizować koncepcje, zawierające się w ramach badanego terminu. Tego rodzaju porządkowanie wiedzy jest o tyle wartościowe, że pozwala znacznie szybciej zidentyfikować wewnętrzne połączenia koncepcji. Głębsze badania mogą prowadzić do wyodrębnienia kolejnych klasterów z nowym jądrem znaczeniowym.

BIBLIOGRAFIA

- Akbari A., 2022, *Authoritarian Smart City: A Research Agenda*, "Surveillance & Society", <https://ojs.library.queensu.ca/index.php/surveillance-and-society/index>.
- Anthopoulos L., Janssen M., Weerakkody V., 2016, *A Unified Smart City Model (USCM) for smart city conceptualization and benchmarking*, "International Journal of Electronic Government Research", <https://doi.org/10.4018/IJEGR.2016040105>.
- Attaran H., Kheibari N., Bahrepour D., 2022, *Toward integrated smart city: a new model for implementation and design challenges*, <https://doi.org/10.1007/s10708-021-10560-w>.
- Baraniewicz-Kotasińska S., 2022, *The Scandinavian Third Way as a Proposal for Sustainable Smart City Development – A Case Study of Aarhus City*, "Sustainability", <https://doi.org/10.3390/su14063495>.
- Bayat A., Kawalek P., 2023, *Digitization and urban governance: The city as a reflection of its data infrastructure*, "International Review of Administrative Sciences", <https://doi.org/10.1177/00208523211033205>.
- Cerasi C. C., Akturk C., 2023, *A Bibliometric Analysis of Smart Cities and the Internet of Things*, "Serbian Journal of Electrical Engineering", <https://doi.org/10.2298/SJEE2301049C>.
- Chun S. A., Kim D., Cho J. S., Chuang M., Shin S., Jun D., 2021, *Framework for smart city model composition: Choice of component design models and risks*, "International Journal of E-Planning Research", <https://doi.org/10.4018/IJEPR.20210701.oa4>.
- Cohen B., 2012, *Boyd Cohen: 'The Smart City Wheel'. What Exactly Is A Smart*

- City?, <https://www.fastcompany.com/1680538/what-exactly-is-a-smart-city> [21.08.2022].
- Csete M. S., Baranyi T., 2023, *Can smart city planning enhance the sustainable transition of the E. U. capitals? A project and strategy-based smart, sustainable performance analysis in the programming period 2014-2020*, "Production Engineering Archives", <https://doi.org/10.30657/pea.2023.29.51>.
- Demirel D., 2023, *The Impact of Managing Diversity on Building the Smart City A Comparison of Smart City Strategies: Cases From Europe, America, and Asia*, <https://doi.org/10.1177/21582440231184971>.
- Demirel D., Mülazımoğlu M. E., 2022, *How the smart governance model shapes cities? Cases from Europe*, "Journal of Enterprising Communities", <https://doi.org/10.1108/JEC-08-2021-0115>.
- Donthu N., Kumar S., Mukherjee D., Pandey N., Lim W. M., 2021, *How to conduct a bibliometric analysis: An overview and guidelines*, "Journal of Business Research", <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2021.04.070>.
- Ehwi R. J., Holmes H., Burgess G., 2023, *Shaping smart cities: problem framing, vertical selection and governance in UK smart cities*, "Urban Geography", <https://doi.org/10.1080/02723638.2023.2235940>.
- Giela M., 2023, *The Human Element in the Context of Smart Cities*, "Management Systems in Production Engineering", <https://doi.org/10.2478/mspe-2023-0033>.
- Golubchikov O., Thornbush M. J., 2022, *Smart Cities as Hybrid Spaces of Governance: Beyond the Hard/Soft Dichotomy in Cyber-Urbanization*, "Sustainability", <https://doi.org/10.3390/su141610080>.
- Jiang H., Geertman S., Witte P., 2022, *Smart urban governance: an alternative to technocratic "smartness"*, "GeoJournal", <https://doi.org/10.1007/s10708-020-10326-w>.
- Kuzior A., Pakhnenko O., Tiutiunyk I., Lyeonov S., 2023, *E-Governance in Smart Cities: Global Trends and Key Enablers*, "Smart Cities", <https://doi.org/10.3390/smartcities6040078>.
- Łaźniewska E., Janicka I., Górecki T., 2021, *Green smart city as a new paradigm of local development*, „Problemy Ekorozwoju”, <https://doi.org/10.35784/pe.2021.2.13>.

- Lewandowska A., Chodkowska-Miszczuk J., 2022, *The role of participation in the development of the smart city idea: frameworks, opportunities, mechanisms*, "Bulletin of Geography. Socio-Economic Series", <https://doi.org/10.12775/bgss-2022-0025>.
- Lim S. B., Yigitcanlar T., 2022, *Participatory Governance of Smart Cities: Insights from e-Participation of Putrajaya and Petaling Jaya, Malaysia*, "Smart Cities", <https://doi.org/10.3390/smartcities5010005>.
- Masik G., Sagan I., Scott J. W., 2021, *Smart City strategies and new urban development policies in the Polish context*, "Cities", <https://doi.org/10.1016/j.cities.2020.102970>.
- Mora L., Bolici R., Deakin M., 2017, *The First Two Decades of Smart-City Research: A Bibliometric Analysis*, "Journal of Urban Technology", <https://doi.org/10.1080/10630732.2017.1285123>.
- Nesti G., 2020, *Defining and assessing the transformational nature of smart city governance: insights from four European cases*, "International Review of Administrative Sciences", <https://doi.org/10.1177/0020852318757063>.
- Pierre J., 2011, *The Politics of Urban Governance*, Londyn.
- Ramos-Rodríguez A. R., Ruiz-Navarro J., 2004, *Changes in the intellectual structure of strategic management research: A bibliometric study of the Strategic Management Journal, 1980-2000*, "Strategic Management Journal", <https://doi.org/10.1002/smj.397>.
- Sanfilippo M. R., Frischmann B., 2023, *Slow-governance in smart cities: An empirical study of smart intersection implementation in four US college towns*, "Internet Policy Review", <https://doi.org/10.14763/2023.1.1703>.
- Santibanez Gonzalez E. D. R., Kandpal V., Machado M., Martens M. L., Majumdar S., 2023, *A Bibliometric Analysis of Circular Economies through Sustainable Smart Cities*, "Sustainability", <https://doi.org/10.3390/su152215892>.
- ShtebunaeV S., Gullino S., Larkham P. J., 2023, *Planning the Smart City with Young People: Teenagers' Perceptions, Values and Visions of Smartness*, "Urban Planning", <https://doi.org/10.17645/up.v8i2.6411>.
- Van Der Graaf S., Van Hoof J., Anh Nguyen Long L., *Invisible in the smart city: Using participatory design methods for age-friendly solutions*.

Yun Y., Lee M., 2019, *Smart City 4.0 from the perspective of open innovation*, “Journal of Open Innovation: Technology, Market, and Complexity”, <https://doi.org/10.3390/joitmc5040092>.

Identification of smart city conceptual clusters on the basis of analysis of scientific articles in a review perspective

Summary: The reality surrounding us undergoes constant changes and upheavals. The growth in the urban population over the past decades poses new challenges to existing urban infrastructure and the social dynamics established within cities. One of the significant contemporary models of urban development is based on intelligence – the smart city. This is associated with obvious benefits (supporting decision-making processes based on data collected and analyzed in real-time), as well as threats (related to privacy and system security). Based on a database of nearly 3000 scientific articles from the last decade, a conceptual analysis was conducted, relying on keywords associated with the concept of 'smart city.' As a result, four conceptual clusters attempting to describe the system of the smart city in a new way were identified.

Keywords: smart city, governance, sustainability, Internet of Things, cluster

Edyta Karczmarzka OV

Uniwersytet Opolski
e-mail: delfinstepowy@poczta.fm

Zarys rozumienia Ducha Świętego według Bernarda Sesboüé SJ

Streszczenie: Człowiek próbując zrozumieć tajemnicę zbawienia odnosi się do rozumienia istoty Boga. Bóg pojmowany jako Trójca Święta jest tematem do wielu dyskusji naukowych oraz wśród wierzących. Osoba Ducha Świętego dotyczy rdzenia wiary chrześcijańskiej. Konieczne zatem wydaje się podjęcie tematu Trzeciej Osoby Trójcy Świętej w kluczu interdyscyplinarnym. Bernard Sesboüé SJ rozwija wątek odnoszący się do debaty nad rozumieniem „osobowości Ducha Świętego”, której zasięg jest z uniwersalny. Dynamizm wiary oraz jej ściśle zakotwiczenie w życiu wierzących nie może obyć się bez odniesienia do poznania Trójcy Świętej. Naukowa refleksja daje podstawy do praktycznego zastosowania poznanej wiedzy oraz stwarza tematy do ekumenicznego dialogu.

Słowa kluczowe: Duch Święty, Trójca Święta, tajemnica, objawienie, dialog

WPROWADZENIE

Duch jest darem Boga w nas, który pozwala nam wyznawać ich jako Ojca i Pana. Według słów Augustyna, jest On *par excellence* Bogiem „bardziej intymnym dla mnie niż ja sam i przewyższającym to, co mam najwyższego (*interior intimo meo et superior summo meo*) [Sesboüé 2009: 106].

Zasięg dyskusji naukowej z założenia poczynionego przez Bernarda Sesboüé jest interdyscyplinarny, zatem wpisuje się w założenia Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej pt. „Lubelskie Seminarium Humanistyczne”. W artykule pozycją główną jest tekst książki, który wyłonił się z prac międzydyscyplinarnego

seminarium teologów zebranych na Wydziale Teologicznym Południowych Włoch w Neapolu w maju 1997, gdzie naukowcy zastanawiali się nad tematem „osobowości Ducha Świętego” [Sesboüé 2009: brak strony, uwagi wstępne]. Francuski jezuita zaktualizował tekst już powstały na potrzeby publikacji nt. Ducha Świętego, pierwotnie można było odnaleźć ową teologiczną debatę seminaryjną opublikowaną w ramach włoskiego wydania: *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, a cura di D. Tanzarella, San Paolo, Mediolan, 1998. Zagadnienie jest wciąż aktualne i ciekawe zwłaszcza w dialogach ekumenicznych i z niewierzącymi. Intencją bowiem francuskiego autora jest odpowiedzenie na pytanie o ostateczne powodzenie ludzkiego bytu rozumiane jako zbawienie. Życie jest wychyleniem ku przyszłości sięgającej ponad śmierć i to co dostrzegalne zmysłami. Temat Ducha Świętego jest przykładem rozumienia przyszłego przeznaczenia świata, który zaproszony jest do zbawienia jako powszechnego planu Trójcy Świętej.

Celem pracy jest włączenie się w II edycję Lubelskiego Seminarium Humanistycznego poprzez szczegółowe wnikanie w spuściznę Bernarda Sesboüé SJ. Jest także chęcią podtrzymania interdyscyplinarnego wychylenia nauki w tym pneumatologii jakie prezentował studiowany autor znad Sekwany. Francuski jezuita nie bał się trudnych i spornych tematów, uważał, że należy je podejmować i zamieniać skostniały język na bardziej zrozumiały dla współcześnie żyjących osób. O Duchu Świętym Bernard Sesboüé często wzmiankuje, wielość materiałów powoduje konieczność ich selekcji, zatem artykuł ten jest jedynie zarysem problematyki, która jest o wiele bogatsza i jest zarazem przyczynkiem do dyskusji. Podjęte zostaną szkice trzech powtarzających się tematów odnoszących pneumatologię do całości refleksji teologicznej. Prześledzimy mianowicie rozumienie Ducha Świętego w starożytności, podejmiemy rozumienie Jego Osoby jako „podmiotu bez głosu i twarzy” i spotkamy się z wybranymi inspiracjami na temat osoby Ducha Świętego obecnej w teologii. Francuski jezuita zaczyna narrację o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej od wyłonienia najstarszych prób jej rozumienia.

DUCH ŚWIĘTY W STAROŻYTNOŚCI

Odniesienie do starożytności chrześcijańskiej pozwala Bernardowi Sesboüé wniknąć w rozumienia pneumatologii. Historyczne uwarunkowania wiary wraz z jej symbolami i sposobami opisu są podstawą do zrozumienia *Sitz im Leben* tworzącej się wspólnoty wierzących przekonanej o działaniu i obecności Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. W starożytności Duch interpretowany był w całości

wydarzeń zbawczych. Rozumienie *pars pro toto* o jednej stronie zbawczego dzieła było by pewnym uchybieniem, należy bardziej odnosić się do całości, można niejako wyjść od części, ale ukierunkowanie jest totalne. W zamierzeniu pierwotnego rozumienia chrześcijaństwa działalność trynitarna Boga odnosi się do wszystkich ludzi.

Chrześcijańskie zbawienie dokonało się w historii i pociąga za sobą cały zbiór opowiadań, przyswajanych przez ludzi, którzy uwierzyli zbawieniu. Z założenia opowiadanie zawsze jest jednostkowe, wchodzi w dialog i w wymianę z opowiadaniem innych. A w chrześcijańskim opowiadaniu kryje się ukierunkowanie na powszechność. W zamierzeniu nie tylko zwraca się ono do wszystkich ludzi, ale też ich wszystkich dotyczy – w tym, co najlepsze lub najgorsze, na życie lub na śmierć [Sesboüé 2016: 359-360].

Zbawienie dokonuje się przez życie, a zwłaszcza życie i posługiwanie Zbawiciela. Odkąd Jezus z Nazaretu, zaczyna głosić plan zbawczy Trójcy Świętej, w dzieje świata zaczyna wchodzić narracja zawierająca wątek Ducha Świętego. Zaczyna ten temat też być nośny i postrzegany jako istotny w dziejach całej wspólnoty tworzącego się Kościoła. Bernard Sesboüé łączy bowiem zbawienie trynitarne z darem Ducha Świętego i prezentuje ten związek na przykładzie ewangelicznych perykop.

Jak wiadomo, według Łukaszej konstrukcji wydarzeń dar Ducha zstąpił w dniu Pięćdziesiątnicy na pierwszą wspólnotę, zgromadzoną na modlitwie w wieczniku wokół Maryi. Narrator czyni z tego momentu akt narodzin Kościoła (...). Opowiadanie Jana ze swej strony podkreśla związek posłania Ducha z tajemnicą paschalną, której stanowi ono niejako trzeci etap. Dar ten zamyka się zatem objawieniem Trójcy i czyni ze zbawienia akt trynitarny [Sesboüé 2016: 263-264].

Na podstawie tekstów skrypturystycznych oraz komentarzy patrystycznych widać związek Ducha z całym procesem zbawczym. Świadczy o tym nieco dłuższa wypowiedź Sesboüégo zamieszczona poniżej opiewająca temat rozumienia dostępnych przedstawień nowotestamentalnych Ducha Świętego. Uznaje francuski jezuita te obrazy jako obiektywne symbole, przez które można odczytać i zrozumieć posłannictwo Trzeciej Osoby Trójcy Świętej.

Obiektywne symbole, za pomocą których Duch jest przedstawiany w Nowym Testamencie, wskazują nam ten sam kierunek: Duch jest *tchnieniem*; zstępuje na Jezusa w postaci *gołębicy*; zstępuje na apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy w postaci *języków ognia*. Pomijając fakt, że symbole te należą do porządku natury, nie nadają one Duchowi twarzy, wyrażają subiektywną transcendencję, czyli to, co ożywia nas od wewnątrz, równocześnie nas przekraczając. Tchnienie życia miesza w nas, ale nie możemy go zobiektywizować: pochodzi spoza nas samych, ponieważ jest znakiem życia, które jest nam dane, ale przewyższa nas. Prawie zanika, gdy jest

wydychane, by zaraz się odnaleźć i tak nieustannie: w ten sposób Jezus tchnie na swoich apostołów, aby dać im Ducha Świętego ze swej własnej piersi (J 20,23), jako wewnętrzną siłę. Gołębicą podczas chrztu wskazuje, że Duch mieszka *na* i *w* Jezusie, że wszystko, co Jezus robi i mówi, będzie czynione w mocy Ducha pochodzącego od Ojca. To samo dotyczy ognistych języków Pięćdziesiątnicy: są teofaniczną wizualizacją daru Ducha w duszach i sercach apostołów, którzy odtąd będą działać w Jego mocy [Sesboüé 2009: 20].

W starożytności chrześcijańskiej pochodzenie Ducha Świętego było kwestią najistotniejszą. Trzecia Osoba Trójcy wyłania się w trakcie relacji z Jezusem z Nazaretu i to za Jego przyczyną zostaje Jego dar przekazany dalej do uczniów, będących w zamierzeniu apostołami przekazującymi depozyt wiary dalej. W tradycji starożytnej Ducha Świętego będą badać Ojcowie Kościoła, którzy będą starali się ustalić właściwe brzmienie trynitarnej wiary.

W czasach Ojców Kościoła, rozwój chrześcijańskiej pneumatologii będzie rygorystycznie podlegać dopiero co zgromadzonym danym biblijnym. Doprowadzi ona, u kresu podwójnej kontestacji boskości Syna i Ducha, do wielkiej formuły wiary trynitarnej: „trzy osoby lub hipostazy w jednej naturze lub substancji”. Formuła ta zostaje jasno wyrażona tuż po Soborze Konstantynopolińskim I w 382 r.; a ostatecznie potwierdzona na Soborze Konstantynopolińskim II w 553 r. Klimat, który towarzyszył wypracowaniu tej formuły, nie pozwolił zapomnieć o radykalnej różnicy pozostającej między charakterystycznymi właściwościami wyróżniającymi każde z trzech Boskich imion. Jednak późniejszy rozwój teologii trynitarnej i zbiorczego słownictwa „trzech osób albo hipostaz” doprowadzi do pewnego wyrównania w rozważaniach nad osobami, tak jakby każda z nich była repliką tego samego medalu, i do utraty poczucia oryginalności Ducha [Sesboüé 2009: 27-28].

Wyznanie wiary jest zatem centrum dążności tworzącego się Kościoła. Starożytni chrześcijanie potrzebowali zawrzeć w definicjach istotę wiary, tak aby była ona wytłumaczona i możliwa do powielania i implikowania w środowiska pogańskie lub/i zawierające inne dane na temat Boga.

W przedstawieniu symbolicznym u starożytnych chrześcijan każdy boski podmiot ma swoje miejsce odniesienia: *Ojciec jest w niebie; Syn przyszedł na ziemię; Duch zamieszkuje Kościół i serca wierzących. Ponieważ to w nim złożono komunie z Chrystusem, czyli Ducha Świętego – jak mówi znów Ireneusz [...] Bo tam, gdzie jest Kościół, tam jest również Duch Boży; a gdzie jest Duch Boży, tam jest Kościół i wszelka łaska. A Duch jest Prawdą* [7. Przeciw herezjom III, 24,1]. Ta ciekawa definicja Ducha: „nasza komunie z Chrystusem”, ujawnia osobową specyfikę Ducha: nie jest On naprzeciwko w wyznaniu i w relacji, jak może być Syn; jest On tym, który pozwala nam być w komunii z Synem, to znaczy jest naszą relacją z Nim. Zamieszkuje nas przez łaskę, jak Syna zamieszkuje z natury [Sesboüé 2009: 33-34].

Sesboüego ciekawi w definicji pozostawionej w starożytnym chrześcijaństwie fakt odwołania się do tzw. komunii z Chrystusem, niejako ten który jest w zespoleniu z Jezusem z Nazaretu ten jest w relacji z Duchem i relacji

trynitarnej jednocześnie. Dostępne formuły binarne pomijające Trzecią Osobę Trójcy w zamierzeniu odwołują się do „podmiotu wierzącego” [Sesboüé 2009: 32]. Włączenie Ducha, rozumianego jako obecność w podmiocie wierzącym jako warunek możliwości jego wiary dopełnia całości. Dyskurs na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej jak podkreśla Sesboüé jest w założeniu domniemywany również w binarnych formułach wiary [Sesboüé 2009: 33]. Należy przy tym zauważyć, że zastosowanie do Ducha Świętego terminu osoby wynika z ewolucji dziejowej, która wymusiła inkulturację i konieczność przełożenia tekstów skryptyrystycznych z języka semickiego na grekę i łacinę [Sesboüé 2009: 34-35].

Starożytność chrześcijańska pozostawiła oprócz słownictwa zdolnego wyrazić Ducha Świętego wiele sporów, które wynikały z braku adekwatnego zrozumienia pochodzenia i boskości Trzeciej Osoby Bożej. Mimo poczynionych uzgodnień i formuł wczesna pneumatologia pozostawia przestrzeń nieuchwytności i tajemnicy działania Ducha. Trudności powodują też określenia związane z pochodzeniem, czy bardziej szczegółowo Jego posyłaniem, gdyż odbiega ono od ludzkiego doświadczenia.

Na pierwszym miejscu jednak Tradycja pozostawia pewność, że Duch Święty jest Bogiem, gdyż pochodzi od Ojca i Syna. Jednakże by zobrazować tę definicję wiąż zaznacza się ją technicznymi obrazami, zawierającymi się w odniesieniach do oddechu, wicheru, wiatru, wydmuchiwania, gdzie przewodni jest motyw „tchnienia aktywnego” ze strony Syna i Ojca i „tchnienia pasywnego” ze strony Ducha [Sesboüé 2009: 71]. Duch Święty w starożytności jest w pierwszym rzędzie odniesiony do doświadczenia wiary osób, które namacalnie znały Jezusa z Nazaretu. Potrzeba stworzenia wyznania wiary podyktowała nagłym nakazem misyjnym rozprzestrzeniania Ewangelii doprowadziła do określeń związanych z Trójcą świętą, a co za tym idzie także odnoszących się do Trzeciej Osoby Bożej.

Symbole wiary rozumiane jako formuły trynitarne chrzcielne, czy też związane ze zwykłą liturgią przetrwały do czasów obecnych, zarówno dwa artykuły odnoszące się do Ojca i Syna jak i trzy artykuły odnoszące się do Ojca, Syna i Ducha są poprawne. W miejscu pominięcia osoby Ducha akcentowano binarność ze względu na polemiki z heretykami, czy aktualnymi wówczas kwestiami spornymi.

Duch jest nie tylko przedmiotem wiary jak Ojciec i Syn; jest przede wszystkim wewnętrznym podmiotem w wierzącym, pozwalającym mu wyznać tę wiarę. Jest obecny w jego JA, tak jak będzie obecny w eklezyjalnym MY w nadchodzących wyznaniach soborowych [Sesboüé 2009: 32].

Duch Święty jest przede wszystkim podmiotem wiary chrześcijańskiej. Ustalenia starożytnego Kościoła na soborach pozwoliły skondensować wiedzę z doświadczenia uczniów wraz z przekazami skryptyrystycznymi, dzięki czemu wyróżnia się osobę Ducha wraz z Jego przymiotami, oryginalnością i posłannictwem. Charakterystyczną daną Trzeciej Osoby Trójcy świętej jest jej zakrycie, o którym Sesboüé powie, że Duch Święty jest osobą i podmiotem niejako „bez twarzy”. W dalszej części artykułu podjęta zostanie próba odczytania tego rozumienia Ducha jako osoby niejako bez oblicza i bez głosu.

DUCH JAKO PODMIOT BEZ TWARZY I BEZ GŁOSU

Bernard Sesboüé pod tytułem tej części artykułu opublikował całą książkę, w której wykazuje zasadność tak postawionego tematu Ducha Świętego, który mimo swej boskości i trynitarnych konotacji jest podmiotem niemy i nierozpoznanym. Jego pojawienie się związane jest ze znakami, czy też odczuwalnym tchnieniem niejako wiatru, ale nie zmienia to faktu, że nie posiada On twarzy, a jeżeli nie ma twarzy to nie może wydawać dźwięków, czyli głosu. Jak opowiada o tym teolog znad Sekwany? Odnosi się do rozumienia Ducha, które mamy z założeń ze starożytności i doświadczenia literalnych formuł odnoszących się do Trzeciej Osoby Bożej.

Duch nie jest podmiotem w taki sam sposób jak Ojciec i Syn i jest nieuchwytny, ponieważ jest *bez twarzy* i *nie mówi*. Ojciec ma twarz, której co prawda człowiek nie może zobaczyć i nie umrzeć, ale którą objawił Syn. Wielką pasją ludzi jest możliwość „widzenia Boga”. Grecki termin, który będzie później odpowiednikiem łacińskiego *persona* (*prosôpon*), występuje często w tłumaczeniu Biblii zwanej Septuagintą, aby wyrazić oblicze Boga i powiedzieć, że dane słowo zostało wypowiedziane przez usta lub „osobę” Boga (*ek tou prosôpou*). Syn ma oblicze objawione w Jego człowieczeństwie. Trudność związana z Duchem Świętym polega na tym, że nie ma On twarzy. Z tego powodu nie jest kimś vis-à-vis, kogo określamy przez TY, ale przez ON. Podobnie jak trzecia osoba w naszych paradygmatach gramatycznych, jest On tym, o którym mówimy, ale nie jest partnerem, do którego się zwracamy. Kolejnym paradoksem jest to, że Duch pojawia się w MY Ojca i Syna [Sesboüé 2009: 19].

Osoba Ducha jest związana z niejednym paradoksem. Z jednej strony pojawia się w połączeniu z Ojcem i Synem z drugiej jest partnerem, kimś bliższym niż wydawało by się zważając na brak jego widzialnego człowieczeństwa. Ewangelia zakłada misyjność w imię Trójcy Przenajświętszej możliwe jest wszelkie głoszenie.

Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko co wam przykazałem (Mt 28,

19-20). Zakończenie Mateusza rozbrzmiewa w pamięci Kościoła jako zawsze aktualne wymaganie: Ewangelii nie można przeżywać, nie głosząc jej i nie dzieląc się nią; z natury brzydzi się ona gettem; jest zaraźliwa albo jej nie ma [Sesboüé 2012: 147].

Przekaz orędzia zbawienia ludzkości jest uaktualnieniem przyjęcia wiary otrzymanej we wspólnocie wierzących. Sesboüé zauważa też moc Ducha Świętego jako Tego, który udziela się w dziejach świata i Kościoła. W ramach wspólnoty dostrzegalne jest Jego działanie w poszczególnych osobach, czyli jak wcześniej zostało zaznaczone działanie w podmiotach wierzących oraz okolicznościach ku temu zasadnych takich jak sobór.

Podczas Soboru Jerozolimskiego ośmielił się wypowiedzieć niewiarygodne słowo: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my...” (Dz 15,28). To ogromne roszczenie dobrze wyraża naturę ich więzi z Duchem: nie jest On w żaden sposób ich partnerem; to On działa i decyduje w nich i przez nich. Należy również do ich MY, tak jak należy do MY Ojca i Syna [Sesboüé 2009: 20-21].

Rozumienie Ducha Świętego jest zatem związane z Jego działalnością w duszach ludzkich. We wspólnocie Kościoła wzbudza On posługi i osoby decyzyjne do podjęcia odpowiednich postanowień i ustaleń zwłaszcza w odniesieniu do pojmowania wiary i dynamicznej trynitarnej obecności Boga z ludźmi. Bernard Sesboüé podkreśli, że owa działalność jest rozumieniem Ducha Świętego, który „nie mówi we własnym imieniu” [Sesboüé 2009: 21]. Duch będąc partnerem boskiego dialogu czyni niejako Ojca i Syna partnerami ludzi [Sesboüé 2009: 21].

Osobowość Ducha Świętego, której odejmuje się posiadanie oblicza i głosu nabiera znaczenia w spotkaniu z wierzącym. Odmienienie postawy człowieka, który strzegł wiary jest tego najznamienszym dowodem. Kluczowa postać wśród apostołów dzięki pomocy Trzeciej Osoby Trójcy nabiera przekonania i umiejętności do dania świadectwa o Bożej interwencji i obecności wraz z Kościołem.

W wielkim wystąpieniu Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2) widać to wyraźnie: chodzi o to, aby wyjaśnić przyjście Ducha do uczniów. Piotr zaczyna więc od opowiedzenia, co się z nimi stało: nie pili o dziewiątej rano słodkiego wina, lecz spełniła się prorocza zapowiedź daru Ducha. Następnie, aby uzasadnić ten dar, Piotr opowiada o wydarzeniu Jezusa, zesłanego przez Boga (=Ojca), który przyszedł czyniąc dobro, umarł i zmartwychwstał, i który wylał Ducha. Widzimy tu zatem domknięcie okręgu, ponieważ Duch jest obecny na początku i na końcu przemówienia. Bo to właśnie moc Ducha pozwoliła Piotrowi, do tej pory lękliwemu, dać publiczne i uroczyste świadectwo (2,32) o wydarzeniu zbawienia. To włączenie Ducha, obecnego w podmiocie wierzącym jako warunek możliwości jego wiary i obiektywnie wyznawanego na końcu wyznania, uwarunkuje wszelkie zachowania i dyskurs Kościoła na temat Trzeciej Osoby [Sesboüé 2009: 33].

Na podstawie tego fragmentu i innych jemu podobnych ujawnia się specyfika Ducha. Jest Tym który zamieszkuje w człowieku i pozwala na Jego trwanie w Bogu. Relacja warunkująca uzewnętrznienie przeżycia obecności Ducha Świętego prowadzi Piotra w niniejszym fragmencie do wyznania wiary oraz zapowiedzi zbawienia rozumianego jako powszechne zaproszenie dla całej ludzkości. Uniwersalne udzielanie się Ducha Świętego w wierzącym posiada niejako swój kierunek i zwrot, gdyż Duch odwołuje do trynitarnego życia Trójcy Świętej, natomiast kierunek Jego prowadzenia jest związany z soteriologiczną przemową dziejów. Duch niejako przypomina i umożliwia zastosowanie dostępnej historii zbawienia w interpretacji Ewangelii.

Istotne jest też rozumienie „objawienia jako zbawienia”¹. Trzecia Osoba Trójcy Świętej prowadzi do zbawienia i rozumienia objawienia w ramach tej samej historii. Objawienie Trójcy Świętej, które realizuje się w darze Ducha Świętego pozwala na rozumienie dwóch komponentów przenikających się wzajemnie [Sesboüé 2015: 196]. W opowiadaniu zbawczym rola Ducha Świętego zawiera się w Jego niewidzialnym obliczu, które stanowi o misteryjnej rzeczywistości Boga.

Tak samo zbawienie czerpie swój początek z Ojca; zyskuje widzialne urzeczywistnienie w Synu; wypełnia się w niewidzialnym darze Ducha. Duch złożony przez Syna Ojcu, Duch dany przez Ojca Synowi, by przywrócić do życia Jego ludzkie ciało, zgodnie z obietnicą Jezusa staje się wspólnym darem Ojca i Syna dla Ludzi. Jest to Duch Jezusa, nie tylko dlatego, że jest przez całą wieczność Duchem Syna, lecz również dlatego, że jest Duchem rozlanym przez tajemnicę paschalną Jezusa. Płodnej widzialności wydarzenia odpowiada bowiem niewidzialna łaska Ducha, przemieniająca serca od wewnątrz [Sesboüé 2016: 264].

Rozumienie Ducha Świętego odwołuję się do wewnątrztrynitarniej wymiany. Zarys rozumienia Trzeciej Osoby Trójcy jest zatem pytaniem o możliwość poznania Boga w ogóle. Wśród wielu koncepcji eklezjologicznych w twórczości Sesboüégo odnaleźć można wątek zaczerpnięty od Orygenesesa, w którym Kościół jest „miejszem prawdziwego poznania Boga” [Sesboüé 2001: 326]. Duch Święty jest pewną siłą lub jak częściej można spotkać w opisach mocą ożywiającą wspólnotę wierzących.

Wśród teologów Osoba Ducha Świętego jest tematem inspirującym, zwłaszcza w kontekście różnic i wielości chrześcijaństw. Bernard Sesboüé też przedstawia wybrane koncepcje innych teologów na temat pneumatologii, aby jeszcze szczegółowiej ukazać znaczenie Trzeciej Osoby w dyskursie.

¹ Inspiracją dla takiego postawienia tej kwestii jest dla Bernarda Sesboüégo, podkreślany przez Paula Tillicha związek między „historią objawienia” i „historią zbawienia”, który pozwala na postawienie znaku równości między obiema wymienionymi historiami.

OSOBA DUCHA W TEOLOGII

Francuski jezuita czerpie z wielu źródeł i odwołuje się do znanych teologicznych ujęć. W artykule zależy nam na pewnym zarysie problematyki, zatem skupimy się na sześciu wybranych odniesieniach innych teologów do Ducha Świętego, które będą szkicem i przestrzenią do wielości ujęć.

Według zagadnienia przewodniego i poczynionych interdyscyplinarnych prac teologów, na których się skupiamy, na pierwsze miejsce wysuwa się osoba Yvesa Congara, którego pneumatologię można streścić w zdaniu o tym, że „Duch Święty jest Darem” oraz można rozwinąć w dłuższym cytacie odwołującym się do pytania o osobowość Trzeciej Osoby [Sesboüé 2009: 82].

Osobowość Ducha? [...] Duch u świętego Pawła nie jest jakimś dodatkiem – to sam Bóg, który jest udzielany, obecny i aktywny w innych. To Bóg jako czynna miłość w nas (por. Rz 5,5). Czy możemy pójść dalej i w tym trynitarnym objawieniu się i udzielaniu się Boga rozpoznać ślady mówiące o osobowości Ducha? Aby odpowiedzieć na to pytanie, Congar, odnosząc się do dzieła F. Büchsla, przytacza następujące teksty: Duch przenika głębokości Boga (1 Kor 2,10 i n.); jest posłany do naszych serc (Ga 4, 6); objawia nam zbawczą wolę Bożą (1 Kor 2,10-14); daje świadectwo naszemu duchowi, że jesteśmy dziećmi Bożymi (Rz 8,16); woła w nas: Abba, Ojciec (Ga 4,6); wstawia się za nami przed Bogiem: Rz 8,26 i n.; itd.8. „Tyle wyrażen, których nie można rozumieć w sensie czysto obrazowym [Sesboüé 2009: 83].

Duch wymykający się opisowi jest dla Congara niezrozumiały, czy też po prostu nieuchwytny. Mamy do niego dostęp przez symbolikę, jednakże ona nie jest Jego przedstawieniem, bardziej odwołaniem do rzeczywistości zasłoniętej, która jest ponad obrazem.

Kolejny teolog wymieniana przez francuskiego jezuitę odnosi się do osoby Ducha Świętego jako do rzeczywistości, którą można określić w jednym zdaniu jako „Jedną osobę w wielu osobach” taką koncepcję prezentuje Heribert Mühlen [Sesboüé 2009: 78]. Kilka pozycji tego autora analizuje zawarty w zdaniu aspekt pneumatologiczny.

H. Mühlen rozwinął teologię Ducha Świętego w kilku książkach, z których pierwsza rozpatruje formalnie Ducha Świętego „jako osobę”, a druga analizuje stosunek Ducha do Kościoła. Jego dwie główne tezy wzajemnie sobie odpowiadają: w Trójcy Świętej Duch jest osobą w dwóch osobach; w Kościele Duch jest osobą w wielu osobach [Sesboüé 2009: 78].

Mühlen rozwija temat Ducha Świętego głównie w istniejących formułach gramatycznych wraz z antropologicznym rozumieniem i występowaniem

paradygmatów słownych takich jak odniesione do Trójcy nazwy: Ja, Ty, On, Wy, My [Sesboüé 2009: 78].

Nie sposób odejść od trynitarnego zakotwiczenia tematyki Ducha Świętego, pamięta o tym Hans Urs von Balthasar, dla którego Duch Święty oznacza „egzegetyczny” Ducha Boga i Chrystusa [Sesboüé 2009: 94]. W dalszym swoim wywodzie określa Trzecią Osobę jako wymykającą się definicji, która prowadzi, ale w wiedzy będącej znajomością Trójcy Świętej.

Zważywszy, że Duch jest wolny i czyni wolnym, nie można zdefiniować Go w sposób prawny. Kolejnym stałym aspektem jest tworzenie przez Ducha osobistej wymiany. Sprawia to, ponieważ jest według Jana Egzegety i Przewodnikiem w znaczeniu głębszym sensie niż jakimś doktorem prawd, których można się nauczyć [...] [Sesboüé 2009: 94].

Zadanie Ducha Świętego realizuje się według Balthasara przede wszystkim w tłumaczeniu i prowadzeniu człowieka. Jego wymykanie się ostatecznej definicji stanowi o Jego tajemniczości i wolności wobec stworzeń.

Kolejną postacią zmierzającą się z rozumieniem Trzeciej Osoby Trójcy jest François-Xavier Durrwell, którego koncepcje Sesboüé streszcza jako Ducha rozumianego przez „rodzenie” [Sesboüé 2009: 99]. Autor ten wychodzi od nowotestamentalnych wątków, które podejmował J. Lebreton jako „[...] intymne przymierze dwóch koncepcji ducha i mocy jest jedną z charakterystycznych cech teologii biblijnej” oraz postrzeganie przez „moc, wszechmocna aktywność, jako osobistą cechą Ducha” [Sesboüé 2009: 100]. Komentarze Lebretona prowadzą do wniosku związku „rodzenia” z Duchem Świętym, jak wzmiankuje poniższy cytat.

Z tego podstawowego stwierdzenia Durrwell wyprowadza kolejne: jeśli wszechmoc Boga jest cechą osoby Ducha, jeśli Ojciec ma tylko jedną aktywność, to Duch jest osobową mocą rodzenia: *W Bogu jest Rodzący, Zrodzony i Rodzenie. Syn i Duch obaj pochodzą od Ojca w jego ojcostwie: jeden jest zrodzonym, drugi rodzącym* [Sesboüé 2009: 101].

Rozumienie Ducha zawiera się w tym przykładnie Sesboüégo na relacjach w samej Trójcy Świętej, w której wyróżnia się ojcostwo, synostwo, rodzenie i zrodzenie. Kolejna przypisywana funkcja i charakterystyka Ducha Świętego wynika z lektury Louisa Bouyera, którego koncepcje Sesboüé określa jednym słowem jako koncepcje Ducha „Pocieszyciela” [Sesboüé 2009: 87]. Uszczegółowienie następuje w odniesieniu do właściwości jakie obserwuje się w wydarzeniach przypisywanych Trzeciej Osobie Trójcy, szerzej opowiada o tym poniższy cytat.

Rola Ducha Świętego wydaje się tu być silnie „osobista”. Autor podkreśla rolę Ducha inspirującego: inspiracja mitotwórcza w historii religii; prorockie natchnienie w Starym Testamencie; w Nowym Testamencie cień Ducha (szekina) okrywający Maryję, tak jak okrywał wody stworzenia; Duch – wewnętrzny towarzysz i przewodnik w misji Syna; Duch tchnięty na apostołów, którzy byli świadkami zmartwychwstania i zesłany w dniu Pięćdziesiątnicy; Duch inspirujący orędzie apostołskie; i wreszcie Duch, który wspomaga Kościół w jego życiu i nauczaniu. Taki jest najbardziej wyraźny charakter osobowy. Bez wątpienia tłumaczy on określenie użyte w tytule: Poczyszciciel. Ta perspektywa kieruje nas do perspektywy Ducha umiejscowionego przez Bouyera niekoniecznie w My Ojca i Syna, ale w my świadomości wierzących [Sesboüé 2009: 91].

U Bouyera występuję odejście od klasycznego rozumienia Ducha jako „My” Ojca i Syna, zwraca on uwagę na pewną świadomość obecną u wierzących. Oprócz świadomości podkreślony jest również aspekt personalnego odniesienia do życia.

Ostatnim z wybranych przedstawicieli teologów będzie Karl Rahner, którego koncepcja streszcza się w „transcendentalnej obecności Ducha” [Sesboüé 2009: 91].

Misja Ducha należy do porządku transcendentalnego. Duch jest obecny i działa w nas na pierwotnym biegunie świadomości, gdzie nie jesteśmy w stanie bezpośrednio Go dostrzec i zobiektywizować. Jest On naszą „boską nieświadomością” (...). Jest On w najdalszej głębi naszego jestestwa Tym, który inspiruje naszą wolność i uzdrowia ją z ciężaru grzechu, nigdy nie stosując przemocy. Krótko mówiąc, On jest Tym, który wzbudza w nas „błagania, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8, 26). Jest On tym, co powszechnie nazywa się „łaską niestworzoną”. To dlatego cała tradycja chrześcijańska, od św. Pawła do św. Ignacego z Loyoli i dalej, przywiązała się do „rozeznawania duchów”, aby jak najdokładniej rozpoznać to, co pochodzi od Ducha Bożego. Czyż ta perspektywa nie prowadzi nas do koncepcji Ducha osobowego, ponieważ jest On metaosobowy? [Sesboüé 2009: 93].

Metaosobowość Ducha Świętego wycytujemy u Rahnera, którego koncepcja rozumienia Trzeciej Osoby Trójcy zawiera w sobie podobnie do poprzednich aspekt osobowy i odnoszący się do naszego sumienia i modlitwy, którą Duch wzbudza, podtrzymuje. Trzecia Osoba jest obecna mimo naszej niejakej „nieświadomości”. Wychodzenie poza granice rozumienia porządku widzialnego wymaga posiadania świadomości, która prowadzi do odkrycia inspirującej nas od wewnątrz Osoby Ducha.

Znaczący wkład teologicznego wysiłku jest podstawą do prac komisji ekumenicznych i międzynarodowych czy też środowisk, w których obecny był Bernard Sesboüé SJ. Mimo odrzuconych części tłumaczeń występujących w Credo, Sesboüé wspomina o nowej perspektywie wznowienia ekumenicznego tłumaczenia Credo Nicejsko-Konstantynopolańskiego oraz Apostolskiego wyznania wiary.

W odniesieniu do Ducha Świętego teologowie zaproponowali zmiany zbliżające symbol wiary do pierwotnego tekstu [Sesboüé 2009: 67-68]. Prace te były możliwe ze względu na wieloaspektowe podejście do tematu oraz różnice, które zostały wyartykułowane, a które posłużyły do zbliżenia się z prawosławiem. Poniżej cytaty odnoszące się do pracy Rady Kościołów Chrześcijańskich we Francji, która wznowiła ekumeniczne debaty w zakresie rozumienia Ducha Świętego.

Część o Duchu Świętym brzmiała: Wierzę w Ducha Świętego, który jest Panem i daje życie; od Ojca wywodzi swą genezę, z Ojcem i Synem otrzymuje to samo uwielbienie i tę samą chwałę; który przemawiał przez proroków.

Zauważymy, że termin pochodzi został zastąpiony przez wywodzi swą genezę, co stara się przetłumaczyć pochodzenie tak jasno, jako to możliwe, i unika w powszechnej recytacji katolickiego zwyczaju automatycznego dodawania i Syna do pochodzi. Nota wyjaśniająca tłumaczyła ekumeniczny sens tego usunięcia, które miało być gestem komunii z prawosławiem [Sesboüé 2009: 68].

Jak podkreśla Bernard Sesboüé komisja mogła zaproponować swoje zmiany, jednakże decyzja w dalszym ciągu należała do poszczególnych Kościołów [Sesboüé 2009: 69]. Możliwe są jednak wspólne próby określenia i uzgodnienia, które także w trudnej materii rozumienia Trzeciej Osoby Trójcy są podejmowane.

SPOSTRZEŻENIE ZAMYKAJĄCE

Zarys rozumienia Ducha Świętego według Bernarda Sesboüé SJ pozostaje tematem otwartym. Wybrany temat jest wątkiem przebiegającym przez całą historię zbawiania ludzkości, która jest dynamicznym i niezakończonym procesem. Niniejszy artykuł nie wyczerpał zasobów znajdujących się w spuściźnie francuskiego jezuitę odnoszących się do tego zagadnienia.

Bernard Sesboüé mimo wielu intuicji w jednym ze swoich podsumowań eksponuje koncepcje Rahnera odnoszącą się do rozumienia Ducha Świętego. „Skoro musimy podsumować tę podróż, powiedzmy, że Duch jest Osobą Trójcy, w oryginalnej formie bycia *meta-osobą*. Oczywiście, w odniesieniu do naszych osób ludzkich Ojciec i Syn są również *meta-osobami*. Możliwe jest jednak przypisanie tej cechy Duchowi w samej Trójcy, nie w zamiarze przypisania Mu wyższości w stosunku do Ojca i Syna, co nie miałoby żadnego sensu, ale dla podkreślenia Jego oryginalności i osobistej odrębności. Zgodnie z dobrze znaną podstawową zasadą, że «to, co dotyczy ekonomii zbawienia, odnosi się również do immanentnej Trójcy» [...]» [Sesboüé 2009: 105-106]. Trzecia Osoba Trójcy Świętej jest specyficzna pod wieloma względami min. charakteryzuje się tym, że: „nie mówi we własnym imieniu” i niejako nie posiada „twarzy ani głosu”; jest pojmowana jako

Osoba Boża, dotykając ekonomii zbawienia odnosi się do całej Trójcy, jest obecna i działa w człowieku. Jest wolna i może czynić innych wolnymi, a przy tym nie jest definiowalna w sposób prawny, przypisuje się jej funkcję przypominania i tłumaczenia orędzia oraz bycia Przewodnikiem, Pocieszycielem człowieka, opisuje ją wielość symboli, jest darem Boga w nas, który uzdatnia do wyznawania wiary.

Starożytność chrześcijańska przekonana jest o tym, że pneumatologiczny rys wiary powinien zostać możliwie precyzyjnie wyrażony i zrozumiany. Bernard Sesboüé SJ przekonany jest o konieczności reinterpretacji wczesnochrześcijańskich formuł w tym i tych odnoszących się do Ducha Świętego. Pluralizm teologicznych spojrzeń na Trzecią Osobę Trójcy Świętej pozwala na porównania i odniesienie do ogólnego ukonkretnienia tematu „osobowości Ducha Świętego” i Jego rozumienia, które powinno być aktualizowane.

BIBLIOGRAFIA

- Sesboüé B., 2001, *Historia dogmatów. Znaki zbawienia*, t. 3, przeł. P. Rak, Kraków.
- Sesboüé B., 2012, *Ewangelia i tradycja*, przeł. A. Kuryś, Poznań.
- Sesboüé B., 2015, *Jezus Chrystus Jedyń Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, t. 1, przeł. A. Kuryś, Poznań.
- Sesboüé B., 2016, *Jezus Chrystus Jedyń Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu. Opowiadania o zbawieniu. Propozycja soteriologii narratywnej*, t. 2, przeł. A. Kuryś, Poznań.
- Sesboüé B., 2009, *L'Esprit sans visage et sans voix: Brève histoire de la théologie du Saint-Esprit*, Paryż.

An outline of the understanding of the Holy Spirit according to Bernard Sesboué SJ

Summary: Man, trying to understand the mystery of salvation, refers to the understanding of the essence of God. God understood as the Holy Trinity is a topic for many scientific discussions and among believers. The person of the Holy Spirit touches the core of the Christian faith. Therefore, it seems necessary to take up the subject of the Third Person of the Holy Trinity in an interdisciplinary key. Bernard Sesboué, S.J., elaborates on the debate on the understanding of the “personality of the Holy Spirit”, the scope of which is universal. The dynamism of faith and its close anchoring in the life of believers cannot do without reference to the knowledge of the Trinity. Scientific reflection provides the basis for the practical application of the knowledge learned and creates topics for ecumenical dialogue.

Keywords: Holy Spirit, Holy Trinity, mystery, revelation, dialogue

Karol Staszczyk

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

e-mail: kmjstaszczyk@gmail.com

ORCID: 0009-0004-4799-3924

Przyjaźń między Bogiem a człowiekiem. Analiza podręcznika formacyjnego *Jestem Przyjacielem Oblubieńca* wspólnoty Przyjaciele Oblubieńca

Streszczenie: Artykuł przedstawia formację wspólnoty Przyjaciele Oblubieńca. Przeanalizowano w nim podręcznik formacyjny, który ma ukształtować w poszczególnych osobach postawę przyjaciela Jezusa. Przeprowadzona analiza pozwala wyliczyć i scharakteryzować cechy duchowości omawianej wspólnoty. Tym samym umożliwia wskazanie jej wyjątkowego charyzmatu, misji oraz miejsca w Kościele. Wspomniany podręcznik został napisany przez osoby aktywnie uczestniczące w działaniach podejmowanych przez Przyjaciół Oblubieńca. Ukazują one składowe tworzące tożsamość członka wspólnoty. Podkreślają znaczenie modlitwy, która wzbudza zapał ewangelizacyjny. Życie jawi się zatem jako wezwanie do budowania relacji przyjaźni z Jezusem-Oblubieńcem na wzór Jana Chrzciciela i Maryi.

Słowa kluczowe: przyjaźń, Przyjaciele Oblubieńca, formacja, duchowość, wspólnota

Przyjaźń w refleksji teologicznej jest odnoszona do scharakteryzowania relacji, która łączy Boga z człowiekiem. Należy zaznaczyć, że słowo to pojawia się w wypowiedziach Jezusa. Mistrz z Nazaretu zestawia na zasadzie przeciwieństwa postawę przyjaźni z byciem sługą. Przyjaciel obdarza dobrem ze względu na życzliwość kierowaną wobec bliskiej mu osoby. Jego czyny nie wynikają z konieczności, strachu czy chęci otrzymania należnej zapłaty. Często nawet jego działania

przekraczają granice wyznaczone przez sprawiedliwość. Tym samym przyjaciel nie tylko odwdzięcza się za otrzymaną pomoc, ale także bezinteresownie kocha. Obserwacja więzi międzyludzkich pozwala stwierdzić, że przyjaźń jest trwała i traktować ją można jako specyficzny rodzaj miłości.

Odniesienie omawianego terminu do relacji bosko-ludzkich wymaga dokonania kilku koniecznych zastrzeżeń. Po pierwsze, Bóg jawi się jako przyjaciel doskonały. Nie jest On przyczyną zła, zatem nie można od Niego wymagać zmiany, przeprosin czy zadośćuczynienia. W tej relacji tylko człowiek powinien pracować nad sobą, aby upodabniać się do wzoru, jaki odnajduje w swoim Przyjacielu. Po drugie, przyjaźń ta nigdy nie zostanie zerwana przez Boga. Tylko człowiek pozostaje zdolny do udzielenia Mu negatywnej odpowiedzi na kierowaną zamyśłem życzliwości inicjatywę spotkania. Po trzecie, posługiwanie się tym terminem przez Jezusa jest analogią wobec relacji międzyludzkich. Chrystus wskazuje na podobieństwo do zażyłej relacji międzyosobowej. Jednak nawet najszlachetniejsza więź dwojga ludzi nie jest tożsama z relacją w której jedną ze stron jest Bóg.

Fenomen przyjaźni z Bogiem stał się motywem przewodnim dla wspólnoty „Przyjaciele Oblubieńca”. Powstała ona w 2010 roku. Wtedy również przyjęła oficjalnie imię, patrona, wizję i misję. Dzieło to ma swoje dwa źródła: wspólnotę w Ożarowie Mazowieckim oraz wspólnotę „Effatha” w Lublinie, która posiadała doświadczenie związane z działalnością Szkół Nowej Ewangelizacji. Jako założycieli nowej grupy formacyjnej wymienia się Anetę i Grzegorza Gałkiewiczów, Urszulę i Jacka Cupriaków, Paulinę i Jacka Osińskich, ks. Krzysztofa Kralkę SAC oraz, ks. Łukasza Żabę SAC [Golba 2023].

Wspólnota na przestrzeni lat podjęła się formacji wielu ludzi. Jej celem jest zbudowanie zażyłej relacji przyjaźni między formującym się człowiekiem a Jezusem-Oblubieńcem. W tym celu w 2023 roku powstał podręcznik przeznaczony dla osób zrzeszonych w struktury „Przyjaciół Oblubieńca”. Ma on przygotować do głębszego zaangażowania ewangelizacyjnego, które wynika z odkrycia tożsamości związanej z charyzmatem wspólnoty opisanym w statucie „ad experimentum” wydanym w 2020 roku. Jak zaznaczają autorzy książki, ma ona przypomnieć istotę charyzmatu i duchowości proponowanej w formacji dla lepszego naśladowania Maryi, Jana Chrzciciela i starotestamentalnego sługi. Celem niniejszego artykułu jest analiza przywołanego podręcznika formacyjnego, aby wskazać cechy charakterystyczne dla duchowości Przyjaciół Oblubieńca.

STRUKTURA PODRĘCZNIKA FORMACYJNEGO

Książka *Jestem Przyjacielem Oblubieńca* została podzielona na rozdziały zgodnie z zaleceniami autorów, które dotyczą konkretnych okresów przerabiania zaplanowanych treści. Przed właściwym tekstem formacyjnym zamieszczono wprowadzenie, instrukcję korzystania z materiałów oraz pytania przed rozpoczęciem kolejnego cyklu katechez. Koniecznym wydaje się uwypuklenie, że analizowany podręcznik stanowi tylko jeden z elementów kształtujących członków wspólnoty. Zawarte w nim rozważania mają służyć podejmowaniu osobistej refleksji w trakcie modlitwy indywidualnej oraz przygotowaniu się do spotkania grup umożliwiających dzielenie się własnym doświadczeniem [Golba 2023: 7-20].

Autorzy zaplanowali formację na 11 tygodni, z których jeden stanowi wprowadzenie, a 10 pozostałych omawia poszczególne składowe tożsamości Przyjaciela Oblubieńca. Należą do nich chęć i motywacja przynależności do wspólnoty, postać starotestamentalnego przyjaciela, osoby Jana Chrzciciela i Maryi, znaki – ikony Przyjaciół Oblubieńca, umiłowanie Słowa Bożego, posłuszeństwo Kościołowi, ewangelizacja, formacja następców oraz codzienna praktyka uwielbienia Boga. Wymienione punkty zostały dopełnione pytaniami podsumowującymi kilkutygodniowy etap wtajemniczenia w życie i działalność wspólnoty [Golba 2023].

Na każdy z zaplanowanych tygodni przygotowano 5 rozważań, które uczestnik może przerobić w ciągu 7 dni pomiędzy spotkaniami stacjonarnymi prowadzonymi przez formatorów. Jednak teksty powinny być analizowane chronologicznie ze względu na ich wzajemne uzupełnianie się – kolejne omawiane zagadnienia odnoszą się do wcześniejszych treści. Zatem nie można wybierać poszczególnych tygodni i dni ani dołączać do grupy formacyjnej w dowolnie wybranym przez siebie momencie. Przygotowany podręcznik stanowi całość pod względem merytorycznym, teologicznym oraz praktycznym. Wybiórcze korzystanie z niego, w tym również bez nadzoru osób odpowiedzialnych za wspólnotę, może skutkować niemożliwością realizacji wyznaczonych przez autorów celów formacji [Golba 2023].

Podręcznik został przygotowany dla osób zaangażowanych w konkretnej wspólnocie działającej wewnątrz Kościoła katolickiego. Przypomina tym samym podręczniki do katechezy szkolnej – jedno spotkanie wspólnoty odpowiada tygodniowi formacji. Można zatem zauważyć, że co tydzień ma miejsce katecheza uczestników formacji. Celem każdej katechezy jest doprowadzenie katechizowanych do zażyłej relacji z Bogiem. Urzeczywistnienie tego zadania ma nastąpić

poprzez rozwijanie poznania wiary, wychowanie liturgiczne, nauczanie modlitwy, formację moralną, wychowanie do życia wspólnotowego i wprowadzenie do misji [Tomasik 2012]. Każdy z wymienionych elementów został zrealizowany przez autorów podręcznika.

Omawiana książka została rozpisana w taki sposób, aby jeden tydzień przygotowanych materiałów mógł umożliwić pełniejsze poznanie treści przedstawionych w trakcie cyklicznych spotkań wspólnoty. Tym samym jest to materiał odpowiadający treściowo jednej zaplanowanej katechezie. Dlatego każdy tydzień posiada swój cel ogólny, jak również cele szczegółowe. Mają one dotyczyć przede wszystkim tożsamości członka wspólnoty, rodzaju służby przez niego podejmowanej, naśladowania Jana Chrzciciela i Maryi, odkrycia języka ikon, modlitwy Słowem Bożym, miejsca wspólnoty w Kościele, celu istnienia Przyjaciół Oblubieńca, odpowiedzialności za przyszłość dzieła oraz postawy uwielbienia [Golba 2023].

Dla realizacji przytoczonych celów został przyjęty stały schemat każdego rozważania. Rozwiązanie to ma ułatwić uczestnikowi praktykę regularnej modlitwy i formacji. Poprzez przyzwyczajenie do jednego modelu analizowanych tekstów rozważający jest zdolny zaplanować sobie czas i wyznaczyć stosowne miejsce na realizowanie formacji. Może się zdarzyć, że stała forma przyczyni się do systematycznej aktywności w sferze duchowej pomimo nieregularnego trybu życia [Plata 2023].

