

język
szkoła
religia

XIV/4

język
szkoła
religia

R. XIV, nr 4

bernardinum

PELPLIN 2019

Rada Naukowa

Krzysztof Biliński, Zbigniew Chojnowski, Andrzej Dyszak,
Edward Jakiel, Małgorzata Książek-Czerwińska, Eva Mrhačova,
Dušan-Vladislav Paždjerski, Danuta Rytel-Schwarz, Ewa Rogowska-Cybulska,
Dietrich Scholze-Šofta, Wiesław Śmigiel, Paweł Tarasiewicz

Redaktor naczelny

Aneta Lewińska

Zastępca redaktora naczelnego

Lucyna Warda-Radys

Sekretarz redakcji

Beata Jędrzejczak

Redaktor zeszytu

Bolesław Oleksowicz

Redakcja językowa

Joanna Ginter

Adres Redakcji

Katedra Polonistyki Stosowanej, Instytut Filologii Polskiej
ul. Wita Stwosza 55, 80-952 Gdańsk
www.polonistyka.fil.ug.edu.pl, fpojsr@ug.edu.pl

© Copyright by Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin 2019

Wydawca

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.,
83-130 Pelplin, ul. Biskupa Dominika 11, tel. 58 536 17 57, fax 58 536 17 26,
bernardinum@bernardinum.com.pl, www.bernardinum.com.pl

Wydawca wersji elektronicznej

Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego, ul. Wita Stwosza 55,
80-952 Gdańsk, <http://czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/JSR>

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja papierowa.

Druk cyfrowy

Drukarnia Wydawnictwa „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin

ISSN 2080-3400

SPIS TREŚCI

Bolesław Oleksowicz	
Wstęp.....	7

W KRĘGU JĘZYKA

Joanna Drozd	
Językowa kreacja domów wielkich Polaków w „Opowieściach Barbary Wachowicz”. Część I: A. Mickiewicz i J. Słowacki – dwaj wieszczcy.....	11
Zazanna Radys	
Błędy ortograficzne w pracach uczniów liceum na tle postulatów uproszczenia pisowni.....	34

W KRĘGU LITERATURY

Maria Drozd	
Podmiotowość nowoczesna i jej stosunek do kultury w powieści <i>Żeby cię lepiej zjeść</i> Eduarda Gudiña Kieffera	48

W KRĘGU TEKSTÓW KULTURY

Edward Jakiel	
<i>Pia exercitia</i> w dziewiętnastowiecznych modlitewnikach diecezji chełmińskiej (na wybranych przykładach)	59

Zuzanna Harmacińska

Biblia i twórczość malarska Stanisława Wyspiańskiego
– na przykładzie *Kielicha goryczy*
i *Królowej-wieśniaczki polskiej*.....72

W KRĘGU MYŚLI HUMANISTYCZNEJ

Renata Suchenek

Dialog czy antagonizm w relacjach z wykluczonymi
(na przykładzie sytuacji wykluczonych w Polsce
w XX i XXI wieku).....83

Maria Mitek

Historia logoterapii i jej znaczenie dla rozwoju
myśli humanistycznej97

WSTĘP

Zgodnie z założeniami merytorycznymi przyjętymi przez Redakcję, co znajduje odzwierciedlenie w tytule czasopisma, teksty wybrane do publikacji są zazwyczaj grupowane wokół trzech wyodrębnionych kręgów problemowych, dotyczących szeroko ujętych zagadnień języka, szkoły, religii. Zagadnienia owe są jednak często wzbogacane o kontekst rozważań nad literaturą, tekstami kultury czy współczesnej humanistyki. Wedle tej zasady zgromadzone zostały również teksty przeznaczone do nru 4 w tomie XIV.

Pierwszą grupę tworzą dwie prace poświęcone językowi: Joanny Drozd *Językowa kreacja domów wielkich Polaków w „Opowieściach Barbary Wachowicz”*. Część I: *A. Mickiewicz i J. Słowacki – dwaj wieszczowie* oraz Zuzanny Radys *Błędy ortograficzne w pracach uczniów liceum na tle postulatów uproszczenia pisowni*. Rozważania pierwszej autorki stanowią kontaminację refleksji literaturoznawczej i językoznawczej. Dla J. Drozd punktem wyjścia do rekonstrukcji kreacji domów w opowieściach biograficznych poświęconych Mickiewiczowi i Słowackiemu było przekonanie Barbary Wachowicz o decydującym wpływie tradycji domowego wychowania na postawy życiowe bohaterów. Ten pogląd autorka *Siedzib wielkich Polaków* wzmacniała, posługując się narracją charakterystyczną dla tradycji gawędy szlacheckiej, która przecież stanowiła bezkrytyczną pochwałę życia domowego jako wcielenia wszystkich najważniejszych dla człowieka wartości. Autorka pracowicie i skrupulatnie zinwentaryzowała wypowiedzi licznych postaci na temat domów bohaterów. Zebrany przykładowy materiał pozwolił na podstawie sposobów mówienia o „kraju lat dziecinnych” wyodrębnić funkcje, jakie w powieściach pełniły obrazy siedzib rodowych: poznawczą, edukacyjną, aksjologiczną, estetyczną. Natomiast tekst Zuzanny Radys może być przydatny w pracy nauczyciela polonisty. Autorka skupiła swoją uwagę na błędach ortograficznych występujących w pracach uczniowskich. Omówiła więc m.in. błędy w zakresie pisowni małą i wielką literą, pisowni łącznej i rozdzielnej.