Każde z przygotowanych rozważań rozpoczyna się od przywołania fragmentu lub fragmentów z Pisma Świętego, rzadziej pojawiają się również cytaty świętych, konkretne punkty Katechizmu Kościoła Katolickiego oraz dokumentów Kościoła. Następnie w kilku akapitach zostaje omówiony wybrany na dany dzień temat. Zazwyczaj słowa te odnoszą się w sposób mniej lub bardziej konkretny do przytoczonych uprzednio sentencji. Co ciekawe, autorzy zwracają się do odbiorcy bezpośrednio. Zatem prawdy ogólne zostają przeniesione na grunt osobowej rzeczywistości danego człowieka. Uczestnik formacji staje się tym samym bohaterem analizowanego tekstu. Wydaje się jakby stosowana konsekwentnie forma zwrotu w drugiej osobie liczby pojedynczej stanowiła nie tylko zachętę do dialogu z proponowanymi myślami, ale także do konfrontacji z samym sobą i podjęcia wiążącej decyzji. Rozważanie kończy się zachętą do zapisania własnych refleksji [Golba 2023].

PRZYJACIEL OBLUBIEŃCA, CZYLI WZÓR RELACJI Z JEZUSEM

Autorzy podręcznika wskazują na wyraźny związek relacji międzyludzkich z relacją z Oblubieńcem. Ukazują przyjaźń, która ma zostać nawiązana między uczestnikiem formacji a Jezusem, jako rodzaj miłości zapoczątkowany decyzją. Tym samym podkreślają fakt, że człowiek powinien świadomie i dobrowolnie odpowiedzieć na inicjatywę spotkania zapoczątkowaną przez Boga. Do tej więzi nie można nikogo zmusić. Nie jest ona też narzucona i wymuszona przez więzy krwi. Zatem przyjaciel jawi się jako osoba wybrana dobrowolnie dla dzielenia się własnym życiem. Charakteryzują ją konkretne postawy. Wśród nich wymienić można zaufanie, szczerość, zrozumienie oraz lojalność. Ostatnia z wymienionych wydaje się być decydująca dla relacji, ponieważ, jak zaznaczają autorzy, sprawia radość z bycia z przyjacielem. Z jego roli wynikają konkretne zachowania. Powinien on dobrze znać drugą osobę, żeby móc ją wspierać i pomagać jej w codzienności. Chęć czynienia dobra wynika z wewnętrznego pragnienia, które powoduje w nim gotowość do poświęcenia się. Przyjaźń wyraża się również poprzez wypowiedane słowa i formułowane komunikaty. Kształtuje ona zrozumienie dla stanów emocjonalnych drugiego i uczy zdolności pocieszania w chwilach zwątpienia i smutku. Wymagana szczerość w tej relacji domaga się również rozmów na tematy trudne i słusznej krytyki [Golba 2023: 47-58].

Autorzy po dokonaniu krótkiej charakterystyki relacji przyjacielskiej ukazują Jezusa jako wzór prawdziwego przyjaciela. Wskazują również, że posiada On wszystkie cechy prawdziwego przyjaciela w stopniu najwyższym. Podkreślają znaczenie duchowej więzi między osobami. Rodzi ona pragnienie poznania kogoś, w tym jego sposobu życia, myślenia, pasji, tajemnic, sukcesów i niepowodzeń. Wzajemny dialog może spowodować upodobnienie się do siebie w sferze światopoglądowej oraz wzbudzić zaufanie. Wiąże się ono z postawą ostrożności, która ma chronić przyjaciela przed ewentualnym zranieniem czy utratą wiarygodności [Golba 2023: 47-58].

Jezus zostaje ukazany jako „żebrak miłości” [Golba 2023: 55], ponieważ ofiaruje siebie ludziom i cierpliwie czeka na ich decyzję. Kulminacyjnym momentem Jego posłannictwa staje się męka, śmierć i zmartwychwstanie. Pascha tym samym utwierdza Go w decyzji miłości do słabego człowieka. Jednocześnie stanowi dowód niezmienności Bożego zamysłu życiowości. Autorzy podręcznika podkreślają wydarzenie paschalne, aby ukazać towarzyszące człowiekowi motywacje związane z wyborem Boga. Niektórzy chcą odpowiedzieć na Jego miłość ze względu na strach. Inni dostrzegają Jego majestat, czyli moc i potęgę. Zauważają

korzyści wynikające z tej decyzji [Golba 2023: 55-58]. „Jeśli jednak chcesz najbardziej ucieścić wrażliwe serce Jezusa, postanów sobie, że będziesz chciał uczyć się być Jego przyjacielem ze względu na Niego samego, tak jak On wybrał Ciebie na swojego przyjaciela” [Golba 2023: 56].

Przyjaźń z Oblubieńcem zostaje także porównana do starotestamentalnego urzędu o tej samej nazwie [Dziadosz 2013: 19-44]. Funkcję tę pełnił najbardziej zaufany sługa. Miał on zrealizować misję znalezienia kandydatki na żonę dla pana lub jego syna. Jak zaznaczają autorzy, posiadał wiele przywilejów i praw. Musiał jednak wykazywać się również sprytem, mądrością, uczciwością i wiernością. W powierzonej misji miał stać się „przezroczystym”, czyli działać w imieniu pana, nie szukając własnej korzyści [Golba 2023: 61-70].

Prawdziwy przyjaciel, według analizowanego źródła, opowiada o tym, kogo kocha. Tym samym świat dzięki niemu dowiaduje się o osobie, której nie zna. Aktywność ta przypomina działalność proroków mających uświadomić ludziom ich czasów, że Bóg istnieje i kieruje do nich konkretne przesłanie [Misiaszek 2007: 7-17]. Zadanie to wypełnił swoim życiem Jan Chrzciciel, przygotowując naród Izraela na przyjście zapowiadanego Mesjasza. Uczestnik formacji ma odnaleźć w synu Elżbiety mistrza duchowego, aby naśladować jego pokorę, wolność, gotowość na męczeństwo, a także dar i charyzmat prorocstwa [Golba 2023: 73-83].

Ważną umiejętnością w życiu duchowym związaną z przyjmowaniem uzdolnień pochodzących od Boga jest wyrażanie zgody. Człowiek jest zaproszony do relacji i konkretnych zadań związanych z Ewangelią, powinien rozpocząć je jednak od aktu przyjęcia i akceptacji Bożego zamysłu. Maryja zatem jawi się jako nauczycielka odpowiadania Bogu „tak”. Stanowi Ona obraz Kościoła zasłuchanego w słowa Mistrza i realizującego Jego wskazania. Dla przyjaciela Oblubieńca Matka Zbawiciela staje się wzorem człowieka znającego życie, ponieważ potrafi łączyć miłość z cierpieniem i ofiarą. Jej wiara i zaufanie zostają wyrażone poprzez drobne czynności dnia codziennego, jak również trwanie pod krzyżem i oczekiwanie na Ducha Świętego. Służba Maryi rozpoczyna się w postawie otwartości i dyspozycyjności. Będąc stale uważna i gotowa do działania, ukazuje swoje przywiązanie do Jahwe oraz wierność podjętej decyzji [Golba 2023: 87-96].

PRZYJACIEL OBLUBIEŃCA, CZYLI CZŁONEK WSPÓLNOTY

W analizowanych tekstach występują liczne odniesienia dotyczące struktury wspólnoty Przyjaciele Oblubieńca. Niektóre z nich omawiają jej sposób funkcjonowania, w tym także wewnętrzne problemy związane z utrzymaniem dyscypliny

wymaganej przez ustanowionych przełożonych. Zauważyć można, że teksty zostały spisane przez osoby zaangażowane w podejmowane przez omawianą wspólnotę inicjatywy. Autorzy podręcznika oprócz założeń zawartych w statucie wskazują na doświadczenia przeszłości, chcąc uchronić kolejnych formowanych przed powielaniem typowych błędów. Jako przykład należy przytoczyć fragment traktujący o nieprzywiązywaniu się do duszpasterzy i odpowiedzialnych za dany etap formacji. Odbiorcy zostają postawione następujące pytania: „Jak reagujesz na zmianę pasterza wspólnoty, administratora, animatora grupki dzielenia? Czy widzisz w tym Boży plan, czy raczej odczuwasz rozgoryczenie i chęć ucieczki?” [Golba 2023: 79].

Każdy członek wspólnoty pozostaje z nią w łączności duchowej poprzez modlitwę przed ikonami, rozważanie Słowa Bożego, ewangelizację i formację następców. Wymienione elementy wskazują na jedność pokoleń osób zaangażowanych w Przyjaciół Oblubieńca. Stają się jednocześnie gwarantem istnienia dzieła. Bowiem ikony, nazywane przez autorów podręcznika „znakami” [Golba 2023: 97], nieustannie odnoszą do celów zawartych w statucie z 2020 roku. Ikona przyjaźni stanowi zaproszenie do bliskiej relacji ze Zbawicielem. Centrum kompozycyjne jest puste, ponieważ pozostawiono tam miejsce dla odbiorcy. Imię postaci namalowanej po lewej stronie – Menas – oznacza „trwanie” [Golba 2023: 101]. Zatem przesłaniem ikony jest zachęta do trwania w bliskości Jezusa, który zapewnia o swojej czułości i prostocie relacji poprzez gest objęcia Menasa ramieniem. Dwie przedstawione postacie nie są zwrócone ku sobie twarzami, ale patrzą wprost. Autorzy tekstu stwierdzają, że można ten symbol interpretować jako bycie w podróży, pozostawianie w ruchu. Takie ułożenie osób pozwala wskazać na dynamizm życia duchowego. Pozostaje on nierozzerwalnie związany z tajemnicą odkupienia będącą dopełnieniem dzieła stworzenia. Dlatego w kompozycji zawarto ukryty krzyż stworzony przez przestrzeń pomiędzy przyjaciółmi a rękę udzielającą wsparcia towarzyszowi drogi. Patrząc na twarze Jezusa i Menasa, wydaje się, że są one podobne. Jest to celowy zabieg ikonopisarza, aby wskazać na biblijną prawdę o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga [por. Rdz 1, 26-27]. Całość została wpisana w kwadrat – symbol Ziemi. Oblicze Mistrza z Nazaretu zostało ubarwione złotem i jasnymi kolorami, aby uwydatnić Jego boskość. Bliskość Syna Bożego oddziałuje na Menasa. Jego twarz jaśniej podobnie jak twarz Chrystusa. Jak zaznaczają autorzy, przenikanie boskiego światła do życia i serca człowieka oznacza proces formacji. Staje się ona zatem nieustannym upodabnianiem do osoby Mesjasza [Golba 2023: 101-103].

Pozostałe ikony przedstawiają patronów wspólnoty: Jana Chrzciciela

i Maryję. Każda została szczegółowo omówiona w analizowanej książce. Postać Jana Poprzednika – jak została podpisany święty wizerunek – odnosi do sposobu jego życia. Prorok ten pozostawał na pustyni, czyli w miejscu odosobnienia i słuchania Bożych natchnień. Roślinność u stóp jego sylwetki zapowiada nadchodzące zbawienia. Rozwiane szaty bohatera poprzez symbol wiatru i łagodnego powiewu wskazują na obecność Ducha Świętego w nim. W lewej dłoni przedstawionej postaci umieszczono zwój z napisem w języku greckim: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata”, zaś przedramię podtrzymuje mandorlę z Barankiem. Zastosowane kolory podkreślają: złoto – świętość Jana, błękit – wody Jordanu i transcendencję człowieka, zieleń – osadzenie w rzeczywistości doświadczalnej oraz obfity plon przygotowania ludzi na przyjście Bożego Pomazańca [Golba 2023: 104-106]. Maryja – ukazana jako niewiasta niosąca Chrystusa – pozostaje w drodze z rozłożonymi rękami. Na ikonie jest brzemienna i podąża do domu swojej krewnej o imieniu Elżbieta. Dostrzec można jej pośpiech. Jest ubrana w spodnią sukienkę koloru błękitnego, a jej wierzchnią szatę stanowi czerwony maforion okrywający głowę i całą postać. Użyte dwa kolory mogą wskazywać na odpowiednio prawdę o Bożym Macierzyństwie oraz ludzką naturę kobiety. Płaszcz został ozdobiony trzema gwiazdami – jedną umieszczono na czole kobiety, a dwie pozostałe na jej obydwu ramionach. Jak wyjaśniają autorzy, „gwiazdy te oznaczają potrójne dziewictwo Maryi – przed, w czasie i po narodzeniu Jezusa”. Czerwone buty potwierdzają jej królewską godność [Golba 2023: 107-108]. Ikona Jezusa Chrystusa – Oblubieńca Kościoła jeszcze nie została skomponowana [Golba 2023: 109-111].

Omówione szczegółowo ikony pozwalają odczytywać Boże przesłanie w nich zawarte. Zdolność ta potrzebna jest również w trakcie lektury słowa natchnionego – Pisma Świętego. Uczestnik formacji zostaje zachęcony do lektury wskazanych w podręcznikach fragmentów wraz z komentarzem. Mają one pomóc w interpretowaniu sytuacji z własnego życia. Bóg przecież działa również w historii każdego człowieka. Codzienny rachunek sumienia ma ukazać, na ile medytowane Słowo Boże wpływa na daną osobę oraz jej styl życia. Umiejętność słuchania prowadzi do ewangelizacji, czyli dzielenia się Dobrą Nowiną o zbawieniu. Dla Przyjaciół Oblubieńca działanie to wiąże się z zakładaniem wspólnot, prowadzeniem formacji, świadectwem życia oraz pogłębianiem własnej relacji z Jezusem [*Statut Wspólnoty Przyjaciele Oblubieńca...* 2020; Narecki 1996]. Aktywność ta skutkuje formowaniem kolejnych pokoleń członków wspólnoty, czyli następców w dziele przekazywania jej charyzmatu i misji [Iwańska 2012; Bełch 2014/2015].

PRZYJACIEL OBLUBIEŃCA, CZYLI WYBÓR DROGI DUCHOWOŚCI

W podręczniku dla członków wspólnoty zebrano w jednym miejscu wszystkie elementy charakterystyczne dla duchowości przyjaciela Oblubieńca. Oprócz zaleceń dotyczących modlitwy i praktyk pobożnościowych odnaleźć w nim można również charakterystyczny sposób obrazowania relacji z Jezusem, rozumienia posłannictwa Jana Chrzciciela i Maryi [Piekarz 2001]. Jezus-Oblubieniec zostaje zaprezentowany jako centralna postać historii zbawienia, która nieustannie ponawia zaproszenie do bliskości i zażyłości [Zborowski 2019]. Życie jawi się zatem jako wspólne pielgrzymowanie, w którym towarzyszem człowieka staje się wcielony Bóg. Święci stanowią wzory do naśladowania w realizacji zamysłu Bożego wobec całej ludzkości. Tym samym przyjaciel Oblubieńca zostaje powołany do relacji z Synem Bożym, która ma wpływać na zmianę świata. Najważniejszą podstawą osoby formowanej jest zatem dyspozycyjność, czyli otwartość i gotowość do podjęcia odpowiedzialności za konkretne działania. Jest ona owocem modlitwy, zasłuchania w Słowo Boże, a także uczestnictwa w życiu Kościoła. Powinno się zatem podkreślić, że osoba przyjaciela została scharakteryzowana przez autorów podręcznika przez pryzmat praktycznych wskazań mu udzielanych. Członek wspólnoty ma tworzyć jedność między katolikami, a jednocześnie pozostawać wiernym wskazaniom zawartym w statucie z 2020 roku [Dutkiewicz 2022]. Analizowana formacja staje się zatem propozycją duchowości dla człowieka współczesnego. Pozostaje ona zgodna z duchowością chrześcijańską, a także duchowością katolicką. Jednak można ją odróżnić od innych znanych szkół duchowości w obrębie Kościoła ze względu na jej cechy charakterystyczne [Sawa 2018].

ZAKOŃCZENIE

Przyjaźń między Bogiem a człowiekiem stanowi temat przewodni podręcznika formacyjnego *Jestem Przyjacielem Oblubieńca*. Autorzy zawarli w nim podstawowe informacje dotyczące funkcjonowania i duchowości wspólnoty Przyjaciele Oblubieńca. Wskazali na praktyczne zastosowanie reguł zapisanych w statucie „ad experimentum”. Podzielili się również swoim doświadczeniem związanym z aktywnym zaangażowaniem w dziełach ewangelizacyjnych i katechetycznych wspólnoty. Tekst uporządkowali ze względu na omawiane zagadnienia. Zarysowali najpierw ogólną postać przyjaciela, aby następnie dokonać jego szczegółowej charakterystyki poprzez przywołanie patronów wspólnoty oraz omówienie ikon. Następnie przypomnieli, że postawy wyrażające przywiązanie do Jezusa pochodzą

z modlitwy i są przez nią umacniane. Zaakcentowano rolę umiejętnego słuchania Bożego głosu, w tym także posłuszeństwa wobec przełożonych wyznaczonych przez Kościół. Ewangelizacja, według podręcznika, przedstawia się jako cel istnienia wspólnoty. Jej koniecznym następstwem jest formacja kolejnych pokoleń, które będą zdolne do podjęcia odpowiedzialności za strukturę i aktywność Przyjaciół Oblubieńca.

Osoba przyjaciela została ukazana w kontekście zainicjowanej przez Jezusa relacji. Podkreślono, że każdy wierzący powołany do świętości powinien tę istniejącą więź umacniać swoimi decyzjami. Dokonywane wybory kształtują cechy dobrego przyjaciela. Należą do nich wierność, mądrość, „przezroczystość”, pokora, wolność, gotowość do poświęceń, ufność. Korelują one z konkretnymi postawami. Przyjaciel powinien dbać o czas na spotkanie, właściwą komunikację oraz empatię. Każda chwila spędzona z drugą osobą ma umacniać ich wzajemną troskę, a także upodabniać ich do siebie nawzajem. Doświadczenia autentycznego zainteresowania, życzliwości i dobra powoduje chęć dzielenia się tym doświadczeniem. Dla budowania coraz intymniejszej relacji konieczny jest dialog. Polega on na umiejętnym słuchaniu, a także na ujawnieniu prawdy o sobie. Naszkicowany model dotyczący relacji międzyludzkich został odniesiony do relacji Boga z człowiekiem. Jednak należy zaznaczyć, że różni się ona znacząco od znanych z codziennego doświadczenia. Bóg jest bytem doskonałym, zatem posiada wszystkie oczekiwane pozytywne cechy w stopniu najwyższym. Tym samym nie popełnia błędów i nie wyrządza zła. Tylko człowiek jest wezwany do zmiany siebie, czyli dążenia do doskonałości na wzór Boskiego Przyjaciela. Modlitwa, medytacja Słowa Bożego, posłuszeństwo Kościołowi i ewangelizacja mają stanowić dla niego pomoc i jednocześnie zadanie na drodze rozwoju duchowego.

Opisana przez autorów wizja duchowości chrześcijańskiej pozostaje zgodna z nauką Kościoła i treścią orędzia ewangelicznego. Jednak posiada ona wyjątkowe cechy, które pozwalają odróżnić ją od innych szkół życia duchowego. Przede wszystkim analizowane teksty akcentują charakter relacji między Bogiem a człowiekiem, określając go mianem przyjaźni. Jezus jawi się w tej więzi jako towarzysz ludzkiego życia. Udziela On swojej łaski poprzez dar obecności. Przebywanie z Nim przemienia człowieka. Dopełnia tym samym dzieła stworzenia, które zakładało istnienie niezasłużonej harmonii między tym, co ludzkie, a tym, co boskie. Chrystus poprzez swoją osobę przypomina o dokonanym dziele zbawienia, tworząc na ikonie przyjaźni krzyż. Znak ten ma wskazywać na prawdę o Jego bliskości i odwiecznej miłości do każdego. Centralne miejsce na omawianej przez autorów ikonie okazuje się być puste. Zabieg ten posiada znaczenie symboliczne

– ma stanowić zaproszenie dla odbiorcy do wejścia w relację przyjaźni przedstawioną dzięki Menasowi i Zbawicielowi. Pozostałe obrazy przedstawiające patronów wspólnoty skoncentrowanych na służbie Synowi Bożemu. Znaki wspólnoty przedstawiają cechy jej ukierunkowanie ewangelizacyjne, a także modlitewne. Te dwie sfery życia powinny wzajemnie się uzupełniać. Przyjaźń z Oblubieńcem wymaga pozostawania w drodze, ale ze świadomością bycia wspieranym i miłowanym. Zatem omawiana duchowość nie jest nową propozycją rozumienia posłannictwa Mesjasza i misji Kościoła w świecie. Akcentuje niektóre elementy od zawsze obecne w myśli chrześcijańskiej. Czerpie również z jej historii. Jako przykład można podać odwołanie do ikony przyjaźni pochodzenia koptyjskiego, przywoływanie myśli świętych, fragmentów Katechizmu Kościoła Katolickiego, dokumentów papieskich i wersów biblijnych. Podręcznik stanowi zatem wezwanie do odkrycia wartości przyjaźni zarówno w relacjach międzyludzkich, jak również w życiu duchowym.

BIBLIOGRAFIA

- Belch K., 2014/2015, *Społeczny wymiar nowej ewangelizacji w świetle adhortacji papieża Franciszka Evangelii Gaudium*, „Premisia Christiana”, t. 16, s. 361-379.
- Dutkiewicz G., 2022, *Wspólnota w refleksji papieża Franciszka*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 1 (283), s. 35-45.
- Dziadosz D., 2013, „Nie będę się wstydził osłonić przyjaciela” (Syr 22, 25). *Przyjaźń w biblijnych tradycjach Starego Testamentu*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL”, nr 26 (103), s. 19-44.
- Iwańska I., 2012, *Formacja nowych ewangelizatorów dla dzieła nowej ewangelizacji*, „Polonia Sacra”, nr 31 (75), s. 87-106.
- Golba A. (red.), 2023, *Jestem Przyjacielem Oblubieńca*, Ząbki.
- Misiaszek K., 2007, *Misja prorocka i jej realizacja w Kościele w Polsce*, „Teologia Praktyczna”, t. 8, s.7-17.
- Narecki Z., 1996, *Duchowość wspólnotowa jako przejaw formacji religijnej świeckich*, „Roczniki Teologiczne”, t. 43, z. 6, s.149-160.
- Piekarz D., 2001, *Chrystus jako Oblubieniec Kościoła w świetle Nowego Testamentu*, „Polonia Sacra”, nr 8/52, s. 311-327.

- Plata Ł., 2023, *Narzędzia nowej ewangelizacji Kościoła w Polsce*, „Studia Warmińskie”, nr 60, s. 221-237.
- Sawa P., 2018, *Współczesna duchowość chrześcijańska w Polsce. Opis, próba oceny, perspektywy*, „Studia Pastoralne”, nr 14, s. 265-287.
- Statut Wspólnoty Przyjaciele Oblubieńca. Ad experimentum 2020-2025*, Warszawa 2020.
- Tomasik P., 2012, *Katecheza Kościoła w Polsce wobec wyzwań nowej ewangelizacji*, „Verbum Vitae”, nr 21, s. 273-296.
- Zborowski M., 2019, *Kerygmat we współczesnych ruchach kościelnych*, „Resovia Sacra”, nr 26, s. 475-492.

**Friendship between God and man. Analysis of the formation manual
I am a Friend of the Bridegroom [Jestem Przyjacielem Oblubieńca]
of the community Friends of the Bridegroom**

Summary: The article presents the formation of the community Friends of the Bridegroom. It analyzes the formation manual, which is to shape the attitude of a friend of Jesus in individual persons. The analysis makes it possible to calculate and characterize the spiritual characteristics of the community in question. Thus, it makes it possible to indicate its unique charism, mission and place in the Church. This manual was written by people who actively participated in the activities undertaken by the Friends of the Bridegroom. They show the components that make up the identity of a member of the community. They emphasize the importance of prayer, which arouses evangelistic zeal. Life therefore appears as a call to build a relationship of friendship with Jesus the Bridegroom, following the example of John the Baptist and Mary.

Keywords: friendship, Friends of the Bridegroom, formation, spirituality, community

Milena Kruszwic

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

e-mail: milena.kruszwic.22@gmail.com

ORCID 0009-0002-7320-6555

Terapeutyczna moc melodii: piosenki z motywem przyjaźni w praktyce muzykoterapeutycznej

Streszczenie: Muzykoterapia to coraz popularniejsza forma terapii, która za pomocą różnych narzędzi muzycznych wspiera proces leczenia i rozwoju osobistego. W ramach tej praktyki istotną rolę odgrywają piosenki, w których zarówno melodia, jak i treść tekstu pełnią funkcję terapeutyczną. Wykorzystanie piosenek z motywem przyjaźni, która jest podstawową relacją interpersonalną, wspiera proces terapeutyczny, umożliwiając wyrażenie emocji, kształtowanie relacji społecznych oraz ułatwiając wyrażanie uczuć. Artykuł przybliży zastosowanie piosenek z tematem przyjaźni w praktyce muzykoterapeutycznej. Przedstawione zostaną różnorodne techniki pracy z takimi utworami, praktyczne przykłady oraz naukowe podstawy ich terapeutycznego zastosowania.

Słowa kluczowe: muzykoterapia, piosenki o przyjaźni, relacje interpersonalne, techniki terapeutyczne

WPROWADZENIE

Piosenki pełnią istotną rolę w życiu człowieka, nie tylko jako źródło rozrywki, ale również jako narzędzie stymulujące emocje, komunikację i ekspresję uczuć. Odzwierciedlają wartości, przekonania i normy kulturowe obowiązujące w danym społeczeństwie. Piosenki są efektywnym narzędziem w procesie formowania etycznych i społecznych koncepcji wśród odbiorców. Jednym z najczęściej podejmowanych tematów w tekstach piosenek są relacje międzyludzkie, które mają uniwersalny charakter i odzwierciedlają doświadczenia wielu osób. W ramach tej

tematyki szczególne miejsce zajmują piosenki o przyjaźni. Teksty tych piosenek, pełnią rolę nośników wartości, przekazując istotne przesłania moralne i społeczne, kształtując postawy i zachowania jednostek. Dzięki swojej wszechstronności, są cennym narzędziem wykorzystywanym w muzykoterapii, szczególnie w obszarach wymagających wsparcia emocjonalnego, społecznego i psychologicznego tj. w terapii uzależnień, pracy z seniorami, osobami z zaburzeniami emocjonalnymi i zachowania oraz pacjentami z chorobami psychosomatycznymi. Poprzez swoje teksty i melodie, piosenki te pomagają pacjentom w nawiązywaniu i utrzymywaniu relacji, poprawie samopoczucia oraz radzeniu sobie z trudnymi emocjami, co jest kluczowe w procesie terapeutycznym.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie roli piosenek z motywem przyjaźni w praktyce muzykoterapeutycznej. W artykule zanalizowane zostały różne aspekty wykorzystania tych utworów jako efektywnego narzędzia terapeutycznego. Dodatkowo, artykuł zawiera praktyczne przykłady i techniki zastosowania piosenek o przyjaźni, ukazując ich znaczenie w budowaniu i wzmacnianiu relacji, poprawie samopoczucia oraz radzeniu sobie z trudnymi emocjami.

Przyjaźń to jedna z podstawowych form relacji międzyludzkich. Kształtuje się ona już od wczesnego dzieciństwa poprzez kontakty i interakcje z innymi ludźmi. Przyjaźń była cenioną wartością już w starożytności. Uważano ją za istotny czynnik wpływający na ludzkie życie i jego dobrostan. Arystoteles, w swoim dziele *Etyka nikomachejska*, wskazał na trzy kluczowe cechy prawdziwej przyjaźni. Po pierwsze, dobroć, która przejawia się w wzajemnym szacunku i podziwie dla moralnych zalet i lojalności przyjaciela. Po drugie, użyteczność, oznaczająca korzyści zarówno emocjonalne, jak i praktyczne, jakie przynosi relacja przyjacielska. Trzecią cechą jest zadowolenie, wynikające z dzielenia radości i przyjemności ze wspólnych doświadczeń z przyjacielem. Arystoteles uznawał dobroć za najważniejszy element przyjaźni, ponieważ stanowi ona moralny fundament trwałej relacji, opartej na wzajemnym szacunku i zaufaniu [Bukowski i in. 2001: 595-603].

Współcześnie, badacze Morton Mendelson i Frances Aboud wyróżnili funkcje, jakie przyjaźń pełni w życiu człowieka, podkreślając ich kluczowe znaczenie w budowaniu i utrzymywaniu relacji międzyludzkich [Mendelson 1999: 130-132]. Po pierwsze, przyjaźń pełni funkcję stymulującą, polegającą na wspólnym angażowaniu się w czynności przynoszące przyjemność. Dzięki temu, przyjaciele mogą wspólnie cieszyć się aktywnościami, które wzbogacają ich życie i dostarczają pozytywnych emocji. Drugą funkcją przyjaźni jest pomoc, która wyraża się w gotowości do udzielania wsparcia i porad w różnych sytuacjach życiowych. Przyjaciele oferują sobie nawzajem pomoc w rozwiązywaniu problemów,

co wzmacnia ich relację i buduje poczucie bezpieczeństwa. Trzecią istotną funkcją jest intymność, przejawiająca się w otwartości na potrzeby i uczucia drugiej osoby oraz możliwości szczerego wyrażania się w najbardziej osobistych obszarach życia. Intymność pozwala na głębokie zrozumienie i empatię, co jest fundamentem trwałej i satysfakcjonującej relacji przyjacielskiej. Przyjaźń zapewnia także poczucie niezawodności sojuszu, co oznacza wzajemną dostępność i lojalność partnerów niezależnie od sytuacji. Ta funkcja podkreśla, że przyjaciele mogą na siebie liczyć w każdej chwili, co buduje silne więzi oparte na zaufaniu. Kolejną ważną funkcją jest pocieszenie i wsparcie, które pomagają w budowaniu pozytywnego obrazu własnej osoby. Przyjaciele dodają sobie wzajemnie otuchy, pomagając w utrzymaniu zdrowej samooceny i pewności siebie. Ponadto, relacje przyjacielskie zapewniają poczucie komfortu w nowych lub trudnych sytuacjach, co pomaga w utrzymaniu emocjonalnego bezpieczeństwa. Przyjaciele wspierają się również w obliczu wyzwań, co pozwala na łatwiejsze radzenie sobie z trudnościami.

Świadomość tych funkcji pozytywnie wpływa na sposób ich wykorzystania w relacjach przyjacielskich. Autentyczna przyjaźń wymaga szczerości i otwartości. W sytuacjach kryzysowych, przyjaciel może pomóc przezwyciężyć smutek, odwracając uwagę od przykrych wydarzeń. Przyjaciele nie tylko wspierają się w rozwiązywaniu problemów, ale również zachęcają do krytycznego spojrzenia na siebie, co może prowadzić do głębszego zrozumienia siebie i poprawy jakości życia.

KRÓTKA CHARAKTERYSTYKA WYBRANYCH CHOROÓB I ZABURZEŃ W KTÓRYCH MOŻNA ZASTOSOWAĆ PIOSENKI O PRZYJAŹNI

Choroby psychosomatyczne

Muzykoterapia stanowi skuteczną metodę terapeutyczną dla osób cierpiących na choroby psychosomatyczne, które charakteryzują się złożonym związkiem między czynnikami psychicznymi a fizycznymi objawami chorobowymi. Zaburzenia te obejmują różnorodne schorzenia, których rozwój i przebieg są często powiązane z czynnikami stresowymi i emocjonalnymi. Wykorzystanie muzyki jako narzędzia terapeutycznego może znacząco przyczynić się do redukcji poziomu stresu i napięcia emocjonalnego, co w efekcie prowadzi do złagodzenia objawów chorobowych oraz poprawy ogólnego stanu zdrowia psychicznego i fizycznego pacjentów.

Światowa Organizacja Zdrowia podała w 1964 roku definicję chorób psychosomatycznych jako przebiegających albo pod postacią zaburzeń funkcji, albo zmian organicznych dotyczących poszczególnych narządów czy układów, gdy czynniki psychiczne odgrywają istotną rolę w występowaniu objawów chorobowych, ich zaostrzeniu i remisji choroby [Michalak 2006: 147-172]. Są to więc schorzenia, które głównie wynikają z czynników psychicznych, takich jak stres, emocje, konflikty, lęk i frustracje, smutek, złość. Kiedy czynniki stresowe są tłumione, wielokrotnie doświadczane lub osoba nie potrafi sobie z nimi radzić, mogą one objawiać się jako dolegliwości fizyczne. Osoby doświadczające intensywnych emocji są szczególnie narażone na rozwój zaburzeń psychosomatycznych. W 1950 roku, amerykański lekarz węgierskiego pochodzenia, Franz Alexander stworzył listę siedmiu najczęstszych chorób psychosomatycznych. Lista ta, znana jako „chicagowska siódemka”, obejmuje: chorobę wrzodową żołądka, nadciśnienie tętnicze, astmę oskrzelową, atopowe zapalenie skóry, reumatoidalne zapalenie stawów, zapalne choroby jelita grubego, nadczynność tarczycy [Alexander 1950: 34].

W ostatnich dekadach zauważalny jest wzrost zainteresowania medycyny wpływem czynników psychicznych i społecznych na rozwój różnych schorzeń. Holistyczne podejście, zwane modelem biopsychospołecznym, uwzględnia aspekty medyczne, psychologiczne i społeczne, co pozwala na kompleksowe podejście terapeutyczne [Drożdżowicz 2007: 253-74]. Najnowsze badania sugerują, że czynniki psychospołeczne mogą odgrywać istotną rolę w rozwoju wszystkich chorób somatycznych, co podkreśla potrzebę interdyscyplinarnego podejścia w diagnostyce i leczeniu [Zabłocka-Żytko 2015: 409]. Osoby cierpiące na choroby psychosomatyczne doświadczają nie tylko objawów fizycznych, ale także poważnych trudności emocjonalnych i osobowościowych. Choroba może znacząco wpływać na ich samoocenę, percepcję własnej osoby oraz postrzeganie otaczającego świata [Zabłocka-Żytko 2015: 409]. Powszechnym zjawiskiem wśród pacjentów z chorobami psychosomatycznymi są problemy adaptacyjne i kryzysy emocjonalne przejawiające się m.in. jako opór wobec terapii. Ich źródłem są często negatywne emocje, takie jak żal czy przygnębienie, oraz brak akceptacji własnej choroby. Jednym z celów terapii jest zrozumienie wpływu choroby na zachowanie pacjenta oraz praca nad odbudową jego pozytywnego obrazu siebie.

Zgodnie z podejściem systemowym do rodzin, choroba jednego z członków może wywołać reorganizację całej struktury rodzinnej, wymagając od pozostałych członków podjęcia działań adaptacyjnych. Skutki choroby jednego z członków odczuwane są zarówno emocjonalnie, jak i formalnie przez całą rodzinę, a także

przez bliskich i przyjaciół, którzy muszą dostosować się do nowych ról i zachowań [Zubrzycka, Emeryk 2002: 21-26]. Literatura wskazuje na kilka etapów, które rodzina przechodzi w procesie adaptacji do choroby, od szoku i niedowierzania, przez emocjonalny kryzys związany z poczuciem niesprawiedliwości, aż do fazy pozornej akceptacji, by ostatecznie osiągnąć etap konstruktywnego przystosowania się do nowych warunków [Góralczyk 1996]. Cały ten proces adaptacyjny może trwać nawet pięć lat [Walker i in. 1996: 1029-36]. Postrzeganie choroby jako wyzwania sprzyja poszukiwaniu nowych strategii radzenia sobie, wzmacnia więzi rodzinne i motywuje do aktywnego uczestnictwa w procesie leczenia. Natomiast negatywne postrzeganie choroby jako niesprawiedliwości lub zagrożenia może prowadzić do konfliktów w rodzinie, utrudniać codzienne funkcjonowanie oraz wywoływać negatywne stany emocjonalne, takie jak lęk, napięcie czy poczucie bezradności [McDaniel i in. 1992]. W kontekście wsparcia, ważną rolę odgrywają także przyjaciele chorego, którzy często stanowią dodatkowe źródło wsparcia emocjonalnego i duchowego.

W terapii chorób psychosomatycznych istotną rolę ogrywają zasoby, zarówno te wewnętrzne, jak i zewnętrzne, które w wyniku choroby ulegają osłabieniu. Uruchomienie tych zasobów, jest kluczowym celem terapeutycznym. Może to być wydobywanie pozytywnych doświadczeń z przeszłości, wsparcie w budowaniu pozytywnego obrazu siebie i satysfakcji z życia, wzmacnianie wiary pacjentów we własne siły oraz możliwości. Bardzo ważne jest też odbudowanie zasobów zewnętrznych do których należą relacje interpersonalne.

Zaburzenia emocji i zachowania

Zaburzenia emocjonalne i zachowania stanowią istotny obszar zainteresowania w kontekście muzykoterapii klinicznej, szczególnie w odniesieniu do populacji dzieci i młodzieży [Cudak 1998]. Te dysfunkcje mogą mieć podłoże zarówno biologiczne, jak i środowiskowe. Wczesne traumatyczne przeżycia, takie jak molestowanie seksualne, samookaleczenia czy uzależnienia, mogą istotnie przyczynić się do ich rozwoju, wpływając trwale na psychikę dziecka. W dziedzinie psychiatrii, tego typu zaburzenia mogą być rozpoznawane jako ADHD, zaburzenia opozycyjno-buntownicze, depresyjne zaburzenia zachowania czy różnorodne zaburzenia lękowe.

Zaburzenia zachowania manifestują się jako odstępstwa od norm społecznych i moralnych, prowadząc do zachowań niezgodnych z przyjętymi standardami w danym środowisku. Osoby dotknięte tymi zaburzeniami napotykają

trudności w dostosowaniu się do wymogów społecznych, co skutkuje istotnymi problemami w sferze edukacyjnej, zawodowej oraz społecznej, znacząco wpływając na ogólny rozwój jednostki. U dzieci, które borykają się z tego rodzaju zaburzeniami, obserwuje się szereg trudności, między innymi: deficyty uwagi, nadmierna ruchliwość, agresywne zachowania, skłonność do manipulacji i kłamstw, trudności w nawiązywaniu relacji interpersonalnych oraz brak zrozumienia zasady wzajemności w kontaktach międzyludzkich. Dzieci te często określane są przez społeczeństwo jako „trudne”. Zrozumienie tych problemów oraz identyfikacja czynników ryzyka stanowią kluczowe aspekty procesu diagnozy i planowania interwencji terapeutycznych. Bazując na tej wiedzy, terapeuci mogą efektywniej dostosować swoje strategie działania, aby skutecznie reagować na potrzeby dzieci i wspierać ich harmonijny rozwój emocjonalny i społeczny.

Osoby dotknięte zaburzeniami emocjonalnymi i zachowania często napotykały trudności w nawiązywaniu i utrzymywaniu relacji społecznych, co może skutkować izolacją od rówieśników oraz brakiem rozumienia istoty przyjaźni. W ramach muzykoterapii, za pomocą różnych narzędzi, wypracowuje się umiejętność budowania więzi społecznych oraz rozwijania umiejętności interpersonalnych. Poprzez różnorodne, kreatywne działania muzyczne, takie jak wspólne muzykowanie, śpiew czy komponowanie, terapeuci mogą stymulować interakcje społeczne, promować współpracę oraz kształtować umiejętności empatii i komunikacji. W efekcie dzieci z opisywanymi problemami, stopniowo przełamują barierę izolacji społecznej, co stanowi istotny element procesu terapeutycznego, sprzyjającemu budowaniu zdrowych relacji z innymi.

JAK DZIAŁA MUZYKOTERAPIA?

Muzyka, jako uniwersalny środek wyrazu emocji, odgrywa kluczową rolę w procesie muzykoterapii, pomagając pacjentom w identyfikacji, wyrażaniu i przetwarzaniu uczuć związanych z relacjami międzyludzkimi. Muzykoterapia oferuje szeroki wachlarz technik, które są szczególnie skuteczne w leczeniu problemów zdrowotnych wynikających z trudności interpersonalnych, takich jak brak zaufania, izolacja społeczna czy trudności w nawiązywaniu kontaktów.

W kontekście terapeutycznym szczególnie efektywne może być wykorzystanie piosenek z motywem przyjaźni. Takie utwory muzyczne, poprzez pozytywne przesłanie i emocjonalne odzwierciedlenie aspektów relacji przyjacielskich, mogą wspomagać proces budowania więzi społecznych oraz rozwijania umiejętności społecznych. Elastyczność muzykoterapii pozwala na dostosowanie działań

i wybór odpowiednich utworów do różnorodnych potrzeb i celów terapeutycznych co znacząco zwiększa skuteczność terapii.

W kontekście omawianych zaburzeń, działanie muzykoterapii ma na celu:

- Samoregulację i poprawę samopoczucia. Poprzez interakcję z muzyką, uczestnicy mogą nauczyć się samoregulacji emocji i poprawić swoje samopoczucie, co przyczynia się do ogólnego zwiększenia dobrostanu psychicznego;
- Naukę komunikacji, aktywności zadaniowej i emocjonalnej. Muzykoterapia sprzyja rozwojowi umiejętności komunikacyjnych, zarówno werbalnych, jak i niewerbalnych, a także aktywności zadaniowej i emocjonalnej poprzez interakcję z muzyką i innymi uczestnikami;
- Wykształcenie świadomości społecznej wzajemności. Poprzez współpracę i interakcję w ramach sesji muzykoterapeutycznych, uczestnicy mogą rozwijać świadomość społeczną oraz umiejętność współdziałania z innymi;
- Interakcja, współpraca. Sesje muzykoterapeutyczne sprzyjają interakcji i współpracy między uczestnikami, co może prowadzić do budowania relacji i więzi społecznych;
- Poczucie przynależności i akceptacji. Poprzez akceptację i zrozumienie w ramach sesji muzykoterapeutycznych, uczestnicy mogą doświadczyć wzrostu poczucia przynależności i akceptacji przez innych ludzi;
- Analiza sytuacji konfliktowych i agresywnych. Muzykoterapia umożliwia analizę sytuacji konfliktowych i agresywnych w bezpiecznym środowisku, co może pomóc uczestnikom w rozwiązywaniu konfliktów i redukcji agresji.

Według amerykańskiego muzykoterapeuty i badacza Kennetha E. Bruscia, skuteczne formy pracy z dzieckiem zaburzonym emocjonalnie lub z zaburzeniami w obszarze zachowania, to improwizacje grupowe, wspólne tworzenie piosenek, przetwarzanie muzyki, słuchanie i analizowanie tekstów oraz dyskusja na temat wysłuchanych piosenek [Bruscia 1998]. Improwizacja powinna być ukierunkowana na wyrażenie swoich emocji i nastrojów. Na przykład poprzez instrumentalny dialog grupowy, dochodzi nie tylko do identyfikacji emocji ale także poprawia się umiejętność komunikacji.

WYBRANE TECHNIKI MUZYKOTERAPEUTYCZNE W KTÓRYCH MOŻNA ZASTOSOWAĆ PIOSENKI Z MOTYWEM PRZYJAŹNI

Song Lyric Discussion

Technika muzykoterapeutyczna „Song Lyric Discussion” cieszy się dużą popularnością w praktyce terapeutycznej, stanowiąc skuteczne narzędzie wspierające proces terapeutyczny u pacjentów dotkniętych różnorodnymi problemami emocjonalnymi i behawioralnymi. Opiera się ona na selekcji odpowiednich piosenek, których teksty odzwierciedlają tematykę i trudności zgłaszane przez pacjentów. Analiza oraz dyskusja treści wybranych utworów muzycznych umożliwia terapeutom pobudzenie refleksji i wywołanie emocji, co z kolei zachęca pacjentów do otwartej wymiany myśli na temat swoich doświadczeń i strategii radzenia sobie z nimi. W ramach tej techniki, pacjenci mają okazję dzielić się swoimi refleksjami oraz odczuciami, co prowadzi do głębszego zrozumienia siebie i swoich potrzeb emocjonalnych. Dyskusja nad tekstami piosenek wspiera budowanie więzi między uczestnikami grupy terapeutycznej oraz sprzyja wzajemnemu zrozumieniu i akceptacji. Taka interakcja może przyczynić się do poprawy stanu psychicznego i emocjonalnego pacjentów, a także wspierać proces leczenia.

Decyzję o wyborze konkretnych utworów muzycznych może podejmować zarówno terapeuta, jak i pacjenci. Zapewnia to elastyczność i dostosowanie się do indywidualnych potrzeb oraz preferencji terapeutycznych uczestników terapii. Kryteria wyboru piosenek są różnorodne i obejmują różne, które w kontekście mawianych problemów zdrowotnych związane są z relacjami międzyludzkimi, tożsamością, samoakceptacją, wspomnieniami, myślami o przyszłości. Po wspólnym wysłuchaniu wybranej piosenki, następuje dyskusja między uczestnikami grupy. Pytania te inicjuje muzykoterapeuta. Oto kilka przykładowych pytań:

1. Jakie emocje wywołuje u Ciebie wysłuchana piosenka o przyjaźni?
2. Czy możesz zidentyfikować się z tekstem piosenki? Dlaczego?
3. Czy masz jakieś doświadczenia związane z tematem piosenki? Jeśli tak, czy chciałbyś się nimi podzielić?
4. Jak myślisz, dlaczego autorzy piosenki wybrali temat przyjaźni?
5. Jakie wartości lub cechy przyjaźni widzisz w tekście piosenki?
6. Czy istnieje jakaś konkretna linijka w tekście, która szczególnie przemawia do Ciebie? Dlaczego?
7. Czy piosenka przypomina Ci o jakimś konkretnym przyjaciołku lub relacji przyjacielskiej? Opowiedz o tym.

8. Jak myślisz, dlaczego ludzie cenią sobie przyjaźń?
9. Czy piosenka sugeruje jakieś konkretne zachowanie w relacji przyjacielskiej? Jakie?
10. Czy piosenka zmienia Twoje spojrzenie na temat przyjaźni? Jeśli tak, w jaki sposób?

Powyższe pytania mogą pomóc pacjentom w lepszym zrozumieniu treści piosenki o przyjaźni, wyrażeniu swoich uczuć i doświadczeń oraz refleksji nad znaczeniem przyjaźni w ich własnym życiu. Dodatkowo, mogą prowadzić do ciekawych dyskusji w grupie terapeutycznej i budowania więzi między uczestnikami.

Songwriting

Technika *songwritingu* terapeutycznego, jest skutecznym narzędziem w praktyce muzykoterapeutycznej, szczególnie w pracy z różnymi grupami pacjentów, w tym osobami dotkniętymi przewlekłymi chorobami psychosomatycznymi, z zaburzeniami emocjonalnymi oraz jednostkami przeżywającymi trudności w adaptacji społecznej. *Songwriting* jest procesem twórczym, który ma na celu ekspresję emocji, samowyróżnienie siebie, stymulowanie kreatywności oraz budowanie poczucia własnej wartości i pewności siebie. Terapia opiera się na zachęcaniu pacjentów do pisanie tekstów piosenek oraz tworzenia melodii lub improwizacji muzycznych, przy jednoczesnym wsparciu terapeutycznym. Metoda ta może być stosowana zarówno indywidualnie, jak i w grupie, co umożliwia interakcję społeczną i współpracę.

Metoda *songwritingu* daje możliwość tworzenia piosenek na różne tematy, w tym o przyjaźni. W przypadku pisanie utworów o tej tematyce można obrać kilka kierunków: opisywanie konkretnych doświadczeń związanych z przyjaźnią, wyrażanie wdzięczności za obecność przyjaciół, podkreślanie cech i wartości istotnych w prawdziwej przyjaźni, refleksje nad wsparciem w trudnych sytuacjach oraz celebrowanie relacji przyjacielskich. Kluczowe jest autentyczne wyrażanie emocji i doświadczeń, co nadaje utworowi osobisty i szczery charakter. Ponadto, uwzględnienie różnorodnych aspektów przyjaźni, od radości po wyzwania, wzbogaca tekst i czyni go bardziej angażującym.

Celem terapeutycznego pisanie tekstów piosenek jest nie tylko ekspresja emocji za pomocą muzyki i tekstu, ale także integracja grupy poprzez wspólne działanie. *Songwriting* wspiera współpracę, rozwija umiejętności pracy zespołowej oraz podnosi samoocenę uczestników poprzez wyrażanie ich zdolności twórczych. Ponadto technika ta umożliwia uczestnikom wyrażenie trudnych myśli i uczuć,

inicjowanie rozmów na tematy, które są zazwyczaj trudne do poruszenia, oraz wzmacnianie autorefleksji i zrozumienia samego siebie poprzez tworzenie tekstów odnoszących się do osobistych doświadczeń. Dzięki temu, uczestnicy mogą pogłębiać swoje zrozumienie emocji, nawiązywać bardziej autentyczne relacje i zyskiwać większą samoświadomość.

ZAKOŃCZENIE

Piosenki o tematyce przyjaźni przedstawiają szerokie spektrum relacji międzyludzkich, ukazując zarówno radości, jak i trudności tej relacji, takie jak utrata, samotność, ból czy zdrada. Ta różnorodność pozwala na dogłębną analizę oraz szerokie wykorzystanie różnych doświadczeń emocjonalnych związanych z relacjami przyjacielskimi w procesie terapeutycznym. Piosenki z motywem przyjaźni stanowią cenne narzędzie wspierające rozwój relacji interpersonalnych oraz umiejętności społecznych pacjentów. Wspólne słuchanie, analiza, interpretacja tekstów oraz tworzenie własnych piosenek pozwala pacjentom na głębsze zrozumienie siebie i innych, pomaga w budowaniu zaufania i więzi, co jest niezbędne dla rozwijania empatii, współpracy i akceptacji. Poprzez wyrażanie własnych emocji i refleksji na temat przyjaźni, pacjenci mają okazję do introspekcji oraz pracy nad swoją samooceną i poczuciem własnej wartości, co stanowi integralny element procesu terapeutycznego. Biorąc pod uwagę te korzyści, piosenki z motywem przyjaźni można uznać za istotny i efektywny element muzykoterapii, który znacząco wspiera proces terapeutyczny, wspomagając rozwój emocjonalny i społeczny pacjentów. Wykorzystanie tych piosenek w terapii to nie tylko metoda wspierająca leczenie, ale także sposób na wzbogacenie życia pacjentów poprzez muzykę, która łączy, inspiruje i buduje mosty między ludźmi. Zazwyczaj jednak, piosenki te niosą pozytywne przesłania, mogące wpływać na poprawę nastroju i samopoczucia odbiorców, a także oddają głębokie emocje związane z przyjaźnią. Stanowią inspirację i źródło pocieszenia, przypominając o istocie wsparcia ze strony bliskich osób, zwłaszcza w trudnych momentach. Ich narracyjna struktura angażuje słuchaczy, prezentując różnorodne aspekty przyjaźni i jej wpływ na życie. W związku z tym, piosenki o przyjaźni mają szerokie zastosowanie w kontekście emocjonalnym i społecznym, odnosząc się do różnorodnych doświadczeń ludzkich.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander F., 1950, *Medycyna psychosomatyczna: jej zasady i zastosowania*, Nowy Jork.
- Bruscia K. E., 1998, *Defining Music Therapy*. Phoenixville, Barcelona.
- Bukowski W. M., Nappi B. J., Hoza B., 2001, *A test of Aristotle's model of friendship for young adults' same sex and opposite-sex relationships*, „The Journal of Social Psychology”, nr 127, z. 6, s. 595-603.
- Cudak H., 1998, *Funkcjonowanie rodziny a nieprzystosowanie społeczne dzieci i młodzieży*, Kielce.
- Drożdżowicz L., 2007, *Lekarz a rodzina chorego*, [w:] *Psychologia lekarska w leczeniu chorych somatycznie*, red. B. Bętkowska-Korpała, J. K. Gierowski, Kraków, s. 253-274.
- Góralczyk E., 1996, *Choroba dziecka w twoim życiu. O dzieciach ciężko i przewlekle chorych i ich rodzicach*, Warszawa .
- McDaniel S., Hepworth J., Dohert W. J., 1992, *Medical family therapy*, New York.
- Mendelson M., Aboud F., 1999, *Short report. Measuring friendship in late adolescents and young adults. McGill Friendship Questionnaires*, „Canadian Journal of Behavioural Science”, nr 31, z. 2, s. 130-132.
- Michalak A., 2006, *Tajemnica związku umysłu z ciałem – psychosomatyka w ujęciu historycznym i współczesnym*, [w:] *Psychologia. Podręcznik dla studentów kierunków medycznych*, red. A. Trzcieniecka-Green, Kraków, s. 147-72.
- Walker J. G., Johnson S., Manion I., Cloutier P., 1996, *Emotionally focused marital intervention for couples with chronically ill children*, „Journal of Consulting and Clinical Psychology”, nr 64 (5), s. 1029-1036.
- Zabłocka-Żytko L., 2015, *Poradnictwo psychologiczne dla osób chorych somatycznie*, [w:] *Poradnictwo psychologiczne*, red. Cz. Czabała, S. Kluczyńska, Warszawa, s. 409.
- Zubrzycka R., Emeryk A., 2007, *Wpływ astmy oskrzelowej u dziecka na funkcjonowanie jego rodziny*, „Alerg Astma Immun”, z. 7, s. 21-26.

The therapeutic power of melody: friendship songs in music therapy practice

Abstract: Music therapy is an increasingly popular form of therapy that supports the process of healing and personal development through various musical tools. Within this practice, songs play a crucial role, with both melody and lyrics serving therapeutic functions. Utilizing songs with themes of friendship, a fundamental interpersonal relationship, enhances the therapeutic process by enabling the expression of emotions, the development of social relationships, and the facilitation of emotional expression. This article explores the use of friendship-themed songs in music therapy practice. It presents various techniques for working with such songs, practical examples, and the scientific foundations for their therapeutic application.

Keywords: music therapy, friendship songs, interpersonal relationships, therapeutic techniques

Michał Borkowski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
National College of Ireland, Dublin City University

ORCID: 0000-0002-4233-1444

e-mail: mike.borkowski87@gmail.com

Nieprzewidywalność jako źródło cierpień

Streszczenie: Podstawy kultury współczesnej, w której żyjemy zdaniem Nietzschego były ciosem wymierzonym w istotę życia – tj. przypadku. Są skorodowane „kunsztem fałszowania” doświadczenia „w ramach własnej głupoty” ufundowanego na pamięci wartości, wcześniej wymyślonych „dzięki redukcji duchowego procesu do znaku” (Nietzsche, *Nachlass*). Jednak człowiek „o najwyższej duchowości [...] w każdym następstwie rzeczy zaprzecza rozumowości i szyszając, wydobywa na światło dzienne jej przypadkowość” (Nietzsche, *Nachlass*). Zauważając tę antynihilistyczną cechę witalizmu indywiduum, Bataille w swojej formule transgresji wyraża pogląd, że nie każda kultura jest równie niszczyielska. Zatem nie trzeba wyłącznie wysiłku samodzielnej jednostki, by ta w wiecznym buncie stawiała czoła paradoksom kultury. Kultury uformowane w paradoksie, jak stwierdza „[...] w świecie, gdzie obowiązują prawa nauki, rozmyślnie odwracają się do nich tyłem”. To nie kultura jest źródłem cierpień, bo ta może różnić się w sposobach reglamentacji życia. Zatem nieprzewidywalność, a konkretnie strach przed nią tworzy cywilizację prawdy i dyscypliny. Wielką cełą „na której ścianach widnieje wyryty czarnymi literami napis: «Bóg was widzi»” (Foucault, *Historia szaleństwa*). Fundament życia, który kultury opresyjne starają się ukryć w kulturach witalnych, może być „obietnicą życia”, będącego „[...] w całości niestabilnością, zakłóceniem równowagi, burzliwym ruchem nieustannie pociągającym za sobą eksplozję” (Bataille, *Erotyzm*).

Słowa kluczowe: nieprzewidywalność, akcydens, przypadek, przewidywalność, metafizyka, regularność, nieznanie, wiedza, pewność

To co dają bogowie, miewa różną postać, wiele też wbrew nadziei można od nich dostać. A chociaż spodziewane nie zawsze się spełnia, to bóg znajduje wyjście z trudnej sytuacji, tak jak w tym zakończeniu przedstawionej akcji [Eurypides 2017: 462].

PRZEWIDZENIA

Filozofia jako ontologia dawno świeciłaby swój triumf, absolutny „prymat Zachodu” [Jaspers 2006: 75], lecz „[...] objawia zarazem jego niekompletność i jego braki” [Jaspers 2006: 75] w strukturach swojej wiedzy najwyższej. Potwierdzona „[...] obiektywna historyczna analiza” [Jaspers 2006: 75] najbardziej podstawowej dziedziny poznania nadałaby raz na zawsze „całej ziemi oblicze europejskie” [Jaspers 2006: 74], gdyby nie musiała się mierzyć z ogniwem Życia niedającym w żaden sposób się uporządkować – nieprzewidywalnością, nazywaną różnie: aporią, przypadkiem, koniecznością, czy nawet relatywizmem.