W drugiej grupie, obejmującej prace z kręgu literatury, znalazł się artykuł Marii Drozd *Podmiotowość nowoczesna i jej stosunek do kultury w powieści Żeby*

cię lepiej zjeść *Eduarda Gudiña Kieffera*. Autorka zajęła się opublikowaną w 1968 r. powieścią argentyńskiego pisarza E.G. Kieffera, którą krytycy uznali za oryginalne zjawisko artystyczne oraz za próbę syntezy życia pokolenia lat sześćdziesiątych, wydziedziczonego z rodzimych tradycji przez inwazję mass mediów, deformujących wszystkie sfery osobowości współczesnego człowieka (poznawczą, społeczną, behawioralną), wkraczającego w rozdartą i skłóconą rzeczywistość XX w. M. Drozd skupiła swoją uwagę przede wszystkim na oryginalnym ujęciu formalnym tej opowieści o Buenos Aires i jego mieszkańcach, o ich postawach życiowych, udrękach, emocjach. Każdy bowiem z rozdziałów odpowiada innym postaciom, różnie usytuowanym społecznie – a ich monolog, rozmowy czy fragmenty zapisków, wzięte razem, tworzą osobliwą strukturę polifoniczną dzieła.

W kolejnej, trzeciej grupie, *W kręgu tekstów kultury*, pomieszczone zostały dwie prace: Zuzanny Harmacińskiej *Biblia i twórczość malarska Stanisława Wyspiańskiego – na przykładzie Kielicha goryczy i Królowej-wieśniaczki polskiej* oraz Edwarda Jakiela *Pia exercitia w dziewiętnastowiecznych modlitewnikach diecezji chełmińskiej (na wybranych przykładach)*. W ocenie Zuzanny Harmacińskiej w opracowaniach na temat twórczości Wyspiańskiego jedno z ważnych zagadnień – inspiracje biblijne w twórczości plastycznej autora *Wesela* – nie spotkało się z dostateczną uwagą badaczy. Aby ów brak choćby w niewielkiej części uzupełnić i zademonstrować korzyści poznawcze wynikające z podjęcia tego zagadnienia, autorka zajęła się dwoma dziełami plastycznymi: rysunkiem *Kielich goryczy* oraz polichromią przedstawiającą Matkę Bożą z Jezusem podczas koronacji. W zaprezentowanych analizach znajdziemy m.in. precyzyjne ustalenia źródła inspiracji (Biblia, apokryf, kultura ludowa), szczegółowe omówienie kompozycji ze wskazaniem znaczeń symbolicznych elementów ją tworzących, tradycję ikonograficzną.

Jak zauważa Edward Jakiel, w XIX w. praktyki pobożności ludowej istniejącej w Kościele od jego zarania, pod wpływem zmian, zwłaszcza w zakresie edukacji, bardzo silnie się rozwinęły, stąd zapotrzebowanie na modlitewniki zawierające różne antologie, pieśni, modlitwy, nabożeństwa. Zjawisko to autor stara się przedstawić na podstawie wydanych w dawnej diecezji chełmińskiej czterech druków o charakterze modlitewników. Ta część artykułu przynosi erudycyjny wykład na temat ich zawartości i zwraca szczególną uwagę na różnice między edycjami spowodowane przez oryginalny dobór modlitw i nabożeństw – podporządkowany celom, jakie przyświecały komponującym je autorom, oraz dostosowany do lokalnej kultury religijnej i praktykowanej *pia exercitia*.

Dwa teksty z ostatniej grupy sytuują się w kręgu współczesnej myśli humanistycznej. Renata Suchenek w tekście *Dialog czy antagonizm w relacjach z wykluczonymi (na przykładzie sytuacji wykluczonych w Polsce w XX i XXI wieku)* zajęła się kwestią wykluczenia społecznego w Polsce, opierając się na mate-