Jeśli wieki praktyk filozoficznych miały przewodni cel a przynajmniej filozofii tożsamej z ontologią, to były to starania o ujarzmienie przypadku. Wszystkiego tego, co bytuje poza konkretnie rozumianą mądrością, która „[...] polega na poznaniu pierwszych przyczyn i zasad” [Arystoteles 1996: 981:B:29] życia, a więc jak tłumaczy Arystoteles, przyczyn i zasad, które rodzą się z doświadczenia natomiast to pojedyncze: „[...] doświadczenie u ludzi rodzi się z pamięci: wielokrotne zapamiętywanie tego samego przekształca się w końcu w jedno doświadczenie” [Mazanka 1997: 71]. Zatem zgodnie z tym tokiem rozumowania: „[...] «doświadczenie uczyniło sztukę, jak słusznie mówi Polos, a brak doświadczenia – przypadek». Sztuka powstaje wtedy, gdy z wielu doświadczalnych ujęć tworzy się jedno ogólne, odnoszące się do przypadków sobie podobnych” [Arystoteles 1996: 981:A:6-8] Pozostaje chyba tylko w takim podejściu już nic dodać, nic ująć, chociaż lekceważony przypadek jest w tym układzie interesujący.

Akcydens jak widać wyraźnie, to nieproszony gość intelektualnej uczty, którą przyrządził myśli zachodnioeuropejskiej samotrzeć Sokrates wraz ze swoimi najwierniejszymi następcami: Platonem i Arystotelesem.

Co zatem zdefiniowało nieprzewidywalność, przypadkowość i spontaniczność w ten sposób, że została ona ukazywana jako skaza jako wyłom w strukturze, że identyfikuje się ją jako bluźnierstwo? Jako jej najradykałniejsze przeciwieństwo? Wszak, jak pyta się retorycznie w Państwie Platon: „[...] garnąć się do wiedzy i kochać mądrość to jedno i to samo” [Platon 2010: 376 B]? Nasuwa się pytanie – czy istnieje jakaś mądrość poza wiedzą, oraz znajomością przyczyn

i zasad? A jeszcze bardziej radykalna wątpliwość – jak sankcjonować mądrość jako uniwersalnie sprawdzalną?

Czy przecucie może odgrywać i odgrywa jakąś rolę w badaniach filozoficznych? Wydaje się, że wielokrotnie było ono niedoceniane lub też niepotrzebnie sprowadzane do czegoś irracjonalnego, podczas gdy wystarczyło przede wszystkim «zna-leźć» mu właściwe dla niego miejsce. [...] na przykład właśnie poszukiwać tam, gdzie do tej pory nikt nie szukał, badać to, co np. już dawno uznano za dobrze poznane [Wadowski 2013: 75].

Celem tej pracy jest wzbogacenie perspektywy postrzegania zjawiska nieprzewidywalności na podstawie kontrastowego przedstawienia jej negatywnej roli w procesie kształtowania się mainstreamowej myśli zachodnioeuropejskiej.

Istotnym zatem w kontekście tych rozważań jest to, by zidentyfikować jakiego rodzaju doktryna zdefiniowała racjonalność, która zdominowała wyobrażenia filozoficzne w kulturze Okcydentu. Wyobrażenia, które z jednej strony idealizują zdolność człowieka do symplifikowania rzeczywistości przez procesy przyczynowo skutkowe i zdolność ekstrahowania obiektów-przedmiotów z rzeczywistości a z drugiej stygmatyzują jako paraliżującą i irracjonalną popędliwość. Popędliwość prowadzącą do nieprzewidywalności uznaną za egzystencjonalnie nieciągłą, powszechnie niewiązącą, efemeryczną.

Zawarta w tytule swoista przewrotność wskazuje na paradoksalność sytuacji tj. tego, że czynnik życiodajny, mający swój ważny udział w rzeczywistości został potraktowany jako nihilistyczna siła w dominującym nurcie kultury Zachodu. Jak nieprzewidywalność, nieredukowalna, immanentna cecha Świata stała się przerażającym źródłem cierpień, aporią której trzeba za wszelką cenę zapobiegać dla postulatów „prawdy”?

W jaki sposób „prawda” stała się kolebką narodzin nowego rodzaju tajemnicy – z balastem wartości.

W wewnętrznej gospodarce duchowej człowieka pierwotnego przeważa strach przed złem. Co jest zło? Trzy rzeczy: przypadek, niepewność, nagłość. W jaki sposób człowiek pierwotny zwalcza zło? Stwarza sobie koncepcję o nim, jakoby było rozumem, mocą, osobą nawet. Dzięki temu zdobywa możliwość zawierania z nim rodzaju umowy i w ogóle działania nań uprzednio — zapobiegania mu [Nietzsche 2011b: 364].

Wydające się na pozór wartościowe działanie, porządkujące rzeczywistość dla zapobiegania „złu”, które uznaje się, że mieści się w „przypadku, niepewności, nagłości” przeistacza się w metafizyce, czyli wszelkiej filozofii z mainstreamów w ruch do zwalczania Życia w myśli.

Szczęśliwym poręczeniem zakończenia walki ze złem jest osiągnięcie złudzenia, że ma się pełną kontrolę nad swoim życiem. Np. że jest się ciągle „świadkiem prawdy”, lub tkwi się w „boskiej woli”, lub, że z perspektywy bardziej humanistycznej, że jest się moralnym. Nawet w przypadku, gdy wcześniej Życie zostało całkowicie wypędzone z duszy.

NIEPRZEWIDYWALNOŚĆ WALENTNA

Jeżeli dzieckiem byłem nieświadomym

I głosy tylko przeze mnie mówiły?

Któż wie, do czego przeznaczenia służą

I jeden raz na ziemi to mało

Czy dużo.

W świecie, który w pełni zostanie poddany planowaniu, ludzie będą bowiem odczuwać głęboką samotność. Kiedy zagubią Boga, doświadczą strasznego ubóstwa, a wówczas małą wspólnotę ludzi wierzących odkryją jako coś nowego, jako swoją nadzieję, jako odpowiedź, której w ukryciu zawsze poszukiwali [Ratzinger 2019: 131]

Przedziwnie wyrażona myśl Ratzingera może wprowadzać w zakłopotanie. Z jednej strony mowa o zakłopotaniu człowieka w świecie „w pełni poddanemu planowaniu” a z drugiej jego nadzieja na odnalezienie tego, co sobie pomyślał. Tego, na co miał nadzieję. Tego, co „w ukryciu zawsze poszukiwał”. Czego zatem poszukuje „w ukryciu” człowiek? Czy dla tego, kto „zagubi Boga” przestrzeń ludzi wierzących to jest rzeczywiście to, czego wyłącznie szuka? Zostawmy na razie w tym punkcie te osobliwości refleksji Ratzingera.

Czyż charakter kultury zachodnioeuropejskiej zdominowanej przez myśl wrogą nieokreśloności, a więc wrogą *par excellence* Światu nie wyraża się w historycznym i buńczucznym zdaniu: „[...] lecz Jezus mówił: Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” [Łk 23: 34a]. Na co wskazują słowa człowieka, który pomimo okrutnego losu, chce „wybaczać”, czyli nie żywić urazy do swoich oprawców za strasliwy czyn, gdyż sądzi, że dokonali go tylko dlatego, że „nie wiedzą”? Skąd to niezachwiane poczucie wyższości wiedzącego nad tymi, którzy wydali wyrok w świetle prawa, które było ustanowione na religijnych podstawach tamtych czasów?

Sokrates będący w rozumieniu Erazma z Rotterdamu *anima naturaliter Christiana* czyli „duszą ludzką z natury chrześcijańską” sc. w założeniu, że ma wrodzoną intuicję do poznania i przyjęcia wiary chrześcijańskiej, konstryuuje

swoją postawą ducha z mainstreamów Europy. Ducha, który wszechogarnia w swoim władaniu cały byt, a to, co zostaje poza, z nieprzewidywalnego Świata, nie istnieje, więc „[...] trzeba się odwrócić od świata zjawisk” [Platon 2010: 518:C], gdyż „[...] tylko wtedy nasze pomysły tego rodzaju są prawdziwe, gdy im odpowiada coś rzeczywistego, gdy tak jest, jak to sobie myślimy. Poza tym są męty i ciemności w głowie, i majaczenia” [Platon 2010: XIX].

Swoisty providencjalizm konstytuujący kulturę zachodnioeuropejską od czasów wielkiej trójki filozofów to znak firmowy metafizyki.

Myślenie wynalezione jako proces przyczynowo skutkowy prowadzi w poznaniu wprost do prawdy:

[...] czego myśl sama dotyka mocą dialektyki, kiedy też pewne założenia przyjmuje, ale niejako szczyty i początki, tylko naprawdę jako szczeble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku, aby się wznieść do szczytu i do początku wszystkiego, dotknąć go i w końcu zejść znowu w dół, trzymając się tego, co się samo szczytów trzyma, a nie posługując się przy tym w ogóle żadnym materiałem spostrzeżeniowym, tylko *postaciami samymi* poprzez nie same i do nich samych dochodząc i na nich kończąc” [Platon 2010: 511:B].

Droga takiego myślenia jest trudna, ale jest pewnością z wieńczącym celem – np. zbawieniem. Organizacja Życia dla przyświecającej mu myśli-dialektyki, stała się najbardziej pospolitą perspektywą filozoficzną na przeszło 2000 tysiące lat.

W kosmosie znaczeń dla myśli, potraktowanej za nadrzędną, odrębną i nie-uwarunkowaną względem tego, co przynosi Życie – czyli czasoprzestrzeni wymykającej się koherencji systemów logocentrycznych, nie ma miejsca na nieprzewidywalność *par excellence*.

Myśl nie jest spontanicznym aktem twórczym, unikatową działalnością a rodzajem „przypominania sobie”, wszak: „[...] pamięć przechowuje ślady spotkania pojedynczego człowieka z absolutem” [Karłowicz 2004: 181]. Zatem wszystko jest skrupulatnie zaprojektowane w tzw. przedontologicznym planie boskim, niepoznawalnym dla jednostki, i „[...] to wielkie odkrycie Platona zbudowało filozoficzny fundament kultury anamenzy” [Karłowicz 2004: 181].

Czy zatem jak mawia Cioran: „[...] po przygodzie ducha nie sposób na nowo usadzić się w świecie” [Cioran 2019]. Wygląda na to, że zgodnie z wykładnią filozofii z mainstreamów, nie można.

Z powstałego epistemologicznego napięcia, tj. dysonansu doświadczenia jednostkowego i absolutnego zrodziło się przeświadczenie, że to, co trwałe, niepodważalne i wieczne pochodzi od myśli. To wszystko natomiast, co przypadkowe, niespodziewane i efemeryczne z Życia, mówiąc wprost – zjawiska

– z bezmyślnego Świata, który kontrastuje z dostępnymi odwiecznie i tkwiącymi w anamnezie, zdolnością iście ludzką otwierającą portal do przyczyn i skutków odwiecznie bytujących, władających.

Wiedza pewna, przypomniana, ogólna, bezwarunkowa zwana różnie – *episteme*, *enérgeia* (oczywistość), *gnosis*, *principia rationis* tak organizuje w terytorium swoich znaczeń Świat, tj. w ten sposób, by nieprzewidywalności i spontaniczności wyrzucić poza margines bytu. Zrobić z nich antyludzkie bezmyślne akty.

Nawiązując do przytoczonych na początku rozdziału słów Ratzingera – trzeba się oswobodzić z „świata, który w pełni zostanie poddany planowaniu”, tj. świata nauki, która chce stanowić nowe podłoże aksjologii. Dopiero wtedy zyska się dostęp do nieprzewidywalności walentnej – tj. pod auspicjami absolutyzmu z góry określającego zakres wartościowej nieprzewidywalności. Przewrotność twierdzenia Ratzingera wyraża się w jego krytycznym stosunku do naturalizmu, który jego zdaniem ma zakusy na wytłumaczenie, „zaplanowanie” całego Świata i pozbawienia go boskich tajemnic. Czy jednak boskie tajemnice są naprawdę nieprzewidywalne jeśli pochodzą z „fundamentu kultury anamenzy”?

Zadaniem myśli rozumianej metafizycznie jest pozbawić wszelkiej wartości to, czego nie da się przewidzieć *par excellence* i to, co (przede wszystkim) wydarza się niespodziewanie – ewentualnie, potraktować za część większej całości, której się jeszcze „nie widzi”, lub jako *horror vacui*, tj. konieczne tło dla „[...] myśli, która poznaje wszystko, wszystkim rządzi, wszystko porządkuje, a równocześnie nie jest zmieszana z elementami rządzonymi, lecz jest od nich niezależna i wolna” [Krapiec 1959: 239].

Jeśli tzw. wolna wola czyli klejnot kultury bliskowschodniej zaszczerpiony na gruncie zachodnioeuropejskim to rodzaj „niezależności” od „elementów rządzonych”, którymi ta „myśl” rozporządza, to „elementy rządzone” są tzw. światem doczesnym, całą profuzją nieprzewidywalności, która jest neutralizowana i „wchłaniana” przez boską wolę w zasięg bytu tak a tak pomyślanego, boską tajemnicą, która nimi rządzi – dla ich własnego dobra. Wolność w wolnej woli polega na synchronizacji (adekwacji, zasada zgodności – log. *convenientiae seu identitatis*) wyboru jednostkowego z tym, co boskie. Wszelka spontaniczność, suwerenność wyboru tj. tego, że wartość może wypływać prosto z jednostki (i w niej pozostać) jest z góry wykluczona.

Co więcej wolna wola jest nie tylko ograniczona wymogiem adekwacji z tym, co wieczne, boskie, ale jak pisze Harari:

Wedle naszej najnowszej wiedzy naukowej determinizm i przypadkowość nie zostały «wolności» ani okruszka. Święte słowo «wolność» okazuje się dokładnie tak

samo jak «dusza» pustym określeniem, pozbawionym jakiegokolwiek dającego się wyodrębnić znaczenia. Wolna wola istnieje tylko w wyimaginowanych opowieściach, jakie wymyśleliśmy my, ludzie [Harari 2015: 357].

Wyraźnie widać w takiej perspektywie „wolności”, że jeśli cały Świat jest skonstruowany na silniku anamenny, tj. przypominania sobie duszy ludzkiej kontaktu z absolutem, który jest (arcy)przewidywalnością: „Pan spogląda z nieba, widzi wszystkich ludzi. Z miejsca gdzie przebywa, patrzy na wszystkich mieszkańców ziemi. Oto oko Pana jest nad tymi, którzy się go boją, nad tymi, którzy spodziewają się łaski jego.” [Księga Psalmów 33, 13-14.18] to nieprzewidywalność w tym układzie jest czymś przeznaczonym do likwidacji, jest spoza zasięgu tego, co jest nieskryte, aleityczne.

Tego, co z nieprzewidywalności nie zdołała ujarzmić w dialektyce kultura, nauka okiełznała determinizmem i przypadkowością rozumianą jako po prostu przeciwieństwo wolności jednostki do samostanowienia ze względu na bycie żywym organizmem uwarunkowanym naturalnymi ograniczeniami.

Powątpiewanie w wolną wolę nie jest tylko ćwiczeniem filozoficznym. Ma ono praktyczne konsekwencje. Jeśli organizmom rzeczywiście brak wolnej woli, oznacza to, że możemy oddziaływać na ich pragnienia, a nawet je kontrolować, stosując w tym celu farmakologię, inżynierię genetyczną lub bezpośrednią stymulację mózgu [Harari 2015: 361].

Niezależnie od tego, czy wolna wola jest iluzją i czy na nasze wybory można wpływać współczesna nauka *vide* farmakologia, to mamy do czynienia z pewnym paradoksem. Jeśli wolność człowieka miałaby polegać na dokonywaniu wyboru racjonalnie, czyli czasem wbrew naturze, to czy rzeczywiście taki stan moglibyśmy nazwać wolnością, czy raczej złośliwością wobec samych siebie? Kto szuka wartości poza własną żywą istotą? Otwiera się pytanie zatem – czym w takim układzie staje się determinizm, jeśli ogranicza tę wolność z nazwy?

Liczy się na walkę o byt, na wymieranie słabszych istot i na pozostawienie najtęższych i najlepiej wyposażonych; przeto imaginuje się stały wzrost doskonałości istot. Myślny przekonali się odwrotnie, że w walce o życie przypadek służy tak dobrze słabym jak silnym [Nietzsche 2011b: 268].

Zygmunt Freud pisząc, że kultura jest źródłem cierpień myślał o kulturze jako o uniwersalnym wytworze człowieka, niejako od odwrotnej strony niż czyni to filozofia z mainstreamów. Mianowicie: myśląc kulturę jak proces intencjonalny, w którym człowiek dokonuje stopniowego „odrywania się” od naturalnego środowiska.

[...] mianem kulturalnych określamy wszystkie te rodzaje aktywności i wartości, które służą człowiekowi w ten sposób, iż czynią mu ziemię poddaną, chronią go przed przemocą sił natury i tym podobne [Freud 1995: 36].

Co więcej myśląc kulturę jako proces cykliczny, który jest jednakowy dla każdego człowieka i społeczeństwa w swej istocie – a różni się tylko swą zjawiskowością. Z punktu widzenia antropologii wydaje się to dość naiwny sposób myślenia, chociaż do pewnego stopnia jednak usprawiedliwiany.

Jeśli ktoś pośpiesznie zacznie głosić tezę o jednorodności pola społecznego, jeśli ktoś karmi się złudzeniem, iż jest ono już góry porównywalne pod każdym względem i na każdym poziomie, wówczas pozwoli umknąć temu, co najważniejsze. [...] będziemy przekonani, iż formułujemy prawa natury społecznej, podczas gdy ograniczymy się do opisu powierzchownych właściwości czy do głoszenia truizmów. Pogardzanie wymiarem historycznym [...] prowadzi do zadowalania się rozrzedzoną socjologią. [...] badane przez nas fakty społeczne przejawiają się w społeczeństwach, które każde jest bytem całościowym, konkretnym i spójnym [Levi-Strauss 2001: 18-19].

Freud analizował kulturę z punktu widzenia naukowca, badającego surowy grunt „czystej” psychiki, który otoczony jest przez wytwory kultury, czyli paradoksu – i to w dodatku wrogiego naturze. W naukach o społeczeństwie nadal szuka się jednak tak samo jak różnic, również jednorodności, regularności, struktury, które nieustannie zajmują uwagę badaczy. Zachodzi obawa przed „rozrzedzoną socjologią” czyli taką, która tylko różnicowałaby, nie pozwalalaby stworzyć żadnego systemu filozoficznego ani teorii naukowej. Zatem zakłada się nieśmiało koherentną kulturotwórczą istotę, podobnie jak czyni Freud.

Mówiąc o kulturze zachodnioeuropejskiej Freud nie wyróżniał występującego w niej zróżnicowania. Pojmował kulturę jako monolit, totalizujący sferę przeżyć, aż do całkowitego „zakrycia” sfery popędowej. Jako proces paradoksalny, ale nieunikniony – osobliwą odpowiedź na „popęd śmierci”.

Miał na myśli, wypowiadając się o kulturze – wszelkie antropocentryczne próby manipulacji i jego myśl stała się *nolens volens* nutą przyszłości, w której poprzez technologię nastąpił regres nieprzewidywalności i „[...] wzrost homogenizacji społeczeństw, niezależnie od ich dziedzictwa kulturowego i historycznych doświadczeń. Kraje skazane zostały na upodabnianie się do siebie” [Fukuyama 2009: 13] zastąpiono „[...] organizacje plemienne, rodzinne czy religijne racjonalnymi strukturami ekonomicznymi realizującymi skutecznie swoje zadania” [Fukuyama 2009: 14]. Mowa jednak w tym przypadku o konkretnym procederze tj. globalizacji, który w kulturze występuje, ale nie jest jej istotą, Freud natomiast posunął się krok dalej:

[...] Iwią część winy za naszą dzisiejszą nędzę ponosi tak zwana kultura; byłibyśmy znacznie szczęśliwsi, gdybyśmy wyrzekli się kultury i znaleźli się z powrotem w warunkach pierwotnych. Określam tę tezę mianem zdumiewającej, ponieważ – niezależnie od tego, jak chcielibyśmy określić pojęcie kultury – jest przecież pewne, że wszystkie środki, za pomocą których próbujemy się chronić przed zagrożeniem płynącym ze źródeł cierpienia, biorą się właśnie z tejże kultury [Freud 1995: 182].

Proces kulturotwórczy zatem to proces w swojej istocie wg niego jednorodny i paradoksalny. Polega zawsze na wynaturzaniu jednostki przez w swej istocie antynaturalną, nadprzyrodzoną doktrynę, w celu m.in. wyłączenia życiodajnej nieprzewidywalności na rzecz bezpiecznych schematów.

Kultura zatem jest motorem napędowym tego wynaturzania, stopniowego oddalania się od swojej surowej, naturalnej nieprzewidywanej żadnymi środkami podstawy. Uważał, że „dobra kulturowe” [Freud 1995: 129] ufundowane na religijnych prawdach, „złudach” [Freud 1995: 129] powodują zahamowanie naturalnego symultanu życia, mianowicie nieprzewidywalności i przypadkowości. Co z kolei w dalszej kolejności prowadzi do patologii psychicznych różnego autoramentu i przenoszenia w sferę podświadomości naszych nieintencjonalnych pragnień. *Tout court* są zarzewiem cierpienia.

[...] szczególnego znaczenia [...] przypadek polegający na tym, że większa liczba ludzi wspólnie podejmuje próbę zapewnienia sobie szczęścia i ochrony przed cierpieniem za sprawą urojonego przekształcenia rzeczywistości. Mianem takiego zbiorowego obłądłu musimy określić także religie ludzkości. [...] Nie wydaje mi się, by to wylczenie metod zapewniania sobie przez ludzi szczęścia i powstrzymywania cierpienia było kompletne, zdają też sobie sprawę z tego, że materia ta dopuszcza także inne sposoby jej uporządkowania. [...] Jakżeż bowiem można by było zapomnieć akurat o technice sztuki życia! Znamionuje ją nader osobiwe połączenie cech charakterystycznych. I ona rzecz jasna próbuje uniezależnić się od losu [Freud 1995: 178].

„Uniezależnienie się od losu”, to próba wyrwania się z uwarunkowań naturalnych potraktowanych jako ograniczenie, determinizm. Naturalny świat dla Freuda autotelicznie jest nieprzewidywalny, z którego pochodzi człowiek, jego id, i na swój sposób stara się uniezależnić przewidując skutki swoich działań – poprzez logiczne warunkowanie a w szczególności przez tzw. wartości kulturowe. Proces kulturotwórczy stara się porządkować to, co nie daje się uporządkować:

Podobnie przedstawia się sprawa z wymogiem zachowania porządku, który -- podobnie jak wymóg czystości – rozciąga się na wszystkie dzieła ludzkie. [...] w naturze nie możemy oczekiwać czystości, o tyle porządek wydaje się czymś, co zostało przeniesione z natury; obserwacja wielkich prawidłowości astronomicznych dała człowiekowi nie tylko wzór, lecz również pierwsze punkty zaczepienia do wprowadzenia porządku w życiu. Porządek jest czymś w rodzaju natręctwa powtarzania,

które dzięki jednemu w swoim rodzaju urządzeniu rozstrzyga, kiedy, gdzie i w jaki sposób należy coś uczynić, toteż gdy mamy do czynienia z podobnym przypadkiem, zawsze możemy sobie oszczędzić wahania i niepewności. [...] Słusznie można by oczekiwać, że postulat zachowania porządku będzie realizowany we wszelkim dziele ludzkim już od samego początku, bez żadnego przymusu, można też się zdumiewać, że do tego nie doszło, że człowiek przejawia w swej pracy raczej naturalną skłonność do niedbałości, nieregularności i zawodności i dopiero musi być mozolnie wychowywany do naśladowania niebiańskich wzorów [Freud 1995: 187-188].

Specyficzne rozróżnienie na czystość i porządek znamionuje wiarę Freuda w uniwersalny sens twierdzeń – oddziedziczony z filozofii mainstreamów. O ile nie widzi w naturze Freud znamion czystości, tj. tego, co pod postacią kultury może kryć się w pojęciach wstrzemięźliwości seksualnej, planowaniu rodziny, zasadzie wierności, monogamii, tak rozpoznaje podobieństwo porządkowania do „wielkich prawidłości astronomicznych”. Ludzka skłonność do „przekształcania rzeczywistości” odpowiada Światowym uwarunkowaniom „niebiańskich wzorów”.

Człowiek w procesie ukulturalniania nadal identyfikuje Świat za taki, który da się poznawać, odkrywać. Freud naturalizuje wieczne podstawy Świata, wierzy w ich istnienie w wymiarze obiektywnym jako porządek „przeniesiony z natury”.

Proces ukulturalniania zatem to nadal wywyższenie się (do poziomu metafizycznego bytowania, ponadmysłowego) poprzez poniżenie – jakichś przypadkowych stanów natury, wyparcie się swoich naturalnych potrzeb dla tzw. wyższych celów, szczęścia które jest już swoją swoistą gotową do ewidencji poprzez ludzką świadomość transfiguracją.

[...] co zachowanie samych ludzi pozwala rozpoznać jako cel i zamiar ich życia, jakie są ich wymagania względem życia, co chcą oni w życiu osiągnąć. Nie sposób pomylić się tu w odpowiedzi; ludzie dążą do szczęścia, chcą stać się szczęśliwi i szczęśliwi pozostać. Dążenie to ma dwa aspekty, cel pozytywny i negatywny, z jednej strony pożąda ono niewystępowania bólu i braku rozkoszy, z drugiej zaś domaga się intensywnych uczuć rozkosznych. W węższym znaczeniu słowo «szczęście» odnosi się tylko do tego ostatniego. Odpowiednio do tej dychotomii celów aktywność ludzka przebiega w dwóch kierunkach w zależności od tego, czy próbuje urzeczywistnić jeden czy drugi cel – w przeważającej mierze czy wręcz na zasadzie wyłączenia [Freud 1995: 174].

Freud pod postacią natury rozumie nieprzewidywalność, pod postacią kultury, proces który ma tę nieprzewidywalność dozować, by życie wspólnoty stało się możliwe.

Freud zatem formułuje w swojej analizie pewne pojęcia dotyczące stanu naturalnego, który to stan miałyby być przeciwieństwem stanu ukulturalniania.

Stan naturalny daje człowiekowi pełną swobodę zaspokajania potrzeb, jednak widzi to jako proces niejako niższego rzędu. Kultura jest człowiekowi potrzebna, by móc kiełznać to, co nieprzewidywalne dla swoich inteligibilnych celów „niebiańskich wzorów”. Jest to swoisty stan równowagi, realizowania motoryki popędów, w sposób przewidywalny:

Jak zaspokojenie popędu jest szczęściem, tak też może się ono stać przyczyną wielkiego cierpienia, jeśli świat zewnętrzny każe nam cierpieć niedostatek, jeśli wzbrania nam zaspokojenia naszych potrzeb. Można zatem żywić nadzieję, że za sprawą wywarcia wpływu na te pobudki popędowe będziemy mogli częściowo uwolnić się od tego cierpienia. Ten rodzaj odpierania cierpienia już nie wiąże się z ofensywą skierowaną przeciwko aparatowi doznaniowemu, jest to bowiem próba zapanowania nad wewnętrznymi źródłami potrzeb [Freud 1995: 176].

Kontrola nad wnętrzem i jego potrzebami poprzez zewnątrzsterowne instrumentarium kultury porządkującej „czymś w rodzaju natręstwa powtarzania” jest antropocentryczną próbą ograniczenia roli przypadku w celu zapewnienia sobie szczęścia rozumianego jako stan pozanaturalny.

Coś w kulturze pojmowanego jako wyższe istotowo – dążenie do szczęścia wspólnoty. Działanie to *au fond* jednak zastępuje immanentną instynktowność projekcją instynktowności, bo w tak rozumianej kulturze działają zawsze w stłumionej postaci, w bezpiecznej dawce.

Dlatego paradoksalnie pojęcie szczęścia pełni u Freuda tak kluczową rolę, bo posiada dualistyczną istotę. Z jednej strony jest skojarzone ze stanem pierwotnym, stanem wyjściowym, od którego człowiek stara się uwolnić.

Z drugiej strony szczęście wynika z umiejętności urządzenia się człowieka we wspólnocie i zapewnieniu sobie bezpieczeństwa. Statutowe zadanie kultury polega zatem na paradoksalnym czynie – tj. na dążeniu do szczęścia poprzez częściowe negowanie tego szczęścia.

Wytycza się w kulturze nowy status miłości, miłości w kulturze i zaopatruje się go w nowe instrumentarium znaczeniowe, które ogranicza i jednocześnie organizuje nieprzewidywalność bytowania ludzkiego do absolutnego minimum.

Filozofia Nietzschego, która stanowiła dla Freuda istotny fundament dla jego własnej myśli w dość znaczący sposób różni się w podejściu do kultury, która przestaje być demonizowana i jej oddziaływania na nieprzewidywalność.

Owóż cała historia kultury przedstawia zmniejszanie się owego strachu przed przypadkiem, przed niepewnością, przed nagłością. Kultura to właśnie znaczy nauczyć się obrachowywać, nauczyć się myśleć przyczynowo, nauczyć się zapobiegać, nauczyć się wierzyć w konieczność. Ze wzrostem kultury owa pierwotna forma poddania się złu (zwana religią lub moralnością) staje się dla człowieka zbyteczną.

Teraz on prowadzi wojnę ze «złem» — usuwa je. Ba, możliwy jest nawet taki stan uczucia pewności, wiary w prawo i obliczalność, który występuje w świadomości jako niezadowolenie — kiedy przyjemność z przypadku, niepewności i nagłości występuje jako łaskotanie [...] [Nietzsche 2011b: 171].

Zatem kultura w nieprzeliczonych wariantach może stanowić coś innego niż wyparcie swoich naturalnych popędów dla wartości wyższych np. miłości. Może być stanem doskonałym, gdyż zastępuje stare metody walki ze „złem” jak moralność i religia – własną, idealną kulturotwórczością, dzięki której czuje się tak pewny swego, że niepewność i nieprzewidywalność losu są zaledwie łaskotkami, dreszczem emocji.

Tak naprawdę nie potrafimy przewidzieć przyszłości, ponieważ technika nie jest deterministyczna. Ta sama technika potrafiła stworzyć całkiem różne rodzaje społeczeństw. Na przykład technika właściwa rewolucji przemysłowej – pociągi, elektryczność, radio telefon – mogła zostać użyta do tworzenia dyktatur komunistycznych [Harari 2015: 502].

KULTURA JAKO AKCELERATOR NIEPRZEWIDYWALNOŚCI

Jeśli proces kulturowy miałby być jedynie źródłem cierpienia, tj. ciągłego wynaturzania człowieka z jego Życia, dla wartości eschatologicznych, jak w przypadku filozofii z mainstreamów bądź jak dla Freuda dla spełnienia instynktu wyższej rangi – miłości, sc. redukcji w tych aktywnościach Życia, które jest w swej istocie całkowicie nieprzewidywalne, nad którym nie wisi jak miecz Damoklesa: żaden boski plan, determinizm, ani żaden mazdejski duch, który reorganizuje i uaktualnia wszystko w przelocie, to czy nieprzewidywalność skazana jest na rolę powolnego wymarcia, zaniku, przeistoczenia się w niebyt?

Nieprzewidywalność to problem w kulturze z mainstreamów. We Freudyzmie konieczność dla wyższego celu. Jak wyjaśnia autor Psychopatologii życia codziennego: „[...] Atoili stosunek miłości do kultury traci w miarę rozwoju swą jednoznaczność. Z jednej strony miłość sprzeciwia się interesom kultury, z drugiej zaś kultura grozi miłości dotkliwymi ograniczeniami” [Freud 1995: 195]. Ostatecznie w paradoksalny sposób kultura, która przyczyniła się do oderwania człowieka od zwierzęcości i naturalności, ogranicza człowieka w jego wyniesionym do rangi metafizycznego zbawienia poczuciu miłości.

W obu przypadkach nieprzewidywalne jest traktowane nonszalancko a w najlepszym razie jako przystawka do absolutystycznych prawd i zasad tak, że z pesymistyczną nonszalancją stwierdza się np. że: „«[...] zawsze jesteśmy

bardziej dziełem naszych przypadków – niżli naszego wyboru», ani też Marquardiańskiej konkluzji, że «przypadek nie jest [...] nieudaną absolutnością, ale uwarunkowaną przez śmiertelność – naszą historyczną normalnością» [Zawisza 2013: 231]. Wyraża się warunkową akceptację nieuniknioności „śmiertelności” losu ludzkiego wraz z tęsknotą do udanej absolutności, która zawsze stanowi instancję ostateczną w filozofiach z mainstreamu. Apologia/akceptacja nieprzewidywalności jest wykluczona, nie mówiąc o afirmacji.

Dla Nietzschego w kulturze stadnej sc. całej tradycji metafizycznej zachodzi dziwny proces: człowiek w niebezpośredni sposób próbuje się pozbyć kultury, aż będzie zdolny „nauczyć się wierzyć w konieczność”. Nauczyć się w nią wierzyć, to zwalczać zło w sobie. Popędliwość tępiona jest w celu paradoksalnym – tzw. wyzwolenia przez ograniczenie. Tłumaczy się to różnie – paradoksalnością istnienia ludzkiego, zatroskaniem, czy koniecznością.

Dzieje się tak dlatego, że sama kultura w układach z paradoksu jest pogardzana. Stanowi z jednej strony plaster na zranioną duszę wynaturzeniem, z drugiej strony jest ograniczeniem. Dlatego stwierdza Nietzsche m.in.: „[...] buddyzm, chrześcijaństwo są religiami końca: poza kulturą, filozofią, sztuką, państwem” [Nietzsche 2011b: 49]. Atrybuty cywilizacji dla doktryn mainstreamowych są potrzebne wyłącznie w celu transcendencji do tzw. wyższego wymiaru rzeczywistości.

Coś co jednak wg Nietzschego działa zabezpieczająco w pojęciu kultury stadnej, w pojęciu kultury dostojnej wzmacnia pragnienie *Życia par excellence*. Jest świadectwem mocy. Mocy rozumianej w kontekstach autotelicznych filozofii *amor fati*.

Człowiek dostojny nie ogranicza się zatem w kulturze do tego, by się czegoś pozbyć, zamaskować, stłumić, lecz by doprowadzić się do stanu jeszcze intensywniejszego zestawienia „stłumionych” instynktów przez wzmożone pobudzenie od przyjmowanych sygnałów zewnętrznych.

Człowiek dostojny ukulturalnia się chętnie i czyni to w witalny sposób nie po to, by wyprzeć swoje instynkty np. dla ponadnaturalnej transcendentnej teleologii. Gromadzi żądze dla możliwości stworzenia „warunków” ich coraz bogatszej eksternalizacji. Szuka nowych środków ekspresji wzmagając w sobie „napięcie”, „nadmiaru”.

W aktach ekstatycznych artystycznych doświadczeń, transfiguracji i transmutacji ucieleśnia się wszystko to, co nieznane oraz to, co nowe – by reakcje były bardziej wyraziste i nieprzewidywalne, lecz do tego potrzeba krzepkości:

Silni przyszłości. Co osiągał tu i ówdzie po części docisk konieczności, po części przypadek, warunki do wytworzenia rasy silniejszej: to możemy obecnie pojąć i chcieć tego naukowo: możemy tworzyć warunki, w których podobne wzmocnienie daje się urzeczywistnić [Nietzsche 2011b: 150].

Wnętrze, które u Freuda może być całkowicie niezależne od kulturowych warunków zewnętrznych jest dla Nietzschego niedorzecznością, jedynie próbą izolacji i umieszczenia w kwarantannie tego, co jest już poznane. Stagnacją emocjonalną, na której zatrzymuje się dusza stadna, niemogąca przyjąć już więcej nieprzewidywalności ze zewnątrz i tak tłumacząca sobie swoją indolencję. Osiągając pewien względy stan „stabilności”, zakotwiczenia w pozornej regularności nazwanej prawdą określa to np. moralnością i kurczowo się trzyma raz wyznaczonego poziomu.

Życie rozpoczyna się zatem w filozofii Nietzscheańskiej z chwilą otwartości na to, co jest, w żadnym wypadku nie w momencie „wsłuchiwania się w siebie”, które mieści już poznane.

Proces ukulturalniania się to proces produkcji prawdy i reglamentowania Życia na podstawie arbitralnych ludzkich preferencji w kulturze stadnej. A więc proces iluzji i powstrzymywania przypadkowości i nieokreśloności bytu.

Kultura stadna jednak przy całej swojej niezyczliwości wobec Świata stara zakryć swój antropocentryczny rodowód. Nietzsche nie próbuje wyprzeć tego momentu „narodzin tragedii”, nie próbuje odwrócić uwagi od ludzkiej zdolności do powstrzymywania się od nagłych bezpośrednich reakcji:

Jeśliby świat miał cel, musiałby cel ten być osiągnięty. Jeśliby istniał dlań nieprzewidziany kres, musiałby on być również osiągnięty. Jeśliby w ogóle był zdolny do trwania, stałości, «bytowania», jeśliby w ciągu całego swego stawania się posiadał tylko przez jedną chwilę tę zdolność «bytowania», i wtedy by od dawna był koniec ze wszelkim stawaniem się, także ze wszelkim myśleniem, ze wszelkim «duchem». Sam fakt, iż «duch» jest stawaniem się, dowodzi, iż świat nie ma celu, nie ma kresu: że do bytowania jest niezdolny. Lecz dawne przyzwyczajenie wobec wszystkiego, co się dzieje, do myślenia o celu, a wobec świata o Bogu, jako o kierowniku i twórcy, jest tak silne, iż myśliciela kosztuje wiele trudu, żeby bezcelowości świata nie wyobrażać sobie znowu jako zamiaru. Na ten pomysł – że świat rozmyślnie unika celu i nawet umie sztucznie zapobiegać ruchowi kołowemu – muszą wpaść wszyscy ci, którzy by chcieli zadekretować dla świata zdolność wiecznego odnawiania się, tzn. posiadającej kres, określonej, niezmiennie jednakowej sile, jaką jest «świat», przypisać cudowną zdolność do nieskończonego odnawiania form i stanów [Nietzsche 2011b: 314].

Kultura doprowadza do takiego napięcia istotowego, zaburzenia połączenia człowieka z naturą, do takiego zaniku nieprzewidywalności w odruchach,

że w końcu człowiek poszukuje różnych sposobów sublimacji zmarnowanych instynktów i nieprzewidywalnych popędów.

Freud wyróżnia trzy metody sublimacji. Pierwszą: zaspokojenia zastępcze uniknięcie cierpienia oparte na łudzeniu się np., w podziwianiu dzieł sztuki, na których skupić się pozwala nam fantazja. Drugą: odwrócenie tj. wyalienowanie – każdy jest kowalem wyłącznie własnego losu, uprawia własny ogródek, co skutkuje tworzeniem się środowisk hermetycznych niezwiązanych ze światem zewnętrznym, stroniących od niego. Trzecią poprzez narkotyzację – łatwiejsze przyjmowanie rzeczywistości, bezpośrednie wpływanie na receptory naturalne, dla osłabienia poczucia rzeczywistości, symplifikacja dla iluzji spłaszającej rzeczywistość. Zapominanie o stanie faktycznym.

Wszystkie te sposoby dla Nietzschego podyktowane są wiarą w poznawalność zjawisk i ich prawd, mianowicie m.in. w przekonaniu Freuda, że proces „porządkowania” może być wywiedziony bezpośrednio z natury jak w przypadku zaobserwowanych regularności zjawisk fizycznych. Nauki przyrodnicze nie odzwierciedlają prawdy samej w sobie ani tych zjawisk, ani nie stanowią dla tych zjawisk matrycy „samej w sobie”. Są naszym perspektywizmem, optyką tego, na co stać nasz aparat percepcji.

Gdy logikę, czyli wielki reduktor Życia zaczyna traktować się jak narzędzie do odkrywania prawdy a nie jako sposób interpretacji Życia następuje fatalne w kulturze pauperyzowanie się znaczeń, zmienia się optyka psychologiczna. Dochodzą do głosu tendencje konfekcjonowania tajemnicy, wydzielania, porcjowania, oznaczania nieprzewidywalności na tę zdatną do życia i niezdatną.

Zatem w kulturze stadnej następuje coś w rodzaju stopniowego zastępowania popędliwości rozumem, tj. inteligibilnym antropocentrycznym popędem, który z chaosu, nieprzewidywalności i przypadku chcą robić „porządek” zamiast szukać samego porządku w nich. To, co u Freuda jest punktem dojścia u Nietzschego zaledwie punktem wyjścia w mechanice nieprzewidywalności żywotności.

Klossowski podejmuje się analizy „teorii przypadku” [Klossowski 2015: 257], którą postulował Nietzsche. Uważa, że wysiłek, którego podjął się autor Wiedzy radosnej, przeżywając swoją filozofię niejako *in flagranti*, chciał doprowadzić się do takiego stanu twórczego, w którym „[...] byłby on ucieleśnieniem przypadku. Zarazem odtwarzałby świat, który jest tylko zbiegiem przypadków (*hasards*). A zatem wprawiałby się w nieprzewidywalnym” [Klossowski 2015: 257].

„Wprawianie się w nieprzewidywalnym” na pozór koliduje z ludzką potrzebą ujarzmenia niejasności zjawisk zmysłowych logiką, które w swej istocie jest

redukcją przyjmowania sygnałów zewnętrznych, docierających do człowieka tj. całej profuzji żywiołowości w celu zapewnienia sobie przetrwania.

Z ciśnienia wywołanego przez pełnię, z napięcia sił ustawicznie wzrastających w nas i nieumiejących się jeszcze wyładować rodzi się stan, aki poprzedza burzę: natura, którą jesteśmy my, *pochmurnieje*. I to jest także pesymizmem... Doktryna kładąca koniec takiemu stanowi wskutek tego, iż coś *nakazuje*: przemiana wartości, za pomocą które nagromadzonemu siłom wskazuje się drogę, kierunek, tak iż mogą eksplodować błyskawicami i czynami — nie potrzebuje zgoła być doktryną szczęścia: *wyzwalając siłę*, aż do bólu skompresowaną i zakumulowaną, *przynosi szczęście*. Wszystko, co jest straszliwe zaprzac w służbę, pojedynczo, stopniowo, sposobem próby: to jest zadaniem kultury; lecz zanim stanie się *dość silna* do tego, musi to zwalczać, miarkować, maskować, nawet potępiać [...] [Nietzsche 2011b: 173].

Zatem nie jak u Freuda wyparcie w celu zapewnienia sobie szczęścia wyższego rodzaju. Następuje „nagromadzenie sił” witalnych przez „przemianę wartości”, która w ostateczności gwarantuje samo doznanie, które jest wyzwalającą siłą. Aby doprowadzić do nieprzewidywalnego stanu natężenia, należy najpierw obchodzić się z bezpośrednimi instynktami brutalnie — zwalczać je. „Nawet potępiać”, by w końcu osiągnęły swój unikatowy nowy charakter gwarantujący nam całkowicie nowe doświadczenie, wolne od regularności:

Wszędzie, gdzie pewna kultura *zło ustanawia*, wyraża stosunek *bojaźni*, a więc *słabość*... *Teza*: wszelkie dobro jest ujarzmionym złem dawniejszym. *Miernik*: im straszliwsze Dobro, Zło i większe namiętności, na jakie może sobie pozwolić epoka, naród lub jednostka, ponieważ są zdolne użyć je jako środki, tym *wyżej stoi ich kultura* — im mierniejszym, słabszym, *in praxi* (łac.) — tu: w praktyce. [przypis edytorski] *residuum* (łac.) — pozostałość, reszta; resztki. [przypis edytorski] podleglejszym i tchórzliwszym jest człowiek, tym więcej rzeczy będzie poczytywać za *złe*: dla niego państwo złe jest najobszerniejszym. Człowiek najniższy państwo złe (tzn. zabronionego i wrogiego sobie) będzie upatrywał wszędy [Nietzsche 2011b: 173-174].

Nie każda kultura zatem powoduje cierpienia a jedynie ta uformowana na paradoksie. Poza tym, nie każdy człowiek tak samo reaguje na kulturę, nawet na kulturę wobec natury i Życia opresyjną.

U Nietzschego wyraźne rozróżnienie między kulturą dostojną uformowaną na „tak” wobec tego, co jest, czyli życziwą nieprzewidywalności a kulturą stadną, która tylko zabezpiecza się przed utratą statutu dominującej przed porywem chaosu.

Freud mówiąc o kulturze zachodnioeuropejskiej miesza różne porządki kulturotwórcze. Nie można pogodzić zdaniem Nietzschego np. świata helleńskiego, nieposiadającego ostrego podziału na naukę i religię tj. rdzennie europejskiej kultury z kulturą napływową w Europie, tj. bliskowschodnią, lewancką —

ze statutowym antynaturalizmem i ufundowaną na dualizmie Platońskim duszy i ciała.

Kultura helleńska była kulturą dużo bardziej życzliwą naturze niż odłamy mniejszoazjatyckiego paradygmatu np. w podejściu do zaspokajania popędów – które nie były traktowane jako coś dobrego, czy złego, ale jako coś, co też istnieje w przeciwieństwie do kultury stadnej, która pewne zjawiska aberracyjne wypycha poza margines bytu.

Kultura zatem nie może być w całości traktowana jako jednorodne narzędzie gwałtu. Kultura zorientowana na człowieka witalnego, stwarza warunki do coraz bogatszej ekspozycji instynktów. Te podlegają kulturowej transmutacji – mówiąc językiem Nietzschego – by przeskoczyć większą przepaść, czasem trzeba wziąć po prostu większy rozpęd. Należy się wstrzymywać przed bezpośredniością – dla intensyfikacji pobudzenia instynktów przez coraz bardziej rozbudowane bodźce wytwarzające się przez znoszenie i rozpraszanie ich w sobie.

Jeśli chcemy uzyskać wyższy stopień czucia i mówiąc kolokwialnie być bardziej zaskoczeni. Nie jest to w żadnym wypadku akt wyparcia, ale wyższa zdolność do coraz bardziej wirtuozerskiego doświadczenia Życia w narastającej nieprzewidywalności.

Ta kultura, która nie likwiduje żądz a nad nimi panuje dla ich coraz to bardziej wysublimowanych transmutacji jest kulturą witalną. Nie ulega nihilizmowi epistemologicznemu tj. zastępowania nieprzewidywalności jej ersatzem – rozumem rozumianym jako źródło prawdy.

Freud uległ pokusie poszukiwania uniwersalnego złotego środka, prawdy o ludzkiej naturze, i na tym się zatrzymał. Wyrażnie też stąd jego tezy nt. zarówno kultury jak i natury nie biorą pod uwagę różnic wewnątrzgatunkowych, tj. tego, że jak mawia Nietzsche – ludzie równi nie są i nie reagują tak samo na dane bodźce.

Zatem w kulturze arystokratycznej sam proces ukulturalniania nie jest procesem wynaturzającym a jednym z aspektów szeroko pojętej natury, jej szlachetną częścią, ale czymś innym niż wywyższaniem się *animal rationale* nad innymi istotami. Procesem naturę stymulującym i naturę pobudzającym, zapewniającym nieskończony wachlarz doświadczenia w miksturze gromadzących się w nas sygnałów zewnętrznych, które w końcu w akcie witalnego doświadczenia artystycznego, „wyzwolenia sił” uświęcają to, co nieprzewidywalne w Życiu, stwarzają przepiękne, unikatowe do Życia.

Summa: panowanie nad namiętnościami, nie zaś ich osłabianie lub tępienie!
Im większa jest siła władcza woli, tym więcej ma się prawa pozostawiać wolność

namiętnościom. «Człowiek wielki» jest wielkim przez obręb wolności, jaki pozostawia swym żądom i przez jeszcze większą moc, która te wspaniałe potwory umie zaprząć w służbę. «Człowiek dobry» jest na każdym stopniu cywilizacji człowiekiem niebezpiecznym i pożytecznym zarazem: rodzajem środka; wyrazem w świadomości powszechnej tego, czego nie ma powodu obawiać się, a czym mimo to nie ma się prawa pogardzać... [...] Dopiero kiedy kultura ma do rozporządzenia nadmiar sił, może być także ciepłarnią kultu zbytowego wyjątku, prób, niebezpieczeństwa, odcieni: każda kultura arystokratyczna do tego zmierza [Nietzsche 2011b: 174].

Jeśli poznawanie przez logofonocentryczne instrumentarium antropologiczne symplifikuje rzeczywistość do nędznej formy, która nie pozostawia „wolności namiętnościom”, które w życiodajny sposób oddziałują na ludzkie życie i tylko niweczy nieprzewidywalności, to czy „[...] «przewidywalność» świata, czy aby [jest] pożądana? Również akt twórczy byłby tak samo «przewidywalny»”? [Nietzsche 2011a: 574]? – zapytuje charientycznie Nietzsche.

ZASKOCZENIE

Zaprawdę, błogosławieństwo to, a nie lżenie, gdy pomału: «ponad rzeczami wszystkimi stoi niebo przypadku, niebo bezwiny, niebo trafia, niebo zuchwałego pokuszenia».

«Z łaski trafia» – oto najstarsze szlachectwo świata, jam je zwrócił rzeczom wszelkim, Los, Rozum, Mądrość, wyzwoliłem ja rzeczy spod jarzma celu” [Nietzsche 2004: 120].

Nieskończone próby „nauczycieli normalności” [Foucault 2009: 220] do organizowania w kulcie uniwersalizmu nieprzewidywalności stanowią dobitne świadectwo, że „[...] wszystko co się wymyka z rąk ludzkich i hodowli, niemal natychmiast powraca znowu do stanu natury” [Nietzsche 2011b: 268]. W jaki zatem sposób filozofia Nietzschego restytuuje „najstarsze szlachectwo świata”, tak, że stara się wydostać ze swoich własnych zapadni, które postawiła przed sobą? Jako najwyższe wyzwanie – mianowicie, jak nie niszczyć tajemniczości Życia bez popadania w acefalię?

„Wyzwolenie rzeczy wszelkich” wiąże się ze zmianą perspektywy postrzegania rzeczywistości. Filozofia klasyczna, witalna nie zakłada w prosty sposób odrzucenia przymiotów antropocentrycznych, zdolności do logicznego myślenia, czy zamiłowania do mądrości. Jest raczej reorientacją znaczenia umysłu, tj. rozproszenia jego pojęcia ku pełnemu pluralizmowi poszczególnych autonomicznych stanowisk.

Stawianie antynomii natura-kultura jest już wikłaniem sensów w nomenklaturze psychologii stadnej. Jeśli nieprzewidywalność stanowi dla kultury stadnej źródło cierpień, które należy maksymalnie ograniczać, lub w mniej radykalnym wariancie warunkować, to w kulturze arystokratycznej stanowi fundament, jest ściśle związana z możliwością pełniejszego Życia. Nieobliczalność przeraża licznych, krzepi i ożywia dostojnych:

Człowiek wolny jest człowiekiem nieobyczajnym, gdyż we wszystkim chce zależeć od siebie, nie od tradycji: we wszystkich pierwotnych stanach ludzkości «zły» znaczy tyle, co «indywidualny», «swobodny», «samowolny», «nieprzyzwyczajony», «nieprzewidywany», «nieobliczalny» [Nietzsche 2010: 349].

Nieprzewidywalność wikła człowieka w nieznane. Z jednej strony usposabia go do Życia, tworzy kulturę dostojną, opartą na wiedzy radosnej, która nie ma zamiaru łudzić się co do statusu prawd, które odkrywa i jest świadoma ich pozorności i potrafi rozkoszować się przypadkiem, nieokreślonością i profuzją nieobliczalnych żywiołów. Jednocześnie Nietzsche zauważa wielką pokusę, której ulegli niegdyś ludzie wierzący w Świat:

Świat stał nam się raczej raz jeszcze «nieskończony»: o ile nie możemy odeprzeć możliwości, że zawiera w sobie nieskończone interpretacje. Raz jeszcze zdejmuje nas wielki dreszcz grozy – lecz któż miałby ochotę tę potworność nieznanego świata natychmiast znów wedle starej ubóstwić modły? I może nieznanne uwielbić jeszcze jako «Nieznanego»? Ach, zbyt wiele nieboskich możliwości interpretacji mieści to nieznanne, zbyt wiele diabelstwa, głupoty, błazeństwa interpretacji – nawet naszą własną ludzką, nazbyt ludzką, którą znamy [...] [Nietzsche, *Wiedza radosna*].

Predylekcje antropocentryczne do utożsamiania „nieskończonego” jako wolności absolutnej są drugim końcem jej pacyfikowania i wiązania nieprzewidywalności w konieczność. Człowiek nawet z czegoś pełnego Życia potrafi zrobić coś obrzydliwego przeciwnego Światu. Ludzie nieprzewidywalność gotowi są potraktować jako preludium do „błazeństwa interpretacji”, dowolności, która jest karykaturą wolności.

Wszakże, ponoć: „kto buduje na ludzkiej ten buduje na błocie” [Machiavelli 1984: 64] – przytaczając pewną mroczną interpretację. Może też w świetle tej nieprzewidywalności, która może działać w sposób witalny jak również destrukcyjny – żywiołowości – ściśle związanej z jednostkowym charakterem doświadczania życia Nietzsche podwójnie przewrotnie stwierdza: „człowiek jest czymś, co pokonanym być powinno”?

[...] Mknij dziecko człowieka
Na wody i dzicze daleka
Z Duszkim Lasu, pod ręką
do miejsc rozpaczy, których nie zdołasz się sięgnąć [Yeats 2008: 14]¹.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, 1996, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, Lublin.
- Cioran E., 2020, *Okno na nic*, tłum. I. Kania, Warszawa.
- Eurypides, 2017, *Tragedie*, t. 1, tłum. R. R. Chodkowski, Lublin.
- Foucault M., 2009, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komentant, Warszawa.
- Freud S., 1995, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa.
- Harari Y. N., 2015, *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Kraków.
- Jaspers K., 2006, *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzecki, Kęty.
- Klossowski P., 1996, *Nietzsche i błędne koło*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa.
- Levi-Strauss C., 2001, *Antropologia strukturalna II*, tłum. M. Falski, Warszawa.
- Machiavelli N., 1984, *Księżę*, tłum. Cz. Nanke, Warszawa.
- Nietzsche F., 2004, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Kęty.
- Nietzsche F., 2010, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Łódź-Wrocław.
- Nietzsche F., 2011a, *Nachlass; Pisma z lat 1884-1885*, tłum. G. Kowal, Warszawa.
- Nietzsche F., 2011b, *Wola mocy*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków.
- Platon, 2010, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa.
- Ratzinger J., 2019, *Przyszłość wiary*, tłum. J. Marecki, Kraków.
- Wadowski J., 2013, *Rewindykacja Intuicji. Wybrane aspekty filozoficznej i teologicznej interpretacji zagadnienia*, Radom.

¹ Tłumaczenie własne: „[...] Come away, O human child! / To the waters and the wild / With a faery, hand in hand, / For the world's more full of weeping than you can understand”.

Yeats W. B., 2008, *The Collected Poems of W. B. Yeats*, Ware-Hertfordshire.

Zawisza R., 2013, *Warunkowa apologia przypadkowości. Filozofia narodzin w biografii Rahel Varnhagen autorstwa Hanny Arendt*, „Anthropos?”, nr 20-21, s. 225-234.

Źródła internetowe:

Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, 2003, <https://biblia.deon.pl/> [dostęp: 24.03.2024].

Mazanka P., 1997, *Niektóre sposoby rozumienia terminu „doświadczenie”*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 33/2, s. 65-82.

Nietzsche F., *Jutrzanka*, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/nietzsche-jutrzanka-mysli-o-przesadach-moralnych.html> [dostęp: 17.03.2024].

Unpredictability as a source of suffering

Summary: The foundations of the modern culture in which we live according to Nietzsche were a blow aimed at the essence of life – i.e. chance. They are corroded by the ‘craftsmanship of falsification’ of experience ‘within the framework of one’s own stupidity’ founded on the memory of values previously invented ‘through the reduction of the spiritual process to a sign’ (Nietzsche, *Nachlass*). However, the human being ‘with the highest spirituality [...] in every succession of things denies reasonableness and, scoffing, brings to light its randomness’ (Nietzsche, *Nachlass*). Noting this anti-nihilistic feature of the individual’s vitalism, Bataille’s formulation of transgression expresses the view that not every culture is equally destructive. Thus, it does not take the sole effort of the autonomous individual for the individual to confront the paradoxes of culture in perpetual rebellion. Cultures formed in paradox, he states ‘[...] in a world where the laws of science apply, deliberately turn their backs on them’. It is not culture that is the source of suffering, for culture can vary in the ways in which it rationalizes life. So unpredictability, or more specifically the fear of it, creates a civilisation of truth and discipline. A large cell ‘on whose walls is inscribed in black letters: ‘God sees you’ (Foucault, *History of Madness*). The foundation of life that oppressive cultures seek to conceal in vital cultures may be ‘the promise of a life’ that is ‘[...] wholly an instability, a disturbance of equilibrium, a tumultuous movement constantly involving an explosion’ (Bataille, *Eroticism*).

Keywords: unpredictability, accident, chance, predictability, metaphysics, regularity, unknown, knowledge, certainty

Anastasiia Shutina

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: 0000-0001-8516-7739

e-mail: anastasiashutina@gmail.com

Wojna z polską pamięcią historyczną w Rosji

Streszczenie. Celem niniejszego opracowania jest ukazanie, z jakimi trudnościami borykała się w ostatnim czasie Polonia rosyjska – ze szczególnym uwzględnieniem stosunku władz rosyjskich do polskich miejsc pamięci. W pracy opisuje się stan polskich cmentarzy i pomników w Rosji, a także przedstawiono prognozy na przyszłość.

Słowa kluczowe: miejsca pamięci, Polonia rosyjska, Polacy w Rosji

Ciężkie losy Narodu Polskiego często są związane z Rosją – krajem, w którym w różnych okolicznościach i w różnych czasach zostali zamordowani, uwięzieni, zesłani Polacy. Najbardziej znanymi takimi miejscami są Katyń, jako miejsce podwójnej tragedii, oraz Syberia jako specyficzny region zesłania – w różnych okresach – carskiej Rosji i Związku Radzieckiego, oraz przedstawicieli różnych narodowości – w tym Polaków.

Dziś większość polskich miejsc pamięci jest w jakimś stopniu zniszczona albo niezadbana. W tym artykule chciałabym powiedzieć o stanie polskich pomników w obecnej Rosji oraz trudnościach, z którymi spotyka się miejscowa Polonia. Ten temat jest szczególnie aktualny w obecnej sytuacji, kiedy oficjalna Rosja postrzega Polskę za „kraj nieprzyjazny” oraz prowadzi wewnątrz kraju represje wśród niezgodnych z polityką Putina.

Na terenie Rosji usytuowane są dwa polskie cmentarze wojenne – w Katyniu i Miednoje. Spoczywają na nich prochy polskich jeńców wojennych,

rozstrzelanych wiosną 1940 roku przez NKWD. Wiele polskich cmentarzy z przełomu XIX-XX w. znajduje się na Syberii.

Cmentarz w Katyniu, 20 km od Smoleńska, zajmuje obszar 1,4 ha. Spoczywa na nim 4 421 oficerów i podchorążych Wojska Polskiego – jeńców obozu NKWD w Kozielsku. Nekropolię tworzy sześć dużych grobów zbiorowych i dwie mogiły generałów. Groby są usytuowane po dwóch stronach alei, wiodącej do zespołu ołtarzowego z podziemnym dzwonem. Wokół cmentarza biegnie aleja, wzdłuż której umieszczono tabliczki z nazwiskami zamordowanych [Net 1]. Ten cmentarz jest odwiedzany przez Ambasadora RP w Rosji oraz członków organizacji polonijnych. Zazwyczaj odwiedziny odbywają się 10 kwietnia – rocznicę tragicznych wydarzeń w Smoleńsku, gdzie zginął Prezydent Lech Kaczyński wraz z 95 pasażerami pokładu prezydenckiego. Dlatego to miejsce jest najbardziej znane i ważne dla polskiej pamięci. W związku z pogorszeniem relacji polsko-rosyjskich oraz brakiem udziału w śledzeniu przyczyn katastrofy, ten cmentarz coraz gorzej jest potraktowany przez władze rosyjskie. Polskie flagi zostały usunięte przy cmentarzu w Katyni [Net 2]. Przy tym mer Smoleńska powiedział, iż „nie może być polskich flag na rosyjskim cmentarzu, i że to miejsce – rosyjska historia” [Net 2]. Prezydent Polski Andrzej Duda powiedział, że Polska złożyła oficjalny protest w sprawie usunięcia flagi z cmentarza wojennego w Katyniu. Podkreślił, że decyzja podjęta przez stronę rosyjską jest wymierzona w cały Zachód. Minister-koordynator służb Specjalnych Stanisław Żaryn nazwał ten akt wrogiem i podkreślił, że to wrogie działanie Rosji wobec całego Zachodu [Net 3]. Zdaniem wiceministra MSZ Marcina Przydacza, to również pokazuje, „jak daleko od standardów cywilizacyjnych odeszła dziś Rosja”.

Drugi, bardziej znany cmentarz wojskowy, to cmentarz w Miednioje. 2 września 2000 roku odbyło się uroczyste otwarcie Polskiego Cmentarza. Na jego terenie pochowano ponad sześć tysięcy trzysta ofiar Zbrodni Katyńskiej dokonanej przez Rosjan wiosną 1940 roku. Tam również często spotyka się Polonia, bardziej Moskiewska, chociaż również też Peterburska, bowiem jest położony na drodze do Petersburgu. Niestety od 2022 roku odbywają się tam prowokacje władz rosyjskich. Mianowicie, jak podaje niezależna organizacja „Memoriał”, dbająca w Rosji o pamięć historyczną i uznana za tzw. „agenta zagranicznego”, „na terenie Zespołu Memorialnego Miednoje przygotowywane jest otwarcie nowej «wystawy»: alei pomników Stalina, Lenina, Dzierżyńskiego i innych organizatorów masowego terroru” [Net 4].

Możemy wymieniać różne polskie pomniki, likwidowane w ostatnich czasach przez Rosjan. W połowie XX w. Lewaszowskaja Pustosz pod Petersburgiem

była poligonem NKWD, na której pochowano około 45 000 ofiar stalinowskich represji różnych narodowości. Rosyjski Memoriał, uznawany dziś za agenta zagranicznego przy wsparciu Ambasady RP w Moskwie i Konsula Generalnego RP w Sankt-Petersburgu zrobili katalog, który został wydany przez Instytut Pamięci Narodowej [Net 5].

Obiekt Lewaszowska Pustosz został uznany za cmentarz pamięci w 1989 roku. Pomnik Polaków zaś Powstał w 1993 r. z inicjatywy Stowarzyszenia „Polonia” w Petersburgu oraz Związku Polaków w Petersburgu, pod patronatem Konsula Generalnego RP w Petersburgu Zdzisława Nowickiego. Autorami projektu są Leon Piskorski i Andrzej Masianis. Początkowo ustawiono granitową bryłę z pochylonym ku niej krzyżem katolickim. Uroczystość odsłonięcia odbyła się 19 kwietnia 1993 r. W 1998 r. pomnik rozbudowano o granitową stelę z polskim godłem państwowym, znajdują się na nim napisy w językach polskim i rosyjskim. Projekt został sfinansowany przez Konsula Generalnego RP w Petersburgu, a także częściowo z datków osób prywatnych. Co roku przy pomniku odbywają się uroczystości i msze żałobne. W 2015 roku Cmentarz Pamięci Lewaszowa został uznany za obiekt dziedzictwa kulturowego o znaczeniu regionalnym. Ostatnio z cmentarza zniknął pomnik represjonowanych Polaków [Net 6]. Ten cmentarz jest dla licznej Petersburskiej Polonii traktowany jak Katyń dla Polaków z całej Rosji.

Petersburg – miasto najbardziej katolickie w Rosji, będąc stolicą ciągnęła różne narody byłego Imperium Rosyjskiego. Jest tutaj 7 kościołów katolickich [Net 7] – nawet w ogromnej Moskwie jest tylko 3. Po rozpadzie Imperium i rewolucji bolszewików zaczęły się represje wobec religii, tym bardziej katolików. Pojawiły się masowe represje, w związku z czym dziś pamiętamy o tych, kto został ofiarą takich prześladowań. Często zostawali nimi właśnie Polacy. W Petersburgu jest pomnik ustawiony przed kościołem pw. Nawiedzenia św. Elżbiety przez Najświętszą Maryję Pannę. Przypomina o prześladowaniach Kościoła katolickiego w Leningradzie, aresztowaniach i śmierci duchownych katolickich. Lokalizacja pomnika – teren dawnego cmentarza rzymskokatolickiego zlikwidowanego przez władze sowieckie w 1939 r. – traktowana jest również jako miejsce pamięci o zniszczonych grobach katolickich i prześladowanym Kościele.

Teraz należy się przenieść do Syberii – regionu zesłańców polskich. Jest tu dużo katolików – ale parafia jest taka ogromna, że jej teren można porównać z całą Europą. Pełnią posługę duszpasterską tu, jak i prawie w całej Rosji, księża katoliccy. Jednym z takich regionów jest Ussole Syberyjskie [Net 8]. Toczy się tu życie polonijne – często kościoły właśnie stają się miejscem Polonii, przy takiej

presji ze strony państwa. „Staramy się, by język był obecny nawet w modlitwach. Bilansujemy to tak, by Rosjanie nie czuli się dotknięci. Raz w tygodniu, zarówno w katedrze jak i w starym kościele polonijnym, odprawiamy mszę w języku polskim. Organizujemy również wydarzenia i święta w polskich wspólnotach. Gromadzi się na nich Polonia, niezależnie od wyznania. Ludzie przychodzą, bo wiedzą, że będziemy celebrować polskie zwyczaje” – mówił ksiądz Włodzimierz Siek, proboszcz katedry w Irkucku. „Przy katedrze odbywają się także zajęcia z języka polskiego. Można się go także uczyć na jednym z uniwersytetów. Obserwujemy odrodzenie się zainteresowania polszczyzną. Wiele osób przez lata nie miało możliwości uczenia się tego języka” [Net 8] – dodał. W Syberii, jak wymieniono w BBC, potajemnie, ale masowo znikają głównie polskie pomniki [Net 9].

W obwodzie Irkuckim jest dużo różnych miejsc pamięci polskiej. Na przykład, Ambasador Polski w Rosji Krzysztof Krajewski nazwał syberyjską wieś Wierszynę – ważną częścią historii Polaków. Dyplomata przebywał w obwodzie irkuckim na Syberii, gdzie spotykał się z miejscowymi wspólnotami polonijnymi [Net 10]. Polacy tu zostawili po sobie dużo dobra. Pierwsze systematyczne badania Bajkału prowadzili w XIX w. polscy naukowcy, którzy trafili na Syberię jako zesłańcy po powstaniach: listopadowym i styczniowym. Ambasador Krzysztof Krajewski po wizycie w muzeum Bajkału podkreślił, że właśnie naszym rodakom światowa nauka zawdzięcza kompleksowy opis fauny i flory tego regionu [Net 11].

Takie brutalne rzeczy, jak usunięcie pomników, stają się niestety normą w obecnej Rosji. Został zniszczony pomnik polskich zesłańców, w tym naukowców i badaczy Syberii, w Jakucku. Pomnik polskich zesłańców w Jakucku demontowano stopniowo. Najpierw zniknęły pamiątkowe tablice, a później kamienie stanowiące podstawę monumentu. Do podobnych zdarzeń doszło ostatnio w Tomsku oraz syberyjskim Białymstoku (około 200 km na północ od Tomska), gdzie z pomnika polskich ofiar represji z 1937 i 1938 roku zniknęły tablice i zdemontowano metalowy krzyż [Net 12]. Podobne przypadki znane są w obwodach swierdłowskim i irkuckim, na Terytorium Permskim, w Buriacji [Net 13].

Według prognozy OSW, „napięcia wewnętrzne będą się zapewne nasilały. W celu ich neutralizacji Kreml nie tylko wzmocni cenzurę i represje, lecz także zintensyfikuje propagandę i masową indoktrynację obywateli, eksploatując temat zagrożenia z zewnątrz, eskalując antyzachodnią, w tym antypolską histerię oraz mobilizując społeczeństwo przeciwko „wrogom” pragnącym rzekomo zniszczyć Rosję w przeszłości i współcześnie. Walka z pamięcią historyczną przybierze wówczas na sile, co może negatywnie odbić się na obecnej w Rosji polskiej przestrzeni

symbolicznej” [Net 14]. Niestety muszę się zgodzić z tą bardzo pesymistyczną prognozą. Uważam, że poszukiwanie wrogów w rosyjskim społeczeństwie będzie się wzmacniało. Pod ogromnym ryzykiem są różne organizacje polonijne. Jeden z deputowanych w Ekaterinburgu prosił sprawdzić miejscową polonijną organizację pod względem „antyrosyjskiej propagandy” [Net 15]. Słyszymy również to od Polaków, pozostających w Rosji, że „bardzo wzmożła się państwowa kontrola nad działalnością polonijną. A strach przed donosami ma zatruwać atmosferę nie tylko w organizacjach, lecz także we wspólnotach kościelnych”. Według Polaków w Rosji „organizatorzy polskich wydarzeń kulturalnych często spotykają się dziś z trudnościami np. przy szukaniu salek, które mogliby wynająć. Na wieść o tym, że to dla Polaków, właściciele nieruchomości odmawiają najmu. Albo informują na dzień przed wydarzeniem, że w całym budynku pękły rury i jest do remontu” [Net 16]. Mówią również o donosicielstwie czy możliwości nagłego „znikania” osób polskiego pochodzenia. Dużo Polaków także wyjechało z kraju po wybuchu wojny, chociaż to jest też trudno w związku z brakiem bezpośrednich połączeń lotniczych oraz faktycznym zamrożeniem ruchu granicznego. Pod ryzykiem pozostają i katolicy. „Część katolików wyjechała z Rosji od początku specjalnej operacji wojskowej na Ukrainie”, powiedział Arcybiskup Rosji Paolo Pezzi. Kto wie, może wśród tych katolików byli również i osoby polskiego pochodzenia.

Podsumowując, widzimy, że napięcia na tle historycznym oraz ogólna niechęć do Polski i Polaków w Rosji w ostatnich czasach się zdecydowanie wzrosła. Moim zdaniem, te napięcia niestety będą się wzrastać dalej, ponieważ jest potrzebny „wewnętrzny wróg” dla wzmacniania roli państwa oraz konsolidacji społeczeństwa. Polska i Polacy, tradycyjny „wróg”, jak najbardziej pasuje na tą rolę.

BIBLIOGRAFIA

- Net 1, Dzieje.pl Portal Historyczny, *Katyn. Miejsca polskiej pamięci narodowej w Rosji*, 14.07.2016, [https://dzieje.pl/aktualnosci/miejsca-polskiej-pamieci-narodowej-w-rosji#:~:text=Na%20terenie%20Rosji%20usytuowane%20s%C4%85,znajduje%20si%C4%99%20na%20Syberii%20\(Data%20dost%C4%99pu:%20](https://dzieje.pl/aktualnosci/miejsca-polskiej-pamieci-narodowej-w-rosji#:~:text=Na%20terenie%20Rosji%20usytuowane%20s%C4%85,znajduje%20si%C4%99%20na%20Syberii%20(Data%20dost%C4%99pu:%20) [dostęp: 25.03.2024].
- Net 2, tvn24.pl, 26.06.2022, *Polska flaga usunięta z cmentarza w Katyniu. Prezydencki minister: wyraziliśmy protest*, <https://tvn24.pl/polska/katyn-polska-flaga-usunieta-z-cmentarza-prezydencki-minister-wyrazilismy-protest-5765192> [dostęp: 25.03.2024].

- Net 3, Wprost.pl, 25.06.2022, *Rosjanie zdjęli polskie flagi w Katyniu i Miednoje, jest reakcja polskich władz. „Kolejny akt wrogości”*, <https://www.wprost.pl/polityka/10761562/rosjanie-zdjeli-polskie-flagi-w-katyniu-i-miednoje-jest-reakcja-polskich-wladz-kolejny-akt-wrogosci.html> [dostęp: 25.03.2024].
- Net 4, Niezależna.pl, *Pomniki zbrodniarzy na cmentarzu w Miednoje. Rosjanie szykują obrzydliwą prowokację*, 30.09.2023, <https://niezalezna.pl/polityka/polityka-zagraniczna/pomniki-zbrodniarzy-na-cmentarzu-w-miednoje-rosjanie-szykuja-obrzydliwa-prowokacje/499224> [dostęp: 17.04.2024].
- Net 5, Instytut Pamięci Narodowej, <https://gdansk.ipn.gov.pl/download/80/36008/MemorialkatalogMiejscapolskiejpam.pdf> [dostęp: 17.04.2024].
- Net 6, <https://www.rp.pl/historia-polski/art38771471-z-cmentarza-pod-petersburgiem-zniknal-pomnik-represjonowanych-polakow> [dostęp: 17.04.2024].
- Net 7, <https://www.polskipetersburg.pl/hasla/rzymskokatolickie-parafie-i-kaplice-petersburga-piotrogradu-oraz-dekanatu-petersburskiego;http://www.polacyspb.ru> [dostęp: 17.04.2024].
- Net 8, PAP, <https://www.pap.pl/aktualnosci/news,911401,o-pawel-badzinski-proboszcz-parafii-w-usolu-syberyjskim-trzeba-odwagi-aby> [dostęp: 17.04.2024].
- Net 9, PAP, <https://www.pap.pl/aktualnosci/w-rosji-potajemnie-lecz-masowo-usuwane-sa-pomniki-cudzoziemcow-ofiar-represji-glownie> [dostęp: 17.04.2024].
- Net 10, Polskie Radio, <https://polskieradio24.pl/5/1223/Artykul/2774236,Ambasador-Polski-w-Rosji-syberyjska-wies-Wierszyna-to-wazna-czesc-historii-Polakow> [dostęp: 17.04.2024].
- Net 11, Polskie Radio, <https://polskieradio24.pl/5/1223/Artykul/2774515,Ogromny-wklad-w-badania-naukowe-Na-Syberii-wspominano-Polakow-badaczy-Bajkalu> [dostęp: 17.04.2024].

- Net 12, Wyborcza.pl, <https://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/7,35241,29207236,w-rosji-niszczone-sa-miejsca-pamieci-o-polskich-ofiarach-represji.html> [dostęp: 18.04.2024].
- Net 13, *Groby Polaków przypominają w Rosji o tragediach i osiągnięciach XIX i XX w.*, <https://naviny.belsat.eu/pl/news/groby-polakow-przy-pominaja-w-rosji-o-tragediach-i-osiagnieciach-xix-i-xx-w/> [dostęp: 18.04.2024].
- Net 14, OSW, [https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/komentarze-osw/2023-11-15/walka-z-obca-pamiecia-niszczenie-polskich-pomnikow-w-rosji#:~:text=Lipiec%202023%20r.%2C%20Petersburg%20\(,wcz%C5%9Bniej%20przez%20lokalnych%20dzia%C5%82aczy%20Memoria%C5%82u\)](https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/komentarze-osw/2023-11-15/walka-z-obca-pamiecia-niszczenie-polskich-pomnikow-w-rosji#:~:text=Lipiec%202023%20r.%2C%20Petersburg%20(,wcz%C5%9Bniej%20przez%20lokalnych%20dzia%C5%82aczy%20Memoria%C5%82u)) [dostęp: 17.04.2024].
- Net 15, Kommersant, <https://www.kommersant.ru/doc/5653456> [dostęp: 18.04.2024].
- Net 16, Tygodnik Powszechny, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/czy-w-rosyjskiej-armii-walcza-polacy-jak-polska-mniejszosc-probuje-przetrywac-w-rosji-186123> [dostęp: 17.04.2024].

A War against Polish Historical Memory in Russia

Summary: The aim of this study is to show the difficulties that the Polish diaspora in Russia has recently faced – with particular emphasis on the attitude of the Russian authorities towards Polish memorial sites. The work describes the condition of Polish cemeteries and monuments in Russia, and presents forecasts for the future.

Keywords: memorial sites, Russian Polish diaspora, Poles in Russia

Karolina Wójcik

Uniwersytet Jagielloński
ORCID: 0009-0008-0982-3333
e-mail: 01karolina.wojcik@gmail.com

Wizerunek Kleopatry VII w *Wojnach domowych* Appiana z Aleksandrii¹

Streszczenie: Przedmiotem poniższego artykułu jest wizerunek Kleopatry VII. Jego zakres badawczy będzie stanowił analizę komparatystyczną wybranych fragmentów z *Wojen domowych* Appiana z Aleksandrii (App., *Bell. civ.*, 1.6.25; 2.71; 2.84; 2.90; 3.78; 4.61-63; 4.82; 5.59; 5.75; 5.8; 5.9). Wybór dzieła nie jest przypadkowy, gdyż jest ono fundamentalne w badaniach nad postacią Kleopatry VII i zawiera – obok *Żywotu Antoniusza* Plutarcha z Cheronei, który również jest wzmiankowany przez autorkę artykułu – najwięcej informacji jej poświęconych, jeśli chodzi o dzieło historiograficzne. Celem niniejszej pracy jest przedstawienie czym charakteryzował się wizerunek Kleopatry VII w pismach Appiana. Dodatkowym powodem wspomnianej analizy jest zainteresowanie perspektywą pisarza żyjącego około dwieście lat po śmierci królowej, który egzystował w zupełnie innych realiach społecznych i kulturowych.

Słowa kluczowe: Kleopatra VII, Appian z Aleksandrii, *Wojny domowe*, wizerunek

WSTĘP

Tematem niniejszego artykułu jest wizerunek Kleopatry VII przedstawiony w pismach Appiana z Aleksandrii. Przez wizerunek, na kartach poniższej rozprawy, należy rozumieć „sposób, w jaki dana osoba lub rzecz jest postrzegana i przedstawiana” [Net1], ale również obraz składający się ze wszystkich opisów i wyrażeń [Goldstein 2016: 8]. W przypadku tego zagadnienia chodzi o sposób

¹ Poniższy tekst oryginalnie stanowił rozdział pracy licencjackiej autorki i nigdy nie był publikowany.

postrzegania Kleopatry VII zawarty w *Wojnach domowych* Appiana z Aleksandrii. Celem niniejszej pracy jest przedstawienie czym charakteryzował się wizerunek Kleopatry VII w pismach tego autora. Główne pytanie badawcze pracy brzmi: Jak Appian postrzegał Kleopatę w swoim źródle dwa stulecia po jej śmierci?

Osoba królowej Kleopatry VII nadal fascynuje ludzi z całego świata, a wiele społeczności np. czarna mniejszość w Stanach Zjednoczonych [Net2], pragnie mieć swój udział w jej dziejach. Kwestia jest więc dalej na tyle interesująca, że wciąż można wiele o niej powiedzieć. W kontekście zaś Appiana warto zaznaczyć, że współczesna nauka również poświęca szczególną uwagę zagadnieniom związanym z jego twórczością. Popularność badawczą dotyczącą tego autora zaobserwować można zarówno w Polsce, jak i zagranicą [zob. Beck 2014].

Kleopatra była popularna już w starożytności, stąd pojawiała się ona w licznych zachowanych do naszych czasów źródłach literackich. Przeprowadzono analizę prac Appiana, z uwagi na fakt, że przekazują one najobszerniejsze informacje o Kleopatrze. Dodatkowym powodem wspomnianej analizy jest zainteresowanie perspektywą pisarza żyjącego około dwustu lat po śmierci królowej, który egzystował w zupełnie innych realiach społecznych i kulturowych.

Do najważniejszych autorów opracowań związanych z podjętym przeze mnie tematem należy zaliczyć, poczynając od literatury dotyczącej Kleopatry, Aleksandra Krawczuka i Duane W. Rollera. Opisując stan badań dotyczący jej osoby trzeba zauważyć, że Krawczuk i Roller stanowią przedstawicieli dwóch pokoleń badaczy podejmujących temat Kleopatry. Krawczuk popularyzuje, a także koncentruje się bardziej na historii Rzymu w omawianym okresie niż na tytułowej Kleopatrze. Kiedy już jednak dotyka tematu monografii to prezentuje najlepszy warsztat historyczny. Roller najobszerniej opisuje Kleopatę, jednak widać u niego wpływ współczesnej kultury anglosaskiej, stąd także popularyzuje przekaz, przedstawiając królową jako niezależną i silną kobietę – czy wręcz ikonę feminizmu – z którą sympatyzuje ulegając tendencjom dzisiejszej popkultury.

APPIAN JAKO HISTORYK

Appianowa *Historia rzymska* zawierająca *Wojny domowe*, stanowi opis dziejów Rzymu, a przede wszystkim postępów jego podbojów – od najdawniejszych czasów do współczesności autora [Piotrowicz 2004: VII]. Dzieło zapisano w dwudziestu czterech księgach, z których dziewięć zachowało się do naszych czasów w całości, reszta zaś przetrwała we fragmentach lub zaginęła. Język dzieła – mimo retorycznego wykształcenia twórcy – jest relacjonujący, ogranicza się do

przedstawienia faktografii, ze skąpym komentarzem. Focjusz określa go prostym i suchym. W tekście greckim *Historii rzymskiej* pojawiają się naleciałości łacińskie i kolokwializmy. Zastanawia też częsty brak zgodności czasów – trudno ocenić czy winę ponosi tu autor czy kopiści. Choć Appian naśladował styl Herodota, to czynił to bez ozdobników. Uwzględniając powyższe uwagi można przypuszczać, że nie był to z jego strony zabieg celowy. Jednak nawet biorąc to wszystko pod rozwagę, nie można odmówić mu talentu pisarskiego [Korus 2005: 112]. Zdaniem Stanisława Witkowskiego motywacją do napisania dzieła miało być dla Appiana sprawowanie urzędu [Witkowski 1927: 229]. Uznać to jednak należy za nadinterpretację, gdyż bardziej prawdopodobne, że powodem napisania *Historii rzymskiej* był jubileusz dziewięćsetlecia Rzymu [Piotrowicz 2004: XVI]. Jeśli chodzi o warsztat pracy to Appian podjął decyzję o zastosowaniu niespotykanej struktury i przeprowadził podział wewnętrzny według zasad geograficznych czy etnograficznych, polegający na tym, że dane księgi miały odpowiadać poszczególnym częściom imperium i ich historii, w takiej kolejności w jakiej dostawały się pod panowanie Rzymu [Piotrowicz 2004: XXIII-XXIV; Sinko 1951: 451-452]. W doborze źródeł miał szczęście, szczególnie w trakcie pisania *Wojen domowych*. Dobrej jakości relacje pozwalają mu tam wnikać głębiej w materię opisywanych wydarzeń i dokonywać spostrzeżeń natury społeczno-gospodarczej, w czym – i trzeba to szczególnie podkreślić – jest unikatowy i wyprzedza swoją epokę. Porównując go na tle historiografii okresu oraz innych historyków np. Arriana z Nikomedii trzeba zauważyć, że pod wieloma względami wypada gorzej. Nie dochodzi przyczyn relacjonowanych faktów ani też nie śledzi źródeł przemian historycznych. Choć przyjął geograficzne kryteria podziału to zdarza mu się mylić miejsca na mapie. Ma też problemy z historią administracyjną Rzymu, mimo sprawowania funkcji urzędowych (np. myli ilość senatorów za Sulli z tą z czasów Cezara). Z kolei historia wojskowości jest mu zupełnie obca, stąd opisy bitew – szczególnie w porównaniu z posiadającym doświadczenie militarne Arrianem – wypadają blado. Dodatkowo, jego edukacja retoryczna daje o sobie znać w mowach, w których czasem fikcja dominuje nad prawdą historyczną [Korus 2005: 112]. Nie pisze jednak rozwlekle jak choćby Dionizjusz z Halikarnasu i w przeciwieństwie do niego, przemowy są u niego bardziej skonkretyzowane.

Największym problemem jest jednak kompozycja pracy, gdyż ciekawy teoretycznie podział pod względem geograficzno-etnograficznym, w praktyce okazał się dość wadliwy. Rodzi bowiem trudności w opisie konfliktów o szerokim teatrze działań wojennych jak np. wojen punickich. Dzieje takich zmagają się

u niego rozbite na poszczególne księgi i zaburza to śledzenie wydarzeń rozgrywających się jednocześnie na różnych obszarach [Cytowska, Szelest 1983: 191].

Pomimo tych wad dzieło Appiana jest cennym źródłem do historii Rzymu [Piszczyk 1983: 64], zwłaszcza dla okresu wojen domowych [Piotrowicz 2004: XXVI], a w szczególności dla lat 63-36 p.n.e. Wydarzenia tam przedstawione są obfite w drobiazgowość informacji i ciekawie opisane. Stąd dla tego okresu Appian jest najlepszym źródłem historycznym [Korus 2005: 112]. Jest też kluczowy dla badania historii Seleucydów i walk z Mitrydatesem VI [Cytowska, Szelest 1983: 191]. Stąd też, kończąc ten wątek, należy pozytywnie ocenić Appiana jako badacza. Wywiązał się bowiem sumiennie z roli historyka, zarówno ze względu na używany przez niego język, jak i styl, którym się posługuje, a wreszcie ze względu na warsztat – choć mógłby być bardziej krytyczny.

ODWOŁANIA DO KLEOPATRY VII W WOJNACH DOMOWYCH APPIANA Z ALEKSANDRII

Najcenniejszą i najbardziej barwną część *Historii rzymskiej* Appiana – również w kontekście badań nad Kleopatry VII – stanowi pięć ksiąg (XIII – XVII), które zatytułowane zostały jako *Wojny domowe*. Posiadają one precyzyjną strukturę wewnętrzną², obejmują łącznie stuletni okres rzymskiej historii – począwszy od Grakchów skończywszy na 35 r. p.n.e., czyli momencie upadku Sekstusa Pompejusza [Piotrowicz 2004: XX]. Appian we *Wstępie* do *Historii rzymskiej* wyliczył zakres geograficzny i tematyczny poszczególnych części swojego dzieła, nakreślając przy tym również o czym będą traktowały *Wojny Domowe*. Każdą z ksiąg *Wojen* podzielił pod kątem militarnym, według przywódców, którzy w czasie wojen domowych toczyli ze sobą walki [App., *Wstęp*, 14.59]. Dlatego też zakres przedmiotowy poszczególnych ksiąg można podzielić następująco: księga I – walki Mariusza i Sulli, księga II – walki między Pompejuszem a Cezarem, księgi od III do V – walki Marka Antoniusza i Oktawiana, najpierw z zabójcami Cezara, a w końcu ze sobą nawzajem.

Ludwik Piotrowicz w swojej przedmowie do przetłumaczonej przez siebie *Historii rzymskiej* podaje, że cztery księgi *Historii Egiptu* wchodziły w skład łącznie dziewięciu ksiąg wojen domowych [Piotrowicz 2004: XX]. Odwołał się przy tym do *Wstępu*, gdzie Appian sam miał ten fakt wg niego zaakcentować:

² *Wojny domowe* posiadają osobną numerację od I do V księgi, której będę używała w niniejszej pracy.

Walki wewnętrzne, które Rzymianie toczyli między sobą, wojny domowe, które prowadzili – a przybrały one straszliwe rozmiary – zostały podzielone według przywódców tych zaburzeń, a więc pierwsza księga «Wojen domowych» obejmuje walki Mariusza i Sulli, druga – wojny między Pompejuszem a Cezarem, dalsze księgi – walki Antoniusza i drugiego Cezara (z przydomkiem Augusta) z mordercami starszego Cezara, następnie rozłam między Antoniuszem a Cezarem i walki między nimi. W tej ostatniej wojnie domowej także Egipt dostał się pod rzymskie panowanie, a państwo rzymskie przekształciło się w monarchię [App., *Wstęp*, 14.59-60].

Choć słuszna jest uwaga Piotrowicza, że wszystkie dziewięć ksiąg, poświęconych wojnom domowym oraz historii Egiptu, łączy kwestia walki między Oktawianem a Antoniuszem i Kleopatą, to zastosowany w tym celu odnośnik rodzi niejasność i utrudnia czytelnikowi zrozumienie tego wątku. Appian we *Wstępie* wspominał, że dzieje Egiptu łączą się z wojnami domowymi, ale nie wyróżnił poszczególnych ksiąg (za wyjątkiem dwóch pierwszych). Piotrowicz mógł zatem nadinterpretować ten fragment. Skąd takie przypuszczenie?

Po pierwsze, nie wiemy o ilu księgach mówi tu Appian. W tym miejscu nie podaje też samego tytułu, który miał brzmieć *Historia Egiptu*. Wg Piotrowicza, który – obok Appiana – powołał się także na Focjusza, miała ona liczyć cztery księgi³. Niektórzy, jak np. Gregory S. Bucher, mogliby pomyśleć, że brak wzmianki we *Wstępie* Appiana o *Historii Egiptu* oznacza, iż pomysł na jej powstanie mógł zrodzić się dopiero później, podczas pisania *Wojen domowych* [Bucher 2000: 421-422]. Jednakże, cytując Carla Sagana „nieobecność dowodu nie jest dowodem nieobecności” [Net3]. Naukowcy nie są w stanie ustalić, kiedy powstało dzieło, mają także problemy z datacją w kontekście biografii Appiana – i to wobec dat tak podstawowych jak rok narodzin oraz zgonu. Co prawda badacze szacują, że dzieło musiał rozpocząć ok. 147 r. a zakończyć przed 163 r. [Korus 2005: 110-111], ale nie jest to pewne i nie wzmacnia luźnych spekulacji na temat tego która część dzieła powstała pierwsza. Pewne jest jedynie, że Appian nie wspomina o *Historii Egiptu* we *Wstępie* i stąd można zastanowić się, czy pomysł na jej powstanie nie zrodził się u niego dopiero na późniejszym etapie, w czasie powstawania *Wojen domowych*.

Stąd, lepszym fragmentem na potwierdzenie słów Piotrowicza wydaje się wstęp z I księgi *Wojen Domowych*, gdzie Appian wprost mówi o powstaniu *Historii Egiptu*, a tym samym o istnieniu ksiąg z nią związanych:

³ Przy czym Appian nie podaje tej informacji ani we *Wstępie* ani na początku *Wojen domowych* [App., *Wstęp*, 14.59-60; App., *Bell. civ.*, 1.6.25]. Stąd Piotrowicz pisząc „bo i sam Appian [...], a za nim i Focjusz” wprowadza czytelnika w błąd [Piotrowicz 2004: XX].

Wobec rozległości przedmiotu wprowadziłem tu podział na księgi [...]. Pozostałe księgi *Wojen domowych* opowiadają o walkach, jakie prowadzili triumwirowie między sobą i przeciw ludowi rzymskiemu; ostatnie wreszcie i największe wydarzenie w tych zapasach, tj. bitwa pod Akcjum, między Cezarem a Antoniuszem i Kleopatrą, stanowić będzie początek Historii Egiptu [App., *Bell. civ.*, 1.6.25].

Wyższość tego fragmentu nad poprzednim polega na przytoczeniu wprost *Historii Egiptu*. Kolejnym atutem jest ciągłość logiczna i kompozycyjna zdania, która zespala *Wojny domowe* ze wspomnianym tytułem. Wobec tego jesteśmy w stanie tym bardziej przypuścić, że chodzi o dziewięć ksiąg wspomnianych u Focjusza, co podaje Piotrowicz. Ponadto Appian wzmiankuje o *Historii Egiptu* na początku I księgi *Wojen domowych*, czyli w momencie, kiedy prawdopodobnie miał już kompozycyjną wizję tej części dzieła i wiedział, ile ksiąg mu ona zajmie.

Podając się analizy odwołań do postaci Kleopatry w *Wojnach domowych* warto zacząć od informacji, że nawiązania do niej w każdej księdze mają zróżnicowaną ilość. Najwięcej wiadomości na jej temat jest w II, IV oraz V księdze, ponieważ są one poświęcone wydarzeniom, w których Kleopatra była jednym z ważniejszych aktorów politycznych. Poniżej zostały poddane analizie wybrane fragmenty *Wojen domowych*, które mają zarysować, w jaki sposób przedstawia ją Appian.

Choć księga I wspomina o niej już na samym początku, to jednak wyłącznie w kontekście wstępu do całości *Wojen domowych*, gdzie autor wyjaśnia ich podział tematyczny wraz zapowiedzeniem *Historii Egiptu*, w której postać Kleopatry również ma się pojawiać [App., *Bell. civ.*, 1.6.25]. Pomijając ten fakt, księga I nie wspomina o niej w żaden sposób. Wynika to z tematyki tej części wojen domowych, która dotyczy biegu wydarzeń od zamordowania Tyberiusza Grakchusa do momentu objęcia konsulatu przez Pompejusza Wielkiego. Konsulat został przez niego objęty w 70 r. p.n.e., czyli rok przed narodzinami Kleopatry [Krawczuk 1994: 539]. Logiczne jest więc, że nie mogła ona uczestniczyć w powyższych wydarzeniach.

Konkretniejsze informacje jej poświęcone pojawiają się dopiero w księdze II *Wojen domowych*. Stanowią one zbiór fragmentów, które osadzone są w kontekście przebiegu konfliktu i otwartej wojny między Cezarem a Pompejuszem. Postać Kleopatry pojawia się w okolicznościach zbliżającej się bitwy pod Farsalos (48 r. p.n.e.). Appian wzmiankuje, że wspomogła ona militarnie Pompejusza wraz ze współrządzającym z nią w Egipcie Ptolemeuszem XIII [App., *Bell. civ.*, 2.71]. Pomoc mu udzielona przez młodą parę królewską była prawdopodobnie odpowiedzią na prośbę Gnejusza, starszego syna Pompejusza. Z relacji

Plutarcha wiemy, że Kleopatra mogła już wtedy znać go osobiście [Plut., *Ant.*, 25]. Wsparcie dla Pompejusza, w postaci 60 statków i 500 żołnierzy, miało – wg Rollera – zlikwidować część długu, jaki Ptolemeusze byli winni Rzymowi [Roller 2010: 58]. Dług – jak pisze Plutarch – w momencie przyjazdu Cezara do Aleksandrii miał wynosić 17,5 milionów drachm [Plut., *Caes.*, 48.4]. Z Appianem zgodna jest również relacja Kasjusza Diona, w której wspomina on o synu Pompejusza, dowodzącym powierzoną mu flotą egipską [Cass. Dio, 42.12]. Również Cezar wspomina 500 żołnierzy z wojska Gabiniusza, którzy przybyli wraz z egipską flotą prowadzoną przez pompejuszowego syna [Caes., *Bell. civ.*, 3.4.4].

Kolejne odwołania w ramach tej księgi dotyczą już wydarzeń rozgrywających się po Farsalos. Po przegranej bitwie Pompejusz uciekł – za radą swoich doradców – do Egiptu, którego położenie jak i bogactwa, pozwoliłyby mu na podjęcie dalszych kroków wojennych [App., *Bell. civ.*, 2.84]. Ponadto liczył on na gościnność dworu nastoletniego króla Ptolemeusza XIII, uważając go za sojusznika. Spodziewał się odwzajemnienia przysługi udzielonej przez siebie Ptolemeuszowi Auletesowi, ojcu młodego władcy, któremu w przeszłości pomógł w odzyskaniu tronu. Odnotować trzeba, że Pompejusz po tym jak otrzymał militarne wsparcie od królewskiego rodzeństwa, w chwili nastania sporu między nimi, poparł swoim autorytetem Ptolemeusza przeciwko Kleopatrze. Naruszył tym samym postanowienia testamentu, którego był strażnikiem jako przedstawiciel ludu rzymskiego [Caes., *Bell. civ.*, 3.108.3; *Bell. alex.*, 33; Roller 2010: 58]. Tym większa była zdrada, która go spotkała u wybrzeży Egiptu, gdy został zamordowany z polecenia Ptolemeusza XIII, chcącego zyskać w ten sposób przychyłość nadciągającego Cezara. Młody król przebywał na pograniczu Egiptu i Palestyny prowadząc tam działania przeciwko wygnanej Kleopatrze, gromadząc w Syrii wojska dla odzyskania władzy. O wydarzeniach tych pisze również sam Cezar [Caes., *Bell. civ.*, 3.103].

Appian, w księdze II *Wojen domowych*, niezwykle szczątkowo opisał przebieg wojny aleksandryjskiej – czyli wydarzeń, w których przecież Kleopatra stanowiła ważną postać. Wydaje się więc oczywiste – idąc za Krawczukiem – że nie mogła być ona zwykłym obserwatorem, przyglądającym się zdarzeniom bezpośrednio jej dotyczącym [Krawczuk 1969: 152]. Appian zrelacjonował ten konflikt raptem w jednym rozdziale, którego ostatnie zdanie odsyła po więcej szczegółów do niezachowanej *Historii Egiptu*. O Kleopatrze w tym wąskim fragmencie wspomina jedynie w kontekście tego, że wraz końcem wojny aleksandryjskiej została ona mianowana przez Cezara królową [App., *Bell. civ.*, 2.90]. Appian całkowicie

przemilczał w tym miejscu fakt próby pojednania skłóconego rodzeństwa (Ptolemeusza i Kleopatry VII) przez Cezara, choć pisał o tym sam Cezar w swoich *Wojnach domowych*, odwołując się przy tym do testamentu króla-ojca [Caes., *Bell. civ.*, 3.107-108; Krawczuk 1990: 198-199]. Ponadto milczy w kwestii legendarnego spotkania Cezara i Kleopatry, które pojawia się w tradycji literackiej u innych antycznych autorów. Każdy z nich przedstawiał to spotkanie jednak nieco inaczej np. wg Kasjusza Diona to Kleopatra zainicjowała spotkanie [Cass. Dio, 42.34.1-35.2; Walter 2006: 419-420]; z kolei wg Plutarcha to Cezar wezwał ją do siebie [Plut., Caes., 48-49]; Florus zaś w ogóle tego nie sprecyzował, przechodząc od razu do tematu rozmowy między tą dwójką. Jego relacja na jej temat wyróżnia się jednym szczegółem, a mianowicie: wynika z niej, że śmierć Pompejusza miała służyć Ptolemeuszowi do podkopania pozycji Kleopatry, a nie dla korzyści Cezara [Flor., 2.13.56-57]. Tom Holland interpretuje to tak, że tą zgubą stronnictw miał być Cezar, który – w założeniu doradców Ptolemeusza – miał z wdzięczności stanąć po stronie króla przeciwko jego starszej siostrze [Holland 2004: 327]. Z drugiej strony nieco odmienne stanowisko prezentuje w tym względzie Krawczuk, wg którego zabicie Pompejusza było zgodne z egipską racją stanu. Ptolemeusz nie mógł bowiem doprowadzić do sytuacji, kiedy Egipt będzie w kleszczach dwóch armii: Cezara ścigającego za Pompejuszem i Kleopatry, którą odsunięto od władzy [Krawczuk 1969: 110].

Pozwalając sobie w tym miejscu na pewną dozę swobody, warto zastanowić się, dlaczego Kleopatra została wygnana? Relacja Appiana nie podaje konkretnego powodu, który mógłby stanowić genezę banicji czy też ucieczki królowej z Egiptu. Ciekawie przedstawia to Krawczuk, który zauważa, że literatura antyczna winą za konflikt z bratem oraz wojnę domową obarcza Kleopatę jako kobietę nazbyt ambitną i dążącą do śmierci swojego rodzeństwa, co stanowić by miało przyczynę wygnania. Niemniej, jak słusznie zauważa, tego typu narracja mogła być formą gry politycznej opozycyjnego stronnictwa jej brata, któremu zależało, ażeby przedstawić ją w negatywnym świetle – szczególnie wobec poddanych [Krawczuk 1969: 111].

Z innych ciekawych – bardziej anegdotycznych – informacji, jakie Appian podaje, jest wzmianka o rejsie w górę Nilu, na który Cezar wyruszył z Kleopatą [App., *Bell. civ.*, 2.90]. Nie wszystkie źródła wspominają o tej wyprawie, niektóre nawet – jak autor *Wojny aleksandryjskiej* – w dyskretny sposób wydają się o tym

fakcie milczeć⁴. Niemniej można uznać relację Appiana za wiarygodną, bo znajduje ona potwierdzenie u Swetoniusza, który rozpisuje się nad przepychem i rozmachem rejsu obu kochanków. Kleopatra z Cezarem mieli wg niego dotrzeć aż do granic Etiopii, choć sam rejs musiał wtedy zawrócić z powodu buntu żołnierzy Cezara [Suet., *Div. Iul.*, 52].

Przechodząc do wybranych odwołań zawartych w następnych księgach *Wojen domowych* warto zaznaczyć, że dotyczą one wydarzeń po zabójstwie Cezara w 44 r. p.n.e. Postać Kleopatry jest więc tutaj skupiona wokół osób Marka Antoniusza i Oktawiana, których losy związane są najpierw z walką przeciwko zabójcom Cezara, a potem między sobą. Intensywność odwołań do jej postaci nabiera tempa, szczególnie w wydarzeniach rozgrywających się po sformułowaniu II triumwiratu.

Działania wojenne pomiędzy triumwirami a zabójcami spowodowały, że obie strony zmuszone były dbać o ciągły pobór żołnierzy. Dlatego też Kleopatra pojawia się w tej części relacji Appiana przede wszystkim jako obiekt prośb i żądań o udzielenie pomocy wojskowej jednej ze stron konfliktu. Autor wprost pisze, że odmawia ona Kasjuszowi przysłania wsparcia, zasłaniając się klęskami głosu i zarazy w jej kraju [App., *Bell. civ.*, 4.61]. Jednocześnie bez wahania wysyła Dolabelli, reprezentującemu lojalistów, cztery legiony pozostawione jej wcześniej przez Cezara w Egipcie [App., *Bell. civ.*, 3.78]. Appian dodatkowo podkreśla jej lojalność względem triumwirów, przedstawiając ją na tle czynu Serapiona, jej namiestnika na Cyprze, który wspomógł stronnictwo morderców Cezara. Kleopatra natomiast – oprócz wsparcia Dolabelli – zebrała własną flotę, z którą chciała osobiście wspomóc Oktawiana i Antoniusza [App., *Bell. civ.*, 4.61-63]. Flota została jednak poważnie uszkodzona podczas sztormu u wybrzeży Libii, zaś sama królowa rozchorowała się na morzu. Wobec tych wypadków jej siły nie brały udziału w walkach [App., *Bell. civ.*, 4.82; Roller 2010: 75]. Trudno ocenić co motywowało Appiana do relatywnie szczegółowego – na tle innych źródeł – opisu tych wypadków. Być może chciał podkreślić w ten sposób udział Egiptu w walce z zabójcami Cezara, tym bardziej że pochodzi z Aleksandrii i utożsamia się z Egiptem, o czym świadczą jego słowa we *Wstępie* do *Historii rzymskiej*, gdzie nazywa Lagidów swoimi królami [App., *Wstęp*, 10.39].

⁴ W tym rozdziale autor opisuje wydarzenia z czasów, w których – wg innych relacji – miał mieć miejsce rzeczony rejs, ale nie poświęca mu wzmianki. Nabiera to szczególnego znaczenia w kontekście przemilczenia całego romansu Cezara z Kleopatry – zarówno w *Wojnie domowej*, jak i *Wojnie aleksandryjskiej* [Bell. alex., 33].

Appian relacjonuje, że brak uczestnictwa w walkach został jej wypomniany przez Antoniusza podczas spotkania w Cylicji [App., *Bell. civ.*, 5.8]. Powodem, dla którego wezwał on Kleopatę było oczekiwanie od niej wyjaśnienia jej rzekomego wsparcia dla Kasjusza. Inaczej przedstawił to Plutarch, który swą relację o tych wydarzeniach uciął na zaistnieniu oskarżenia pod adresem Kleopatry. Kwestii jej zaangażowania w tą wojnę nie opisał, a i przemilczał fakt, że królowa wybroniła się przed triumwirem zręczną argumentacją oczyszczającą ją z zarzutów [Plut., *Ant.*, 25-26].

Po wydarzeniach w Cylicji Appian przywołuje jej imię jeszcze w 8 rozdziałach księgi V, które dotyczą wzmianek znanych tradycji, poświęconych zleceniu przez Antoniusza – pod wpływem Kleopatry – zabójstwa jej siostry Arsinoe [App., *Bell. civ.*, 5.9], a także zazdrości żony Fluwii [App., *Bell. civ.*, 5.59]. Część z nich pojawia się również u Plutarcha np.: zimowanie Antoniusza u Kleopatry w Aleksandrii, spędzone na wspólnych zabawach [App., *Bell. civ.*, 5.10-11; Plut., *Ant.*, 28-29]. Appian ponadto skonstrastował to z jego późniejszym pobylem w Atenach u boku żony Oktawii, która miała działać na niego uspokajająco [App., *Bell. civ.*, 5.75]. Ostatnia wzmianka dotyczy końca księgi V, a mianowicie śmierci Sekstusa Pompejusza, gdzie autor krótko sygnalizuje sympatię królowej do rodu Pompejuszy.

Łącznie, na przestrzeni całych *Wojen domowych*, tych wątków jest na tyle dużo, że jesteśmy dzięki nim w stanie wyciągnąć ciekawe informacje dotyczące życia królowej, jak i, szczególnie, jej działań politycznych. Niemniej, skupiają się one przede wszystkim na wydarzeniach, z którymi związani byli Cezar czy Antoniusz, a ona sama jest względem nich postacią drugoplanową. Współcześnie nie ma fragmentów, które szerzej pozwoliłyby nam spojrzeć na jej losy sprzed wojen domowych i przyjęłyby jej perspektywę czy pomogłyby w lepszym zrekonstruowaniu stosunku Appiana do jej osoby. Najpewniej więcej wzmianek poświęconych Kleopatrze zawartych było w *Historii Egiptu*. Choć – z powodu niezachowania się tego dzieła – nie mamy stu procentowej pewności, to przypuszczenia te znajdują potwierdzenie chociażby w słowach Appiana, który sam zapowiadał rozszerzoną wersję historii tego państwa [App., *Bell. civ.*, 1.6].

STOSUNEK DO EGIPITU I KLEOPATRY VII

Jaki wizerunek Kleopatry VII przedstawiony jest u Appiana? Warto zauważyć, że autor podpierając się źródłami argumentował na rzecz tezy o dużym znaczeniu Aleksandrii. Choć jest on świadomy i poniekąd dumny ze swojej greckiej

krwi, to sam podkreśla swoje emocjonalne przywiązanie do Egiptu, choćby nazywając Ptolemeuszy „swoimi królami” [App., *Wstęp*, 10.39]. Spodziewać się można, że to dlatego spogląda on na Kleopatrę cieplejszym spojrzeniem od innych historyków (np. Kasjusza Diona czy Florusa). Ponadto, jeśli założymy, że Appian był aleksandryjskim patriotą, to przypuszczać można, że utożsamiał się on z normami i zwyczajami panującymi w Egipcie. Państwie, gdzie rola kobiet i królowych była przez pierwotną tradycję ukształtowana bardzo wyraźnie i stawała je społecznie wyżej niż w innych częściach świata starożytnego [Jost 2021: 9-20; Pomeroy 1984: 41-51]. Skłonność ta była również widoczna w Egipcie Ptolemeuszy, gdzie kobiety rzeczywiście były bliskie sprawowaniu oficjalnej władzy politycznej faraona lub jego regenta [Fulińska 2010: 85-86]⁵. Wywód ten może stanowić kolejny argument uzasadniający sympatię Appiana do Kleopatry. Jego postawa w tym względzie odstawała od przyjętej wówczas tradycji literackiej – nie tylko historycznej – która na egipską władczynię patrzy z perspektywy rzymskiego zdobywcy.

Mamy więc wizerunek Appiana, zachowawczego mieszkańca Aleksandrii, który z sympatią wyraża się o królowej. Z nim wiąże się jednak problem dotyczący zakończenia jego *Wojen domowych* na 35 r. p.n.e., przez co nie daje nam informacji o bitwie pod Akcjum oraz śmierci królowej. Z kolei mogąca zawierać te informacje *Historia Egiptu* nie zachowała się do naszych czasów. W związku z tym pozbawia to współczesnych badaczy możliwości ustalenia jego stosunku do tych ważnych wydarzeń z życia królowej oraz ustalenia zgodności z tradycją, w której te wątki zgodnie się ukazują. Nie pomaga w tym również nieznajomość źródeł, z których korzystał Appian – ciężko jest więc stwierdzić, czy bezrefleksyjnie przepisywał on od innych autorów, czy jednak modyfikował zaczerpniętą treść⁶.

Nie można więc zakładać wyższości jego relacji nad innymi w zakresie jej zbieżności z prawdą historyczną. Należy natomiast krytycznie spoglądać na wszystkich autorów, zawierających w swych dziełach wzmianki o Kleopatrze VII, którzy uzupełniają się względem siebie i z których można czerpać tylko pod

⁵ A. Fulińska używa tu pojęcia *formal* w miejsce *official*, co w języku angielskim, w którym napisana jest praca, rodzi błędny kontekst. W artykule chodziło jej o zaznaczenie tych władczyń, które najbardziej zbliżyły się do sprawowania władzy królewskiej wynikającej z pełnienia urzędu. Ich władza mogła być więc jedynie formalna, ale władza, do której się zbliżyły była już oficjalna.

⁶ Do tej pory nie zdołano ustalić skąd Appian wziął wszystkie swoje źródła. Rozpoznaje się jedynie wąską część źródeł, które dotyczą pojedynczych wydarzeń. Nie jest jednak pewne, czy Appian nie zaczerpnął tych świadectw z opracowywanych materiałów. Domniemanymi autorami tych fragmentów mieliby być np. Azyniusz Pollion, Polibiusz, a zwłaszcza Cezar. Ten ostatni jest szczególnie ważny dla wszelkich wzmianek o Kleopatrze [Piotrowicz 2004: XXIX-XXXII].

warunkiem uwzględnienia dzieł innych autorów starożytnych takich jak np. Kasjusz Dion czy Florus.

ZAKOŃCZENIE

Appian w swoich dziele z sympatią odnosi się do Kleopatry, co prawdopodobnie wynika z aleksandryjskiego pochodzenia autora. Jego postawa w tym względzie odstawała od przyjętej wówczas historycznej tradycji literackiej, patrzącej na egipską władczynię z perspektywy rzymskiego zdobywcy. Większość opisywanych przez Appiana wydarzeń znajduje również potwierdzenie u Plutarcha i innych autorów, co może być wynikiem częściowego podążania za tradycją, która w kontekście Kleopatry raczej zgodnie opisuje: jej spotkanie z Cezarem; wojnę aleksandryjską i zdobycie egipskiego tronu; udział w walkach z zabójcami Cezara (choć tutaj przemilcza zakres jej wkładu w ich pokonanie, podczas gdy Appian opisuje to szerzej); spotkanie z Antoniuszem w Cylicji; urodzenie mu potomstwa w późniejszym czasie oraz przede wszystkim bitwę pod Akcjum i śmierć królowej. W kilku przypadkach, np. odnośnie walk z mordercami Cezara, są to informacje zdolne podważyć czarną legendę królowej, jaka wyłania się z dzieł Plutarcha i innych historyków okresu, jak Kasjusz Dion czy Florus.

Appian relacjonuje w głównej mierze wydarzenia dotyczące Cezara i Antoniusza, a Kleopatra jest w stosunku do nich wyraźnie drugoplanowa. W dzisiejszych czasach brak fragmentów, które dałyby wgląd współczesnym w życie królowej przed wybuchem wojen domowych oraz takich, które przyjęłyby jej punkt widzenia lub stanowiłyby pomoc w odtworzeniu pełnego poglądu Appiana na nią. Zaginiona *Historia Egiptu* była być może bogata w te wątki. Można tak przypuszczać, chociażby na podstawie deklaracji Appiana, odnośnie zawartości niezachowanego dzieła.

Nie mamy też wglądu w to, jak Appian przedstawił przebieg bitwy pod Akcjum i śmierć królowej, której tradycja oddaje szacunek i podziw dla jej honorowego samobójstwa. Pewnym jest natomiast, że jego spojrzenie na losy królowej stanowi podejście oryginalne i odstające od obecnej oraz dominującej w jego czasach narracji, przedstawiającej Kleopatę przede wszystkim jako pokonanego wroga Rzymu.

BIBLIOGRAFIA

- Beck M. (red.), 2014, *A companion to Plutarch*, Chichester.
- Bucher G. S., 2000, *The Origins, Program, and Composition of Appian's Roman History*, "Transactions of the American Philological Association", t. 130, s. 411-458.
- Cytowska M., Szelest H., 1983, *Literatura grecka i rzymska w zarysie*, Warszawa.
- Fulińska A., 2010, *Iconography of the Ptolemaic queens on coins: Geek style, Egyptian ideas?*, "Studies in Ancient Art and Civilization", nr 14, s. 73-92.
- Goldstein P., 2016, *Wizerunek kobiety w filozofii Platona*, Kraków.
- Holland T., 2004, *Rubicon, The Triumph and Tragedy of the Roman Republic*, Londyn.
- Jost S. M., 2021, *Female Pharaohs and Divine Advocacy*, Saint Charles.
- Korus K., 2005, *Historiografia za Cesarstwa*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, Lublin, s. 90-122.
- Krawczuk A., 1969, *Kleopatra*, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Krawczuk A., 1990, *Gajusz Juliusz Cezar*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź.
- Krawczuk A., 1994, *Kronika starożytnego Rzymu*, Warszawa.
- Piszczyk Z. (red.), 1983, *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa.
- Pomeroy S. B., 1984, *Women in Hellenistic Egypt: From Alexander to Cleopatra*, Nowy Jork.
- Roller D. W., 2010, *Cleopatra: a biography*, Oksford-Nowy Jork.
- Sinko T., 1951, *Literatura grecka*, t. 3, cz. 1, Kraków.
- Walter G., 2006, *Cezar*, przeł. D. M. Wilanowska, Warszawa.
- Witkowski S., 1927, *Historjografia grecka i nauki pokrewne: chronografia, biografia, etnografia, geografia*, t. 3, Kraków.

Teksty źródłowe:

- [b.a.], 2003, *Wojna aleksandryjska*, [w:] *Corpus Caesarianum*, przeł. E. Konik, W. Nowosielska, Wrocław.

- Appian z Aleksandrii, 2004, *Historia rzymska*, t. 1-3, przeł. L. Piotrowicz, Wrocław.
- Cezar Gajusz Juliusz, 2003, *Wojna domowa*, [w:] *Corpus Caesarianum*, przeł. E. Konik, W. Nowosielska, Wrocław.
- Flawiusz Józef, 2001, *Dawne Dzieje Izraela*, cz.1-2, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa.
- Florus Lucjusz Anneusz, 1973, *Zarys dziejów rzymskich*, przeł. I. Lewandowski, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.
- Kasjusz Dion, 2008, *Historia rzymska. Księgi 41-50*, przeł. I. Ptaszek, Kraków.
- Plutarch z Cheronei, 2004, *Żywoty sławnych mężów (z Żywotów równoległych)*, t. 1-3, przeł. M. Brożek, Wrocław.
- Swetoniusz Gajusz Trankwillus, 1987, *Żywoty Cezarów*, przeł. J. Wolski, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź.

Źródła internetowe:

- Net 1, <https://sjp.pwn.pl/sjp/;2579940> [dostęp: 04.08.2023].
- Net 2, <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-65322821> [dostęp: 04.08.2023].
- Net 3, Feres M., Feres M. F. N., 2023, *Absence of evidence is not evidence of absence*, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/pmc10065758/> [dostęp: 21.07.2023].

The image of Cleopatra VII in the *Civil Wars* of Appian of Alexandria

Summary: The subject of the following article is the image of Cleopatra VII. Its research scope will be a comparative analysis of selected fragments from the *Civil Wars* of Appian of Alexandria (App., *Bell. civ.*, 1.6.25; 2.71; 2.84; 2.90; 3.78; 4.61-63; 4.82; 5.59; 5.75; 5.8; 5.9). The choice of the work is not accidental, as it is fundamental in research on the figure of Cleopatra VII and contains – next to Plutarch of Chaeronea's Life of Antony, which is also mentioned by the author of the article – the most information on her in terms of historiographical work. The aim of this work is to present the characteristics of the image of Cleopatra VII in Appian's writings. An additional reason for the above-mentioned analysis is the interest in the perspective of a writer living approximately two hundred years after the queen's death, who existed in completely different social and cultural realities.

Keywords: Cleopatra VII, Appian of Alexandria, *The Civil Wars*, image

Ernest Nowak

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

e-mail: ernestnowakx@gmail.com

Konkubiny, żony, matki, babki, regentki. Sułtanat kobiet przyczyną czy też skutkiem kryzysu w Imperium Osmańskim?

Streszczenie: W Imperium Osmańskim rola matki była bardzo istotna – matka uważana była za najważniejszą osobę w życiu dziecka, matka sułtana zarządzała jego haremem i nosiła zaszczytny tytuł „valide sułtan” – czyli sułtanki-matki. Pozycja sułtanki-matki pozwalała jej cały czas na wpływanie na życie i decyzje władcy. Również pozycja żon sułtana i jego konkubin, wszystkich mieszkających wspólnie w haremie władcy, była istotna, i również one miały ogromny wpływ na władców z dynastii Osmanów. W zasadzie już Sulejman ulegał kobietom, a późniejsi władcy, słabi, często upośledzeni psychicznie lub wpadający w nałogi, zajmowali się haremowymi uciechami zamiast rządzeniem państwem. Artykuł niniejszy ukazuje przyczyny kryzysu w Imperium otomańskim w wieku XVII i przedstawia mechanizmy władzy, które funkcjonowały podczas tak zwanego „sułtanatu kobiet”.

Słowa kluczowe: Kosem sułtan, Safiye sułtan, Turhan sułtan, imperium osmańskie, valide sułtan, harem, Osmanowie, rządy haremowe, pałac Top Kapy, janczary, kryzys, wiek XVII

Rządy sułtana Sulejmana Wspaniałego są zwykle oceniane pozytywnie. Sulejman władał państwem na trzech kontynentach, gromił Węgrów i Austriaków w wielu bitwach, prowadził ekspansję morską dzięki pomocy jednego ze swoich ulubionych dowódców, Chajr ad-Dina Barbarossy¹. Sułtan Sulejman pokonał między innymi Ludwika Jagiellończyka w bitwie pod Mohaczem, zajął dużą część Węgier, a nawet chwilowo oblegał Wiedeń w 1529 roku, lecz nie udało

¹ Zwanego także Hayreddinem. Szerzej o tej postaci patrz: [Net 2].

mu się zdobyć stolicy państwa habsburskiego [Reychman 1973: 68]. Mimo to państwo stworzone za czasów Selima I i Sulejmana Wspaniałego stało się jednym z największych, najbogatszych i najsilniejszych militarnie na świecie. Imperium Osmańskie jeszcze w XIV wieku rywalizowało raczej tylko lokalnie o władzę, ze stosunkowo słabym Cesarstwem Bizantyńskim a także z państwami bałkańskimi, natomiast już w wieku XVI walczyło z czołowymi potęgami Europy i Azji, jak państwo Habsburgów lub państwo Safawidów.

Mimo jednak tej potęgi, mimo blasku zwycięstw i coraz większego rozszerzania się państwa osmańskiego i jego wpływów, w państwie tym w XVI wieku zaczął przejawiać się wieloaspektowy kryzys. Polscy historycy Krzysztof Mikulski i Jacek Wijaczka zwracają na to uwagę, wymieniając cztery przyczyny kryzysu w swojej pracy poświęconej historii powszechnej XVI-XVIII wieku:

Po śmierci sułtana Sulejmana Wspaniałego (1520-1566) Turcja weszła w długi okres decentralizacji wewnętrznej i związanych z nią strat terytorialnych. W Europie przez dłuższy czas nie zdawano sobie sprawy z osłabienia państwa tureckiego, które nadal jawiło się jako potęga. Do kryzysu imperium osmańskiego doprowadziły cztery przyczyny: wycofanie się sułtanów z osobistego udziału w rządzeniu i dowodzeniu wojskiem, utrata realnej władzy i osłabienie autorytetu związanego ze stanowiskiem wezyra – skutek uzyskania wpływu na decyzje dotyczące państwa przez harem i janczarów, którzy działali jedynie we własnym interesie, szerząca się korupcja i dominacja partykularnych interesów. Korupcja, która rozprzestrzeniła się z pałacu sułtańskiego, zniszczyła wszystkie inne części systemu politycznego i społecznego. Nastąpiło też rozluźnienie dyscypliny wśród wojska, przede wszystkim wśród janczarów, którzy zaczęli zakładać rodziny i zajmować się dodatkowymi zajęciami, takimi jak kupiectwo i rzemiosło [Mikulski, Wijaczka 2012: 413].

W niniejszym artykule omówiono przede wszystkim dwie pierwsze przyczyny, aczkolwiek wszystkie one są ze sobą powiązane i nie można omówić ich w odseparowaniu od innych przyczyn. Kryzys władzy centralnej związany ze stosunkami rodzinnymi, jakie panowały w dynastii Osmanów dotyczył przede wszystkim sukcesji władzy. Nie było w państwie osmańskim jednolitego prawa sukcesyjnego, które wyznaczało kto miał objąć tron po śmierci sułtana. Oparto się na zupełnie innym systemie niż ten znany w Europie (czyli głównie dziedziczenie tronu królewskiego, ale także rozmaitych księstw i hrabstw) po śmierci władcy przez jego najstarszego syna. Ten system miał zapewnić spokojne i hierarchiczne przejmowanie władzy, tak by każdorazowa śmierć władcy nie oznaczała okresu niepokoju i walk wewnętrznych o tron. W imperium osmańskim natomiast ustalono, że władzę może sprawować każdy syn sułtana, któremu uda się ją zdobyć. Nie wyznaczano więc ani najstarszego, ani innego syna na władcę po ojcu, a zezwalano na walki wewnętrzne o tron. Wierzano bowiem, że dzięki temu władca zostanie

ten najlepszy: żeby zdobyć tron trzeba było wykazać się sprytem, bystrością, odwagą, zaradnością, posiadać posłuch w armii i poparcie czołowych dygnitarzy państwa. Dlaczego jednak zdecydowano się na taki sposób rozwiązania tego problemu? Wcale nie oznaczał on przecież, że władzę przejmie najlepszy książę „wybrany przez Allaha”. Jak pokaże późniejsza historia, często władzę będą przejmować książęta upośledzeni lub chorzy psychicznie wskutek zbiegu okoliczności – po prostu uda im się przeżyć, lub będą jedynymi męskimi przedstawicielami dynastii Osmanów, zdolnymi z racji wieku do przejęcia władzy, jak Ahmed I². Co jeszcze warto podkreślić, to że decyzja o takim systemie przejmowania władzy zapadła za rządów Mehmeda Zdobywcy i potwierdzili ją swoim autorytet ulemowie, czyli muzułmańscy uczeni w dziedzinie prawa, jednak jak niektórzy historycy zaznaczają, nie bez nacisków i nie do końca z własnej woli:

Jest oczywiste, że użyto odpowiednich nacisków, aby uzyskać aprobatę tej» większości ulemów «, o ile w ogóle cała ta konsultacja nie była fikcją – mówi „Focusowi Historia” prof. Edhem Eldem, historyk z uniwersytetu Boğaziçi w Stambule. – Nie ma przecież żadnego sposobu, żeby zgodnie z szariatem usprawiedliwić zabójstwo niewinnego człowieka. Sułtan był jednak zdeterminowany, żeby wprowadzić to rozwiązanie. W jego zamyśle miało ochronić państwo przed ogromnym niebezpieczeństwem, grożącym mu katastrofą [Szymaniak, *Triumph Imperium Osmańskiego...*].

Taki system przejmowania władzy w imperium osmańskim powodował ogromny konflikt w rodzinie rządzącej państwem – Osmanów. Sułtan mógł mieć cztery żony i niezliczoną ilość konkubin, a z każdą z nich mógł mieć dowolną liczbę dzieci. Oznaczało to, że jednorazowo mogło być bardzo wielu pretendentów do tronu, których popierały matki (często bardzo wpływowe), kliki haremowe, konkretni urzędnicy czy armia. Musiało to w końcu spowodować rozczłonkowanie władzy – potężny niegdyś sułtan, który sam decydował o wszystkim, który sam rządził tak wielkim państwem (przynajmniej wyznaczał ludzi do konkretnych zadań i miał świadomość sytuacji w różnych prowincjach), pod koniec XVI wieku, a zwłaszcza w XVII, stracił znaczną część swojej władzy na rzecz właśnie haremu i urzędników państwowych. Okres, o którym tu mówimy jest różnie datowany: tak zwany sułtanat kobiet, czyli rządy matek, konkubin, babek i sióstr sułtanów razem z najważniejszymi urzędnikami (np. wezyrami) i haremem (głównie sługami haremowymi, którzy mogli opuszczać pałac i podejmować kontakty z ludźmi poza nim) datuje się już od rządów Sulejmana (1520-1566), na którego niewątpliwie ogromny wpływ miała jego matka, Aise Hafsa, jego żona, słynna

² Szerzej o Ahmedzie i sytuacji za jego panowania: [Kobyłańska-Antoszek, *9 faktów o...*].

sułtanka Hurrem, a także na przykład siostra, sułtanka Hatice, która podobno była ukochaną siostrą władcy, aż do rządów ostatniej silnej kobiety w imperium osmańskim, sułtanki Turhan za czasów Mehmeda IV (1648-1687) [Zawadzki, *Harem sułtanów osmańskich...*; Reychman 1073: 100-101].

Jednak system dziedziczenia władzy uległ pewnej zmianie za rządów sułtana Ahmeda I. Przejmując władzę nie skazał on swojego brata, Mustafy, na śmierć, a zesłał go na zamknięcie w luksusowym pałacu, gdzie otaczał się tylko konkubiniami i głuchymi sługami. Miało to być zabezpieczenie dla Ahmeda, by Mustafa nie stanowił dla niego konkurencji. Jakie były przyczyny zmiany porządku sukcesji? Ahmed przejmując władzę był słabego zdrowia, był jeszcze bardzo młody (miał 14 lat) i nie miał potomków. Prawdopodobnie wewnętrzne koterie w pałacu wpłynęły na decyzję o zamknięciu Mustafy w tzw. złotej klatce:

Wydaje się, że właśnie ów „krzyk i płacz” położył kres praktyce bratobójstwa. Gdy Mehmed III zmarł w 1603 roku, zostawił dwóch synów: 14-letniego Ahmeda i jego młodszego brata Mustafę. Obaj mieszkali zamknięci w obrębie pałacu, a sukcesją Ahmeda zajęła się koteria wewnętrznego pałacu, przedstawiając ją przed posiedzeniem cesarskiej rady jako fakt dokonany. Ahmed zmarł w 1617 roku, mając niespełna 30 lat, i pozostawił problem sukcesji, jaki nie miał do tej pory precedensu. Ponieważ skończono z praktyką bratobójstwa, jego brat Mustafa wciąż żył i zgodnie z nową zasadą dziedziczenia według starszeństwa był uprawniony do objęcia tronu. Mustafa był jednak chory umysłowo, toteż pojawił się dylemat, czy osadzić na tronie małoletniego Osmana, czy upośledzonego na umyśle Mustafę. [...] [Imber 2018: 146].

Na tę decyzję mogła wpłynąć żona sułtana, Kosem sułtan, jego matka, Handan sułtan, a nawet babka, Safiye sułtan, dla której żyjący Mustafa mógł być zabezpieczeniem utrzymania jej dużych wpływów na dworze.

Myśląc o krajach islamskich, również o imperium osmańskim, ma się często poczucie, jakby intuicyjne, że kobiety są tam całkowicie pozbawione możliwości wpływu na władzę, że tak było również w dawniejszych czasach. Rola kobiety miała ograniczać się do domu i sfery domowej (haremluk, czyli prywatna część domu, w której znajdowały się kobiety, i do której nie wchodzili nawet goście, jak harem w seraju sułtana). Podobnie w sumie miało być w kulturze europejskiej, choć już w XVI wieku mamy kobiety na tronach, jak choćby Elżbieta I Tudor w Anglii czy Maria Stuart w Szkocji. W imperium osmańskim kobieta nie mogła jednak oficjalnie przejąć władzy – władcą musiał być kategorycznie mężczyzna. Sułtanka Kosem i Turhan były regentkami swoich synów (Kosem nawet wnuka), ale nigdy nie sięgnęły po koronę. W imperium osmańskim nigdy bowiem nie zabrakło męskiego potomka, choć bywały sytuacje, kiedy dynastię reprezentował

tylko jeden lub dwóch męskich potomków. Wtedy pierwszym obowiązkiem władcy było przedłużenie dynastii:

[...] Możliwe jednak, że szczególnym bodźcem dla rozwoju sułtańskiej niepoczytalności stał się kryzys dynastyczny, jaki Ibrahimowi zostawił w spadku Murad IV. Zmarł on bowiem, nie pozostawiając męskich potomków, Ibrahim zaś w tamtym momencie nie miał jeszcze dzieci. Gdyby odszedł z tego świata bezdzietny, oznaczałoby to koniec dynastii. Jego pierwszym obowiązkiem stało się zatem wydanie męskich potomków i wywiązywał się z niego z coraz większym apetytem. Obowiązek jednak przerodził się w obsesję – sułtan wycofał się w zamknięty świat haremu, a jego kaprysy zaczęły wywoływać napięcie w imperium. [...] [Imber 2018: 116].

Wpływ na władzę państwową kobiety uzyskiwały, bo przynależały do dynastii Osmanów. W serialu „Wspaniałe Stulecie: Sułtanka Kosem” główny służący sułtanki Safiye, babki Ahmeda I, mówi jej, że szkoda, że nie może być władczynią, tak jak Elżbieta I, z którą korespondowała Safiye, z i którą wymieniały sobie prezenty [Kobyłańska-Antoszek, *Valide sułtan...*]³. Safiye podczas tej rozmowy sama przyznaje, że jest to na razie niemożliwe, ale może rządzić za pomocą wnuka – Mustafy, którego w serialu chce posadzić na tronie w wyniku spisku na życie sułtana Ahmeda, z którym jest skonfliktowana. Historycznie nie mamy potwierdzonego takiego zamachu na sułtana, jednak wiemy, że po śmierci syna Safiye, Mehmeda III, nie wyjechała ona do starego pałacu, gdzie po śmierci władcy wysyłano wszystkie jego kobiety (stąd również nazwa tego pałacu – pałac łez, ponieważ przebywały w nim wdowy, matki, które straciły synów, i niezamężne siostry zmarłych władców). Pozostała ona w pałacu i dalej wywierała wpływ na władzę, poprzez swoje rozmaite kontakty z urzędnikami, paszami, a także dzięki posiadanemu majątkowi – miała wypłacaną pensję nawet po śmierci swojego syna. Prawdopodobnie popadła w konflikt z Ahmedem i jego faworytą, Kosem, co spowodowało, że w końcu zmuszono ją do wyjazdu do Starego Pałacu, co wiązało się z obniżeniem poziomu życia, a także ze stratą znacznej części wpływów. Jednak według niektórych przekazów nawet będąc w tym miejscu, próbowała jeszcze odgrywać pewną rolę w państwie i wywierać wpływ na władców, Ahmeda i rządzących po nim Mustafę oraz Osmana II [Komrular 2016: 109-111]. W 1617 roku pobierała pensję 3000 akcze dziennie, czyli okresowo nawet więcej niż sułtanka matka Halime (matka Mustafy I)⁴. Była też pierwszą znaną żyjącą

³ Korespondencję z zagranicznym władcą prowadziła także sułtanka Hurrem – z polskim królem Zygmuntem Starym. Niewykluczone jest, że inne sułtanki także prowadziły korespondencję zagraniczną, jednak na razie nie ma na to dowodów w postaci zachowanych źródeł (jak np. zachowane dwa listy Hurrem do Zygmunta Starego).

⁴ Szerzej o Safiye: [Net 3; Besala 2012: 449-450].

babką sułtana, co z pewnością wiązało się także z pewnymi wpływami, pozycją i autorytetem, jaki miała u różnych ulemów, paszów czy pałacowej służby.

Trzeba zauważyć, że wpływ na rządy Safiye Sułtan jako sułtanki matki, a wcześniej jako żony Murada III, podobnie jak Nurbanu Sułtan (1574-1583), charakteryzuje się pewnymi nowościami w systemie ustrojowym państwa osmańskiego. Przede wszystkim jeszcze za czasów sułtanki Hurrem, która wywierała ogromny wpływ na Sulejmana, a nawet według niektórych rządziła państwem razem z nim (w skrajnych interpretacjach za niego), nie doszło jednak nigdy aż do takich wpływów haremu i dywanu na państwo, jak za czasów właśnie sułtanki Safiye i jej następczyni. Sulejman, nawet jeśli ocenia się jego panowanie negatywnie, (bo wtedy w państwie występują już pierwsze symptomy kryzysu), wydaje się, że radził sobie z ograniczaniem wpływu haremu i urzędników i nie pozwalał innym podejmować decyzji. Hurrem nie otrzymała przecież oficjalnego stanowiska, sułtan potrafił też sprzeciwić się własnej matce, choćby poprzez decyzję o ślubie z Hurrem, która na pewno nie wywołała zbyt dużego entuzjazmu matki i siostr sułtana, a także własnej ukochanej siostrze: to Sulejman podjął decyzję o zabiciu wielkiego wezyra Ibrahima, męża Hatice, w 1536 roku. Ibrahim wielokrotnie nadwyręzał cierpliwość i zaufanie sułtana, między innymi w oficjalnych poselstwach, gdy reprezentował Sulejmana, nazywał siebie władcą. Bogactwo wielkiego wezyra i jego wpływy stały się zagrożeniem dla samego sułtana – nie zostałby on nigdy sułtanem, ale jego sojusz z Mustafą i możliwość zamachu stanu sprawiły, że Sulejman w końcu zdecydował się na zabicie szwagra i przyjaciela. W serialu „Wspaniałe stulecie” decyzja ta nie daje już nigdy sułtanowi spokoju – żałuje jej i wielokrotnie wraca do niej, w rzeczywistości z pewnością związany był ze swoim sokolnikiem i szwagrem. S. Łątka przytacza opinie tureckich profesorów, wedle których Sulejman nigdy swoich decyzji nie żałuje:

W Historii Turcji profesorów Y. Yucela i A. Sevima podkreślono, że Sulejman Wspaniały dobrze znał ludzkie charaktery, zdolności swoich bliskich współpracowników, wiedział komu jakie zadanie powierzyć. „Był człowiekiem wytrwałym o silnej woli, spokojnym i stanowczym. Nie śpieszył się z wydawaniem pochopnych decyzji, długo myślał nad decyzją, którą miał podjąć, rozważał całą sprawę – ale po podjęciu decyzji nigdy już nie zmieniał zdania. Z tej przyczyny polityczne otoczenie władcy było niejako „zmuszone” dokładnie analizować swoje decyzje i przewidywać ich skutki. Zawsze zalecał, aby nie stwarzać okazji do powstawania sytuacji niekorzystnych dla państwa. Nigdy nie okazywał tolerancji w sprawach, które mogłyby przynieść szkodę dla powagi i prestiżu państwa [Łątka 2004: 171].

Jak wspomniano, wpływy kobiet na rządy miały swoje miejsce jeszcze za czasów panowania Sulejmana, jednak sułtanki i sułtanki matki musiały bardzo

uważać na swoje zachowanie, zarówno w czasach początku okresu sułtanatu kobiet, jak i w czasach już późniejszych. Nie mogły spotykać się z mężczyznami, choć mogły samodzielnie opuszczać harem, pod warunkiem zachowania bezpieczeństwa: musiała towarzyszyć im eskorta. Formalnie jednak nie miały możliwości wpływania na sprawy polityczne (wszystko co robiły w związku z polityką musiało być ukryte, musiało toczyć się za pewną zasłoną):

Wenecki konsul Ottaviano Bon zaobserwował w 1609 roku, że w imperium osmańskim widoczne są wpływy, które określił mianem sułtanatu kobiet, i przekazał do senatu taki komentarz: „W tym kraju od czasu do czasu, tak jak dało się to zaobserwować wcześniej, rządy sprawują kobiety: sułtanka matka lub sułtanka matka faworyta (*regina moglie favorita*). Jego zdaniem sułtanowie oddawali się innym sprawom, osobiście powierzając rządy kobietom, te zaś sprawowały je „jak dusza zapagnie”. Jedynym celem kobiet było bogactwo. *Balio* nie omieszczał dodać, że ich podpis widniał pod tak ważnymi decyzjami, jak nominacje na wielkich wezyrów. Podkreślił również, że wykorzystywanie władzy przez kobiety przynosiło wielkie „skandale i zamieszanie”. Dlatego sułtan Ahmed I, w pełni tego świadomy już wtedy, gdy wstępował na tron, nakazał żyjącej jeszcze babce Safiye, przebywającej w Starym Pałacu, aby pod żadnym pozorem nie wtrącała się do spraw państwowych. Chciał jej uniemożliwić dominowanie w rządach, co nieuchronnie obfitowałoby w skandale, jak za czasów jego ojca, sułtana Mehmeda III [Komrular 2016: 40].

W tym miejscu trzeba powiedzieć o polityce Safiye sułtan, choć trzeba przyznać, że jeszcze Nurbanu kształtowała politykę swojego syna, Murada III, a potem tę politykę utrzymywała właśnie jej następczyni. Obie pochodziły z Wenecji, z rodu Baffo, obie były związane ze swoim krajem, i obie doprowadziły do tego, że Wenecjanie uzyskali ogromne wpływy i przywileje handlowe w imperium osmańskim [Kobyłańska-Antoszek, *Valide sultan...*]. Na pewno sułtanowie mogli mieć swoje preferencje, ale trudno wierzyć by zechcieli aż tak faworyzować Wenecjan, zwłaszcza, że genueńscy kupcy również oferowali atrakcyjne warunki handlowe. Warto podkreślić sam fakt, iż sułtanka Safiye pisała listy z królową Anglii, Elżbietą, co właściwie było zakazane, bo kobiety nie mogły prowadzić własnej polityki w imperium osmańskim. Jest to znakiem szczególnego wpływu Safiye na swojego męża i syna, a także świadectwem coraz silniejszej pozycji sułtanki matki. Dla przykładu sułtanka Safiye wpływała na nominacje na stanowiska i wymieniała korespondencję z paszami:

Safiye nie wycofywała się także z udziału w polityce krajowej. Gubernator Jemenu, nie otrzymawszy od sułtana odpowiedzi na swoje wnioski, zgłosił się ostatecznie bezpośrednio do Safiye. Ta sytuacja chyba wszystko nam wyjaśnia [Komrular 2016: 43].

W całym XVI wieku funkcja valide sułtan ulega stopniowemu wzmocnieniu, co w efekcie, w XVII wieku, sprawia, że sułtanki matki (Safiye, Kosem i Turhan), będą mogły sprawować de facto władzę w państwie wraz z wezyrami i haremo-
wymi sługami, którzy będą pośrednikami między haremem a władzą państwową i światem zewnętrznym:

Niemniej pozycja Valide Sułtan w Topkapi się utrzymała. Niebawem Turhan będzie brać udział w posiedzeniach Dywanu (Rady Ministrów, ukryta jednak za kurtarą. Dzięki temu wiele wiedziała i aby cokolwiek zyskać, trzeba było ją przekupić i prosić o łaski.

Legenda i działalność Kosem w dziedzinie wspierania biednych oraz architektury były już tak znane, że przez dwa tygodnie trwała spontaniczna żałoba narodowa opłakująca „Matkę Świata”. I tak szaleństwo władzy stygmatyzowała kolejna legenda, co przedłużało trwanie despotycznych systemów, żywiących się „magicznym” widzeniem świata, odciętych od uczuć. Rozumienie świata i ludzi nadal przykrywały iluzje władców i urzędników, co napędzało koło konfliktów, wojen i waśni wewnętrznych [Besala 2012: 452].

Rola sułtanki matki i dywanu rosła wraz z osłabieniem pozycji sułtana. Tylko silne osobowości na tronie, jak Murad IV, potrafiły utrzymać swoją władzę i ograniczać wpływ matek, żon i haremu na swoją władzę. Nie chodzi tu bynajmniej o to, że kobiety rządziły gorzej niż mężczyźni – problemem jest raczej to, że tak duże rozproszenie władzy i rządy nad tak ogromnym państwem, z narastającym kryzysem gospodarczym, nieustannie niemalże będącym w stanie wojny, musiało doprowadzić w końcu do poważnego kryzysu politycznego i chaosu wewnętrznego. Stanie się on najbardziej widoczny za czasów sułtanki Kosem i sprawowania przez nią władzy jako regentki, kiedy to imperium osmanów nie będzie w stanie skutecznie toczyć wojen z sąsiadami i okresowo będzie rezygnować z ambicji hegemonia w Europie. Trzeba też zaznaczyć, że kobiety nie mogły prowadzić wojen i dowodzić armią, a dla janczarów i spahisów to właśnie sułtan był prawdziwym wodzem i toczono wojny były dla żołnierzy nie tylko możliwością wzbogacenia się, ale także swoistym okresowym rytuałem. Sulejman dowodził większością swoich wielkich wypraw i co kilka lat wyjeżdżał na wojny z Austrią czy Persją, natomiast z sułtanów w XVII wieku, mało który dowodził wojskiem – wymienić możemy Osmana II, który ostatecznie został przez janczarów znienawidzony i zamordowany, a także Murada IV, który był bardzo wojowniczym sułtanem (zdobył Bagdad w 1638 roku, o który toczyła się wojna z Persją) [Reychman 1973: 98-99]. Ogólnie w historiografii to właśnie Murad IV jest uznawany za silnego sułtana, który próbował zreformować podupadające imperium, i któremu nie udało się ostatecznie tego procesu dokończyć: podobno

sułtan był alkoholikiem, dużo pił, a także znajdował się pod dużym wpływem matki, z którą nie raz nie zgadzał się w sprawach państwowych [Balcerkiewicz, *Murad IV: Krwawy sułtan...*]. Muradowi udało się dokonać reform, ograniczyć wpływ sułtanki Kosem i haremowych frakcji na sprawy państwowe, a także ograniczyć korupcję, usunąć zdemoralizowanych urzędników i wprowadzić porządek w bardzo rozluźnionym wojsku:

Murad IV obejmując władzę zastał państwo pogrążone w politycznej anarchii i w stanie finansowego załamania. Większą część Anatolii i Rumelii kontrolowali buntownicy. Obce państwa szykowały się, by wziąć odwet na Osmanach, wykorzystując osłabienie. Muradowi IV zajęło dziewięć lat, aby na tyle wzmocnić swoją władzę, by móc podjąć odbudowę państwa i sił zbrojnych. Przez pierwszy okres swego panowania, do momentu osiągnięcia pełnoletności, ulegał tym przywódcom politycznym, którzy wynieśli go do władzy. Później sam przejął ster rządów. Był bezwzględny w egzekwowaniu posłuszeństwa i usuwaniu ludzi słabych i bezużytecznych [Shaw 2016: 301].

Jak wcześniej wspomniano, kryzys gospodarczy Imperium Osmańskiego (m.in. niewydajność timarów – posiadłości państwowych, które teoretycznie należały do sułtana, a zarządzali nimi poszczególni paszowie lub inni zarządcy, korupcja szerząca się na masową skalę, upadek rzemiosła w miastach), kryzys militarny (brak większych sukcesów na arenie międzynarodowej, wyniszczające wojny z Austrią i Persją) oraz sytuacja wewnętrzna (bunt paszów, którzy sprzeciwiali się władzy centralnej i tworzyli na wpół niezależne księstwa feudalne) pociągnął za sobą również kryzys polityczny: walka o władzę w gronie samej dynastii Osmanów. Walka ta jednak nie toczyła się między mężczyznami, którzy wedle prawa Imperium byli do władzy predystynowani, a między kobietami w haremie – między matkami poszczególnych dzieci sułtanów, ich siostrami, ciotkami, i innymi wpływowymi kobietami. Proces ten rozpoczął się już w okresie wielkich wpływów Aisy Hafsy i Hurrem na sułtana Sulejmana i postępował dalej, a przypadki Mihrimah [Kobyłańska-Antoszek, *Mihrimah – słońce i księżyc...*]⁵ (córci Sulejmana, która pełniła rolę valide za rządów Selima), potem Nurbanu i Safiye (przypadek, jak wyżej wskazano, kluczowy dla zrozumienia tego problemu), aż po Kosem i Turhan, gdy właściwie sułtan sprawował już władzę tylko formalnie, ponieważ przeszła ona w ręce właśnie valide sułtan i najwyższych dostojników państwowych: zaufanych paszów, agów⁶ i wielkich wezyrów, którzy zresztą

⁵ Mihrimah w okresie sułtanatu kobiet była jedyną osobą sprawującą funkcję valide, ale nie była ona matką sułtana Selima, a jego siostrą. Była jednak najprawdopodobniej najbogatszą kobietą w Imperium Osmańskim, była też bardzo sprytna, zdolna i miała talent organizacyjny.

⁶ Agowie to dowódcy janczarów, którzy w XVI i XVII wieku wpływali na politykę państwa, a nawet doprowadzali do obalania sułtanów, jak choćby Osmana II, Mustafy I i Ibrahima I.

zmieniali się bardzo często. Jak wiadomo, dla stabilności władzy ciągłe zmiany z reguły nie są dobre, bo przyczyniają się do chaosu politycznego i wzmożenia walk między różnymi osobami a nawet klikami – taki proces właśnie miał miejsce w XVII wieku w Imperium Osmańskim. Już badania i wnioski profesora Jana Reychmana, który pisał swoją „Historię Turcji” w latach 70. XX wieku, potwierdzają taki stan rzeczy:

Na terenie wewnętrznym proces opanowania anarchii okazał się krótkotrwały. Po przedwczesnym zgonie Murada IV (ów monarcha nadużywał trunków, choć innym ich zakazywał) w ciągu ośmiu lat panowania Ibrahima I (1640-1648), człowieka chorego i niedołężnego, anarchia doszła do szczytu. Rozpoczęły się znów rządy kobiet z seraju sułtańskiego, w kraju panowało rozprężenie, wybuchł bunt Varvara Alego Paszy. Rozpoczęła się długa i trudna wojna z Wenecją o Kretę. W 1645 r. flota wenecka dopłynęła aż do Gallipoli (do Cannakale), w ręce Wenecji przeszło szereg wysp na Morzu Egejskim [Reychman 1973: 100].

Jak zatem widać, za kryzysem władzy i jej podziałem między różne ośrodki (sułtan, dywan, wielki wezyr, harem, valide sułtan, matki i siostry sułtanów, lokalni władcy, sędziowie religijni, agowie janczarów itd.) szły również porażki militarne i utraty kolejnych ziem. Był to bardzo niekorzystny układ rzeczy dla państwa: strata kolejnych terenów oznaczała potęgowanie kryzysu gospodarczego, ale była też widowym symbolem utraty hegemonicznej pozycji: wspomnienie o niegdysiejszych wyprawach Sulejmana, wielkich zwycięstwach jak zajęcie Rodos czy bitwa pod Mohaczem, były już tylko historią. W kraju dochodziło do buntów lokalnych paszów, a także do buntów janczarów, którzy w XVII wieku próbowali w coraz większym stopniu wpływać na władzę państwową i jej poczynania. Tym też można wytłumaczyć tak długie utrzymywanie się sułtanki Kosem przy władzy – to właśnie ona była ulubienicą janczarów i zawsze z nimi współpracowała oraz ich faworyzowała, to oni w dniu jej śmierci mieli przybyć do seraju, by zabić Turhan i jej stronników:

Janczarzy popierali Kosem, ale za sułtanką Turhan stał wielki wezyr, pasza Koprulu Mehmed oraz agowie haremowi. Kosem przygotowała spisek. Janczarowie mieli pewnej nocy zabić młodego padyszacha i jego matkę. Ale gdy o tych planach dowiedziała się sułtanka Turhan, do akcji wkroczyli eunuchowie. Alev Lytle Croutier pisze, że doprowadzona do oblędu Kosem napełniła swe kieszenie najdroższymi klejnotami i starała się uciec przed eunuchami ciemnymi korytarzami haremu. Znała je lepiej niż ktokolwiek inny i miała nadzieję, że ukryje się do czasu, aż janczarzy przybędą jej z pomocą. Ale eunuchowie też dobrze znali harem. Dopadli ją, zdarli z niej ubranie, odebrali klejnoty i podzielili między siebie.

Kosem została uduszona jedwabnym sznurem. Jej nagie, zakrwawione zwłoki rzucono przed janczarów [Łątka 2015: 210]⁷.

Co było więc podstawą rządów kobiet w imperium osmańskim? Co sprawiło, że już sułtanka Safiye na początku wieku XVII mogła wywierać tak duży wpływ na syna i wnuka? Co sprawiło, że sułtanka Kosem doszła do tak znaczącej pozycji w państwie osmańskim, w państwie, gdzie właściwie kobiety – teoretycznie – były zepchnięte do sfery domowej, do tradycyjnych ról matek, wychowawczyń i strażniczek domowego ogniska? Jak doszło do tego, że na szczytach władzy to kobiety zaczęły odgrywać jedną z najważniejszych ról w XVII wieku? A może ich rola w historiografii i popularnych współczesnych serialach jest przeceniania? Władza nad przestrzenią haremu i rola valide, kontakty ze światem zewnętrznym za pomocą eunuchów, którzy opuszczali harem i kontaktowali się z janczarami czy agami, kontakty z wezyrami, a także oczywiście bogactwo kobiet u szczytów władzy w imperium osmańskim z pewnością umożliwiały wpływ na sprawy państwowe. Jednak czy to właśnie „sułtanat kobiet” jest przyczyną kryzysu w imperium osmańskim w XVI i XVII wieku, czy może jest on też skutkiem tego kryzysu?

Kobiety w państwie ottomańskim (głównie sułtanki matki i żony padyszachów) mogły sprawować władzę wyłącznie zza kurtyny politycznej, ponieważ same osobiście miały kategoryczny zakaz prowadzenia jakichkolwiek działań o znamieniu politycznym. Zwraca na to uwagę J. S. Łątka:

Alev Lytle Croutier uważa, że poseł wenecki, a następnie nawet sama Katarzyna Medycejska mogła nawiązać stosunki z Safiye przez Żydówkę Kiraz, która zarządzała handlarkami dostarczającymi do pałacu tkaniny i biżuterię. Sułtance miłe były prezenty otrzymywane od królowej Anglii Elżbiety I i dlatego sprzyjała Anglikom w dziedzinie polityki i handlu. Prowadziła nawet z królową osobistą korespondencję, co – zdaniem pani Croutier – według prawa osmańskiego było zdradą ojczyzny. Sułtan Mehmed III zdawał sobie sprawę z roli, jaką odgrywała jego matka, ale nie był zdolny przeciwstawić się prowadzonej przez nią polityce [Łątka 2015: 206].

Polski badacz powołuje się na zdanie pisarki pochodzącej z Turcji, Aley Lytle Croutier, która podejmuje dwa ważne wątki w przedstawieniu sytuacji sułtanki Safiye: po pierwsze, działania podejmowane przez Safiye są polityczne, a więc mają one znamię zdrady imperium osmańskiego (bo kobiety, jak wspomniano,

⁷ Śmierć Kosem była długo opłakiwana przez lud, zwłaszcza przez mieszkańców Konstantynopola, gdzie była znana ze swojej działalności dobroczynnej i bardzo za nią szanowana. Rządy przejęła sułtanka Turhan wraz z Koprulu Mehmedem, jednak jej śmierć w zasadzie zamyka tak zwany okres sułtanatu kobiet w Imperium Osmańskim.

nie mogły prowadzić własnej polityki), po drugie, sułtan Mehmed III doskonale zdaje sobie sprawę z poczynañ matki, a jednak nie robi nic, by to ukrócić. Taka sytuacja trwała w imperium osmańskim właściwie w całym okresie sułtanatu kobiet (1530-1683), ponieważ właściwie żaden sułtan nie potrafił kategorycznie odmówić swojej matce i odstawić ją na boczny tor (co prawda niektórzy tego próbowali, jak na przykład Ahmed I, ale znów wpadł we wpływy Kosem, Osman II czy Murad IV, ale z kolei ci władcy nie rządzili długo, i spotkał ich dość smutny los).

Można tu poruszyć temat specyficznych relacji, jakie łączyły matki – valide sułtan – z ich synami, padyszachami. Były one nieco inne niż relacje zwykłych dzieci z matkami w świecie islamu. Generalnie, islam przyznaje matkom bardzo zaszczytną rolę, ale w przypadku rodziny Osmanów (a więc dynastii panującej) jest to jeszcze ważniejsza rola: matka rodząc dzieci, nie tylko daje mężowi potomków, ale daje członków rodziny rządzącej, następców tronu. Szczególnie dobrze widziane było urodzenie syna: każdy chłopiec, który był sułtańskim synem, mógł zostać potencjalnie sułtanem, z racji zupełnie innego sposobu dziedziczenia władzy niż w Europie. Faworyta sułtańska, która urodziła dziecko natychmiast była szczególnie doceniana: przyznawano jej specjalny tytuł, osobną komnatę, służbę, a także obdarowywano ją licznymi prezentami: „Jeżeli urodziła dziecko, awansowała na kadynę. Ta, która pierwsza urodziła syna, miała tytuł i pozycję baszkadyny, czyli „kobiety głównej”, pierwszej żony” [Łątka 2015: 89].

Kobiety w okresie sułtanatu kobiet niewątpliwie swój wpływ na synów i władzę mogły zawdzięczać temu specyficznemu prawu dziedziczenia: synowie władcy mieli różne matki i byli wychowywani w przekonaniu, że po śmierci ojca będą dla siebie zagrożeniem – władzę zyska ten, który zabije wszystkich innych pretendentów (czyli swoich braci). Z pewnością miało to wpływ na to, że synowie sułtanów musieli szukać największego oparcia właśnie w matkach i siostrach: to one służyły im radą, to one zapewniały im poczucie bezpieczeństwa, często to one walczyły o pozyskanie stronników dla syna, to one intrygowały przeciwko innym rywalom i rywalkom. W takiej sytuacji matka była dla syna kimś znacznie ważniejszym: w dużej mierze to im sułtanowie zawdzięczali władzę, ich zapobiegliwość i ich umiejętnościom organizatorskim. Jak w tej sytuacji Mehmed III mógł odebrać władzę sułtance Safiye, która właściwie całe życie była przy nim, całe życie mu pomagała i doradzała (a rady te często zamieniały się – jak pokazuje powyższy przykład związany z proangielską polityką imperium w końcu XVI i na początku XVII wieku, w obowiązujący kurs polityczny)? Taka specyficzna relacja również mogła być czynnikiem, który wpływał w sposób istotny na funkcjonowanie

władzy w okresie sułtanatu kobiet. Mogło to jeszcze potęgować przesłanie Koranu, który kazał szczególnie szanować rodziców:

I poleciliśmy człowiekowi dobroć względem jego rodziców. Matka nosiła go w trudzie i urodziła go w trudzie. Noszenie go i jego odstawienie od piersi winno trwać trzydzieści miesięcy. Kiedy w końcu osiągnie on dojrzałość i dojdzie do czterdziestego roku, mówi: „Panie mój! Natchnij mnie, abym podziękował za Twoją dobroć, którą okazałeś mnie i moim rodzicom; i abym czynił dobro, które by się Tobie podobało. Uczyń dla mnie dobro w moim potomstwie. Oto ja nawróciłem się do Ciebie i oto jestem wśród tych, którzy się całkowicie poddali!”.

To są ci, od których My przyjmujemy wszystko najlepsze, co uczynili, a pobłażliwie osądzimy ich złe czyny. Oni będą wśród mieszkańców Ogrodu, zgodnie z obietnicą prawdy, która została im dana [Koran 46, 15-16].

Jak więc widać, Koran nakazuje duży szacunek wobec rodziców, szczególnie wobec matki, która w trudach i bólu musiała rodzić dzieci. Oczywiście inny stosunek jest do dziecka w zwykłych rodzinach, inny w rodzinach zamożnych, a jeszcze inny w rodzinie sułtańskiej: tu każde dziecko sułtana lub jego siostr jest dzieckiem predestynowanym do władzy: nosi tytuł „sułtan” i należy do osmańskiej dynastii. Dzieci siostr sułtana nie mogły zostać padyszachem, ale też cieszyły się szczególną łaską, dobrobytem i wpływami na dworze sułtańskim. Preferowano z przyczyn politycznych chłopców, jednak również dziewczynki były powodem do radości: można je było wydać za najznakomitszych paszów, dzięki czemu można było ich kontrolować. Taką politykę prowadził osmański seraj, gdzie najbardziej uzdolnione niewolnice kształcono, wychowywano i w przywiązaniu do pałacu i rodziny osmańskiej wydawano za bejów czy paszów. Miały one jednak zadanie pilnować swoich mężów i doglądać, czy aby na pewno są wierni pałacowi i dynastii:

Dodajmy, że znakomita większość niewolnic, zamieszkujących harem, po ukończeniu nauk wydawana była za paziów, służących w męskiej części pałacu i wysyłana wraz z nimi na prowincję, gdy ci jechali objąć urząd. Awansowani na wysokie stanowiska paziowie, już jako namiestnicy bądź wezyrowie, kopiowali system niewolniczy pałacu i sami otaczali się służbą. W efekcie więc, zarówno oni, jak i ich żony, pochodzące z haremu sułtańskiego, dzięki własnym zdolnościom i łasce sułtana mogli osiągnąć pozycję, o jakiej nie mogli nawet marzyć wolni Turcy. Sami sułtanowie zaś byli również coraz mniej „tureccy”, skoro ich matki pochodziły spośród niewolnic. Przykładowo, kiedy na tronie zasiadł Selim II (1566-1574), syn Roksolany, a faktyczną władzę sprawował wielki wezyr Mehmed Sokollu pasza, czyli Serb Sokołović, moglibyśmy powiedzieć, że Imperium rządzili sturczeni Słowianie [Milewski, *Harem sułtański...*].

Taki system również niewątpliwie mogły wyzyskiwać sułtanki matki do wywierania wpływu na państwo: w końcu to one rządziły haremem, to one widywały

niewolnice w seraju i to one decydowały o ich wykształceniu i ślubach. Później takie aranżowane małżeństwa można było wykorzystywać w celach politycznych.

Dla rządów haremowych ogromne znaczenie ma też rola eunuchów, czyli wykastrowanych mężczyzn służących w haremie i mogących przebywać w kobiecych częściach seraju. Ci mężczyźni mieli prawo przebywania z sułtankami i innymi kobietami padyszacha, mieli również prawo opuszczania haremu – dlatego to właśnie oni byli pośrednikami między „światem wewnętrznym” (pałacem, a ściślej biorąc haremem) a „światem zewnętrznym” (np.: wakfami, czyli instytucjami świadczącymi pomoc najuboższym [por. Net 1], urzędnikami: sędziami religijnymi, paszami, komendantami janczarów, itd.). To właśnie eunuchowie z reguły przenosili wiadomości (słownie i listownie) między najważniejszymi sułtankami a wspomnianymi instytucjami i osobami. Było to kluczowe, ponieważ kobiety mogły opuszczać harem, ale było to dość kłopotliwe i wymagało zabezpieczenia i eskorty. Dzięki temu to właśnie eunuchowie byli „ustami, oczami i uszami” sułtanek: często tacy słudzy od małego byli wychowywani w lojalności do dynastii, nie mieli żadnej rodziny, i pozostawali dziesięciolecia jako służący jednej tylko sułtance, co związywało obie strony psychicznie, często na całe życie. Nic w tym dziwnego – ci ludzie żyli razem w jednym pałacu, który był ich domem, właściwie codziennie mieli kontakty i dzielili swoje prywatne, rodzinne i państwowe sekrety. Dlatego też możliwe było tak duże znaczenie eunuchów w państwie osmańskim, na co również wskazuje J. S. Łątka, podając także przyczyny względnej uległości eunuchów wobec swoich mocodawczyń:

Agowie haremowi z reguły godzili się ze swoim losem i z powierzonej im funkcji wywiązywali się zadowalająco. Ich uległość wynikała w dużej mierze z mentalności ludzi Wschodu, do której kluczem jest pojęcie *kismet*. Życie nakreślone jest przez los, dobre lub złe zrządzenie fortuny. Wszystko, nawet największe nieszczęście, także okrutny los eunucha, jest z góry ustalonym przeznaczeniem. Buntowanie się przeciwko temu nie ma sensu. Kismet.

Poza jedzeniem, śpiewaniem, tańcem, strojeniem się eunuchowie wyżywali się, uczestnicząc w haremowych rozgrywkach między poszczególnymi konkubinami. Największym zaszczytem dla każdego haremowego agi było zostać kyzłaragą, czyli szefem ciemnoskórych eunuchów. Kyzłaraga sułtańskiego pałacu Topkapı był jedną z najbardziej wpływowych osób w państwie [Łątka 2015: 57-58].

Zatem bycie eunuchem na dworze sułtana nie zamykało kariery, a wręcz przeciwnie – otwierało możliwość dojścia do najwyższych stanowisk państwowych, dostępu do sułtanki matki, a nawet niekiedy i samego padyszacha. W imperium osmańskim niewolnicy władcy, którzy przebywali na jego dworze, cieszyli się lepszą pozycją niż wolni mieszkańcy miast czy wsi osmańskich. Niczego im

nie brakowało, mogli się kształcić, robić kariery (w tym sprawować najważniejsze funkcje państwowe), wyzwolić się, a nawet mieć kontakt z najważniejszymi osobami w imperium.

Czynniki, które umożliwiły sułtankom matkom, żonom i siostronom sułtańskim na wpływanie na władzę, a niekiedy na jej nieformalne sprawowanie, były czynnikami bardzo różnymi. Głównie jednak należy wskazać stosunkową słabość dynastii osmańskiej, jej wewnętrzne problemy i choroby psychiczne sułtanów: chory psychicznie był na pewno Mustafa I, prawdopodobnie Murad IV (na pewno miał problemy psychiczne, był uzależniony od alkoholu, tytoniu, kawy, był bardzo impulsywny) i Ibrahim I. Ci sułtanowie sprawowali swoją władzę zawsze w jakimś powiązaniu z sułtanką Kosem: to Kosem przeforsowała kandydaturę Mustafy na tron, Murad IV próbował odsunąć ją od władzy, ale nie udało mu się tego nigdy w pełni dokonać, natomiast Ibrahim I nie był zdolny do sprawowania władzy, a koniec jego rządów przyniosło porozumienie Kosem z sędziami religijnymi i janczarami, na mocy którego zdecydowano się na zabicie upośledzonego władcy i posadzenie na tronie wnuka Kosem, Mehmeda IV:

[...] Prawdą jest jednak, że wieści o szaleństwach władcy rozchodziły się po całym imperium. W końcu janczarzy podnieśli bunt. Przybyli do Topkapy i zażądali głowy padyszacha. Sułtanka Kosem przez wiele godzin pertraktowała z nimi. Ostatecznie zadowolili się detronizacją Ibrahima, ale zażądali, aby ponownie został zamknięty w Złotej Klatce. Jeszcze raz zamknięty, Ibrahim popadł w rozpacz. Dniem i nocą przez grube ściany dochodził jego lament. W dziesięć dni później za zgodą muftiego został uduszony [Łątka 2015: 209].

Z pewnością choroby psychiczne i bardzo dziwne, niewytłumaczalne zachowania władców, stanowiły obciążenie dla wizerunku całej dynastii, który znacznie ucierpiał w wyniku sułtanatu kobiet i związanych z nim różnych skandali oraz politycznych katastrof:

[...] Jedną Ormianką tak się zachwycił, że... mianował ją gubernatorem Damaszku. Ulubione niewolnice mogły wybierać i kupować na bazarach, co tylko chciały, a siostronom rozkazał usługiwać swoim nałożnikom, którym rozdawał posiadłości. W końcu całkiem postradał zmysły i kazał wszystkie swoje kobiety wrzucić w workach do Bosforu. Jedna z nich miała zostać uratowana przez francuskiego marynarza i dotarła do Paryża [Łątka 2015: 209].

Takich skandali pałacowych nie dało się ukryć, i nie dało się też przejść wobec nich obojętnie: ludzie, zwłaszcza ludność Konstantynopola, musiała wiedzieć o takich występkach i powszechnie je krytykować. W porównaniu z czasami sułtana Sulejmana, który dbał o wizerunek dynastii i troszczył się o zwykłych ludzi, obecni władcy byli zaprzeczeniem takiego wzoru: skupieni na sobie, na swoim

wewnętrznym świecie przeżywania, nękani problemami psychicznymi, często dla zwykłych ludzi nie stanowili autorytetu – jak wobec tego mogli być rywalami poważnych władców Europy czy Azji (jak cesarz Rzeszy Niemieckiej czy Szach Persji)? Imperium osmańskie w XVII wieku przeżywało więc kryzys dynastyczny, wizerunkowy i polityczny, który rzutował na pozycję tego państwa na arenie międzynarodowej. Nie prowadzono już podbojów na taką skalę jak za czasów Sulejmana i jego poprzedników: starano się w zasadzie bronić posiadłości i nie prowadzić wojen z innymi państwami (nie licząc rządów wojowniczego Murada IV, który rzeczywiście próbował swoich sił jako wódz i pozyskał dla imperium między innymi Bagdad i Mezopotamię) [Reychman 1973: 99]. Nie oznacza to oczywiście jeszcze utraty statusu mocarstwowości przez imperium osmańskie, bo nawet w tych trudnych czasach państwo podbija nowe tereny i udaje się mu kontrolować już zdobyte obszary. Jednak kryzys postępuje: państwo nie rozwija się w takim tempie jak państwa europejskie, staje się coraz bardziej zacofane gospodarczo i militarnie, formacje janczarów i spahisów stają się coraz bardziej anachroniczne względem formacji kształtowanych zwłaszcza w Europie Zachodniej. Kryzys ten szczególnie widoczny jest za rządów sułtana Ahmeda I, na co wskazuje Reychman:

Za Ahmeda I (1603-1617) zaczęły się mnożyć bunty wojskowych, niepłatnych z powodu pustej kasy janczarów, powstania miejscowych feudałów i prowincjonalnych wielmoż zmuszanych do świadczeń, których nie mogli wypełnić, oraz ruchy odśrodkowe na terenach nietureckich, jak na przykład powstanie księcia Druzów (w Libanie) Fahreddina, który szukał nawet sojuszników w Europie. Nie brak było też buntów ludowych mas plebejskich wiejskich czy miejskich, przyłączających się do tego lub innego ruchu odśrodkowego. W ślad za tym szły dalsze niepowodzenia na terenie zewnętrznym. Korzystając z zaangażowania Turcji w sprawy europejskie szach Abbas I zajął znów rejony Tebrizu i Erewania. Wojna toczyła się do 1611 r., Turcja utraciła wszystkie tereny pozyskane traktatem Ferhada Paszy. Układem zawartym przez Nasuha Paszę Turcja zrezygnowała z tych obszarów, a w zamian za to Persja zobowiązała się wypłacać rocznie 200 bel jedwabiu. W r. 1617 Persja rozpoczęła nową wojnę, zakończoną jednak w r. 1618 pokojem w Seravie na zasadzie poprzednich warunków [Reychman 1973: 95-96].

Zdaje się, że dla państwa i władzy centralnej szczególnie uciążliwe były bunty feudałów w Rumelii i Anatolii, które powodowały postępującą anarchizację państwa i niemożność ściągania z tych regionów podatków. Sułtan Ahmed musiał zmierzyć się z tym wyzwaniem, i zdaje się, że udało mu się przywrócić łączność państwa z Rumelią i Anatolią i skutecznie ściągać z tych regionów podatki [Shaw 2016: 292-293].

Konkludując, warto przywołać cytaty Jerzego Besali, który szuka przyczyn takiego stanu rzeczy w imperium osmańskim, na przełomie wieków XVI

i XVII-tego. Zdaniem Besali problem leżał właśnie w specyficznej moralności, w specyficznych relacjach, jakie łączyły ludzi w kulturze islamu w imperium osmańskim, w uczuciach, które musiały być tłumione, a w końcu przybierały na sile i stawały się bardzo niszczące. Tu warto zwrócić uwagę, że chyba główną przyczyną takiego stanu imperium w XVII wieku jest wyjątkowa słabość personalna władców tego państwa: ludzie chorzy psychicznie, skupieni na własnym przeżywaniu uczuć, pogrążeni w nałogach, w haremowych intrygach i przekonani o tym, że postępują tak, jak powinni, nie mogli w żaden sposób dobrze sprawować władzy nad tak rozległym państwem, skonfliktowanym i będącym w stanie kryzysu wewnętrznego:

System osmański okazywał się coraz bardziej niewydolny z wielu przyczyn. W kontekście naszych rozważań o uczuciach w historii możemy zaryzykować tezę, że powodem pogłębiającego się kryzysu imperium ottomańskiego był rozziew pomiędzy naturalną skłonnością człowieka do wolności uczuć a ich skrajnym krępowaniem przez nieludzki system. Większość działań była skryta pod maskami, niepowiązanymi z naturalną skłonnością do wyrażania adekwatnych uczuć; uniemożliwiała to hieratyczne i religijne konstrukty.

W takich warunkach uczucia przybierały monstrialne postaci agresji lub uległości: pierwsze oznaczało skłonność do mordowania przeciwników prawdziwych lub urojonych, drugie ucieczkę w świat narkotycznej iluzji. Złudzenia przykrywające rzeczywistość owocują kwaśnym cierpieniem i na ogół przykro się kończą dla wyznawców zastępowania uczuć maskami. Rola sułtana jako niemal półboga, mającego promieniować na resztę imperium, była takim gigantycznym złudzeniem. Również idea „imperium krewniaczego” wywodzącego się z haremów sułtana okazała się kolejną wielką iluzją nieuwzględniającą uczuć naturalnych. Zbudować idee wolnościowe, czyli demokratyczne w tych warunkach wydawało się zadaniem niewykonalnym. Chyba, że dokonałby tego człowiek, który sam zdoła odciąć się od uczuć, na przykład poprzez alkohol [Besala 2012: 455].

Takie podejście do problematyki kryzysu wieku XVII w imperium osmańskim jest niezwykle ciekawe i pokazuje nieco inną perspektywę badawczą. Być może rzeczywiście jest tak, że tłumione emocje, surowy nadzór ze strony państwa, próba odseparowania życia kobiet od mężczyzn i podziału świata na „męski” (publiczny) i „kobiecy” (domowy) mogą prowadzić do wyzwalania bardzo złych czynników w ludziach. Choroby sułtanów też nie wzięły się z próżni: groźba zamknięcia w tak zwanej złotej klatce (odosobnionym pałacu), walki między braćmi o władzę, walki między matkami i siostrami w haremie, groźba wyjazdu do starego pałacu, która dotyczyła kobiet i często oznaczała koniec ich wpływów, mogły w ludziach wywoływać specyficzne postawy obronne. Nikt w końcu nie chciał tracić władzy i wyjeżdżać z Topkapy, a każdemu zależało na tym, by utrzymać się tu jak najdłużej. Kosem była w tym niezwykle skuteczna – przeżyła rządy

6 sułtanów (Ahmed I, Mustafa I, Osman II, Murad IV, Ibrahim I i Mehmed IV), rządziła z pomocą wielu różnych wielkich wezyrów i członków dywanu, sprawowała częściową władzę nie tylko nad państwem, ale i nad haremem – nad domem swoim, swoich synów i wnuków.

Stało przed nią bardzo trudne zadanie: nie dopuścić do rozpadu państwa i ograniczyć skutki kryzysu. Nie dając jednoznacznej oceny, trzeba przyznać, że przynajmniej częściowo to zadanie spełniła: być może kierowała nią rządziła władzy, być może rzeczywiście miała ogromne przekonanie o tym, że wszystkie jej działania powinny chronić państwo osmańskie, a być może po prostu próbowała w tej trudnej sytuacji żyć i w miarę możliwości spełniać swoje zadanie, jednocześnie troszcząc się o tych synów, którzy przy niej zostali. W pewnej części na pewno je wykonała: państwo nie rozpadło się, nie zbankrutowało, okresowe buntury nie doprowadziły do poważniejszych strat terytorialnych, a także nie nastąpił całkowity, a jedynie częściowy upadek władzy centralnej. Co warto jeszcze wspomnieć, to to, że Kosem była już za życia postacią bardzo kontrowersyjną: mieszkańcy Konstantynopola w przeważającej mierze ją uwielbiali za działalność dobroczynną, którą dla nich kierowała, janczarzy również darzyli ją ogromnym szacunkiem, natomiast była również rzesza ludzi uważająca ją za pozbawioną moralności upadłą kobietę, która poświęciła życie dla władzy. Również i dziś, o sułtance Kosem i rządach kobiecych w Imperium Osmańskim, jest wiele, często bardzo skrajnych opinii: jednych fascynuje ten tajemniczy i wciąż jeszcze nieprzebadany dokładnie okres dziejów państwa osmańskiego, innych natomiast razi ówczesny upadek moralności, kryzys państwa i jego władzy centralnej, który rzutował będzie na historię imperium w XVIII i XIX wieku (tzw. „chory człowiek Europy”).

W tym miejscu trzeba poszukać odpowiedzi na kluczowe pytanie: czy sułtanat kobiet jest przyczyną czy też skutkiem kryzysu imperium w XVII wieku? Uwzględniając wiele aspektów, trzeba powiedzieć, że odpowiedź na pytanie nie jest prosta. Zjawisko sułtanatu kobiet jest w części jedną z przyczyn kryzysu w XVII wieku w państwie ottomańskim, a w części jest on skutkiem kryzysu politycznego i dynastycznego. Przede wszystkim odstępianie od zasady zabijania braci przez nowych sułtanów i dziedziczenie tronu przez najstarszego żyjącego męskiego potomka dynastii zmieniły polityczną sytuację imperium. Zamykanie braci w tak zwanych złotych klatkach i obawa przed śmiercią (bo i w XVII wieku sułtanowie decydowali się na mordowanie braci, np. Osman II zamordował brata Mehmeda, ponieważ uznał go za rywala) przyczyniły się do problemów psychicznych męskich członków dynastii. Władcy w pierwszej połowie XVII wieku

w imperium osmańskim borykali się też z licznymi nałogami i słabościami, często też (nie licząc Osmana II i Murada IV) ograniczali się do przyjemności haremowych, a władza przechodziła w inne ręce. Jednym, ale nie jedynym ośrodkiem władzy stał się więc harem, w którym żony i matki sułtanów mogły wywierać wpływ na państwo i sprawy polityczne. Trzeba przyznać, że w omawianym okresie szczególnie silną pozycję zdobyły trzy kobiety: sułtanka Safiye, Kosem i Turhan. Władza nie znosi próżni, zatem w obliczu odsunięcia się sułtanów od władzy, to kobiety z haremu mogły wywierać duży wpływ na państwo. Ich kontakty z wezyrami i dowódcami janczarów, a także ich koterie i wpływ na urzędników państwowych były w tym okresie znaczące, o czym świadczą chociażby podpisy sułtanek pod nominacjami państwowymi. Sułtanki matki brały czynny udział w sprawowaniu władzy, zwłaszcza w okresie małoletności władców, kiedy oficjalnie pełniły urząd regentki. Ich odpowiedzialne postępowanie i branie na siebie ciężaru władzy z jednej strony umożliwiły ostateczne uporanie się z kryzysem i niedopuszczenie do rozpadu państwa osmańskiego, ale z drugiej strony haremowe rozgrywki i intrygi, wpływ koterii na władzę państwową i angażowanie się we władzę całego w zasadzie haremu potęgowały wewnętrzny kryzys polityczny państwa. Osłabieniu uległa także pozycja wielkiego wezyra: stanowisko to piastowało w XVII wieku kilkadziesiąt osób. Bardzo często odwoływano i powoływano wielkich wezyrów, w związku z czym wprowadzenie konkretnych reform w ciągu zaledwie dwóch czy trzech lat sprawowania urzędu było po prostu niemożliwe (choć zdarzali się kompetentni i uzdolnieni wielcy wezyrowie, jako choćby Kemankesz Mustafa Pasza) [Imber 2018: 114-115]. Sułtanowie, którzy wycofywali się ze sprawowania władzy i uciekali do haremowych przyjemności, sprawiali, że ktoś musiał zastąpić ich w sprawowaniu władzy. W ten sposób otworzyła się furtka, która umożliwiła wpływ kobiet z haremu na sprawy państwowe i rosnącą pozycję *valide* sułtan, którą można porównać do roli królowej matki w Europie (np. Katarzyna Medycejska we Francji w XVI wieku).

Nie da się jednoznacznie stwierdzić, czy sułtanat kobiet jest przyczyną czy też skutkiem kryzysu w pierwszej połowie XVII wieku w imperium osmańskim. Można natomiast przyjąć tezę, że jest jednocześnie i przyczyną, i skutkiem tegoż kryzysu. Słabi sułtanowie i ich wycofywanie się ze sprawowania władzy siłą rzeczy prowadziło do konieczności objęcia władzy przez jakiś ośrodek i związanych z nim ludzi. Poza dywanem i wielkim wezyrem, na sprawy państwowe mógł zacząć wywierać przemożny wpływ harem i janczary, którzy w XVII wieku coraz częściej wtrącali się w sprawy państwowe (co związane było z rozluźnieniem dyscypliny w wojsku i ambicjami politycznymi wodzów janczarów). Nie można

odmówić kompetencji sułtance Safiye czy Kosem, które całe życie spędziły w seraju i musiały doskonale orientować się w sytuacji wewnętrznej kraju, a także w polityce zagranicznej. Wydaje się jednak, że sułtanat kobiet jest nieco przeceniany w literaturze, zwłaszcza popularnonaukowej, na skutek pewnie rosnącej popularności seriali tureckich ukazujących losy sułtanki Hurrem, Nurbanu, Safiye Kosem i Turhan na przestrzeni XVI i XVII wieku. W serialach tych kobiety przedstawione są jako bezwzględne intrygantki, które zdobywają władzę i próbują utrzymać się u jej steru, ale jednocześnie mają duże poczucie odpowiedzialności za rodzinę i państwo. Wpływ haremu i kobiet na sprawy państwowe w rzeczywistości chyba nie był aż tak duży: kobiety nigdy nie stały się formalnie na czele sułtanatu, nie były odpowiedzialne za całość prowadzonej polityki zagranicznej, a ich główna działalność skupiała się w Stambule (np. działalność dobroczynna sułtanki Kosem). Oczywiście sułtanki i ich koterie miały wpływ na kurs polityki wewnętrznej i zewnętrznej, podpisywały dokumenty i faworyzowały swoich ludzi na stanowiska państwowe, ale nigdy nie uzyskały dominującej pozycji i zawsze musiały liczyć się ze zdaniem władcy czy wielkiego wezyra, a często były to bardzo trudne relacje (jak np.: sułtanki Kosem z Muradem IV, który odsuwał matkę od wpływu na władzę czy Kosem z wielkim wezyrem Kemankeszem, z którym bardzo często się nie zgadzała) [Komrular 2016: 266-267]. Z pewnością w czasie sułtanatu kobiet harem nie stał się jedynym ośrodkiem władzy, a jednym z ośrodków obok dywanu, wielkiego wezyra, wielkiego muftiego, itd. Harem i wpływ kobiet oraz eunuchów na władzę państwową na pewno jednak przyczynił się do jeszcze większego chaosu na szczytach władzy i do dalszego jej podziału, co nie było dobre dla stabilności państwa, którym wcześniej samodzielnie rządził sułtan, przy pomocy wezyrów i urzędników. Mimo to jednak, wpływ kobiet, zwłaszcza sułtanek matek i żon sułtanów na władzę był znaczący, o czym świadczy chociażby sprawowanie przez sułtanki Kosem i Turhan funkcji regentki, czy też ugoda między Kosem a janczarami i sędziami religijnymi dotycząca usunięcia i zamordowania sułtana Ibrahima I (syna Kosem). Kosem osobiście zgodziła się na egzekucję własnego dziecka, w gruncie rzeczy po to, by pozostać u steru władzy jako regentka Mehmeda IV [Imber 2018: 117-118]. Być może zrobiła to, by ukrócić skandale, jakie wybuchały pod koniec rządów chorego psychicznie Ibrahima I w 1648 roku, ale przyczyną mogła być też chęć dalszego utrzymania się u władzy. Z pewnością rolę odgrywało tu również przyzwyczajenie Kosem, która przeżyła kilku sułtanów i zawsze odgrywała jakąś polityczną rolę. W przypadku śmierci ostatniego syna, Ibrahima, osobista pozycja Kosem została zagrożona, stąd być może jej akceptacja ugody, w zamian za którą Kosem zdobyła stanowisko regentki.

Jak wyżej wskazano, problemu tego, czy sułtanat kobiet jest przyczyną czy też skutkiem kryzysu w imperium osmańskim w XVII wieku, nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć. Sułtanat kobiet można potraktować jako i przyczynę kryzysu w imperium osmańskim, jak i jego skutek. Okres sułtanatu kobiet, w którym nastąpiło angażowanie się we władzę haremu jako kolejnego ośrodka decyzyjnego, jest z pewnością przyczyną pogłębienia się kryzysu politycznego i chaosu na szczytach władzy. Choroby psychiczne sułtanów, ich słabość polityczna, ciągłe zmiany na stanowisku wielkiego wezyra i haremowe intrygi sprawiały, że władza nie była stabilna, a ludzie biorący udział w jej sprawowaniu często działali głównie we własnym interesie, a nie w trosce o dobro państwowe. Sułtanat kobiet można potraktować jako kryzys, jeśli uzna się, że jego główną przyczyną jest osłabienie pozycji sułtana a nawet okresowe wycofywanie się ze sprawowania władzy przez niektórych padyszachów. To bowiem spowodowało próżnię w systemie władzy politycznej, którą uzupełnił harem i kobiety, odgrywające coraz większą rolę polityczną. Z pewnością wielu z nim, szczególnie sułtankom matkom, nie można odmówić dużej zaradności politycznej, a także doskonałe orientacji w skomplikowanej polityce osmańskiej. Prawdopodobnie sułtanki matki działały myśląc nie tylko o własnych interesach, ale również o dobru państwa i dynastii. Za czasów sułtanatu kobiet ostatecznie udało się uporać z kryzysem trapiącym imperium już od czasów Selima II – sułtanka Turhan powierzyła władzę członkom rodziny Köprülü: Mehmed pasza ustabilizował wewnętrzną sytuację państwa, a wpływ haremu na sprawy państwowe zakończył się po śmierci Turhan, która sama nie dopuszczała już innych kobiet do wpływu na władzę. Można zatem powiedzieć, że harem i kobiety miały znaczny wpływ na sprawy państwowe: harem stał się jednym z ośrodków władzy państwowej, ale nie jedynym, i z całą pewnością za rządy nad państwem osmańskim odpowiedzialnych było kilka ośrodków władzy i przynajmniej kilka (względnie kilkanaście) osób. Nie można zatem obciążyć sułtanek matek i żon sułtanów w pierwszej połowie XVII wieku wyłączną winą za zły stan państwa osmańskiego. Na kryzys złożyło się wiele skomplikowanych przyczyn, natomiast sułtanat kobiet można potraktować jako próbę odpowiedzi na ten kryzys i ograniczenie jego skutków w trudnym czasie dla imperium.

BIBLIOGRAFIA

- Besala J, 2012, *Miłość i strach. Dzieje uczuć kobiet i mężczyzn*, t. 3: *Chrześcijański feudalizm i islamskie haremy*, Poznań.
- Imber C., 2018, *Imperium Osmańskie 1300-1650*, Kraków

- Komrular O., 2016, *Sultanka Kosem. Władza i intrygi w haremie*, Warszawa.
- Łątka S. J., 2015, *Tajemnice haremów*, Poznań.
- Łątka S., 2004, *Sulejman II Wspaniały*, Warszawa.
- Mikulski K., Wijaczka J., 2012, *Historia powszechna. Wiek XVI-XVIII*, Warszawa.
- Reychman J, 1973, *Historia Turcji*, Wrocław.
- Shaw J. S., 2016, *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej*, t. 1: 1280-1808, Warszawa.

Źródła internetowe:

- Balcerkiewicz M., *Murad IV: Krwawy sułtan i ciemiężca kochany przez tłumy*, <https://histmag.org/Murad-IV-Krwawy-sultan-i-ciemiesza-kochany-przez-tlumy-15115>.
- Kobyłańska-Antoszek K., *9 faktów o sułtanie Ahmedzie I*, <https://historia.org.pl/2017/04/25/9-faktow-o-sultanie-ahmedzie-i/>.
- Kobyłańska-Antoszek K., *Mihrimah – słońce i księżyc sułtana Sulejmana*, <https://historia.org.pl/2017/04/29/mihrimah-slonce-i-ksiezyc-sultana-sulejmana/>.
- Kobyłańska-Antoszek K., *Valide sułtan – najwybitniejsze sułtanki*, <https://historia.org.pl/2017/04/30/valide-sultan-najwybitniejsze-sultanki/>.
- Koran 46, 15-16, [w]: <https://islam-katowice.pl/koran-online-po-polsku>.
- Milewski D., *Harem sułtański*, https://www.wilanow-palac.pl/harem_sultanski.html.
- Szymaniak M., *Triumf Imperium Osmańskiego i bratobójczy dekret*, <https://www.focus.pl/artykul/triumf-imperium-osmanskiego-i-bratobojczy-dekret>.
- Zawadzki M., *Harem sułtanów osmańskich – najbardziej tajemnicze miejsce osmańskiego seraju*, <https://historia.org.pl/2016/07/13/harem-sultanow-osmanskich-najbardziej-tajemnicze-miejsce-osmanskiego-seraju/>.
- Net 1, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/wakf;3993473.html>.
- Net 2, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Hayreddin>.
- Net 3, [https://en.wikipedia.org/wiki/Safiye_Sultan_\(wife_of_Murad_III\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Safiye_Sultan_(wife_of_Murad_III)).

Concubines, wives, mothers, grandmothers, regents. The sultanate of women the cause or the effect of the crisis in the Ottoman Empire?

Summary: In the Ottoman Empire, the role of the mother was very important – the mother was considered the most important person in a child's life, the mother of the sultan managed his harem and bore the honoured title of 'valide sultan' – or sultan-mother. The position of sultana-mother allowed her at all times to influence on the ruler's life and decisions. Also the position of the sultan's wives and his concubines, all living together in the ruler's harem, was important, and they too had a huge influence on the rulers of the Ottoman dynasty. In fact, already Suleiman was submissive to women, and later rulers, weak, often mentally handicapped mentally handicapped or addicted, were preoccupied with harem pleasures instead of governing the state. This article reveals the causes of the crisis in the Ottoman Empire in the 17th century and presents the mechanisms of power that operated during the so-called so-called 'sultanate of women'.

Keywords: Kosem sultan, Safiye sultan, Turhan sultan, Ottoman Empire, valide sultan, harem, Ottomans, harem rule, palace of the Top Capes, Janissaries, crisis, 17th century

Maksymilian Mikula

Uniwersytet Łódzki

ORCID 0000-0002-1897-2276

e-mail: maksymilian.mikula@gmail.com

Motywy dionizyjskie w romansach epoki Komnenów

Streszczenie: W okresie panowania trzech kolejnych władców z dynastii Komnenów, Aleksego I, Jana II, Manuela I (1081-1180), w Bizancjum odrodził się antyczny gatunek romansu. Za ich rządów powstały cztery utwory, które czerpały wzorce od swoich starożytnych poprzedników. Rzeczywistość świata przedstawionego romansów XII-wiecznych przypomina antyk, czego dowodem jest m.in. występowanie w nich pogańskich bóstw greckich. Jednym z nich jest Dionizos. Autor w swoim artykule przedstawia jaką rolę pełni Dionizos w XII-wiecznych romansach bizantyńskich. Ponadto analizuje on występowanie w tych tekstach motywów dionizyjskich. Szczególną uwagę zwraca on na opisy świąt dionizyjskich, wzmianki o menadach oraz na motywy związane z winoroślą, winogronem i winem. Na końcu artykułu autor prezentuje wnioski dot. recepcji Dionizosa i związanych z nim motywów w romansach komneńskich.

Słowa kluczowe: Dionizos, romanse epoki Komnenów, Bizancjum, dynastia Komnenów, motywy dionizyjskie

Druga połowa XI w. była w Bizancjum okresem niepokojów wewnętrznych i wielu najazdów zewnętrznych¹. Aleksey I Komnen, po swoim wstąpieniu na tron w 1081 roku (rządził do 1118), odparł wrogie ataki na cesarstwo, a także

¹ Literatura przedmiotu dot. historii politycznej Bizancjum w XI oraz XII w. jest bardzo długa i nie sposób wymienić w tym miejscu wszystkich prac. Klasyczną, jednakże w niektórych miejscach przestarzałą, monografię stanowi praca Georgije Ostrogorskiego [2015]. Szerzej o tym okresie czasu pisał Michael Angold [1993]. Ramy czasowe jego pracy obejmują lata 1024-1204. Z najnowszych, powstałych już w XXI w. pozycji, wymienić należy pracę zbiorową *Bizancjum 1024-1492* pod red. Jonathana Sheparda [2015].

uporządkował sytuację wewnętrzną w kraju. Tym samym, po pierwszych kilkunastu burzliwych latach jego panowania, w państwie zapanował spokój. Umożliwiło to dynamiczny rozwój gospodarczy w drugiej połowie jego rządów, a także podczas panowania jego następców: Jana II (1118-1143) i Manuela I (1143-1180)². Co jednak najistotniejsze z punktu widzenia mojego artykułu, za panowania trzech wyżej wymienionych cesarzy doszło w imperium do znacznego rozwoju różnych dziedzin kultury, ze szczególnym uwzględnieniem literatury. Równocześnie zaszły zmiany w sferze społecznej cesarstwa, będące wynikiem polityki Aleksego I, które skutkowały zwiększeniem się grona arystokratów [Jeffreys 2009: 5-7] co poszerzyło grupę potencjalnych sponsorów i odbiorców utworów literackich.

Jednym z przejawów rozwoju literackiego w Bizancjum było odrodzenie się na jego terenie gatunku romansu. Tenże gatunek literacki powstał już w antyku, jednakże od przełomu starożytności i średniowiecza nie powstawały żadne nowe utwory, będące jego przykładami [Beaton 1996: 2, 54]. W okresie rządów dynastii Komnenów napisano cztery romanse: *Rodante i Dosykles* Teodora Prodro-mosa, *Drosilla i Charikles* Niketasa Eugenianos, *Hysmine i Hysminiasz* Eumathios, Makrembolitesa oraz *Aristandros i Kallithea* Konstantyna Manasses³. Ponadto cechy romansu wykazuje inny utwór powstały w XII w., *Epos o Digenisie Akritasie*. Jednakże, nie jest możliwe jednoznaczne zaklasyfikowanie go do któregośkolwiek z gatunków, gdyż jest to dzieło synkretyczne i łączy w sobie cechy zarówno romansu jak i eposu [Jeffreys 2019: 8]. W związku z tym do grona romansów powstałych w epoce Komnenów zalicza się tylko pierwsze cztery wymienione przeze mnie utwory.

Romanse powstałe w XII w. czerpały wiele wzorców od swoich antycznych poprzedników. Romansopisarze komneńscy wykorzystywali m.in. motywy pojawiające się w romansach starożytnych. W swoich dziełach stosowali również znany z romansów antycznych schemat fabuły. W obu grupach utworów głównymi bohaterami była para młodych ludzi, dziewczyna i chłopak, których imiona

² Pierwszym przedstawicielem dynastii Komnenów zasiadającym na tronie był Izaak I Komnen (1057-1059). Po jego obaleniu po władzę sięgnął ród Dukasów [Ostrogorski 2015: 331-333]. Dopiero w 1081 roku zasiadł na tronie kolejny członek rodu Komnenów, Aleksey I. Po śmierci Manuela I (1180) tytuł cesarski nosili również dwaj inni przedstawiciele dynastii: Aleksey II Komnen (1180-1183) oraz Andronik I Komnen (1183-1185). Jednakże za ich panowania Bizancjum weszło w okres niestabilności wewnętrznej. Po Androniku władzę w Bizancjum przejął ród Angelosów. Dopiero w 1204 roku Komnenowie wrócili do władzy, ale jako Cesarzowie Trapezuntu [Ostrogorski 2015: 377-382, 402].

³ W swoim artykule korzystam z angielskiego tłumaczenia Elizabeth Jeffreys [Four Byzantine Novels... 2012]. Cytaty z *Rodante i Dosyklesa* pochodzą z polskiego przekładu Marcina Cyrulskiego [2020], natomiast cytaty z *Drosilli i Chariklesa* pochodzą z polskiego tłumaczenia Katarzyny Gary [Eugenianos 2013].

nadawały tytuł całemu dziełu. Młodzi zakochiwali się w sobie, a następnie jakieś bóstwo, lub wiele bóstw, brały ich pod opiekę – były to tzw. bóstwa opiekuńcze. Następnie para, na skutek nieprzewidywanych zdarzeń (np. w wyniku dostania się do niewoli), zostawała rozdzielona. W czasie rozłąki bohaterowie przeżywali liczne przygody, w których niejednokrotnie wspierały ich bóstwa opiekuńcze. Pod koniec fabuły utworów młodzi znowu się ze sobą łączyli, a następnie brali ślub [Nilsson 2016: 40-41; Burton 1998: 198-199].

Akcja romansów napisanych w epoce Komnenów dzieje się w bliżej nieokreślonym miejscu i czasie. Jednakże, rzeczywistość świata przedstawionego przypomina antyk. Dowodzą tego m.in. nawiązania do licznych elementów kultury antycznej. Inną, świadczącą o tym cechą, jest występowanie w tychże utworach licznych bogów i bogiń greckich, z których część ma realny wpływ na świat przedstawiony i losy zakochanej pary [Agapitos 2010: 154].

Problematyka występowania bogów greckich w romansach epoki Komnenów nie była dotąd obiektem szerszego zainteresowania uczonych. Z ogólnie traktujących o tej tematyce dzieł należy wymienić artykuł Florence Meunier [2012], w którym historyczka w sposób niezwykle szeroki (ale i dokładny, gdyż m.in. wyliczyła ile razy dane bóstwa pojawiły się w poszczególnych romansach) omówiła występowanie bóstw w fabułach XII-wiecznych romansów bizantyńskich. Trzeba jednak stwierdzić, że powstały również prace poświęcone pojedynczym bóstwom, przede wszystkim Erosowi⁴. Niestety, inni bogowie oraz boginie nie doczekali się aż tak obszernej literatury przedmiotu jak Kupidyn. W mojej ocenie wynika to głównie z faktu, że w tychże romansach odgrywają oni mniej znaczącą od niego rolę, a także są rzadziej od niego wspominani. Niemniej wzmianki o nich można odnaleźć na marginesach artykułów i monografii pisanych przez uczonych zajmujących się powieściami powstałymi w epoce Komnenów.

W swoim artykule skupię się na omówieniu występowania w romansach komneńskich motywów dionizyjskich. Pod tym pojęciem rozumiem wszelkie wzmianki dotyczące Dionizosa, a także związanych z nim wierzeń, jego atrybutów, mitów na jego temat czy elementów jego kultu. Takie rozumienie tego pojęcia pozwoli mi na szersze zastanowienie się nad recepcją wyobrażeń o Dionizosie wśród dwunastowiecznych romansopisarzy bizantyńskich.

⁴ Literatura przedmiotu dot. Erosa w romansach epoki Komnenów jest niezwykle długa i trudno w tym miejscu wymienić choćby niewielką część prac. Wśród przykładowych dzieł można wskazać artykuły Paula Magdalino [1992] czy Christiny Christoforou [2005]. Informacje o Erosie można odnaleźć również w bardziej ogólnych opracowaniach, np. monografii Rodericka Beatona [1996: 57-59].

DIONIZOS W ROMANSACH EPOKI KOMNENÓW

Dionizos pojawia się w trzech z czterech romansów powstałych w epoce Komnenów. W *Drosilli i Chariklesie* odnaleźć można o nim dwadzieścia sześć wzmianek, w *Rodante i Dosykleście* trzy wzmianki, w *Aristandrosie i Kallithei* jedną wzmiankę. W *Hysmine i Hysminiaszu* jego imię nie jest wymieniane ani razu [Meunier 2012: 306 przypis nr 3 oraz 310 przypis nr 23], chociaż, jak wskazać dalej, w utworze tym można odnaleźć różne motywy dionizyjskie.

Najważniejszą rolę fabularną Dionizos odgrywa w D&C, gdzie jest on bóstwem opiekuńczym zakochanej pary. Funkcja bóstwa opiekuńczego wywodziła się z konwencji literackiej romansów antycznych, w której stanowiła integralną część fabuły tych utworów. Następnie, XII-wieczni romansopisarze zastosowali tę konwencję w swoich dziełach. Wedle niej bóstwo (w niektórych utworach bóstwa) opiekuńcze na początku fabuły obiecywało zakochanej parze, że ta weźmie ślub. Dalej, już w trakcie trwania narracji, często udzielało im pomocy w przezwyciężeniu niebezpieczeństw, jakie napotykali podczas swoich przygód. Na końcu utworów kapłan bóstwa opiekuńczego przeprowadzał ceremonię zaślubin młodej pary [Roilos 2006: 79]. Ten ogólny schemat można zauważyć w trzech romansach komneńskich (w *Aristandrosie i Kallithei*, z racji tego że romans ten zachował się we fragmentach, nie sposób stwierdzić czy schemat ten występował), w tym również w utworze Eugenianosą. W przypadku tego ostatniego utworu Charikles, zakochawszy się w Drosilli za sprawą Erosa, zwrócił się do Dionizosa z prośbą o pomoc w doprowadzeniu do ślubu. Bóstwo to przystało na prośbę młodzieńca. Pomogło młodemu uciec z miasta, a gdy ci zostali rozdzieleni przez Partów, to Dionizos wspierał ich w trakcie przygód, w jakich uczestniczyli – m.in. uratował Drosillę od śmierci. To również za jego sprawą młodzi ponownie połączyli się ze sobą, gdyż to on zesłał im sny, w których przekazał im informacje umożliwiające wzajemne odnalezienie siebie. W związku z tym na końcu fabuły romansu bohaterowie byli w stanie ponownie spotkać się i wziąć ślub, którego udzielił im kapłan Dionizosa.

Dionizos występuje również w *Rodante i Dosykleście* oraz w *Aristandrosie i Kallithei*, nie pełni on jednak w tych utworach tak znaczącej roli jak w *Drosilli i Chariklesie*. *De facto* w tych dwóch romansach jego imię przywoływane jest jedynie we wszelkiego rodzaju opisach, a on sam nie ma w tych dziełach żadnego znaczenia fabularnego. Podobnie jednak jak w przypadku *Hysmine i Hysminiasza*, w utworach tych znajdują się liczne motywy dionizyjskie.

ŚWIĘTA DIONIZYJSKIE

W romansach napisanych w epoce Komnenów odnaleźć można trzy wzmianki o uroczystościach na cześć Dionizosa. W *Drosilli i Chariklesie* wzmiankowane są dwa święta, z kolei w *Rodante i Dosyklesie* jedno. W dwóch pozostałych romansach nie ma żadnych informacji na temat uroczystości poświęconych bogu wina.

W utworze Prodomosa narrator, w czasie trwania uczty, w której brali udział bohaterowie opowieści, opisał puchar, którym pił wino jeden z biesiadników. Naczynie to miało być niezwykle bogato zdobione. Wygrawerowane na nim było winobranie:

Jedni, gniotąc jagody winnej latorośli,
powodowali, że wino spływało do środka kadzi,
inni, nabierając wino do małych glinianych naczyń,
przelewali je do nowych beczek.

spłatawszy zaś swe palce,
kamienni przewodnicy ustawili korowód.
Mógłbyś powiedzieć, przyjrawszy się im wyraźniej,
że naprawdę śpiewają wspaniałą pieśń,
i miałbyś wielką ochotę gdzieś tam zejść się razem z nimi,
spleść dłonie i razem zatańczyć.
A Dionizos, patron winobrania,
który przysiadł na brzegu nowej beczki,
bawił się z bachantkami i satyrami,
rzecz normalna podczas winobrania [Cyrulski 2020: IV, 355-369].

W dalszej części tej niezwykle długiej ekfrazy narrator opisał wygląd Dionizosa (przedstawiony był jako pijany młodzieniec o szlachetnym wyglądem), a także tańiec, jaki wykonało to bóstwo wraz z bachantkami [Prodomos 2012: IV 378-411].

Opisane w tym przedstawieniu czynności, zbieranie winogron i wytwarzanie z nich wina, miały w starożytnej Grecji m.in. znaczenie kultowe. Często były one elementem świąt ku czci Dionizosa⁵. Wiadomo, że w trakcie wykonywania

⁵ Ku czci Dionizosa obchodzono wiele świąt. Najpełniejsze dane o nich pochodzą z Aten. W tym-że polis obchodzono chociażby *Lenaje*, w czasie których wytłaczano winogrona [Rybowska 2014: 81-82]. Z kolei w czasie święta *Anthesteria* otwierano beczki z winem i próbowano ich zawartości [Rybowska 2014: 93]. O większej ilości świąt dionizyjskich i ich szczegółowym przebiegu pisała w swojej monografii Joanna Rybowska [2014: 72-125].

tych prac uczestnikom towarzyszyły uroczysta muzyka i śpiew [Rybowska 2014: 74-75]. Świadczy o tym jeden z fragmentów *Iliady* Homera. W XVIII księdze tego dzieła narrator opisywał tarczę Achillesa, na której wygrawerowano różne obrazy, w tym m.in. święto winobrania:

Na całej przestrzeni jedną dał tylko ścieżynę,
Tędy iść będą po owoc dojrzały w czasie winobrania
Chłopcy i dziewcząt gromadka, młodzieńczo niefrasobliwi,
Niosąc w plecionych koszykach dojrzale, słodkie owoce;
Pośród nich w środku młodziutki chłopiec na dźwięcznej formindze
Wdzięcznie przygrywał i pięknie śpiewał ludową piosenkę
Czystym głosikiem. A wszyscy idący za nim tańczyli
Śpiewem wtórując, pokrzykiem i nóg młodzieńczych płasami [Homer 1986: XVIII 564-571].

Jak można zauważyć, zacytowany fragment dzieła Homera jest podobny do przytoczonego wyżej opisu z *Rodante i Dosyklesa*. W obu przypadkach sceny winobrania zostały wygrawerowane na jakichś przedmiotach – pucharze lub tarczy. Również same opisy przedstawianych na nich uroczystości są w pewnych miejscach do siebie podobnie. W obu trwa zbieranie winogron, czemu towarzyszy śpiew i muzyka. Historycy, którzy analizowali ekfrazę pucharu z utworu Prodro-mosa wskazywali również na jej podobieństwa z fragmentami innych dzieł literatury antycznej: *Leukippe i Klejtofonta* Achilleusa Tatiosa, *Dafnis i Chloe* Longusa czy *Idylli* Teokryta [Labarthe-Postel 2001: 362; Burton 2006: 553-554].

Biorąc pod uwagę, że opis z *Rodante i Dosyklesa* nie odgrywa żadnej konkretnej roli w fabule romansu (znajduje się na marginesie głównego wywodu), to można stwierdzić, że pełni on głównie rolę dekoracyjną. W moim odczuciu aluzje i nawiązania do wyżej wymienionych dzieł starożytnych mogą być świadectwem chęci pokazania przez Prodro-mosa arystokratom bizantyńskim, dla których pisał swoje dzieło, znajomości tych utworów. Jednocześnie, w mojej ocenie stanowić to może próbę uwiarygodnienia przez Prodro-mosa świata przedstawionego w utworze. Cel ten chciał on osiągnąć poprzez wplecenie do narracji dobrze znanych motywów winobrania czy bachantek. Warto również wskazać, że od XI w. w sztuce, a zwłaszcza literaturze, bizantyńskiej notowana jest dużo częstsza obecność Dionizosa [Cutler, Kazhdan, Talbot 1991: 631-632]. Pojawienie się motywu winobrania w ekfrazie pucharu może być jednym z przejawów tego zjawiska.

Informacje na temat kolejnych dwóch świąt znaleźć można w dziele Eugenianosa. W czasie chronologicznie pierwszej z uroczystości, odbywającej się w mieście Ftyja, młodzi poznali się i zostali wzięci przez Dionizosa w opiekę [Eugenianos 2012: III 60-65 i 325-350], natomiast w trakcie drugiego święta, w mieście Barzon, zostali porwani przez Partów [Eugenianos 2012: I 1-120]. Można więc zauważyć, że w czasie świąt dionizyjskich dochodzi do dwóch bardzo ważnych wydarzeń w życiu bohaterów, kluczowych z punktu widzenia rozwoju fabuły. Świadczy to o dużym znaczeniu motywu świąt dionizyjskich w tymże romansie.

Szczególnie interesujące jest, dlaczego młodzi zostali porwani i rozdzieleni w trakcie uroczystości ku czci Dionizosa. Sama Drosilla, w dalszych fragmentach utworu całą winą za to wydarzenie obarcza boginię Tyche – obwinianą w romansie o wszystkie złe wydarzenia jakie dotyczą zakochaną parę [Juanno 2012: 293]. Zastanawiający jest jednak brak reakcji boga wina na to wydarzenie – w końcu był opiekunem *Drosilli i Chariklesa*. Należy jednak przypomnieć, że według starożytnych Greków bogowie nie byli wszechmocni [Bravo, Wipszycka 1988: 301]. Możliwe więc, że w utworze Eugenianosa pojawia się echo tych poglądów na sprawczość bóstw.

Warto również przyjrzeć się przebiegowi samych świąt. Przede wszystkim należy stwierdzić, że wzmianki o tym jak one wyglądały są niezwykle skromne. Wiadomo, że w czasie obu z nich miała miejsce uroczysta uczta na cześć Bakchusa, a miejscowe panny tańczyły w kręgu na cześć boga. Ponadto, na święcie we Ftyi składano Dionizosowi dary. Opisano również sanktuaria, w których odbywały się te święta. Znajdowały się one w ogrodach, w których było pełno drzew, kwiatów i innych roślin. Stały tam posągi i ołtarze na cześć boga wina, a obok znajdowało się źródółko i strumyk. Generalnie, oba sanktuaria przedstawione zostały w sposób sielski, a nawet rajski. Należy jednak wskazać, że te obrazy są podobne do opisów ogrodów obecnych w dwóch romansach antycznych: *Dafnis i Chloe* oraz *Leukippe i Kleitofoncie* [Longus 1989: IV, 2,1 – 3; Tatios 2002: I, 15]. Podobieństwo to widoczne jest zwłaszcza w przypadku utworu Longusa, gdyż opisywany w nim ogród również poświęcony był Dionizosowi. Zresztą, Bakchus w tym utworze stanowił jedno z bóstw opiekuńczych głównej pary bohaterów [Gill 1989: 286].

Niemniej, zastanawiające jest, że opisy przebiegu świąt w *Drosilli i Chariklesa* są tak krótkie i mało szczegółowe. Dziwne jest to o tyle, że odgrywają przecież znaczącą rolę fabularną. Co więcej, ich opisy nie przypominają przebiegu żadnych historycznych świąt dionizyjskich, nie mają również swojego odpowiednika, czy to w literaturze antycznej, czy w innych romansach XII-wiecznych. Wiele świąt ku czci Dionizosa, zarówno historycznych jak i fikcyjnych obecnych

w literaturze, związanych było z czynnością zrywania winogron, wyrabiania lub kosztowania wina. W *Drosilli i Chariklesie* nie można odnaleźć takiego motywu. Jest to o tyle dziwne, że w dziełach, którymi Eugenianos się inspirował (*Leukippe i Klejtofont*, *Dafnis i Chloe*, *Rodante i Dosykles*) odnaleźć można wzmianki o winobranii i uroczystościach ku czci Dionizosa [Tatios 2002: II, 3,1; Longus 1989: II, 1-2]. Moim zdaniem taki brak szczegółowych opisów świąt w *Drosilli i Chariklesie* może wynikać z tego, że dla Eugenianos ważna była tylko sama rola fabularna, jaką one pełniły. Szczegółowy opis ich przebiegu mógł być dla niego drugorzędny.

MENADY

W starożytności menadami, lub też bachantkami, nazywano czcicielki Dionizosa⁶. Wedle mitologii miały być one, wraz z satyrami, towarzyszками boga wina, uczestniczkami orgiastycznych rytuałów kultowych ku jego czci [Łanowski 2007: 12-15].

Spośród XII-wiecznych romansów bizantyńskich wzmianki o menadach można odnaleźć w *Hysmine i Hysminiaszu*, *Rodante i Dosyklesie* oraz w *Drosilli i Chariklesie*. W utworze Prodromosa bachantki są uczestniczkami wspominanego wyżej święta dionizyjskiego. W scenie wygrawerowanej na pucharze ukazane są jako towarzyszki Dionizosa. Wedle opisu miały one „bawić się” w trakcie uroczystości, przede wszystkim tańczyć w korowodzie i śpiewać pieśni [Prodromos 2012: IV 365-411]. Wykonywany przez nie taniec jest charakterystycznym motywem ich zachowania w czasie świąt poświęconych Dionizosowi. Jest on jedną z praktyk, jakie przypisywano menadom [Parandowski 1992: 117]. Wspomina o tym chociażby Eurypides w *Bachantkach*:

Słodko jest temu, kto w górach, znużony tańcem
w kręgu, padnie na ziemię odziany
w świętą nebrydę [...] [Eurypides 2007: 135-137].

Motyw tańca bakchicznego odnaleźć można nie tylko w *Rodante i Dosyklesie*, ale również w *Drosilli i Chariklesie*. Opisując przebieg świąt dionizyjskich wspominałem, że w ich trakcie kobiety tańczyły w kręgu na cześć Dionizosa. Jeszcze inna wzmianka znajduje się jednak pod koniec tego utworu. W momencie, kiedy młodzi ponownie połączyli się, na ich cześć wydawano ucztę, na której m.in.

⁶ Zjawisko menadyzmu ma wiele niewiadomych, dlatego poświęcono mu wiele prac. Krótkiego przeglądu najważniejszych problemów dokonał Bartłomiej Bednarek [2015: 67-75].

opowiadano historię tej pary. Usłyszawszy ją, upojona winem staruszka Maryllis postanowiła z radości i szczęścia wykonać taniec na cześć Dionizosa⁷:

Tak rzekła i ustawiła na środku stół mówiąc:

– Dzisiaj będę się z wami radować, cudzoziemcy! Chodźcie! Zatańczę na cześć boga Dionizosa, który złączył silnie tych, co cierpieli nieszczęśliwie.

[...]

Staruszka zaś - miała bowiem dobre serce - kompletnie pijana radością i winem zerwała się w końcu z krzesła, najwyraźniej gotowa do tańca, wzięła w obie ręce serwetki i odtąńczyła szaleńczy taniec Bakchosa [...] [Eugenianos 2013: VII, 260-280].

Tanec Maryllis, wykonany w odruchu szczęścia, miał charakter dziękczynny. Tym rytualnym tańcem staruszka chciała podziękować Dionizosowi za umożliwienie parze ponownego połączenia się. Jednocześnie, stanowiło to przypomnienie, że Dionizos cały czas obecny był w życiu bohaterów i miał wpływ na ich losy.

Zachowanie Maryllis można interpretować również w inny sposób. Staruszka, będąc pijana, postanowiła zatańczyć. Jej ruchy, co opisane jest w dalszej części utworu, były niezdarne i chwiejne – jak to często bywa u osób upojonych alkoholem. Staruszka miała wywoływać śmiech wśród uczestników uczty [Eugenianos 2012: VII, 275-285]. Komizm tej sytuacji miał z pewnością rozbawić również samych czytelników romansu. Jak wskazywał Panagiotis Roilos w Bizancjum pijactwo, głośne zabawy i tańce pod wpływem alkoholu były częstym obiektem krytyki i satyrycznych komentarzy pisarzy [Roilos 2006: 483-493]. Zachowanie Maryllis miało zapewne więc nie tylko rozbawić czytelnika, ale również skłonić go do refleksji nad swoim zachowaniem.

Wzmiankę o menadach można odnaleźć również w utworze Makrembolite-sa. W jednym ze snów, które Hysminiaszowi zesłał Eros, kobiety będące w „szale bakchicznym” (czyli bachantki) atakują głównego bohatera, chcąc go rozszarpać [Makrembolites 2012: V, 4.1]. Motyw ten stanowi kolejne nawiązanie do kultury i wierzeń antycznych. Starożytni przypisywali bachantkom wpadanie w szal, w czasie których wykonywały swoje praktyki wprowadzając się w ekstazę. Były to tańce, śpiewy, okrzyki, granie na instrumentach [Parandowski 1992: 121-122], ale również w przypisywano im atakowanie oraz rozszarpywanie ludzi:

⁷ Warto też wskazać, że w innym fragmencie utworu również główna bohaterka, Drosilla, chciała ze szczęścia wykonać taniec ku czci Dionizosa. Jednakże, w jej przypadku ostatecznie do tego nie doszło [Eugenianos 2012: VIII, 155-160].

Tamta niosła ramię,
inna znów nogę z butem. Obnażone
już boki z mięsa. Krwawymi rękami
wszystkie Pentheusa ciało rozdzierały [Eurypides 2007: 1134-1136].

Widoczne jest, że we wszystkich trzech romansach menady ukazane są w konwencjonalny sposób, wywodzący się z wierzeń i kultury starożytnych Greków. Szał bakchiczny, taniec czy śpiewy przypisywane były czcicielkom Dionizosa, podążającym w orszaku tego bóstwa lub wykonującym swoje praktyki w dzikich ostępach [Parandowski 1992: 121]. Różnorodność zastosowań motywu bachantek – od dekoracyjnego u Prodrozosa, przez satyryczny u Eugenianosa i miłosny u Makrembolitesa świadczy o jego uniwersalności, a jednocześnie o powszechnej jego znajomości wśród Bizantyńczyków. Jego zastosowanie może też być uwarunkowane chęcią wykreowania świata przedstawionego na sposób przypominającym rzeczywistość antyczną.

WINO, WINOGRONO I WINOROŚL

Głównym, najbardziej znanym aspektem boga Dionizosa było patronowanie przez niego winorośli, winogronu i winu. Wedle wierzeń greckich to Bachus miał nauczyć ludzi uprawiania tej rośliny i wytłaczania wina z jej owoców [Rybowska 2014: 72]. We wszystkich czterech romansach napisanych w epoce Komnenów znaleźć można wiele odwołań do tych rzeczy.

Najwięcej z nich odnaleźć można w metaforach i porównaniach. Dla przykładu, w *Hysmine i Hysminiaszu* odnaleźć można sformułowanie „winogrona pożądania” [Makrembolites 2012: IX, 19.2]. W innym fragmencie tego romansu główny bohater opisywał, że „owinął się” wokół Hysminy w miłosnym uścisku jak winorośl [Makrembolites 2012: V, 16.3]. Z kolei w *Aristandrosie i Kallithei* Dionizos oraz wino powiązane zostały z bogiem Erosem. W jednym z ocalałych fragmentów utworów Dionizos i Eros nazywani są istotami najtrudniejszymi do pokonania. W innej z zachowanych wersji tego fragmentu to wino (a nie Dionizosa, chociaż pojawia się pytanie czy można uznać to za synonimy) wraz z Erosem uznano za rzeczy najtrudniejsze do zwalczania. Ponadto wino nazwano „bratem Erosa”, „mlekiem Afrodyty” i sojusznikiem Erosa [Manasses 2012: II, 24a]. W *Drosilli i Chariklesie* stwierdzono: „Nie ma różnicy między miłością a upojeniem winem” [Eugenianos 2013: VI, 395-400]. Natomiast w utworze Prodrozosa do winorośli porównano wygląd głównej bohaterki. Dosykles opisując

swoją ukochaną mówił, że jest giętka i doskonała jak winorośl [Prodromos 2012: II, 205-209].

Widoczne jest więc, że w romansach komneńskich winorośl, winogrono i wino mają przede wszystkim konotacje miłosne i erotyczne. Biorąc pod uwagę że wino jest afrodyzjakiem i ma charakter pobudzający, to takie skojarzenia są sensowne i uzasadnione. W literaturze antycznej również można znaleźć powiązania Dionizosa i wina z Erosem, a szerzej z miłością. W *Leukippe i Kleitofoncie*:

Eros i Dionizos – dwaj potężni bogowie – gdy wtargną do duszy, czynią ją szaloną aż do granic bezczelności. Ten pierwszy podpala ją właściwym sobie ogniem, drugi dostarcza wina jako podniety, albowiem napój ten jest pożywką miłości [Tatios 2002: II, 3,3].

W dalszym fragmencie tego utworu dla młodych picie wina z pucharu jest okazją do wymieniania potajemnych pocałunków [Tatios 2002: II, 9, 1-3]. Powiązanie winorośli, jej owoców i napoju z nich wytwarzanego ma więc swoje umocowania w kulturze antycznej i stanowi kolejne świadectwo korzystania przez romansopisarzy bizantyńskich z utworów swoich przodków.

PODSUMOWANIE

Romanse epoki Komnenów są dziełami intertekstualnymi, „pełnymi garściami” czerpiącymi z kultury i wierzeń antycznych. Jednymi z licznych tego świadectw są przywołane przeze mnie motywy dionizyjskie, a także sama obecność boga wina. Dionizos największą rolę odgrywa w *Drosilli i Chariklesie*, gdzie jest bóstwem opiekuńczym zakochanej pary i wspomaga ją przez cały czas trwania fabuły. W *Aristandrosie i Kallithei* i *Rodante i Dosyksesie* imię Dionizosa wymieniane jest na marginesie głównej akcji tych romansów. O wiele częściej i szerzej występują w tych utworach motywy dionizyjskie. W utworach Prodromosa i Eugenianosa odnaleźć można święta ku czci boga wina, z czego te z utworu Eugenianosa odgrywają znaczącą rolę fabularną: to na nich młodzi poznali się, a następnie zostali rozdzieleni przez Partów. W *Rodante i Dosyksesie*, *Drosilli i Chariklesie* i w *Hysmine i Hysminiaszu* znajdują się nawiązania do menad i praktyk, które miały one wykonywać – tańców, śpiewów, szału w który miały popadać, a także rozszarpywania przez nie ludzi. Dużą grupę stanowią również motywy związane z winem, winoroślą i winogronami. Obecne we wszystkich czterech utworach, związane są z miłością i erotyką. Dominują wśród nich porównania (np. wina

do miłości) i niezwykle plastyczne opisy (np. miłosne przytulenie jak oplecenie przez winorośl).

Zastosowanie motywów dionizyjskich w utworach ma różny charakter. Niektóre z nich wykorzystywano tylko w celach stylistycznych, inne z kolei satyrycznych czy erotycznych. Część z nich ma duże znaczenie fabularne (np. święta w *Drosilli i Chariklesie*). Bardzo często poprzez sięganie po te motywy romansopisarze bizantyńscy nawiązywali do tekstów antycznych: *Leukippe i Klejtofonta*, *Dafnis i Chloe*, *Iliady*, *Bachantek* i innych. Tym samym autorzy XII-wieczni sprawiali, że ich dzieła są bardzo silnie umocowane w kulturze i wierzeniach greckich. Świadczy to o silnej recepcji kultury antycznej w Bizancjum i pokazuje ciągłość kultury greckiej na przestrzeni setek, a nawet ponad tysiąca lat.

BIBLIOGRAFIA

- Angold M., 1993, *Cesarstwo bizantyńskie 1025-1204, historia polityczna*, tłum. W. Brodzki, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Agapitos A. P., 2010, *From Persia to the Provence: Tales of Love in Byzantium and Beyond*, "Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano", t. 63, s. 153-169.
- Beaton R., 1996, *The Medieval Greek Romance*, ed. 2, Londyn-Nowy Jork.
- Bednarek B., 2015, *Mit Dionizosa w poezji greckiej od Homera do Eurypidesa*, Kraków.
- Burton J. B., 1998, *Reviving the Pagan Greek Novel in a Christian World*, Greek, "Roman, and Byzantine Studies", nr 39, s. 179-216.
- Burton J. B., 2006, *The Pastoral in Byzantium*, [w:] *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*, Marco Fantuzzi, red. T. Papangelis, Leiden-Boston.
- Bravo B., Wipszycka E., 1988, *Historia starożytnych Greków*, t. 1, Warszawa.
- Christoforatu Ch., 2005, *The Iconography of Eros and the Politics of Desire in Komnenian Byzantium*, "Publications of the Medieval Association of the Midwest (PMAM)", vol. 12, s. 71-109.
- Cutler A., Kazhdan A., Talbot A. M., 1991, *Dionysos*, [hasło w:] *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 1., red. A. Kazhdan, New York, s. 631-632.
- Gill C., 1989, *Introduction*, [w:] *Collected Ancient Greek Novels*, red. B. P. Reardon, Berkeley-Los Angeles-London, s. 285-288.

- Jeffreys E., 2009, *Literatura w dwunastowiecznym Konstantynopolu: zmiana kierunków?*, tłum. A. Kompa, „Przegląd Nauk Historycznych”, r. 8, nr 2, s. 5-22.
- Juanno C., 2012, *Du roman grec au roman byzantine: réflexions sur le rôle de la tyché*, [w:] *Les hommes et les Dieux dans l'ancien roman. Actes du colloque de Tours, 22-24 octobre 2009*, red. C. Bost-Pouderon, B. Pouderon, Lyon, s. 287-304
- Labarthe-Postel J., *Hommes et dieux dans les ekphraseis des romans byzantins du temps des Commène*, [w:] *Les personnages du roman grec: Actes du colloque de Tours, 18-20 novembre 1999*, red. B. Pouderon, Ch. Hunzinger, D. Kasprzyk, Lyon.
- Łanowski J., 2007, *Wstęp*, [w:] Eurypides, *Tragedie*, t. IV, przeł. J. Łanowski, przekł. przeł. J. Ławińska-Tyszkowska, Warszawa.
- Magdalino P., 1992, *Eros the King and the King of "Amours": Some Observations on "Hysmine and Hysminias"*, „Dumbarton Oaks Papers”, t. 46, s. 197-204.
- Meunier F., 2012, *Polythéisme et christianisme dans le roman byzantin du XIIe siècle*, [w:] *Les hommes et les Dieux dans l'ancien roman. Actes du colloque de Tours, 22-24 octobre 2009*, red. C. Bost-Pouderon, B. Pouderon, Lyon, s. 305-326.
- Nilsson I., 2016, *Romantic Love in Rhetorical Guise: The Byzantine Revival of the Twelfth Century*, [w:] *Fictional Storytelling in the Medieval Eastern Mediterranean and Beyond*, red. C. Cupane, B. Krönung, Leiden-Boston, s. 39-66.
- Ostrogorski G., 2015, *Dzieje Bizancjum*, tłum. W. Ceran, H. Evert-Kappesowa, S. Wiśniewski, wyd. 3, Warszawa.
- Parandowski J., 1992, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Londyn.
- Rybowska J., 2014, *Dionizos Agathos Daimon*, Łódź.
- Shepard J. (red.), 2015, *Bizancjum 1024-1492*, t. 2, tłum. J. Kozłowska, R. Piotrowski, Warszawa.

Teksty źródłowe:

Cyrulski M., 2020, *Teodora Prodromosa „Przygody Rodante i Dosyklesa”*, Katowice.

- Eugenianos N., 2012, *Drosilla and Charikles*, [w:] *Four Byzantine Novels: Theodore Prodromos, Rhodanthe and Dosikles; Eumathios Makrembolites, Hysmine and Hysminias; Constantine Manasses, Aristandros and Kallithea; Niketas Eugenianos, Drosilla and Charikles*, trans. with introd. and not. by E. Jeffreys, Liverpool.
- Eugenianos N., 2013, *Drosilla i Charikles*, tłum. K. Gara, Katowice.
- Eurypides, 2007, *Bachantki*, [w:] Eurypides, *Tragedie*, t. IV, przekł. J. Łanowski, przekł. przeł. J. Ławińska-Tyszkowska, Warszawa.
- Four Byzantine Novels: Theodore Prodromos, Rhodanthe and Dosikles; Eumathios Makrembolites, Hysmine and Hysminias; Constantine Manasses, Aristandros and Kallithea; Niketas Eugenianos, Drosilla and Charikles*, 2012, trans. with introd. and not. by E. Jeffreys, Liverpool.
- Homer, 1986, *Iliada*, przekł. K. Jeżewska, wstęp. i przyp. op. J. Łanowski, wyd. 14, Wrocław.
- Longus, 1989, *Daphnis and Chloe*, trans. by Ch. Gill, [w:] *Collected Ancient Greek Novels*, ed. by B. P. Reardon, Berkeley-Los Angeles-London.
- Manasses C., 2012, *Aristandros and Kallithea*, [w:] *Four Byzantine Novels: Theodore Prodromos, Rhodanthe and Dosikles; Eumathios Makrembolites, Hysmine and Hysminias; Constantine Manasses, Aristandros and Kallithea; Niketas Eugenianos, Drosilla and Charikles*, trans. with introd. and not. by E. Jeffreys, Liverpool.
- Makrembolites E., 2012, *Hysmine and Hysminias*, [w:] *Four Byzantine Novels: Theodore Prodromos, Rhodanthe and Dosikles; Eumathios Makrembolites, Hysmine and Hysminias; Constantine Manasses, Aristandros and Kallithea; Niketas Eugenianos, Drosilla and Charikles*, trans. with introd. and not. by E. Jeffreys, Liverpool.
- Prodromos T., 2012, *Rhodanthe and Dosikles*, [w:] *Four Byzantine Novels: Theodore Prodromos, Rhodanthe and Dosikles; Eumathios Makrembolites, Hysmine and Hysminias; Constantine Manasses, Aristandros and Kallithea; Niketas Eugenianos, Drosilla and Charikles*, trans. with introd. and not. by E. Jeffreys, Liverpool.
- Tatios A., 2002, *Opowieść o Leukippe i Klejtofoncie*, z jęz. gr. przetł., wstęp. i kom. op. R. K. Zawadzki, Częstochowa.

Źródła internetowe:

- Jeffreys E., 2019, "*Digenis Akritas*" and the Frontiers of Byzantium, [w:] *A Companion to World Literature*, red. Ken Seigneure, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118635193.ctwl0094> [dostęp: 15.03.2024].
- Roilos P., 2006, *Amphoteroglossia: A Poetics of the Twelfth-Century Medieval Greek Novel*, Hellenic Studies Series 10, Washington DC, <https://chs.harvard.edu/book/roilos-panagiotis-amphoteroglossia-a-poetics-of-the-twelfth-century-medieval-greek-novel/>, [dostęp: 15.03.2024].

The Dionysian Motifs in the Komnenian Novels

Summary: During the reign of three consecutive rulers from the Komnenian dynasty, Alexios I, John II, Manuel I (1081-1180), in Byzantium the ancient literary genre of novel was revived. At that time there were created four works which drew inspiration from their ancient precursors. The reality of the universe depicted in the twelfth-century novels resembles antiquity, as evidenced by, for example, the presence of pagan Greek deities. One of such deities presented in the Komnenian novels is Dionysus. The author portrays the role of Dionysus in the twelfth-century Byzantine novels. Moreover, he analyses the presence of Dionysian motifs in these texts. He draws attention to the descriptions of Dionysian festivals, mentions of maenads, and motifs related to vines, grapes, and wine. At the end of the article, the author presents conclusions about the reception of Dionysus and the motifs related to him in the Komnenian novels.

Keywords: Dionysus, Komnenian Novel, Byzantium, Komnenian Dynasty, Dionysian Motifs

Dorota Magda

Uniwersytet Łódzki

ORCID: 0009-0003-9395-9180

e-mail: dorota.magda@edu.uni.lodz.pl

Post-jugosłowiański nomadyzm i problem podwójnej tożsamości na emigracji na przykładzie prozy Bekima Sejranovicia

Streszczenie: W tekście analizowane jest zagadnienie płynności tożsamości emigranta jako współczesnej strategii życiowej na przykładzie powieści *Znikąd, donikąd* oraz *Dziennik nomady* Bekima Sejranovicia (1972-2020). Szczególna uwaga zostaje poświęcona problematyce współczesnego nomadyzmu, psychologicznych konsekwencji powojennej emigracji, kulturowego wykorzenienia oraz społecznego outsiderstwa rozpatrywanych w kontekście postmodernistycznych teorii tożsamości. Ponieważ proza Bekima Sejranovicia nosi wszelkie cechy autofikcji, w tekście analizie zostają poddane również elementy biografii autora, które odnoszą się do problematyki nieokreśloności tożsamości i braku przynależności terytorialnej. Tłem do poruszanych zagadnień jest, natomiast, ogarnięta wojną Jugosławia, która jako utracona ojczyzna i kraj pochodzenia pisarza stanowi w obu powieściach bardzo ważny motyw, reprezentujący wymagowany świat przeszłości, który żyje przede wszystkim we wspomnieniach i traumie wojennej.

Słowa kluczowe: nomadyzm, tożsamość, emigracja, liminalność, Sejranović

WSTĘP

Życie w postmodernistycznym, zglobalizowanym społeczeństwie narzuciło ludziom ciągłą potrzebę pozycjonowania i cementowania swojego miejsca w niestabilnym i płynnym świecie, który ich otacza. Nieokreśloność środowiska oraz nieukorzenienie jednostki, uwarunkowane brakiem jasno sprecyzowanych

struktur międzyludzkich, sprawiły, że kwestie tożsamości stały się dominującym problemem teoretycznym i empirycznym współczesnej humanistyki i nauk społecznych. W próbie odpowiedzi na podstawowe dla tego zagadnienia pytania: Kim jestem? Gdzie przynależę? uwidaczniają się wszystkie paradoksy i sprzeczności współczesnego człowieka: z jednej strony mamy do czynienia z coraz silniejszymi procesami globalizacyjnymi, które prowadzą do ujednolicania się społeczeństw i niwelacji wszelkich istniejących między nimi różnic, zwłaszcza tych, dotyczących tożsamości, a z drugiej, można zaobserwować przybieranie na sile procesów dzielenia się ludzi na mniejsze grupy, które konsolidują się wokół wybranych kategorii samoidentyfikacji, takich jak przynależność etniczna, narodowa, religijna czy polityczna [Kubera 2013: 97].

Istnieją jednak jednostki, które decydują się odrzucić swoją dotychczasową tożsamość, rezygnując tym samym z integracji w ramach wybranych grup społecznych. W tym przypadku idei poszukiwania własnej definicji reprezentującej naturalną dla człowieka potrzebę przynależności, przeciwstawia się koncept jej odrzucenia stanowiący wyraz pragnienia wolności. Rezygnacja z identyfikacji z określoną zbiorowością może przebiegać na dwóch płaszczyznach: jednostki dobrowolnie wyrzekającej się swojej tożsamości i świadomie dążącej do wykozerzenia z danej wspólnoty społecznej, oraz na płaszczyźnie jednostki, która jest do tego zmuszona, najczęściej na skutek gwałtownego pogorszenia się warunków życiowych w okolicznościach wojny lub innych niekorzystnych uwarunkowań społeczno-ekonomicznych [Trinić 2013: 51].

Wojna domowa w Jugosławii z początku lat 90. XX wieku zapisała się na kartach historii jako najkrwawszy konflikt na terenie Europy od czasu zakończenia II wojny światowej. Ogromna fala migracji, która dotknęła całe (post) jugosłowiańskie społeczeństwo pozostawiła trwały ślad na każdym poziomie jego funkcjonowania: politycznym, demograficznym, gospodarczym, społecznym i kulturowym. Konsekwencje migracji – zarówno tych wymuszonych, spowodowanych działaniami wojennymi, jak i dobrowolnych, uwarunkowanych względami ekonomicznymi i politycznymi – dotyczą wszystkich warstw życia człowieka, a ich ślady odnaleźć można w każdej dziedzinie sztuki, a zwłaszcza w literaturze [Halkić 2010: 2].

Celem niniejszego artykułu jest analiza zagadnienia współczesnego nomadyzmu, psychologicznych konsekwencji powojennej emigracji, kulturowego wykorzenienia oraz społecznego outsiderstwa rozpatrywanych w kontekście postmodernistycznych teorii tożsamości na podstawie powieści *Znikąd, donikąd* oraz *Dziennik nomady* Bekima Sejranovicia (1972-2020). Szczególna uwaga została

poświęcona elementom biografii pisarza, które odnoszą się do problematyki kulturowej dwubiegunowości oraz roli Jugosławii, jako utraconej ojczyzny, w kształtowaniu post-jugosłowiańskiej tożsamości emigracyjnej. Analizie badawczej, w kontekście życia i twórczości Sejranovicia, zostało również poddane pojęcie tożsamości hybrydowej wykształcanej przez osoby żyjące w przestrzeni pomiędzy dwiema kulturami, jak również zjawisko liminalności definiujące stan zawieszenia pomiędzy „tu” i „tam”.

KRÓTKO O BEKIMIE SEJРАНOVICIU I JEGO TWÓRCZOŚCI

Bekim Sejranović był jednym z postjugosłowiańskich autorów, urodzonych w socjalistycznej Jugosławii, którzy karierę literacką rozpoczęli na emigracji wymuszonej wojną domową w SFRJ. Problem z określeniem własnej tożsamości, którego doświadczył w swoim życiu prywatnym, przeniknął do jego twórczości, w której problematyzuje zjawisko współczesnego nomadyzmu i kulturowego wykorzenienia. Autor we wszystkich swoich powieściach, które noszą cechy autofikcji, opisuje osobiste doświadczenie kulturowej i społecznej dwubiegunowości. W *Znikąd, donikąd*¹ (2008) przedstawia losy współczesnego nomady, którego życie upływa na ciągłej tułaczce z jednego miejsca w drugie, w daremnym poszukiwaniu siebie. Skomplikowany i pełen sprzeczności wewnętrzny świat imigranta pokazany jest z perspektywy społecznego outsidera, który mierzy się z nową, obcą mu rzeczywistością, budzącą z nim skrajnie ambiwalentne uczucia, od fascynacji wolnością, po tęsknotę za ojczyzną [Kulenović 2020: 240].

Problematykę postmodernistycznego nomadyzmu jako filozofii życiowej oraz podwójnej tożsamości na emigracji autor porusza również w *Dzienniku nomady* (2017), który stanowi zbiór luźnych zapisków z życia pisarza. W tym autobiograficznym dzienniku podróży Sejranović zauważa: „Nadal nie czuję się dobrze w Norwegii. Minęło 20 lat, a ja nadal jestem tu obcokrajowcem. Obcokrajowcem jestem też w Słowenii, i w Chorwacji, i w Bośni i wszędzie indziej na świecie – na wiecznym wygnaniu” [Sejranović 2017: 47]². Cytat ten odzwierciedla tzw. *płynną nowoczesność*, którą charakteryzuje ciągła i spontaniczna zmienność środowiska i warunków życia, następująca zanim codzienność przekształci się w nawyk i rutynę. Płynne społeczeństwo nie jest w stanie „zachować tego

¹ Na potrzeby niniejszej pracy autorka używa spolszczenia oryginalnych tytułów obu powieści, tj. *Dnevnik jednog nomada* i *Nigdje, niotkuda*, które, jak dotąd, nie zostały przełożone na język polski.

² Wszystkie zamieszczone w tekście cytaty z powieści *Znikąd, donikąd* oraz *Dziennik nomady* oraz z wywiadów z Bekimem Sejranovićem zostały przetłumaczone na język polski przez autorkę niniejszej pracy.

samego kształtu i kierunku”, dlatego jego współczesne życie to „seria nowych początków” lub „kolejnych zakończeń”, bez jednej, stałej i mocno zakorzenionej tożsamości [Trninić 2022: 116].

Sejranović urodził się w 1972 roku w miejscowości Brczko, na terenie ówczesnej Jugosławii, a dzisiejszej Bośni. Nastoletnie lata swojego życia spędził w chorwackiej Rijece, gdzie mieszkał i studiował do wybuchu wojny domowej. Gdy Chorwacja ogłosiła niepodległość, pisarz stał się obcokrajowcem we własnym kraju, co zmusiło go do ucieczki do Norwegii: „Krótko mówiąc, Chorwacja stała się niepodległym państwem, a ja, sądząc po dokumentach, które posiadałem, pochodziłem z Bośni. Wystąpiłem wówczas zezwolenie na pobyt dla cudzoziemców” [Sejranović 2021: 87]. Jako autor-emigrant, który większość swojego życia spędził na emigracji, pytany o swoje pochodzenie czy przynależność narodową, konsekwentnie opowiadał się za koncepcją „nieprzynależności” i nazywał siebie „obywatelem świata”: „Urodziłem się w Bośni, dorastałem w Rijece. Następnie mieszkałem w Norwegii, dużo podróżowałem. Jako człowiek czuję się nomadą, obywatelem świata. Jako autor i pisarz sądzę, że nie mam tożsamości narodowej” [Purić 2019].

HOMO EXUL I WŁÓCZĘGA – TOŻSAMOŚĆ NA EMIGRACJI

Jerzy Świąch w tekście „*Homo Exul*”, *parę uwag o topice nowoczesności* wprowadza do teorii literatury pojęcie *homo exula* stanowiącego współczesną wersję *homo viatora* [Świąch 2004: 23]. O ile *homo viator* podróżował z ciekawości świata i chęci poznania nowego, *homo exul*, czyli wygnaniec, podróżuje bez celu, w bezskutecznym poszukiwaniu miejsca, do którego należy. Według autora wygnanie jest chorobą nowoczesności. Postmodernistyczny człowiek, pomimo, że żyje w świecie, który oferuje mu niemal nieograniczoną ilość możliwości, nadal czuje się w nim wyobcowany, samotny i wykorzeniony. *Homo exul* jest zatem synonimem wiecznego wędrowca, który nigdzie nie zatrzymuje się na dłużej, bo żadne miejsce nie jest w stanie zaspokoić jego potrzeb, których z resztą on sam nie potrafi jasno określić. Emigracja stanowi dla niego również drogę od tożsamości utraconej do tożsamości odzyskanej – w nowej przestrzeni życiowej traci tożsamość zbudowaną na bazie miejsca, z którego pochodzi i zaczyna budować swoje nowe „ja”, które nie jest związane z żadnym fizycznym miejscem na ziemi, ale z ideą miejsca, które żyje w jego pamięci.

Podobną definicję postmodernistycznego nomady, którego filozofia życia opiera się na idei ciągłej tułaczki, proponuje Zygmunt Bauman w tekście

Ponowoczesne wzory osobowe. Autor wyróżnia cztery strategie życiowe stosowane przez współczesnego człowieka w budowaniu własnej tożsamości, które odpowiadają czterem typom osobowości postmodernistycznej: spacerowicz, włóczęga, turysta i gracz. Spacerowicz to anonimowy obserwator codzienności ukrywający się w tłumie, do którego nie należy. Osoba, która wszystko widzi, ale sama jest niewidzialna. Włóczęga stale zmienia miejsce, jest w ciągłej drodze, która nie ma celu. Kieruje nim potrzeba wyzwolenia i wolności. Pragnie przygód i nowych doznań. Boi się rutyny i stabilizacji. Włóczęga nigdy nie zapuszcza korzeni, jest mobilny, nigdzie nie przynależy i stale czegoś poszukuje. Turysta również podróżuje, ale, w odróżnieniu od włóczęgi, dla przyjemności, nie z przymusu. Posiada dom, do którego zawsze bezpiecznie wraca. Jest pewny siebie i ciekawy świata, ale też wybredny i wymagający. Gracz, natomiast, to ryzykant, który uwielbia grać i wygrywać, a do działania napędza go ciągła potrzeba silnych emocji i adrenalin. Zwycięstwo jest dla niego najważniejsze, a do celu dąży bez względu na cenę [Bauman 1993: 17-28].

Oba typy osobowości, *homo viator* i baumanowski *włóczęga*, zdają się w pełni definiować narratora i głównego bohatera powieści Sejránovicia – zagubionego nomady, którego życia upływa na ciągłym poszukiwaniu swojego miejsca. W *Znikąd, donikąd* topos tułaczki stanowi zabieg formalny, za pomocą którego autor wprowadza do swojej opowieści pytania i rozważania na temat sprzeczności tożsamości ukształtowanej na obczyźnie. Emigracja – w tym wypadku nieunikniona, przymusowa, bo spowodowana okolicznościami zewnętrznymi, czyli wojną – stanowi drogę i impuls do zajrzenia w głąb siebie. Wolne, niczym nieskrępowane, momentami hedonistyczne życie emigranta staje się, natomiast, nie tylko losem jego bohaterów literackich, ale także filozofią życiową, która zmusza narratora do ciągłego poszukiwania jakiegoś utraconego świata. Tożsamość emigranta u Sejránovicia jest zmienna i płynna, a tym samym bardzo trudna do zdefiniowania. Droga życiowa protagonisty jest w istocie szeregiem nieudanych prób adaptacji, co czyni opowieść nie tylko historią o wiecznej podróży, ale również o niemożności powrotu, a co za tym idzie o stracie: dziecięcej niewinności, młodzieńczych marzeń, wiary w miłość i możliwości znalezienia własnego miejsca. *Znikąd, donikąd* można zatem opisać jako typową opowieść-metaforę o samopoznaniu człowieka, który za wszelką cenę pragnie odkryć prawdę o swoim przeznaczeniu [Hasanović 2022: 75].

O tym, że główny bohater powieści Sejránovicia nosi cechy charakterystyczne dla *homo viatora* oraz baumanowskiego *włóczęgi* świadczą nie tylko jego losy, ale i konkretne wypowiedzi. Narrator *Znikąd, donikąd*, który stale mierzy się

z niemożnością utożsamienia się ani ze wspólnotą społeczną, w której obecnie żyje, ani z tą, z której pochodzi i z której wyrósł, w następujący sposób opisuje, czym jest dla niego podróż i jaki jest jej cel: „Podróże są przyjemne, najgorsze jest, jednak, docieranie do celu. Powinno się podróżować bez celu, bez żadnej nadziei, bez kogoś, kto na Ciebie czeka, kogo zostawiasz za sobą, na peronie, bez kogoś, kto będzie za Tobą tęsknił i kto będzie Cię prosił, żebyś do niego wrócił” [Sejranović 2021: 71].

Bauman *włóczęgę* definiuje w bardzo podobny sposób: „Włóczęga nie wie, dokąd go w końcu nieustanna wędrówka doprowadzi, a i nie doskwiera mu zbyt- nio ta niewiedza. Ruch jest dlań ważniejszy od celu: nie z celu, a z samej siebie czerpie wędrówka swój sens” [Bauman 1993: 17]. Sejranović w swoich rozwa- żaniach na temat celu podróży, która w istocie jest metaforą życia, idzie jeszcze dalej i porównuje cel każdej życiowej drogi do śmierci, co dodatkowo podkreśla jego przekonanie, że w życiu, jak i w podróży, nie chodzi o punkt końcowy, ale o samą drogę, która może być celem sama w sobie: „Jeśli podróżowanie jest życiem, to dotarcie do celu oznacza śmierć” [Sejranović 2021: 178]. Warto za- uważać również, że zarówno teoria Świącha, jak i Baumana o typach postmoder- nistycznych osobowości znajduje swoje odzwierciedlenie także w tytułach obu powieści. *Dziennik nomady* bezpośrednio nawiązuje do motywu włóczęgostwa, nieukorzenia i życia w ciągłej drodze. *Znikąd, donikąd* wskazuje natomiast na motyw wędrówki bez punktu początkowego i końcowego. „Donikąd” odnosi się do celu, końca podróży, ostatniego etapu odysei, która w przypadku bohatera książki tak naprawdę nigdy się nie kończy, gdyż wiara w ostateczny kres podróży to tylko iluzja. Wskazuje na to z resztą cała struktura opowieści, która kończy się w, zdaje się, losowo wybranym momencie, pokazując bohatera w jednym z pokoi hotelowych, zastanawiającego się nad daremnością własnego istnienia [Giergiel 2016: 24]. Bohater dochodzi wówczas do wniosku, że jego życie wyglądałoby do- kładnie tak samo, gdyby nigdy nie opuścił swojego rodzinnego domu: „Uświado- miłem sobie i wreszcie sam przed sobą przyznałem, że nie ma dla mnie znaczenia, czy jestem w swoim pokoju w Oslo, w chacie na wyspie S., w Rijece, Bakarze, Brczku, w kabinie na statku czy w celi więziennej, ponieważ pustka i samotność są wszędzie takie same” [Sejranović 2017: 86].

Pustka i samotność, którą przez większość swojego życia odczuwa boha- ter powieści dowodzi, że życie w ciągłej podróży, choć momentami ekscytujące, jest tak naprawdę niczym innym, jak daremną próbą ucieczki od samego siebie. Do podobnego wniosku dochodzi Agnieszka Czyżak, która w *Nudzie podróżowa- nia* zauważa, że podróżowanie w XX wieku stało się formą ucieczki, która okazuje

się być nieskuteczna, ponieważ „przed chorobą duszy nie da się uciec” [Czyżak 1999: 219], choćby to były najbardziej egzotyczne i ekscytujące miejsca. Twierdzenie to potwierdza biografia głównego bohatera *Znikąd, donikąd*, który przez całe życie ucieka od problemów i samotności: przed wojną do Norwegii, przed nieudanym małżeństwem na wyspę S., a przed bolesną prawdą o swojej byłej partnerce – z powrotem na Bałkany. „Chorobę duszy”, o której pisze Agnieszka Czyżak, Sejranović opisuje w następujący sposób: „Chciałem uciec jeszcze dalej, ale nie miałem już dokąd” [Sejranović 2021: 35].

Druga część tytułu – „znikąd” – oznacza natomiast miejsce, z którego bohater rozpoczyna swoją życiową podróż. W powieści jest to bośniackie miasteczko Brczko, miejsce, w którym urodził się zarówno Sejranović, jak i narrator powieści, i z którego obaj wyruszyli w świat. Kiedy po wielu latach główny bohater wraca do Brczka, aby na zawsze pożegnać się z dzieciństwem i przeszłością, okazuje się, że miejsce to nie budzi w nim już żadnych uczuć, nawet nostalgii: „I po tym wszystkim znów idę tą ulicą. Jedyną ulicą, którą kiedykolwiek mogłem nazwać swoją. Ale nic już nie jest takie samo, ani ja, ani ulica. Ulica zmieniła nazwę, a we mnie tylko imię pozostało takie samo” [Sejranović 2017: 36]. Rodzinne miasto, które niegdyś kształtowało tożsamość narratora, stało się obcą, cudzą przestrzenią, bez żadnych śladów przeszłości przypominających o tym, kim kiedyś był. Opuszczenie rodzinnego domu symbolizuje stratę, którą główny bohater będzie nosił w sobie przez resztę swojego życia [Kulenović 2020: 244].

Zdaniem Baumana istnieją trzy poziomy w hierarchii tożsamości: tożsamość, którą jednostka sama sobie wybiera, tożsamość, która zostaje jej narzucona przez innych oraz brak tożsamości, czyli sytuacja, w której jednostka zostaje jej pozbawiona. Trzecią grupę stanowią uchodźcy, emigranci, azyłanci, bezpaństwowcy oraz wszelkie osoby wykluczone ze społeczeństwa lub danej wspólnoty [Bauman 2007: 38]. Główny bohater powieści Sejranovicia zostaje pozbawiony tożsamości w momencie wybuchu wojny w Chorwacji. Wówczas jako „nie-Chorwat” staje się formalnie obcokrajowcem w nowo powstałym państwie chorwackim, które do tego momentu było jego ojczyzną. Wyjazd z Rijeki do Oslo jest dla bohatera powieści zatem drugą utratą domu, z którą musi się zmierzyć. W czasie wieloletniego pobytu w Skandynawii narrator wielokrotnie zmienia miejsca zamieszkania, a wszystkie jego kolejne „domy” charakteryzują się tymczasowością, co tylko podsyca w nim poczucie braku przynależności i ostatecznie zmusza do dalszej tułaczki. Bohater całe życie tkwi w „ziemi niczyjej” – nie przynależy już do miejsca, które opuścił, ani do miejsca, do którego się przeprowadził,

w którym nadal nie potrafi się odnaleźć, przez co jego życie staje się ciągłą wędrówką [Giergiel 2016: 26].

Kulturowa i społeczno-terytorialna dwubiegunowość, którą określany jest brak poczucia przynależności do żadnego ze środowisk – ani do kraju pochodzenia, ani do kraju emigracji, w teorii literatury interpretowana jest pod pojęciem *liminalności*, które do nauki wprowadził etnograf Arnold van Gennep. Francuski uczony jest autorem teorii obrzędów przejścia, według której w każdym procesie zmiany można wyróżnić trzy etapy: stan przed zmianą (faza preliminalna, separacja), stan przejściowy (faza liminalna) oraz stan po zmianie (faza postliminalna, integracja). Faza liminalna, stanowiąca przedmiot niniejszych rozważań, wyodrębnia się, gdy: „okres przejściowy między jednym stanem a drugim jest na tyle długi, by stworzyć odrębny etap” [van Gennep 2006: 37].

Pisarze, których twórczość cechuje liminalność tkwią w stanie przejściowym pomiędzy dwiema przestrzeniami i dwiema tożsamościami, a możliwość potencjalnego powrotu do ojczyzny umacnia w nich poczucie niezakorzenia, tymczasowości i braku przynależności. O utraconej ojczyźnie zdążyli już zapomnieć, a do nowej rzeczywistości na obczyźnie jeszcze się nie zaadaptowali. Często zdarza się również tak, że faza przejściowa pomiędzy jednym etapem życia a drugim przechodzi w stan permanentny. Emigrant, pomimo podjętych wysiłków, nie jest w stanie zaadaptować się w nowym miejscu, a jednocześnie nie potrafi już wrócić do tego, kim był kiedyś [Ferenc 2012: 178]. Sejranović, pisząc w *Znikąd, donikąd*, o tym, że jego dotychczasowa tożsamość na emigracji została całkowicie wymazana, a w nowym miejscu jest jedynie „uchodźcą”, zauważa również: „Nie czułem się uchodźcą z Bośni i Hercegowiny, ale, do cholery, najwyraźniej nie byłem też Chorwatem. Miałem tylko nadzieję, że pewnego dnia stanę się chociaż Norwegiem” [Sejranović 2021: 87].

Emigracyjna tożsamość Sejranovicia również kształtuje się na granicy pomiędzy „wszędzie” i „nigdzie”: „Nomadyzm nie jest najlepszym określeniem mojego życia. Jest nim raczej bezdomność, nieprzynależność, a może raczej wszechdomność i wszechprzynależność, sam nie wiem, to zależy od nastroju” [Vidulić 2017]. Autor nie przyjmuje kultury nowego środowiska jako swojej, ale też nie jest już przywiązany do przeszłości oraz własnej ojczyzny, i dopiero w literaturze odnajduje przestrzeń do znalezienia własnej definicji [Hađžizukić 2019: 32]. Liminalność prozy, ale i życia Sejranovicia ilustruje również biograficzny film dokumentalny *Z Tokio do Morawy* (2011)³, nakręcony i wyreżyserowany przez

³ Tytuł oryginału: *From Tokyo to the Morava river/Od Tokija do Morave*.

Moku Teraoka, w którym pisarz w następujący sposób opisuje uczucia towarzyszące mu na początku emigracji, w zupełnie nowej i obcej mu przestrzeni życiowej: „Kiedy przyjeżdżasz do nowego miejsca, nowego kraju, masz wrażenie, że cała Twoja dotychczasowa tożsamość została całkowicie wymazana. Musisz zacząć od zera. Bo jeśli ktoś Cię zapyta: «Kim jesteś?», jedyne, co możesz odpowiedzieć, to: «Jestem uchodźcą».”

ZAKOŃCZENIE

Obraz (post)jugosłowiańskiego emigranta w powieściach *Znikąd, donikąd* i *Dziennik nomady* pokazuje cechy tożsamości hybrydowej, która może się zmieniać w zależności od okoliczności, często świadomie, dla własnej wygody czy osiągnięcia konkretnego celu. Sejranović, żyjąc na pograniczu dwóch światów, zdołał wykształcić dwie tożsamości, którymi posługiwał się naprzemiennie, według aktualnych potrzeb:

Próbuję obudzić w sobie jednego z moich sobowtórów, Norwega. Zajmie mi to kilka tygodni. [...] Za każdym razem, gdy przyjeżdżam do Oslo, potrzebuję trochę czasu, aby przebić się przez tę bańkę, aby norweska część mnie, moje skandynawskie alter ego, zaczęło znowu myśleć po norwesku, abym znów stał się ciemnoskórym, anonimowym cudzoziemcem w średnim wieku [Sejranović 2021: 39, 194].

Topos tułaczki w literaturze stanowi zazwyczaj metaforę drogi do samopoznania i zdefiniowania sensu istnienia człowieka, który ucieka od siebie, by dotrzeć do ostatecznego celu [Czyżak 199: 219]. Wiedza, którą narrator *Znikąd, donikąd* nabywa na ostatnich stronach powieści sprowadza się do przekonania, że bez względu na to, gdzie się znajduje, poczucie bezgranicznej samotności i rozpaczliwa potrzeba bliskości były, są i zawsze będą takie same. Proza Sejranovicia wyraźnie zatem pokazuje, jak silnie powiązane są ze sobą pojęcia wolności i samotności, a przekonanie, że wolność nie wiąże się z żadnym obowiązkiem: wobec siebie, innych, społeczeństwa czy natury, jest jedynie iluzją [Giergiel 2016: 24]. W *Znikąd, donikąd* hybrydowa tożsamość nomady na emigracji oznacza, zatem, jednocześnie utratę korzeni, ale i odzyskanie wolności: „Moja tożsamość składała się ze sterty półprawd, wymyślonych na poczekaniu kłamstw oraz wypaczonych, przelotnych relacji z kobietami. Niczego więcej tu nie ma, ani być nie powinno” [Sejranović 2021: 103].

Z powyższego wynika również, że tożsamość hybrydowa kształtująca się na kulturowym pograniczu nie jest już zakorzeniona w jednej konkretnej przestrzeni (państwo, wspólnota narodowa), ale budowana jest w czasie, w oparciu

o minione doświadczenia i aktualne środowisko życia. Bauman niegdyś napisał: „«Tożsamości» unoszą się w powietrzu – niektóre można sobie wybrać, inne zaś są rozdmuchane i wypromowane przez otoczenie. [...] Można nawet zacząć się czuć wszędzie jak w domu, *chez soi*; trzeba jednak zaakceptować cenę – tak naprawdę nigdy i nigdzie nie będziemy już u siebie” [Bauman 2007: 16]. Przykład głównych bohaterów powieści *Znikąd, donikąd* i *Dziennik nomady*, jak i życia samego Sejranowicia, pokazują, że współczesna tożsamość i samoidentyfikacja nie budują się poprzez interaktywną relację z innymi ludźmi, ale raczej w oparciu o obecną sytuację życiową, w której się znajdujemy. Nomadyzm, natomiast, jako świadomie wybrana strategia życiowa ułatwiająca adaptację w ciągle zmieniającym się, płynnym świecie, wskazuje na duże znaczenie nieokreśloności tożsamości, a może raczej wielości tożsamości, która każdego dnia jest tworzona od nowa i aktualizowana w zależności od okoliczności. A brak stałego miejsca zamieszkania i pewności, co do celów w życiu, oraz brak jakichkolwiek drogowskazów prowadzących do ich realizacji, uczyniły współczesne społeczeństwo, w mniejszym lub większym stopniu, społeczeństwem nomadów, lub, idąc za Baumanem – włóczęgów.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe:

Sejranović B., 2021, *Nigdje, niotkuda*, Beograd.

Sejranović B., 2017, *Dnevnik jednog nomada*, Beograd.

Opracowania:

Bauman Z., 1993, *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia socjologiczne”, z. 2 (129), s. 7-31.

Bauman Z., 2007, *Tożsamość: Rozmowy z Benedetto Vecchim*, Gdańsk.

Czyżak A., 1999, *Nuda podróżowania*, [w:] *Nuda w kulturze*, red. P. Czapliński, s. 216-230.

Ferenc T., 2012, *Liminalność a procesy tożsamościowe artystów emigrantów*, [w:] *Tożsamość, nowoczesność, stereotypy*, red. K. Kaźmierska, s. 172-186.

Giergiel S., 2016, „Jeśli podróżowanie jest życiem, to dotarcie do celu oznacza śmierć”. *Podróż w utworze Nigdje, Niotkuda Bekima Sejranowicia*, „Studia Slavica”, z. XX/1, s. 19-24.

- Hadžizukić D., 2019, *Pitanja identiteta u romanima bosanskohercegovačke književnosti u dijaspori*, „Društvene i humanističke studije”, z. 2 (8), s. 13-32.
- Halkić Š., 2010, *Stereotipi o identitetu pisaca međuknjiževne zajednice*, „Filološki studii”, z. 8/2, s. 1-7.
- Hasanović A., Spahić V., 2022, *Nomadizam i pitanje identiteta u romanu Nigdje, niotkuda Bekima Sejranovića*, „Istraživanja”, z. 17/2022, s. 75-90.
- Kubera J., 2013, *Po postmodernizmu, czyli silne identyfikacje i słabe tożsamości*, „Nauka”, z. 1/2013, s. 97-108.
- Kulenović N., 2020, „*Svi mi u sebi nosimo mnogo identiteta, mnoštvo tih naših Ja: antropološka analiza Dnevnika jednog nomada Bekima Sejranovića*, „Etnoantropološki problemi”, z. 15/1, s. 239-265.
- Święch J., 2004, „*Homo Exul*”, *parę uwag o topice nowoczesności*, „Teksty Drugie”, z. 1-2, s. 22-42.
- Trninić D., 2013, *Globalizacija i pitanje identiteta*, „Radovi - časopis za humanističke i društvene nauke”, z. 17, s. 45-63.
- Trninić D., 2022, *Identitetska neodređenost kao životna strategija u filmu Zemlja nomada i romanima Bekima Serjanovića*, [w:] *Društvene (dis)funkcije umjetnosti: Od instrumentalizacije ka emancipaciji*, Banjaluka, s.105-120.
- van Gennep A., 2006, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa.

Źródła internetowe:

- Purić A., 2019, *Sejranović: Evropa se zatvara*, [w:] <https://www.slobodnaevropa.org/a/sejranovi%C4%87-ne-volim-granice/30042743.html> [dostęp: 2.03.2024].
- Vidulić L., 2017, *Lakše je ogoliti se kad ne pripadate nikamo*, [w:] <https://www.matica.hr/vijenac/616/lakse-je-ogoliti-se-kad-ne-pripadate-nikamo-27125/> [dostęp: 2.03.2024].

Post-Yugoslavian nomadism and the problem of double identity in exile on the example of Bekim Sejranović's prose

Summary: The text analyzes the issue of the fluidity of an emigrant's identity as a modern life strategy on the example of the novels *From Nowhere, to Nowhere* and *Diary of a Nomad* by Bekim Sejranović (1972-2020). Particular attention is paid to the issues of modern nomadism, the psychological consequences of post-war emigration, cultural rootlessness and social outsidership considered in the context of postmodern identity theories. Since Bekim Sejranović's prose bears all the features of autofiction, the text also analyzes elements of the author's biography that refer to the issue of indeterminacy of identity and lack of a sense of cultural belonging. The background to the issues discussed is the war-torn Yugoslavia, which, as the writer's lost homeland and country of origin, is a very important motif in both novels, representing the imaginary world of the past that lives primarily in memories and war trauma.

Key words: nomadism, identity, emigration, liminality, Sejranović

Piotr Sienko

Uniwersytet WSB Merito w Toruniu

ORCID: 0000-0003-0041-7757

e-mail: piotr.sienko@bydgoszcz.merito.pl

O *Granicy* raz jeszcze. Perspektywa kobieca w pisarstwie Zofii Nałkowskiej

Streszczenie: Główny cel artykułu stanowi analiza wybranych wątków w twórczości Zofii Nałkowskiej na przykładzie *Granicy*. Skupiam się na uchwyceniu i interpretacji postaci kobiet – ich pochodzenia, sytuacji życiowych i relacji z mężczyznami. Mnogość poruszonych przez autorkę tematów powoduje, że w tekście zauważono też wątek zwierzęcia. W celu całościowego ujęcia zaproponowanego tematu opisano szerzej twórczość pisarki. Ideały, którymi się kierowała, jej doświadczenia i obserwacje społeczne.

Słowa kluczowe: Zofia Nałkowska, kobieta, feminizm

WPROWADZENIE

Niepodważalnie twórczość Zofii Nałkowskiej wpisała się w kanon polskiej literatury, co więcej autorka nie tylko wtargnęła do niego, ale też została jego „pierwszą damą (albo drugą, po Wisławie Szymborskiej)” [Helbig-Mischewski 2013: 164]. Ten fakt należy uwypuklić ze względu na perspektywę przyjętą w artykule, gdzie refleksje wpisują się w literacką krytykę feministyczną. Podkreśla ona między innymi potrzebę namysłu nad męskocentrycznością kanonu literatury, jej reguł, norm, czyli uniwersalizacji męskich wzorców [Galant 2017: 24].

Poczytność i uznanie dzieł Nałkowskiej przyczyniły się do tego, że pisarka stała się jedną z organizatorek warszawskiego życia kulturalnego lat 30. [Kraskowska 1999: 212]. Wobec tego w tym artykule nie będę skupiał się nad problemem

wykluczenia autorek z kanonu bądź, najmocniej interesuje mnie tutaj uchwylenie innej perspektywy niż męska w ich twórczości [Kłosińska 2010: 254]. Przedstawiona strategia emancypacyjnego pisarstwa kobiet wpisuje się więc w propozycję ginokrytyczną autorstwa Elaine Showalter, która zakłada skoncentrowanie się na „kobietach jako pisarzach” [1993: 121-122]. Tekst wydaje się istotny jeszcze ze względu na dynamikę samego feminizmu, co uzmysławia Agnieszka Graff:

w historię ruchów kobiecych wpisane jest powtarzanie wciąż tych samych argumentów, odbijanie się od ciągle tych samych, choć różnie pomalowanych ścian, a także cykliczne zapomnianie: po każdej fali następuje cofnięcie i wymazanie poprzedniczek ze zbiorowej pamięci. Rzecz w tym, że aby mogła ruszyć następna fala, trzeba sobie o nich przypomnieć [2000: 41]¹.

RÓŻNORODNE AKTYWNOŚCI NAŁKOWSKIEJ

O Zofii Nałkowskiej pamięta się głównie z racji jej dokonań pisarskich, jednak warto uwypuklić, że angażowała się ona także w działalność społeczną i polityczną. We wszystkich aktywnościach kwestia kobieca zawsze stanowiła dla niej niezwykle ważny obszar, co manifestowała już na łamach tygodnika „Echa Kieleckie” [Pawlina-Meducka 2014: 243]. Dzięki nowatorskości i skierowaniu się ku problemom społecznym otrzymywała liczne nagrody, jak choćby w 1935 roku, kiedy została uhonorowana Państwową Nagrodą Literacką za swe najsłynniejsze dzieło – *Granicę*. W tej książce autorka uwydatniła kwestię kobietą poprzez zobrazowanie zmian zachodzących w Polsce i zależności między nimi. Unikatowość w twórczości autorki *Granicy* nie polega tylko na konsekwencji i prekursorstwie w poruszaniu ważnych tematów z perspektywy społecznej, ale też na opisie rzeczywistości względem metamorfoz społecznych, ekonomicznych i obyczajowych [Phillips 2015: 11].

Podjęte dzieło przez krytyków i krytyczki zostało nazwane „arcydziełem” i wydawano je fragmentami w latach 1932-1934 dzięki „Tygodnikowi Ilustrowanemu”. Natomiast w 1935 roku książkę opublikowano w formule zwartej. O popularności i społecznym zaciekawieniu tą pozycją, może świadczyć fakt, że do 1939 roku miały miejsce jej cztery pełne wydania o łącznej liczbie 21 tysięcy egzemplarzy, co jak na ów czas stanowiło imponujący wynik [Banaś 2015: 11].

Za ważne uwypuklenia należy uznać też to, że powstało wiele publikacji na temat twórczości Nałkowskiej oraz jej życia prywatnego, co z jednej strony

¹ Cytat zapożyczono z książki autorstwa Świekosz M., 2021, *W przestrzeniach tradycji: proza Izabeli Filipiak i Olgi Tokarczuk w sporach o literaturę, kanon i feminizm*, Warszawa.

świadczy o popularności pisarki, a z drugiej potwierdza tezę dotyczącą wagi jej dzieł. Warto więc wyróżnić kilka przykładów, są to biograficzna książka Iwony Kienzer zatytułowana *Nałkowska i jej mężczyźni. Zwolenniczka wolnej miłości i praw kobiet*, w której autorka opisuje między innymi miłosne i erotyczne relacje „pierwszej damy literatury polskiej” [por. Kraskowska 1999: 211] z mężczyznami, a także *Nałkowska albo życie pisane* autorstwa Hanny Kirchner, gdzie historyczka literatury skupia się głównie na twórczości pisarki, chociaż, co stanowi walor publikacji, nie pomija wątków osobistych. Odnotować trzeba też, że trzy dzieła autorki *Granicy* zostały zekranizowane, były to: *Dom kobiet*, *Granica* (dwukrotnie), *Romans Teresy Hennert*. Jednak działalność pisarska Zofii Nałkowskiej to również, a być może przede wszystkim, przedmiot debat i rozpraw naukowych. Interpretacji dzieł prokobiecej pisarki podjęła się, chociażby Maria Janion. Badaczka, która jest autorytetem dla osób zajmujących się krytyką feministyczną, szczegółowo omówiła postaci kobiece w *Kobiety i duch inności* [1996: 190-247]. Wagę twórczości Nałkowska pokazuje fakt, że Janion odwołuje się do niej wielokrotnie. Robi to, między innymi, w obu wywiadach rzekach, których udzieliła Kazimierze Szczuce, zaznaczała: „Trzeba pamiętać, że sama Zofia Nałkowska była autorką «Kuźnicy», bardzo ważną oczywiście” [2013: 72]. Motyw przywiązania literaturoznawczyni, do opisywanej autorki obrazuje moment nostalgicznego wspomniania śmierci jednej z ważniejszych pisarek XX wieku [2013: 72].

W celu całościowego zobrazowania twórczości Zofii Nałkowskiej za niezbędne uznaję wyeksponowanie kilku faktów z jej życia. Bezspornie autorce *Granicy* utożsamiała się z takimi wartościami, jak: walka o równouprawnienie kobiet i społeczne przyzwolenie na korzystanie ze wszystkich sfer życia [Podgórska-Rykała 2014: 324]. Pisarkę nazywano działaczką radykalną [Lis 2014: 2], a jedną z najszerzej i najczęściej komentowanych wypowiedzi Zofii Nałkowskiej było wystąpienie na Zjeździe Kobiet Polskich, które wygłosiła w 1907 roku [Gajewska 2004: 52]:

My, kobiety nowe, nową moralność wprowadzić mamy obowiązek na miejsce moralności niewolnic kochających – i to jest istotne etyczne zadanie ruchu kobiecego, a nie malowanie pozieleniałych średniowiecznych kajdan ascetyzmu na nowe barwy etyki i higieny [Nałkowska 1907: 327].

Analizując słowa działaczki, zauważyć można, że w swym przemówieniu Zofia Nałkowska nawoływała do kobiecej solidarności, wierności i ogólnej odpowiedzialności za kształt życia, możliwości rozwoju i wyboru na wielu płaszczyznach [Gajewska 2004: 52]. Jednak w przemówieniu widoczna jest też świadomość

i obserwacja społeczeństwa. Zofia Nałkowska zauważała, że kobiety różnią się, np. pozycją społeczną i związanymi z nią możliwościami, jednak właśnie to działanie ponad podziałami miało być siłą ruchów kobiecych. W zacytowanym manifestie wybrzmiał także temat kobiecej seksualności i swobody obyczajowej, co z pewnością wzbudziło największe dyskusje, a często i oburzenie nawet wśród słuchaczek pisarki czy propagatorek myśli emancypacyjnej [Gajewska 2008: 19]. Autorka *Granicy* odwołała się do patriarchalnego systemu i poddaństwa kobiet w tej sferze życia. Chcąc rzeczywistego, całościowego równouprawnienia [Philips 2014: 130], zaznaczyła, że kobiety mają prawo do odczuwania potrzeb seksualnych, a krytykowanie, definiowanie ze względu na ich sferę intymną czy życie intymne, uznała za patriarchalną praktykę [Podgórska-Rykała 2014: 324].

O GRANICY RAZ JESZCZE

Interesującej analizy porównawczej dokonała Ursula Phillips. Badaczka zauważyła podobieństwo między twórczością Zofii Nałkowskiej i angielskiej pisarki Virginii Woolf. Wyróżniła ona zbieżność poglądów autorek i podobny sposób wyrażania niezadowolenia z opresyjnego, patriarchalnego systemu, gdzie mężczyzna dominuje na płaszczyźnie prywatnej i publicznej [2014: 130].

Częstym motywem w pisarstwie Zofii Nałkowskiej była postać kobiety. Bohaterki odgrywały bardzo ważne role w dziełach autorstwa działaczki. Opisywała w nich katusze kobiet i ich niepowodzenia, które miały związek z relacjami z mężczyznami. Ponadto często wpływały na różne sfery życia, takie jak seksualna, etyczna, spirytualna czy somatyczna [2014: 131].

Najogólniej rzecz ujmując Nałkowska w swojej twórczości kierowała się empirycznością, czerpała z własnych doświadczeń i obserwacji życia społecznego:

Pisarska aktywność Nałkowskiej była konsekwencją dorastania w otoczeniu książek. Przebywanie między nimi i ludźmi przełożyło się na zainteresowanie właśnie kimś innym, nie „ja”, zrodziło sympatię do obserwowania i zamieniania tego, co zauważone, w to, co zapisane [Piekanić 2018: 120].

Nałkowska nierzadko skupiała się na opisywaniu losu kobiet. Krytykowała opresyjną kulturę, co robiła między innymi poprzez zobrazowanie relacji romantycznych i seksualnych z mężczyznami. Z jej obserwacji wynikało, że kobiety stały się często ofiarami przemocy fizycznej bądź psychicznej [Phillips 2014: 132], ale też doświadczały cierpienia przez brak zaspokojenia pożądania seksualnego w monogamicznych związkach damsko-męskim [Janowska 2005: 369-370].

Perspektywa, którą dziś nazywamy feministyczną, to niejedyna optyka wykorzystywana przez autorkę. Pisarka w swoich utworach poruszała też topos zwierzęcia, co ważne jest także ze względu na feministyczne rozumienie literaturowości, stawiając opozycję „cierpienie nieme – cierpienie wypowiedziane” [Janowska 2005: 371; Lelek, Korbel 1999:].

Motywy zwierzęcia oraz relacje na linii człowiek-zwierzę, Zofia Nałkowska uwydatniła w omawianej tutaj *Granicy*. Podczas rozmowy księdza Czerlona z Karolem Wąbrowskim, duchowny wyznał mężczyźnie historię z dzieciństwa:

Jeszcze w domu rodziców zdarzyła się taka rzecz. Byłem dzieckiem, głupim chłopcem, gdy zobaczyłem na desce w kuchni leżącą rybę. Miała pysk tępy, usta w podkówkę, oko złote i obojętne. Jej cała skóra z otworkami po zeszkrobanej łusce chodziła od srebrnych dreszczy. Wyobraź to sobie: kucharka przynosi ją w koszyku razem, powiedzmy, z kapustą, z kaszą w torebkach, z ziemniakami – prawie nieżywą, już nieruchomą. W jakim stopniu umarła – to nie jest ważne. Nie zdążyła jeszcze zrobić tego do końca, a już wybiła jej godzina, już trzeba ją wziąć na deskę, i jak się to mówi, „oprawić”. To ją od razu ożywia. Zaczyna się rzucać, jakby dotąd nie umierała wcale, jakby tylko drzemała. Trzeba ją przytrzymać, trzeba ją oskrobać przemocą. Wreszcie przycichła, dała sobie bez drgnienia wyjąć resztę wnętrza, jakoś to zniosła. Teraz trzeba ją już tylko na deskę posolić, żeby tak przed smażeniem poleżała. I, proszę cię, to dopiero jest ponad jej wytrzymanie, zaczyna się przeciągać, drgać, migotać, żyje minuty i kwadransy, nie może przestać... [Nałkowska 1982: 263-264].

Warto uwydatnić fakt, że pisarka zdecydowała się opisać całą sytuację ze zwierzęciem wodnym – rybą, której problematykę, w tym przypadku, można przypisać symbolice akwaticznej. Działaczka nawiązuje więc do natury, żywiołu i ich wielorakości jako zjawisk spajających ze sobą trzy znaczenia, które nacechowane są pozytywnie – „źródło życia, sposób oczyszczenia i centrum odrodzenia” [Kraskowska 1999: 66], jakoby zestawiając je z koncepcją zagrożenia natury, kołębą wielkiego strumienia oraz siłą żywiołu, który zdolny jest pokonać każdy opór. Jednak zauważyć trzeba, że w celu rozwinięcia opisywanego wątku warto wziąć pod uwagę nieco szerszą perspektywę niż tylko analiza *Granicy*. W dziełach Zofii Nałkowskiej pojawiająca się ryba zawsze oznaczała śmierć [Janowska 2005: 373]. Rozmówca księdza – Karol jest zdumiony jego wywodem, duchowny tłumaczy dalej:

Idzie o to, że to, co ona czuje, zapewne jest bólem i zgrozą – chociaż może to także być ekstaza. Ale przypuśćmy, że jest bólem. I ważne jest, że się to odbywa w obrębie świata i że na torturę nie ma właściwie miary. Otóż, jeżeli się tu nie poprzestanie na słowach, jeżeli to zatarga tym istotnym w nas, co jest pod świadomością, to bezsens świata odpada sam przez się, jest nie do przyjęcia. Do cierpienia potrzebny jest sens, jeżeli nie jest się obłąkanym... [Nałkowska 1982: 264].

Symboliczna wydaje się też postać księdza Czerlona. Warto połączyć jego historię z naturą, bowiem niesie ona za sobą również wątek religijny. Choć kultura polska zakorzeniona jest w wierze chrześcijańskiej, to jednak za błąd metodologiczny uznałbym wskazywanie jedynie tej religii. Motywy akwaticzne są też obecne wśród innych odmian wiar – towarzyszą obrędom pogrzebowym i wiąże się je z wątkiem śmierci. Natomiast motyw animalny bezsprzecznie związany jest z ludzką dominacją i analogicznie poddaństwem zwierząt względem ludzi. Wobec powyższego *Granica* dosadnie obrazuje bezsilność gatunku zwierzęcego wobec działania człowieka.

Wątek wspomnień księdza Czerlona nie jest jedynym przykładem, gdzie autorka skupia się na kwestii zwierzęcej. Nałkowska opisała także zależność psa względem ludzi, którzy posługując się przedmiotami zawłaszczają jego wolność i powodują apatię oraz smutek:

Odrabiając przy biurku lekcje Elżbieta miała przed sobą widok podwórza wstrętny i zarazem zajmujący. Zawsze przede wszystkim był tam do oglądania ten pies Fitek, ogromny wilk z czymś mieszanym, pokryty sierścią podwójną: długim włosiem czarnym, ondulowanym i pokręconym w loki, i krótszym, jedwabistym puchem kremowym, stanowiącym spód, jak w futrze, które się nazywa ełki. Ten Fitek we dnie i w nocy był niejako zawieszony za pomocą łańcucha na długim drucie idącym górą nad podwórzem od parkanu z prawej strony, gdzie była furtka, do drewnianego budynku w lewym kącie podwórza Fitek cały dzień leżał albo w budzie, przystawionej do owej szopy na drzewo, narzędzia i różne graty, albo w jakimkolwiek miejscu na kamieniach wzdłuż linii drutu, która była dla niego linią życia. Leżał zwinięty albo wyprostowany, na brzuchu, albo, gdy było gorąco, na boku, szukał pcheł w różnych miejscach swego futra, drapał się, rozglądał, węszył, nasłuchiwał, stawiał uszy i znowu kładł je po sobie. Czasami szczeakał na odległość, obojętnie i matowo, z sobie jedynie wiadomych powodów, czasami wył znudzonym basem [Nałkowska 1982: 31].

Przytoczone powyżej cytaty obrazują poglądy pisarki na kwestię zwierząt, która dążyła do wyedukowania społeczeństwa w zakresie poszanowania wobec drugiej istoty. W *Granicy* odnaleźć można nie tylko cierpienie zwierząt, ale też smutek i solidarność z bezbronnymi. Warto zwrócić uwagę na związek opisu położenie w hierarchii społecznej zwierzęcia z losem kobiet. Ewa Kraskowska w swojej książce *Piórem niewieściem. Z problemów prozy kobiecej dwudziestolecia międzywojennego* [1999] zauważa, że: „Niežnośna udręka Elżbiety Bieckiej wobec niedoli psa łańcuchowego stanowi swego rodzaju antycypację jej uczuć w obliczu krzywdy, jaka spotkała uwiedzioną przez Zenona Ziembiewicza Justynę” [63].

Wobec tego warto zwrócić uwagę na intelektualny fenomen Zofii Nałkowskiej. Autorka kierując się wrażliwością, umiejętnie poruszała się w tematach ważnych z perspektywy krytyki feministycznej. Potrafiła odnaleźć wspólne

mianowniki w zakresie przyzwolenia na kulturowe poddaństwo zwierząt i dominację mężczyzn nad kobietami.

W *Granicy* sportretowano także wzorce dotyczące płci, co obrazują uwarunkowania społeczno-kulturowe, które funkcjonują w polskiej kulturze od czasów szlacheckich [Walczewska 1999: 11]. Nałkowska wcielając się w czujną obserwatorkę, potrafiła uchwycić stereotypy dotyczące pozycji kobiet w społeczeństwie, co pokazują poniższe, wybrane z różnych części powieści, fragmenty:

1. „[...] pospolity skandal, ujawnienie się romansu z wychowaną czy protegowaną własnej żony, rzecz niesmaczna, której nie umiał przyzwycięzić ani dorzecznie, po męsku, załatwić” [6].
2. „Mógł na nią patrzeć do woli, gdy tak mówiła, nie starając się nawet bardzo rozumieć jej dziecinnych słów” [55].
3. „[...] by swą łagodną, niewygasłą kobiecością uświęcić obrzęd jadła” [59].
4. „Mężczyźni! Jakiś niższy gatunek ludzki, rodzaj zwierząt, które należy opanowywać, ujarzmiać, tresować, które trzeba umieć trzymać” [82-83].
5. „[...] sam ma lekkomyślne usposobienie, jak każdy mężczyzna” [243].

W przytoczonych powyżej cytatach autorka skupia się na różnych aspektach w relacjach pomiędzy mężczyznami a kobietami, gdzie analizuje ludzkie zachowania. Już pierwszym z nich zauważyć możemy zwrócenie uwagi na kulturowe poddaństwo kobiet, zgodzie społeczeństwa na oszustwo i niemoralną postawę wobec kobiet. Najistotniejsza wydaje się być tu rola mężczyzny, którego zadaniem jest uporanie się ze skutkami niemoralnego zachowania – romansu z pracowniczką żony. Powielenie stereotypów dotyczących płci nietrudno dostrzec także w stwierdzenie „po męsku”², co tworzy pewną nieprzesuwalną granicę pomiędzy męskością i kobiecością. Wyznaczanie sztywnego podziału na męskie i kobiece oraz narzucanie społecznych zachowań płci tworzy kolejne patologie – jak w omawianym przypadku, mężczyzna dysponuje zgodą na nieetyczne postępowania. Patriarchalny system obliuguje go jednak do „załatwienia” sprawy, co w praktyce oznacza ukrycie, zamaskowanie romansu przed opinią publiczną oraz brak poszanowania zdania „protegowanej własnej żony”. W *Granicy* dostrzec można więc uwypuklenie przedmiotowego traktowania kobiet. Kobiety są tutaj bowiem opisane jako istoty „dziecinne”, a ich podstawowym obowiązkiem

² Zob. Rober Bly, *Żelazny Jan: Rzecz o mężczyznach*, tłum. Jacek Tittenbrun, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004, str. 14. Badacz opisuje sytuację płaczu mężczyzny, który miał miejsce podczas jednej z debat. Dyskusja odbyła się w męskim gronie i ten fakt jest najbardziej kluczowy, gdyż Rober Bly stwierdził, że dzięki temu mężczyzna mógł wyzwolić swoje emocje. Obrazuje to podział, o którym piszę, na męskie i kobiece.

jest odpowiedni wygląd, poprzez który kobieta zaspokaja męskie pragnienia.

Podział na męskie i kobiece występuje u Nałkowskiej także dzięki scharakteryzowaniu figury mężczyzny, czemu autorka poświęca wiele uwagi. Sformułowania takie jak „lekkomyślny” czy „rodzaj zwierząt” obarczają kobiety licznymi obowiązkami względem mężczyzn. To one odpowiedzialne są za ich opanowanie. Tym samym pełnią rolę opiekunek domowego ogniska i wspierają płęć przeciwną.

Kolejnymi tematami, na których chcę się skupić są namiętność i pożądanie. Sam fakt poruszania przez Zofię Nałkowską omawianej problematyki świadczy o bezkompromisowości i odwadze [Tong 2002: 84]³. Zaznaczyć muszę, że cytowana przeze mnie poniżej wypowiedź pisarki uwydatnia, jak istotny był dla niej motyw seksualności. Pozwolę sobie na przypomnienie słów Zenona, który nie potrafi racjonalnie wytłumaczyć, co spowodowało wznowienie romansu z Justyną:

Sila doznanej emocji była rzeczywiście niespodziewana i poniekąd nawet rewelacyjna. To było więcej niż wtedy w Boleborzy, więcej i w ogóle kiedykolwiek. „Co mi się stało? – myślał. – Od czego ta rzecz zależy? Nic nie wiadomo, co rządzi właściwie tą w człowieku gorącą uśpioną ciemnością, której przewrotnych praw nie zna w (ani świadomość. Czy to po prostu długa jazda w wagonie, dwie rozkołysane noce bez snu, wczesny poranek? Czy może raczej moc postanowienie poprawy życia, miesiące w Paryżu, surowe i praco też Niejako: «nagroda cnoty»” [Nałkowska 1982: 115].

Do aktu seksualnego doszło nieoczekiwanie, Zenon nie potrafi logicznie wytłumaczyć postępowania kochanków. Nałkowska wiele uwagi poświęcała namiętności i pożądaniu, co niekoniecznie łączyła z miłością, oddaniem czy wiernością. Jednak nie można tego uznać za zasadę w jej pisarstwie, gdyż opisywała też zjawisko zbliżenia cielesnego dwojga ludzi jako tożsame z uczuciem miłości. Jak w przypadku opisu uniesienia Justyny i Zenona:

U Justyny zwykła czułość dziecinna przekręcała się nagle i bez pamięci w ślepe, nieprzytomne uniesienie. Zamykała oczy, zaciskała twardo nagie zęby, pod brwiami ściągniętymi męczeńsko jej mała twarz bolesna cała kostniała od ekstazy. Z zapałem tchem leciała w ten świat, struchlała i pełna grozy, jak do ciemności. Zastłuchana głęboko w swoją rozkosz, umiała jej doznać aż po ostatnie, najcichsze targnięcie [Nałkowska 1982: 123-124].

Przytoczony fragment pokazuje wielką miłość Justyny do Zenona. Warto też zwrócić uwagę na brak świadomości kochanki – „bez pamięci

³ Autorka bada etymologię słowa „żądza” i udowadnia, że jest to ściśle związane z otaczającą patriarchalną moralnością i poddaństwem kobiety – niewolnika.

w ślepe, nieprzytomne uniesienie” oraz zaangażowanie ukazane poprzez cielesność – „Zasłuchana głęboko w swą rozkosz, umiała jej doznać po ostatnie, najcichsze targnięcie”.

Motyw pożądania odnajduję także w relacji Zenona i Elżbiety. Jednak w tym przypadku trzeba zwrócić uwagę na ukazanie namiętności i rozkoszy:

Przez jadalnię dała się wprowadzić do ciemnego salonu. Jego ręce pieszczące, błagalne i rozbijające, gdy przesuwaly się wzdłuż jej nóg ku górze, po raz pierwszy nie napotkały oporu. Przemogła się wewnątrz, rozluźniła i odemknęła na jego uścisk, cała przylegająca. Stało się to w salonie pani Kolichowskiej, przy drzwiach

nie zamkniętych, na brzegu kanapki, ustawionej nad mieszkaniem Gołąbskich [Nałkowska 1982: 158-159].

Przytoczony cytat wiąże się nie tylko z pożądaniem i pragnieniem drugiego ciała, ale też z grozą i niepewnością, które spowodowane są miejscem uniesienia. Nałkowska pokazywała więc, że miłość nie jest tylko wartością duchową. Obrazowała ona bowiem fizyczność aktu. Sam sposób opisywania zdarzeń sprawia, że czytelniczce/czytelnikowi nietrudno uchwycić momenty uniesień, jak chociażby „gorąca uśpiona ciemność” czy „przesuwały się wzdłuż jej nóg ku górze”.

Warto zastanowić się, co pobudza namiętność i pożądanie. Po przeanalizowaniu cytowanych fragmentów mogę stwierdzić, że są to: dotyk, rozluźnienie oraz poczucie tajemniczości. Relacja Zenona z Justyną cechuje się ciągłym odkrywaniem i zaskoczeniem, natomiast w opisie motywu zbliżenia cielesnego Zenona z żoną – Elżbietą przeczytać można „po raz pierwszy nie napotkałem oporu”. Nałkowska uwydatniła w ten sposób to, jak wielce istotne są temperament i witalność, jednocześnie obwiniając małżeństwo za winne braku dynamizmu, rozkoszy i spełnienia seksualnego. Sądzę też, że za tymi oskarżeniami kryje się coś więcej niż sam negatywny stosunek do tej instytucji. Autorka *Granicy* obwiniała małżeństwo jako część patriarchalnego systemu, gdzie kobieta-żona narażona jest na zdrady i brak zaspokojenia, natomiast kobieta-kochanka na pogardę i zapomnienie.

Granica to nie tylko książka, w której odnaleźć można wątki miłosne, erotyczne. Zofia Nałkowska skupiła się także na problemie ciała starego, opisując kulturową zgodę na dyskryminację i powielane stereotypy, które narzucają role kobietom. Opisywane zjawisko, warto zobrazować cytatem z imienin pani Cecylii – solenizantkę odwiedziły przyjaciółki z lat młodości, były to kobiety stare, które scharakteryzowano, w taki sposób:

Były nadmiernie grube lub przesadnie chude, pomarszczone i nabrzękle, siwe lub wylysiałe, poubierane w dystygowane czarne suknie z różnych epok, z koronkami albo dżetami, spłowiałe i dziwnie pachnące. Były przeważnie ubogie, jednak nie wszystkie. Niektóre miały na barkach wyleniałe skunksy albo żółtkłe gronostaje, a w białych, naciągniętych uszach staromodne butony. Ale wszystkie były stare [Nałkowska 1982: 23].

Kluczowe wydaje się, że charakterystyka postaci odbywa się z punktu widzenia Elżbiety Bieckiej, czyli osoby młodej, przeświadczonej o niezwykłości życia. Ten opis możemy więc utożsamiać z naturalizmem, gdzie podkreślono cielesność starzejących się kobiet. Bohaterki nie są już w wieku reprodukcyjnym, ich twarz pełna jest niedoskonałości, nie obrazuje się ich więc jako „ideałów piękności”. Poddane natomiast zostają stygmatyzacji i doświadczają kulturowej przemocy ze względu na wiek. Taki stan rzeczy może wpływać na psychikę kobiet, które patriarchalna kultura zdefiniowała ze względu na ich wiek. Według niej stają się one zbędnymi postaciami, więźniarkami własnych ciał, które przez kanon piękna nie wpisuje się w obszar takich pojęć, jak: radość i życie. Inny fragment dobitniej obrazuje stan psychiczny kobiet starych, w nim przeczytać możemy, że:

Były zestrychowane z powierzchni życia, odrzucone na bok przez jego nurt głębokoki, wspaniałe i zły. Leżały zadyszane i zmęczone na jego brzegu, wspominające umarłych mężów, zabitych synów, zubożniętą, daleką rodzinę. Wojna, rewolucja, zmieniony świat zostawiał je ich zdumieniu. Zapatrzone w samotny dramat artretyzmu i klimakterium, anarchii czasów dzisiejszych przeciwstawiały szczątki anarchii dawnych, rozbite kawałki wiar i zbankrutowanych przeświadczeń. Musiały jeszcze trochę żyć, żeby umrzeć [Nałkowska 1982: 24-25].

Wydaje się więc ważne, w jaki sposób mężczyzna mówi o starych kobietach. Zenon podczas odwiedzin u swej wybranki, zobaczywszy spotkanie starych kobiet, powiedział, że „Nigdy nie widziałem ich tyle naraz – powiedział – tylu starych kobiet jednocześnie... To wydaje mi się przeciwne naturze” [Nałkowska 1982: 240].

Tradycjonalistyczne społeczeństwo funkcjonuje w oparciu o między innymi reprodukcję stereotypów na temat płci. Nałkowska problem starych kobiet rozumie jako odebranie im prawa do uczestnictwa we wspólnocie oraz okradanie ich z tożsamości i godności. Elżbieta, gdy kontempluje o starości i cielesności, stwierdza, że jest ona „obrzydliwa i nieprzyzwoita” [Nałkowska 1982: 26]. Genderowa analiza pozwala na wyszczególnienie obrazu starości kobiet jako niemocy, gdzie zmarszczki i przemijanie symbolizują strach. Jednak wypchnięcie omawianej grupy na margines społeczny i ustanowienie ról kulturowych, do których pełnienia oddelegowano kobiety, uwidacznia się w sposobie myślenia Zenona.

Bohater stwierdza, że spotkania starych kobiet są „wbrew naturze”, co stanowi naruszenie patriarchalnych struktur opresji, bowiem takie odstępstwo może wiązać się z uczuciem niepokoju i lęku u mężczyzny.

Ciała starego, starzejącego się nie uwzględniane się w takich tematach, jak: rozkosz czy przyjemność⁴. Adrienne Rich w *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja* zwróciła uwagę, że macierzyństwo można rozpatrzeć w wielu kategoriach:

Wartość kobiecego życia wydawała się uwarunkowana tym, czy kobieta była w ciąży lub czy właśnie urodziła. Kobiety, które odmawiają stania się matkami, nie są jedynie podejrzane emocjonalnie, ale niebezpieczne [...] Kiedy myślimy o instytucji macierzyństwa, nie przychodzi nam do głowy żadna symboliczna architektura, żadne widoczne ucieleśnienie władzy, siły, czy też możliwej lub rzeczywistej przemocy. Macierzyństwo przywodzi na myśl dom, a lubimy myśleć, że dom to prywatne miejsce [...]. Nie myślimy o prawie, które zdecydowało o tym, że trafiłyśmy w to miejsce, karach [...], sztuce [...], służbie zdrowia [...], ekspertach [...], intelektualistach [...], psychoanalitikach [Cyt. Za Stoch 2015: 183].

Autorka w swej książce przedstawia pogląd, że związek matki i dziecka to podstawowa relacja społeczna, którą zawłaszczyła patriarchalna kultura [Gajewska 2008: 214-215]. Problem macierzyństwa zauważała także Zofia Nałkowska, która opisała relację Elżbiety z matką:

Zawsze dotąd młodość matki wydawała się Elżbiecie rzeczą tajemniczą, jakby jej nigdy nie było, jakby jej nie było od samego początku. Matka zaczęła się w jej życiu, kiedy miała już dwadzieścia kilka lat [Nałkowska 1982: 40].

Elżbieta odczuwa brak miłości ze strony matki. Jej dzieciństwo charakteryzuje się nieodkrytą tajemnicą oraz czymś, co bezpowrotnie przeminęło. Na takie poczucie wpłynąć może fantazmat matki jako gwarancji miłości i bezpieczeństwa oraz osoby troszczącej się o dom i rodzinne ciepło.

Z nieco innej perspektywy ów fantazmat zostaje uwydatniony przez myśli Justyny o dziecku:

[...] w sobie czuła spokojną radość nie wiadomo z czego, buchając ciepłem od serca do głowy. [...] Przypomniła sobie, jak była mała jeszcze w Chąrzebnej i na majowym nabożeństwie mówiła za matką: „Niechaj mi się stanie według słowa Twego.” Nie wiedziała wtedy, co to znaczy, a teraz czuła, że to było właśnie to [Nałkowska 1982: 161-162].

⁴ Tym przypisem odsyłam do badań Joanny Druet – najwybitniejszej teoretyczki ciała starego w ujęciu feministycznym.

Justyna idealizowała macierzyństwo, które było – stosując rozumienie Krystyny Kłosińskiej – „ucieleśnieniem pożądania męskiego, pożądania, które odebrało należną sobie rozkosz” [1999: 48]. Pozbawienie sakralnego charakteru macierzyństwa wiąże się z kontekstem ekonomiczno-społecznym i wydobyciem na plan pierwszy ciała, które w społeczeństwie staje się „nośnikiem krzywdy, sceną rozgrywającego się dramatu, wizualizacją symbolicznej przemocy, zakodowanej w strukturach społecznych” [Stoch 2015: 183-184]. Kobieta pozostaje pozbawiona wyboru, a jej ciało uprzedmiotowione.

Za cechę charakterystyczną pisarstwa Nałkowskiej należy uznać brak mitologizowania macierzyństwa. Co więcej, autorka potrafiła ukazać jego zawłaszczający charakter, tutaj, jako przykład, warto zacytować historię Mariana Chąsby:

Latem z podwórza aż do ogrodu dochodził głos zły i rażny, głos ochoczy, macierzyński: „Rozepnij się, no daj dyscyplinę ze ściany. Daj sam. Sam się układź. A masz, a masz! A dobrze ci tak! Na drugi raz nie polecisz, na drugi raz popamiętasz. No, pocałuj w rękę, przeproś matkę. Nie chcesz? To jeszcze masz.” [...] Grzeczny chłopiec, łaknący oświaty, chłopiec wzorowy z powiastki moralnej dla dzieci [Nałkowska 1982: 245].

W przytoczonym fragmencie jawi się zjawisko, które zwane jest feminizacją biedy, co dotyczy głównie ubogich warstw społecznych [Desperak, Rek-Woźniak 2015: 141-144]. Nałkowska obrazuje, że dla kobiety moment zajścia w ciążę oznaczał często utratę pracy, co wiązało się z utratą płynności finansowej, wykluczeniem, a czasami nawet śmiercią. Jednak tutaj nie kończy się niesprawiedliwość systemu, z którymi mierzyły się kobiety. Z feminizacją biedy ściśle wiąże się przemoc seksualna, gdzie „młode robotnice znikające po fajraniu w zakamarkach fabrycznych” [Nałkowska 1982: 246]. Za najważniejsze dla kobiet młodych, reprezentujących niskie warstwy społeczne, była możliwość kontynuowania pracy zarobkowej. Przemocowy system zmuszał je do godzenia się na niechciane zachowania, agresję, cielesny i psychiczny terror, a także utrzymywanie stosunków z mężczyznami, których zachowania nie przypominały uczciwych.

W innym fragmencie *Granicy* Michalina mówi do swojego syna:

— Teraz, widzisz, już będziesz z mamą, teraz ci będzie dobrze. Nikt cię nie będzie ganiał do nauki ani do ogrodu. Nikt się do ciebie nie wtrąci. [...] A Zbysio słuchał tego ze spokojem, przyzwyczajony do odmian losu i porywczego temperamentu matki. Przyjmował wszystko pobłażliwie, z dyskretną, siedmioletnią ironią. Znał życie. Z czystych ochron i przedszkoli, gdzie był myty, kąpany i żywiony, przechodził bez protestu do dusznych kuchni, skąd go natychmiast wraz z matką wyrzucano, do szpitala, gdzie go kałolowano, albo do sutereny Wylamów, w bród, ciemności, przekleństwa i nędzę [Nałkowska 1982: 164-166].

Nałkowska opisuje bystrego Zbysia, który przez to, w jakiej rodzinie się urodził, najpewniej nie będzie mógł skorzystać z potencjału nauki i szkolnictwa. Michalina nie dostrzega potrzeb kształcenia syna. Matka otacza potomka miłością, jednak jest on skazany na taki sam los, jak matka.

ABORCJA

W *Granicy* pisarka porusza także temat aborcji. Wiąże się on z niechcianym macierzyństwem, które jest skutkiem zachwytu sobą Justyny i Zenona. Mężczyzna zasugerował kobiecie przerwanie ciąży, kiedy przekazuje jej wypłatę za pracę w Boleborzy. Założyć można, że donoszenie ciąży wiązałoby się z powtórzeniem sytuacji przemocowej, powtórzeniem losu matki. Zenon oczywiście nie chciał zostać ojcem, ponieważ byłoby to dziecko spoza małżeńskiego łóża. O tym, że Justyna przerwała ciążę świadczy poniższy cytat:

Znów jej się to przypomniało, jak poszła do tej akuszerki na ulicę Mostową, zaraz parę domów od końca Świętojańskiej blisko dworca. Mieszkała w czerwonym ceglanym domu. Była tam kuchenka i pokój. Kuchnia była pierwsza i tam spała ona z mężem i trzema chłopcami, a w pokoju miała chore. Ale jak Justyna tam leżała, to żadnej drugiej chorej nie było. Matka tej kobiety gotowała im jeść i zamiatała pokój. Opowiadała Justynie, że przed nią ostatnia chora była to bogata panna, co nawet nie miała szesnastu lat. W wielkim ukryciu ją tam przywiózł ze wsi jej rodzony wuj, co miał żonę i dzieci, a ona u nich mieszkała. Zaraz jak tam przyszła, akuszerka kazała wejść Justynie na duży stół i na samym brzegu się położyć, i przyniosła z kuchni na półmisku jakieś druty i szczypce, i czekała przez chwilę, aż wystygną [Nałkowska 1982: 287-288].

Autorka zaprezentowała aborcję jako wybór kobiety. W jej percepcji okazuje się ona najlepszą decyzją, spowodowaną tragicznymi warunkami życiowym Justyny. Wcześniej kobieta ideologizowała macierzyństwo, jednak rzeczywistość i uwarunkowania ekonomiczno-społeczne okazały się granicą, która nie pozwoliła na donoszenie ciąży.

Nie twierdzę, że analiza, której dokonałem to jedyne i słuszne zarazem odczytanie wątku usunięcia ciąży w *Granicy*. Jednym z przykładów innej interpretacji tego zjawiska przedstawiła Kazimiera Szczuka w *Milczeniu owieczek. Rzecz o aborcji*:

Między poetycznym erotyzmem a obrzydliwą fizjologią, między religijną ekstazą miłości a błotem, kałem i śluzem porodu kryje się groteskowa, choć nie mniej przez to przerażająca wizja upadku i zguby kobiety [Szczuka 2004: 177].

Brud, o którym pisze Szczuka, symbolizuje upadek moralny kobiet, który wiąże się z seksualnością zagrażającą patriarchalnemu społeczeństwu. Krytyczka literacka szeroko opisuje postać Justyny, w jej odczuciu decyzja o zabiegu przerwania ciąży jawi się jako przemyślana i świadoma. Żałoba towarzysząca bohaterce stanowi ból i tęsknotę za matką, dziećmi „umierającymi z głodu, z biedy, z chorób” [Szczuka 2004: 183] oraz za utraconą miłością – Zenonem. Ta charakterystyka obrazuje społeczne położenie kobiety, której z jednej strony czynniki ekonomiczne nie pozwalają na donoszenie ciąży, z drugiej zobrazowane patriarchalne uwarunkowania kulturowe wyzyskujące kobiety. Justyna bowiem została by samodzielną matką, co nie mieściło się w ówczesnie akceptowalnym modelu rodziny, postępowanie niedosłzłego ojca nie mogło napawać bohaterki optymizmem, dla którego była ona jedynie kochanką [Szczuka 2004: 177-184]:

Od strony faktów rysuje się on [Zenon Ziembiewicz dopisek autora] zgoła nieciekawie, jako dość pospolity karierowicz, który dla wybicia się niepospolicie prędko rezygnuje ze swych młodościowych ideałów i radykalnego światopoglądu; jak wiemy też, uwiódł on był i porzucił biedną wiejską dziewczynę [Fryde 2019: 247].

PODSUMOWANIE

Po analizie *Granicy* z perspektywy feministycznej rodzi się pytanie, czy Zofia Nałkowska była feministką? Na zaproponowaną zagwozdkę, nie sposób odpowiedzieć jednoznacznie, jednak zauważyć trzeba, że pisarka nie godziła się na patriarchalny system, sprzeciwiała się wykluczeniu kobiet, zwracała uwagę na problem feminizacji biedy. Ponadto, podnosiła problematykę zwierzęcą. Z pewnością w dziełach Nałkowskiej, odnaleźć można świadomość twórczej siły, co oddaje jej wojownicze hasło z debiutanckiej książki – „Ecce femina” [Kraskowska 1999: 71].

Z pewnością tematyka poruszona przez autorkę w *Granicy* cechowała się feministyczną wrażliwością. Jednak tylko pisanie o zjawiskach istotnych dla feminizmu, można byłoby uznać za nie wystarczające, żeby uznać ją za feministkę. Poza tym, patrząc szerzej, w dziełach odnaleźć można także wątki, które badaczki odczytują jako niepostępowe, np. brak równego dostępu do pracy zawodowej [Kraskowska 1999: 73]. We współczesnym dyskursie feministycznym zakłada się przekonanie, że emancypantki „chcą działać w obrębie systemu patriarchalnego i go reformować, a feministki oczekują bardziej radykalnych zmian” [Gajewska 20008: 19]. Tutaj trzeba zauważyć niebagatelną rolę Nałkowskiej w rozwoju

myśli prokobiecej w Polsce. Z pewnością uznać ją trzeba za jedną z prekursorów, odważną twórczynię, która w swoich dziełach opisywała poddaństwo kobiet i często manifestowała swoje poglądy.

Uwydatnić warto, że to między innymi Nałkowska utorowała drogę innym autorką. Utwory, które stworzyła i postawa pisarki charakteryzowały odwagę i nowatorskie podejście do rozumienia literatury. Katarzyna Majbroda podaje nawet, że jej wyrotowa analiza *Lalki* Bolesława Prusa znacząco przyczyniła się do reinterpretacji funkcjonujących w dyskursie feministycznym [2012: 280-281]. W twórczości Nałkowskiej widoczne są także motywy uwydatniania kobiecości [204-205], jednak nie tylko na tym opierało się pisarstwo działaczki, bowiem Nałkowską trzeba uznać za bacznią obserwatorkę, a jej książki dotyczyły również „racjonalistycznych diagnoz dotyczących życia” [Borkowska 1996: 231]. Nie inaczej jest w przypadku *Granicy*, gdzie pisarka dzięki swemu rozpoznaniu i spostrzeżeniom potrafiła uwydatnić kwestie kobiece. W omawianym dziele znaczącą rolę odgrywa tło historyczno-polityczne [Majbroda 2012: 301], dlatego wiele badaczek uważa Zofię Nałkowską za najlepszą pisarkę okresu dwudziestolecia międzywojennego [Majbroda 2012: 225]. Warto uwydatnić, że wielką umiejętnością pisarki było wdrażanie elementów życia codziennego do środowiska inteligenckiego.

Dzięki krytyce feministycznej oraz podobnym dyskursom *Granica* zyskała nowatorskie ujęcie. Jednak korzyści są obopólne, gdyż to Nałkowska i jej arcydzieło stawiają kolejne pytania i pokazują, że można ją czytać z uwzględnieniem problemów obecnych w XXI wieku. *Granica* mówi przecież o kulturowym wykluczeniu kobiet, podnosi tematykę aborcji, czy dzięki niej przyjąć można interseksjonalną perspektywę – sytuacja kobiet biednych, relacji na linii zwierzę-człowiek. Nowe znaczenie uzyskała także interpretacja tytułu powieści, wcześniej analizę sprowadzało się do przestrzeni: filozoficznej, społecznej i psychologicznej. Dzięki krytyce feministycznej *Granice* możemy rozumieć jako manifest kobiecy.

BIBLIOGRAFIA

- Banaś K., 2015, *Zofia Nałkowska. Życie i twórczość*, „Kurier Instytutu Historii”, z. 6 (84).
- Bly R., 2004, *Żelazny Jan: Rzecz o mężczyznach*, tłum. J. Tittenbrun, Poznań.
- Borkowska G., 1996, *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*, Warszawa.

- Desperak I., Rek-Woźniak M., 2015, *Feminizacja biedy (ubóstwa)*, [w:] *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*, red. M. Rudaś-Grodzka, K. Nadana-Sokołowska, A. Mrozik, K. Szczuka, K. Czeczot, B. Smoleń, A. Nasiłowska, E. Serafin, A. Wróbel, t. 1, Warszawa, s. 141-144.
- Fryde L., 2019, *Granica Zofii Nałkowskiej*, [w:] *Polemika Krytycznoliteracka w Polsce*, red. S. Panek, t. 16, Poznań, s. 231-254.
- Gajewska A., 2004, *Utopie antropologiczne w dyskursie feministycznym pierwszej i drugiej fali*, „Kultura i Historia”, nr 6, s. 43-55.
- Gajewska A., 2008, *Hasło: Feminizm*, Poznań.
- Galant A., 2017, *Na falach, łódach, marginesach. O metaforach i możliwościach feministycznej historii literatury*, „Forum Poetyki”, z. 10, s. 21-31.
- Graff, A., 2000, *Rzecz o nudzie i zapomnianiu*, „Biuletyn OŚKi”, z. 2.
- Helbig-Mischewski B., *Nałkowska i Komornicka, czyli kto zawinił*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka”, z. 21, s. 163-175.
- Janion M., 1996, *Kobiety i duch inności*, Warszawa.
- Janowska M., 2005, *Bestiariusz Zofii Nałkowskiej*, „Acta Universitatis Lodziensis, Folia Litteraria Polonica”, z. 7, s. 369-405.
- Kłosińska K., 1999, *Ciało, pożądanie, ubranie*, Kraków.
- Kłosińska K., 2010, *Feministyczna krytyka literacka*, Katowice.
- Kraskowska E., 1999, *Nałkowska i Schulz, Schulz i Nałkowska*, „Teksty Drugie”, z. 1/2 (54/55), s. 211-227.
- Kraskowska E., 1999, *Piórem niewieściem. Z problemów prozy kobiecej dwudziestolecia międzywojennego*, Poznań.
- Kraskowska E., 1999, *Zofia Nałkowska*, Poznań.
- Majbroda K., 2012, *Feministyczna krytyka literatury w Polsce po 1989 roku. Tekst, dyskurs, poznanie z odmiennej perspektywy*, Kraków.
- Nałkowska Z., 1982, *Granica*, Warszawa.
- Pawlina-Meducka M., 2014, *Życie kulturalne w XIX wieku*, [w:] *Kielce przez stulecia*, red. J. Głównka, Kielce.

- Podgórska – Rykała J., 2014, *Kobiety w męskim świecie, Dialog warunkiem osiągnięcia prawdziwej równości płci*, [w:] *Jubileuszowa monografia JM Rektora Wyższej Szkoły Humanitas w Sosnowcu dr Jerzego Kopla prof. WSH*, red. E. Kraus, K. Ślęczka, A. Kamińska, Sosnowiec.
- Pekaniec A., 2014, *Esej i/lub autobiografia. Widzenie bliskie i dalekie Zofii Nałkowskiej*, „Autobiografia Literatura Kultura Media”, z. 1, s. 115-127.
- Stoch M., 2015, *Gender na lekcjach polskiego*, Kraków.
- Szczuka K. (w rozmowie z Marią Janion), 2013, *Janion. Transe – Traumy – Transgresje. 1: Niedobre Dziecię*, Warszawa.
- Szczuka K. (w rozmowie z Marią Janion), 2014, *Janion. Transe – Traumy – Transgresje. 2: Prof. Misia*, Warszawa.
- Szczuka K., 2004, *Milczenie owieczek. Rzecz o aborcji*, Warszawa.
- Świekosz M., 2021, *W przestrzeniach tradycji: proza Izabeli Filipiak i Olgi Tokarczuk w sporach o literaturę, kanon i feminizm*, Warszawa.
- Tong R. P., 2002, *Mysł feministyczna. Wprowadzenie*, tłum. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa.
- Walczewska S., 1999, *Damy, rycerze i feministki. Kobiety dyskurs emancypacyjny w Polsce*, Kraków.
- Z. Nałkowska, zebrała A. Górnicka-Boratyńska, *Uwagi o etycznych zadaniach ruchu kobiecego* (1907), [w:] *Chcemy całego życia*, Warszawa.

Źródła internetowe:

- Lelek M., Korbel J., *O przyrodzie literaturze, feminizmie, micie, życiu i śmierci*, „Dzikie życie”, nr 4/70, <http://pracownia.org.pl/dzikie-zycie-numery-archiwalne,2185> [dostęp: 30.03.2024].
- Lis, I. *Krótką historią feminizmu jako ruchu społecznego*, Obywatelka Pismo Egalitarne Jednodniówka na Międzynarodowy Dzień Kobiet, <http://stowarzyszeniewaga.pl/wp-content/uploads/2013/03/obywatelka1.pdf> [dostęp: 30.03.2024].
- Phillips U., *Nałkowska nie tylko po polsku*, „Women Online Writing, Issue”, http://www.womenonlinewriting.org/uploads/3/0/9/9/30990955/10_ursula_phillips_article2.pdf [dostęp: 30.03.2024].

Smoleń B., *Oblicza emancypacji czyli trzy pokolenia kobiet wobec „kwestii kobiet”*, [w:] *Kobiety dla Polski bojowniczką, liderką, wizjonerką*, Stowarzyszenie w stronę dziewcząt, Łomianki, <http://www.wstronedziewczat.org.pl/images/pdf/kobietydlaPolski/KobietydlaPolski.pdf> [dostęp: 30.03.2024].

About *Granica* once again.

The female perspective in the writings of Zofia Nałkowska

Summary: The main purpose of the article is to analyze selected themes in the works of Zofia Nałkowska using the example of *Granica*. I focus on capturing and interpreting the characters of women – their origins, life situations and relationships with men. The multitude of topics raised by the author also causes the animal theme to be noticed in the text. In order to comprehensively cover the proposed topic, the writer's work is described in greater detail. The ideals that guided her, her experiences and social observations.

Keywords: Zofia Nałkowska, woman, feminism

Klaudia Hołownia

Uniwersytet Jagielloński
e-mail: klaudia.holownia@student.uj.edu.pl

Spoglądanie na świat z wielu perspektyw w poezji Wisławy Szymborskiej

Streszczenie: Praca stanowi autorską analizę twórczości Wisławy Szymborskiej, ze szczególnym uwzględnieniem interdyscyplinarnego charakteru wybranych wierszy Noblistki. Zwrócono uwagę na mnogość źródeł, z których poetka czerpała inspirację. Pośród wspomnianych obszarów znalazły się: Biblia i mity (utwory *Żona Lota*, *Monolog dla Kasandry*, *Atlantyda*), malarstwo (teksty *Vermeer*, *Ludzie na moście*), wydarzenia historyczne – a zwłaszcza II wojna światowa, która wybuchła w młodości lat życia Wisławy Szymborskiej (wiersze *Jeszcze*, *Lustro*). Istotą pracy jest analiza powyżej wymienionych zagadnień w oparciu o: wskazane teksty, cechy poetyki immanentnej Wisławy Szymborskiej oraz wątki biograficzne z życia Noblistki. W finalnej części pochyłono się zaś nad celowością wszechstronnych nawiązań w twórczości artystki, dostrzegając uniwersalność i ponadczasowość wpływających z wierszy refleksji.

Słowa kluczowe: Wisława Szymborska, interdyscyplinarność poezji, inspiracja malarstwem, inspiracja historią, inspiracja mitami

WPROWADZENIE

Wisława Szymborska, w jednym z nielicznych wywiadów jakich udzieliła, powiedziała: „na świat trzeba patrzeć z wielu różnych stron i również książki czytać na wiele sposobów”¹. Drugą część tego stwierdzenia realizowała publikując felietony w cyklu „Lektury nadobowiązkowe”, w których, czyniąc za punkt wyjścia recenzję wybranych tytułów (z dziedzin najróżniejszych – od antologii,

¹ Cytat pochodzi z książki Anny Bikont i Joanny Szczęsnej *Pamiętkowe rupiecie. Biografia Wisławy Szymborskiej*.

słowników, encyklopedii, poprzez biografie, encyklopedie i atlasy, na poradnikach skończywszy) przechodziła do refleksji o charakterze społecznym, filozoficznym, a nawet metafizycznym, każdorazowo zachowując charakterystyczną dla siebie ironię. Pierwsza część przywołanej wypowiedzi ujawniała się w twórczości poetyckiej Noblistki. Wiele wierszy nawiązywało do sztuki, malarstwa, przypowieści biblijnych, mitologii oraz zdarzeń historycznych z okresu drugiej wojny światowej; podmiotem albo bohaterem lirycznym niejednokrotnie stawały się postacie tekstów kultury lub społeczności żyjące w danym okresie historycznym. Przedstawione zabiegi literackie pozwalały czytelnikowi na spojrzenie na otaczający świat z różnych perspektyw, tak, aby odbiorca „nie mógł się nadziwić, ile tam punktów widzenia”².

Niniejsza praca jest autorską analizą wybranych utworów Wisławy Szymborskiej, w których źródłem inspiracji były wymienione uprzednio dzieła kultury tudzież zdarzenia historyczne. Podstawą dla interpretacji utworów poetki, przy uwzględnieniu interdyscyplinarnego charakteru jej tekstów, były publikacje: dr hab. Doroty Wojdy (*Milczenie słowa*), mgr Małgorzaty Baranowskiej (*Tak lekko było nic o tym nie wiedzieć...*), prof. Wojciecha Ligęzy (*Świat w stanie korekty. O poezji Wisławy Szymborskiej* oraz komentarz do jubileuszowego wydania *Wierszy wszystkich*), dra Jerzego Kwiatkowskiego i prof. Mariana Stali (*Życie na oczekaniu. Wisława Szymborska*). Dodatkowym źródłem, poszerzającym kontekst biograficzny, została książka dra hab. Michała Rusinka prof. UJ (*Nic zwyczajnego. O Wisławie Szymborskiej*) – wieloletniego sekretarza Noblistki.

SZTUKI PIĘKNE

Inspiracje sztuką, obecne w wierszach Wisławy Szymborskiej, implikowane są refleksjami metafizycznymi. Podmiot liryczny reprezentuje stanowisko, zgodne z którym malarstwo kreuje świat niezależny, utrwalający w bezruchu element istnienia, kształtowany poza prawami natury. Przedstawione na obrazach sytuacje są stałe, niezmiennie, nieuległe wobec przemijania. Jednocześnie ekfrazy w utworach Noblistki próbują pokazać, że uwieczniony na obrazie moment to, do pewnego stopnia, miraż.

Wiersz *Ludzie na moście*³ bezpośrednio nawiązuje do drzeworytu japońskiego twórcy Hiroshige Utagawy. W tekście Szymborskiej twórca ten został określony epitetem „jakiegoś”, co, wbrew pozornej litotyzacji, przewrotnie uwzniośla

² Fragment finalnej zwrotki wiersza Wisławy Szymborskiej *Stary profesor*.

³ Tom poetycki o tym samym tytule, rok publikacji wiersza: 1984.

artystę, który sam – jako istota śmiertelna – stworzył dzieło wieczne. Obraz staje się drogą do uwiecznienia choćby jednego momentu z życia ludzi, co malarz czyni poprzez symboliczne zatrzymanie czasu (pomimo, że walka z czasem zawsze jest skazana na porażkę). Podmiot liryczny wiersza komentuje to zdarzenie z właściwymi dla samej Szymborskiej ironią i irytacją, o czym świadczą słowa „to nie jest wcale obrazek niewinny”. Finalna refleksja wypływająca z utworu *Ludzie na moście* uwydatnia kreacyjną moc sztuki, która potrafi synestezyjnie wpłynąć na odbiorców – niektórzy „słyszą szum deszczu, czują chłód kropel na karkach i plecach”. Ów sensualizm jedynie wzmacnia pozór realności, gdy tymczasem sytuacja przedstawiona na drzeworycie to miraż – świat pozbawiony kontekstu, uwarunkowań zewnętrznych, naturalności tudzież zmienności.

Inspiracja sztuką jest widoczna także w wierszu *Vermeer*⁴, w którym punktem odniesienia stał się obraz *Mleczarka*, wspomnianego w tytule Jana Vermeera. Również w tym tekście osią tematyczną okazuje się kwestia upływającego czasu, jednakże w tym przypadku możliwość trwania i zatrzymania chwili są symbolami stałości, harmonii. Dominantę nastrojową tworzą zarówno melancholia, jak i spokój, co podkreślają „namalowane cisza i skupienie”. Artystyczne ekwiwalenty („kobieta z Rijksmuseum”, mleko, dzbanek, miska) pozwalają uchwycić istotę istnienia poza ramami realności, przeciw nieustannej zmienności i heraklijskiej filozofii *panta rhei*.

HISTORIA

Młodość Wisławy Szymborskiej przypadła na lata drugiej wojny światowej, co w oczywisty sposób wpłynęło na późniejsze życie Noblistki. Trauma i doświadczenia wojenne były jednak motywem pojawiającym się w jej poezji incydentalnie. Mimo to, gdy już występowały, stawały się źródłem refleksji nad istotą ludzkości, człowieczeństwem.

Tak też było w wierszu *Jeszcze*⁵, w którym motywem wiodącym staje się zagłada Żydów, dokonywana przez Niemców w obozach koncentracyjnych. Obecna w utworze reifikacja ludzi – ujęta w inicjalnych wersach „w zaplombowanych wagonach jadą krajem imiona” oraz anaforach „imię Natan {...} imię Izaak {...} imię Sara” – nawiązuje do dehumanizacji będącej narzędziem antysemityzmu w polityce Hitlera. Mnogość ofiar zbrodniczego systemu zdaje się podkreślać peryfrazą personifikująca „chmura z ludzi nad krajem szła”, która niezwykle

⁴ Tom poetycki *Tutaj*, rok publikacji wiersza: 2009.

⁵ Tom poetycki *Wolanie do Yeti*, rok publikacji wiersza: 1956.

sugestywnie nawiązuje do powiedzenia „zbierają się ciemne chmury” (czyli pojawiają się zwiastuny przyszłego zagrożenia). Również kolejny wers tekstu *Jeszcze* odwołują się do aforyzmu – w słowach „z dużej chmury mały deszcz, jedna łza” zawiera się zwrot „z dużej chmury mały deszcz”, który oznacza, iż jakieś wydarzenie okazało się mniej istotne niż pierwotnie sądzono. Podmiot liryczny używając takich słów podkreśla zatem pasywność otoczenia względem ofiar holokaustu. Ludzkość okazała się bierna, przez długi czas bagatelizowała problem, a incydentalne wysiłki zwalczające hitleryzm były pozorne oraz nieadekwatne. Myśl ta zdaje się mieć charakter prymarny dla przesłania wiersza Wisławy Szymborskiej, o czym świadczyć może zaakcentowanie obserwacji symboliczną metaforą „jednej łzy” – tylko jednostki były gotowe dostrzec okrucieństwo antysemityzmu. Utwór *Jeszcze* kształtuje dominanta nastrojowa przepełniona grozą, niepokojem, co implikują budowa wiersza i zastosowane środki stylistyczne. Powtarzalność – w tym anaforyczność (kolejne wersy zaczynają się od rzeczowników „imię”, partykuł „tak” i „nie”) tudzież polisindetoniczność (występujące po sobie wersy inicjuje spójnik „a”) – oraz onomatopeja (monosylaby „tak to, tak” przypominają stukot kół o tory) tworzą napięcie, narastające z każdą kolejną strofoidą. Punktem kulminacyjnym tekstu staje się finalna zwrotka, w której wspomnianym wyrazom dźwiękonaśladowczym towarzyszy konstatacja o charakterze oksymoronicznym – oto osoba mówiąca „obudzona w nocy słyszy {...} łomotanie ciszy w ciszę”, co ponownie obrazuje bierną postawę ludzkości wobec tragizmu zagłady mającej miejsce podczas drugiej wojny światowej. Nieoczywistym zabiegiem literackim jest jednak samo powiązanie ciszy z nastrojem utworu – milczenie zмага dyskomfort u czytelnika, nie wprowadza spokoju, czy chwilowego ukojenia.

Odniesienia, choć bardziej aluzyjne niż w wierszu *Jeszcze*, do tragicznych zdarzeń i skutków drugiej wojny światowej można znaleźć w utworze *Lustro*⁶. Tym razem bohaterkami lirycznymi stają się ściana oraz tytułowe lustro, które swoim nieprzerwanym istnieniem, pomimo wszechobecnej zagłady (podkreślonej przez epitet „nasze zburzone miasto”), wyrażają obojętność i bierność względem otoczenia (co w interesujący sposób upodabnia przedmioty do postawy ludzkości w stosunku do ofiar holokaustu w tekście *Jeszcze*). Personifikacja rzeczy, które działają „bez zarzutu, z zawodowym brakiem zdumienia”, na przekór zastosowanemu środkowi stylistycznemu, nie uosabia tytułowego sprzętu. Podmiot liryczny zdaje się sugerować, iż do prawdziwych emocji, odczuć zdolny jest jedynie człowiek, a zatem okazywanie empatii, to z jednej strony postawa obca

⁶ Tom poetycki *Wystarczy*, rok publikacji wiersza: 2011 – a zatem ponad pół wieku od premierowej publikacji wiersza *Jeszcze*.

całym społeczeństwom, narodom, a z drugiej możliwa do spełnienia wyłącznie przez ludzi. Wniosek ten ukazuje wymowę wiersza *Lustro*, jako niejednoznaczną (tak jak i każdy człowiek jest pełen sprzeczności), co zostało wyrażone także poprzez dominantę nastrojową utworu. Tematyka wojenna implikuje negatywne, przerażające asocjacje, czemu przeczy leksyka obecna w strofoidzie trzeciej – porównanie „było jak na wakacjach”, epitet „lśniące deszcze”, enumeracja asyndetoniczna „ptaki w przelocie, gwiazdy, wschody słońca” nasuwają pozytywne skojarzenia. Powstały rozdzwitek może wywoływać niepewność, zaskoczenie, co paradoksalnie koresponduje z ludzkim niezrozumieniem dla bezwzględności i obojętności świata wobec tragedii. Nieprzypadkowa może być także aluzyjność tematyczna, wszak tekst nie zawiera bezpośrednich nawiązań do rzeczywistości wojennej, a jedyne tropy interpretacyjne znajdują się w inicjalnych wersach – „tak pamiętam tę ścianę w naszym zburzonym mieście”. Zaimek dzierżawczy „naszym” w połączeniu z reminiscencją oraz wątkiem biograficznym z życia Wisławy Szymborskiej (młodość w czasach okupacji) nasuwają skojarzenia wojenne. Potwierdzeniem okazuje się wyliczenie obrazów wizyjnych, przywołujących części ciała tudzież miejsca, których odbicie widoczne było w przeszłości (a więc zanim miasto zostało zburzone) przed tytułowym lustrem – „niczyjej twarzy, niczych rak układających włosy, żadnych drzwi naprzeciwko”. Refleksja o złożonej naturze człowieka, niejednoznaczna dominantą nastrojową oraz niezdefiniowany bezpośrednio kontekst historyczny wiersza pozostawiają u odbiorcy aurę tajemniczości, a także swoisty niepokój, tożsamy z nieustannym lękiem, wszechobecnym w czasach drugiej wojny światowej.

Utwory *Jeszcze* i *Lustro* łączy nie tylko tematyka wojenna, z której wyłania się gorzka, a przy tym obiektywna, diagnoza ludzkości, ale i wprowadzająca niepokój dominantą nastrojową, która niepokojąco precyzyjnie oddaje grozę czasów okupacji.

BIBLIA I MITY

Zarówno wierzenia antyczne, jak i chrześcijaństwo w najtrwalszy sposób zapisały się w kulturze, nieustannie inspirując artystów do reinterpretacji lub wykorzystania fragmentów mitów albo biblijnych przypowieści. Również Wisława Szymborska nawiązywała do tych znanych w tradycji literackiej motywów, jednakże każdorazowo podawała w wątpliwość utarte schematy, przekształcała powszechnie znane historie, aby dokładniej zgłębić przyczynę i cel istnienia, zastanowić się nad pełną sprzeczności naturą człowieka. Przy tym, co charakterystyczne

dla twórczości Noblistki, liczba wyłaniających się z każdego wiersza pytań, znacząco przewyższała liczbę oczywistych, uwidoczniowych w tekście odpowiedzi.

Utwór *Atlantyda*⁷ już poprzez tytuł nawiązuje do mitycznej krainy, będącej rozwiniętą cywilizacją, zniszczoną w wyniku trzęsienia ziemi lub licznych powodzi. Poprzez zastosowanie takiego odwołania w wierszu, powstaje świat alternatywny, którego istnienie jest niepewne, chimeryczne. Wersy budowane na antytecznościach, zaprzeczeniach (w inicjalnej zwrotce: „Istnieli albo nie istnieli. Na wyspie albo nie na wyspie. Ocean albo nie ocean połknął ich albo nie.”) podkreślają niejasny status Atlantydy. Pojawiające się pytania tworzone przez anaforę „czy było komu” („Czy było komu kochać kogo? Czy było komu walczyć z kim?”) są presupozycjami potencjalnego istnienia cech charakterystycznych dla naszej cywilizacji – miłości tudzież nienawiści. Co ciekawe uczucia te również pojawiają się w tekście w formie antynomii semantycznej, ze względu na swoją przeciwstawność znaczeniową. Ostatni wers („Na tej plus minus Atlantydzie”) poprzez utartą frazę „plus minus” oznaczającą przybliżenie, akcentuje nieznany status tytułowej krainy. Wątpliwości te można uznać za przewrotne, bowiem, co do zasady, istnienie nie może być niepewne. Jednakże, skoro autentyczność mitycznego świata pozostaje zagadką, to może także nasz świat i jego trwałość to niewiadome, wobec których człowiek dokonuje rozpaczliwych prób temporycznego uporządkowania rzeczywistości. Spazmy ludzkiej kategoryzacji mają swoje odzwierciedlenie w podziale natury na cztery żywioły (w wierszu: „Nie wyjęci z powietrza, z ognia, z wody, z ziemi”) oraz w dychotomii pojęciowej („Ocean albo nie ocean. Połknął ich albo nie”). Finalne słowa wiersza implikują pytania, na które nie sposób znaleźć odpowiedź – czy aby na pewno niepewność istnienia dotyczy wyłącznie Atlantydy?, w jakim stopniu nasz, zdawałoby się uporządkowany świat, może być podobnym do mitycznej krainy?.

Inspiracja opowieściami z czasów antycznej Grecji, co ponownie sugeruje już sam tytuł, jest widoczna w utworze *Monolog dla Kasandry*⁸. Tytułowa bohaterka – profetka, która przepowiedziała upadek Troi, lecz nikt nie uwierzył w jej słowa – w monologu lirycznym opowiada o swoich odczuciach. Temat wiersza okazuje się zatem nietypowy – skupienie się na sferze uczuć drugoplanowych postaci literackich nie było zabiegiem charakteryzującym twórczość antyczną, zaś w poezji dwudziestego wieku motyw ten pojawiał się znacznie częściej. Powszechnie znana wersja mitu podkreśla jedynie słuszność przepowiedni Kasandry, w pewnym sensie uznając ją za tryumfatorkę, która okazała się mądrzejsza

⁷ Tom poetycki *Wołanie do Yeti*, rok publikacji wiersza: 1957.

⁸ Tom poetycki *Sto pociech*, rok publikacji wiersza: 1966.

i bardziej odpowiedzialna od ogółu. Jednakże bohaterka liryczna zdecydowanie przeczy tej tezie - w końcowej partii tekstu arbitralnie stwierdza: „Wyszło na moje. Tylko, że z tego nie wynika nic.”. Jednocześnie gloryfikuje życie osób, które znała, stwierdza, że ich pełna nieświadomości egzystencja była łatwiejsza, lepsza, bo osadzona wyłącznie w teraźniejszości i sprawach codziennych. Potwierdzeniami tej diagnozy są tautologia „żyli w życiu” tudzież epitet „wilgotna nadzieja”, który obrazuje ludzką wiarę w szczęśliwe zakończenie. Inny z epitetów zastosowanych w utworze – „pożegnalne ciała” – przywołuje zarówno zasmucenie faktem, iż każdy człowiek jest śmiertelny, jak i pewną fascynację połączoną z przekonaniem, że to właśnie nieuchronność śmierci pozwala jednostce radować się każdym momentem, dogłębnie zrozumieć „co to takiego jest chwila”. Kasandra stwierdza zaś, że jej uczucia względem bliskich były prawdziwe, acz pozbawione zbliżenia („Kochałam ich. Ale kochałam z wysoka. Sponad życia.”), przez co uniemożliwiły jej pełne zaznanie uroków życia wśród śmiertelnych, nieświadomych. Lapidarność zdań w tej partii wiersza zdaje się potwierdzać wnioski bohaterki lirycznej, wszak jej słowa sprawiają wrażenie pozbawionych emocji, niezwykle świadomych i przemyślanych, a jednocześnie zdystansowanych. Mimo to osoba mówiąca odczuwa smutek, przygnębienie swoją postawą (mówi: „Żałuję, że mój głos był twardy.”), co tylko uwydatnia jej samoświadomość własnego nieszczęścia i oddalenia od teraźniejszości. Finalna refleksja płynąca z wiersza, rewiduje dotychczasowy pogląd, często przejawiający się w literaturze, jakoby życie chwilą było wyłącznie krótkowzroczne, nierozważne - Wisława Szymborska, pisząc *Monolog dla Kasandry*, zastanawia się, czy aby nie jest odwrotnie.

Noblistka była osobą niewierzącą, o czym świadczy nie tylko jej pogrzeb, który miał charakter świecki, ale także kilka wypowiedzi poetki. Ze względu na epizod komunistyczny z czasów powojennych, w późniejszych latach swojego życia uznała, że „wolałaby z żadnym nurtem nie płynąć”. Jednocześnie Szymborska zawsze zachowywała szacunek dla wszelkich światopoglądów, wyznań, a jej zaciekawienie oraz zadziwienie światem sprawiało, iż interesowała ją wszelkie dziedziny istnienia tudzież metafizyki. Stąd też inspiracja starotestamentową przypowieścią o zniszczeniu Sodomy oraz rodzinie sprawiedliwego Lota, która jako jedyna miała możliwość ucieczki z miasta. Żona ocalonego przez aniołów nie wytrzymała jednak próby (warunkiem przetrwania było niespolgądanie się za siebie) i za karę została zamieniona w słup soli. W wierszu Wisławy Szymborskiej „Żona Lota” to właśnie tytułowa postać staje się bohaterką liryczną, która opowiada swoją historię. Okazuje się, że po raz wtóry powszechne przekonania dotyczące znanych opowieści mogą prowadzić do wielu wątpliwości, a przez to

odbiegać od stereotypowych założeń. Utwór jest bowiem polemiką z utrwalonym w kulturze obrazem żony nieposłusznej jako przeklętej, niegodnej współczucia i zrozumienia. Podmiot liryczny sugeruje, że „prócz ciekawości, mogłam mieć inne powody”, wśród których wymieniane są między innymi: nieuwaga („przez nieuwagę – wiążąc rzemyk u sandała”), zmęczenie i brak sił vitalnych („Poczułam w sobie starość. Oddalenie. Czczność wędrowania. Senność”), tęsknota za utraconym życiem („Z chęci krzyku. Powrotu”) przy jednoczesnej złości na skazanych na śmierć, poczuciu wyższości względem ogółu („Obejrzałam się z gniewu. Aby nasycić się ich wielką zgubą.”). Wszystkie z wyliczonych przyczyn są przepełnione emocjami, sytuacjami znajomymi każdemu człowiekowi, co zbliża bohaterkę liryczną do czytelnika. W wierszu, w przeciwieństwie do przypowieści biblijnej, żona Lota nie jest już nierozważną, zuchwałą oszustką, a człowiekiem – podobnym do innych ludzi, o tożsamyh pragnieniach, przy zachowaniu jednoczesnej indywidualności. Taka kreacja osoby mówiącej jest zabiegiem charakteryzującym twórczość Wisławy Szymborskiej, dla której zawsze najważniejszy był „istny człowiek”⁹ – „nieźle już poszczególny”¹⁰, wyróżniający się na swój sposób, pomimo że żyjący w społeczeństwie, posiadający liczne wady, zdolny do największego okrucieństwa, ale też najwspanialszego dobra. Najbardziej nieoczywistym i odmiennym, względem oficjalnej, starotestamentowej wersji, jest fragment wiersza dotyczący zaufania bohaterki tytułowej do męża – podmiot liryczny zastanawia się czy Lot, człowiek uznany przez postaci ze sfery sacrum za sprawiedliwego tudzież miłosiernego, zorientowałby się, że jego ukochana nie dotrzymuje jemu kroku („Obejrzałam się {...} z nagłej pewności, że gdybym umarła, nawet by nie przystanął.”). Osoba mówiąca czuje także dyskomfort spowodowany codzienną egzystencją u boku osoby uważanej za moralną, postępującą zawsze właściwie, co podkreśla synekdocha *pars pro toto* „sprawiedliwy kark mojego męża”. Przedstawione wątpliwości ukazują biblijnego bohatera w sposób pozbawiający gloryfikacji; również kreacja żony Lota staje się odległą od stereotypowej. Kobieta ta nie jest już postacią tragiczną, przynoszącą nieszczęście, a jej wątpliwości czynią z niej osobę odczuwającą wiele przeciwstawnych emocji, lęków i niepewności. Jednakowoż nie bez przyczyny wszelkie alternatywne powody obejrzenia się za siebie poprzedzone zostały partykulą „może”, która czyni tekst pełnym wątpliwości, niejednoznaczności, dalekim od arbitralnych stwierdzeń, co jest zabiegiem kształtującym poetykę immanentną Wisławy Szymborskiej. Autorka bowiem nigdy nie stara się ukazać sytuacji lub bohatera lirycznego jednowymiarowo, pozwala

⁹ Cytat z wiersza *Sto pociech* (z tomu poetyckiego o tym samym tytule).

¹⁰ Ibidem.

natomiast czytelnikowi na mnogość interpretacji. Tym samym najpełniej wyraża myśl, którą zawarła także w swoim odczycie noblowskim – „Wysoko sobie cenię dwa małe słowa: nie wiem. Małe, ale mocno uskrzydłone. Rozszerzające nam życie na obszary, które mieszczą się w nas samych i obszary, w których zawieszona jest nasza nikła Ziemia.”.

PODSUMOWANIE

Komitet Noblowski w uzasadnieniu dla najwyższego wyróżnienia w dziedzinie literatury, przyznanego w 1996 roku Wiśławie Szymborskiej (sama laureatka nazywała to wydarzenie „tragedią sztokholmską”) napisał: „za poezję, która z ironiczną precyzją pozwala historycznemu i biologicznemu kontekstowi ukazać się we fragmentach ludzkiej rzeczywistości”. W istocie jest to prymarny cel licznych inspiracji, poszukiwanych przez poetkę w odległych dziedzinach i przestrzeniach historycznych. Problemy poruszane w utworach, pozornie obce czytelnikowi, implikują ogólnoludzkie refleksje, ukazując ich bliskość codzienności, a także faktyczną niezależność od czasu i miejsca zdarzeń. Teksty Noblistki pozbawione są kategoriycznych stwierdzeń, oczywistych asocjacji, aforyzmów o imperatywnym charakterze. Pozwalają odbiorcy na indywidualną interpretację i swobodną, zmuszającą do nieustannej niepewności i zachowania wątpliwości, próbę odpowiedzi na pytania naiwne, czyli najpilniejsze. Jednakże jedno przesłanie pozostaje niezmiennie, uwidacznia się w każdym utworze, niezależnie od tematyki i w najprecyzyjniejszy sposób oddaje przekonania Wiśławy Szymborskiej – nieustanne zaciekawienie światem scharakteryzowane w wierszu *W zatrzęsieniu* – „Mogłam być sobą, ale bez zdziwienia, a to by oznaczało, że kimś całkiem innym”.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe:

- Szymborska W., 1957, *Wołanie do Yeti*, Kraków.
- Szymborska W., 1967, *Sto pociech*, Kraków.
- Szymborska W., 1986, *Ludzie na moście*, Kraków.
- Szymborska W., 2002, *Chwila*, Kraków.
- Szymborska W., 2009, *Tutaj*, Kraków.
- Szymborska W., 2012, *Wystarczy*, Kraków.

Opracowania:

Bikont A, Szczęsa J., 2012, *Pamiątkowe rupiecie. Biografia Wisławy Szymborskiej*, Warszawa.

Wojda D., 1996, *Milczenie słowa. O poezji Wisławy Szymborskiej*, Kraków.

Baranowska M., 1996, *Tak lekko było nic o tym nie wiedzieć...Szymborska i świat*, Wrocław.

Ligęza W., 2002, *Świat w stanie korekty. O poezji Wisławy Szymborskiej*, Kraków.

Ligęza W., 2023, komentarz [w:] *Wiersze wszystkie*, Kraków.

Kwiatkowski J., Stala M., 1996, *Życie na poczekaniu. Wisława Szymborska. Lekcja literatury z Jerzym Kwiatkowskim i Marianem Stalą*, Kraków.

Rusinek M., 2016, *Nic zwyczajnego. O Wisławie Szymborskiej*, Kraków.

Looking at the world from multiple perspectives in the poetry of Wisława Szymborska

Summary: The publication is an authorial analysis of Wisława Szymborska's creation, with particular emphasis on the interdisciplinary characteristic of selected poems by the Nobel Prize winner. Attention has been given to the multitude of sources from which the poet drew her inspiration. Among the areas mentioned were: The Bible and myths (poems *The Wife of Lot*, *Monologue for Cassandra*, *Atlantis*), painting (texts *Vermeer*, *People on the Bridge*), historical events - especially World War II, which broke out in the youthful years of Wisława Szymborska's life (poems: *Still*, *The Mirror*). The essence of the work is the analysis of the above mentioned issues based on: the indicated texts, the features of Wisława Szymborska's immanent poetics and biographical threads from the Nobel Prize winner's life. In the final part, the purposefulness of the versatile references in Szymborska's work is analyzed, and the universality and timelessness of the reflections in her poems is acknowledged.

Keywords: Wisława Szymborska, interdisciplinarity of poetry, inspired by painting, inspired by history, inspired by myths

ISBN 978-83-67959-79-7