riale źródłowym (teksty archiwalne, teksty kultury z internetu). Starła się dociec, w jaki sposób w relacjach między instytucjami reprezentującymi obywateli a tymi pozbawionymi instytucjonalnego wsparcia wytworzyły się na przestrzeni dziejów różnego rodzaju mechanizmy sprzyjające marginalizacji i dyskryminacji jednostek czy grup społecznych. Zdaniem autorki kwestia ta współcześnie nie straciła na aktualności z powodu pojawienia się nowych wykluczonych (emigranci, mniejszości etniczne). Od tego, który z dwóch modeli przestrzeni politycznej – dialog czy antagonizm – zdobędzie przewagę, zależeć będzie formowanie się przyszłych więzi społecznych. Innych kwestii dotyczy tekst Marii Mitek *Historia logoterapii i jej znaczenie dla rozwoju myśli humanistycznej*. Autorka poświęciła go bowiem austriackiemu psychiatrze i psychoterapeucie, twórcy logoterapii – Viktorowi E. Franklowi. Jego książka *Człowiek w poszukiwaniu sensu* uznana została za najbardziej wpływową rozprawę w literaturze psychiatrycznej od czasów Freuda. Autorka starała się odpowiedzieć na pytanie, jakie okoliczności przyczyniły się do powstania nowego kierunku psychologii humanistyczno-egzystencjalnej, za który uznana została logoterapia. Zdaniem M. Mitek do przyczyn tych należy zaliczyć: zainteresowania czytelnicze Frankla (szczególny wpływ Maxa Schelera), kontakty osobiste, m.in. z Freudem, Adlerem, przede wszystkim zaś doświadczenie wyniesione z pracy z pacjentami oraz holistyczne ujęcie człowieka.

Bolesław Oleksowicz

Joanna Drozd¹
Tczew

JĘZYKOWA KREACJA DOMÓW WIELKICH POLAKÓW W „OPOWIEŚCIACH BARBARY WACHOWICZ”

CZĘŚĆ I: A. MICKIEWICZ I J. SŁOWACKI – DWAJ WIESZCZE

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł otwiera cykl publikacji² drukowanych w kolejnych numerach czasopisma „Język – Szkoła – Religia”. Tematem każdego artykułu będzie analiza językowej kreacji domów innych bohaterów.

Dom to przestrzeń najbliższa człowiekowi i jego miejsce schronienia przed światem zewnętrznym. Ta podstawowa funkcja domu została na przestrzeni wieków rozbudowana o wiele innych ról, które człowiek mu przypisuje. Dom symbolizuje m.in. bezpieczeństwo, trwałość, schronienie, twierdzę, mieszkanie, własny kąt, ale też gospodarstwo domowe, domowników, rodzinę, gniazdo rodzinne, ród, dynastię i ojczyznę (Kopaliński 2007, s. 64).

„Słowo *dom* zajmuje wysoką – bo 134. – pozycję na liście rangowej słownictwa polszczyzny współczesnej” – pisze Jerzy Bartmiński w publikacji *Dom i świat – opozycja i komplementarność*. Pojęcie domu wyznacza krąg elementarnych doświadczeń każdego człowieka i tkwi w samym centrum powszechnie uznawanego systemu wartości, wraz z takimi pojęciami, jak matka, rodzina, społeczność, kraj, naród, ojczyzna, z którymi jest powiązane siecią semantycznych zależności (Bartmiński 2007, s. 167).

Andrzej Siciński w rozdziale pt. *O idei domu i jego roli w Polsce*, zamieszczonym w książce pt. *Dom we współczesnej Polsce*, twierdzi, że o idei domu

¹ joanna.drozd@interia.pl

² Zaproponowany cykl artykułów o domach wielkich Polaków w językowej kreacji B. Wachowicz to niepublikowane fragmenty rozprawy doktorskiej pt. *Językowa kreacja domów wielkich Polaków w „Opowieściach Barbary Wachowicz”* napisanej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego pod kierunkiem dr hab. Anety Lewińskiej, prof. UG.

można mówić w trzech aspektach. Pierwszy z nich dotyczy domu jako konkretnego miejsca, a także materii wyznaczającej owo miejsce, mieszkanie, jego wyposażenie i najbliższe otoczenie:

W tym materialnym sensie „dom” jest określeniem tylko częściowo pokrywającym się znaczeniowo z określeniem „budynek”; z jednej strony bowiem budynek może zawierać wiele mieszkań; z drugiej zaś – co chyba jeszcze ważniejsze – dom nie musi znajdować się w budynku; może mieścić się np. w szałasie (Siciński 1992, s. 9).

Drugi aspekt idei domu polega na pojmowaniu go jako pewnej zbiorowości społecznej, obejmującej zespół domowników, ich funkcje, aktywność domową i style życia. Trzeci, na który zwraca uwagę A. Siciński, to wartość zaspokajająca różnorodne potrzeby materialne, społeczne i symboliczne, przy czym w znaczeniu symbolicznym dom utożsamia się z ojczyzną „wielką” – rodzinnym krajem – lub z tzw. małą ojczyzną (Siciński 1992, s. 9).

Celem niniejszego artykułu jest opis kreacji domów wybranych polskich romantyków: Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego, ukazanych w serii „Opowieści Barbary Wachowicz”. Biografka przekonuje czytelnika, że wychowanie młodego człowieka w dworku szlacheckim kształtuje w nim postawę wzorowego obywatela i patrioty³. Tych dwóch wielkich Polaków łączą szlacheckie pochodzenie, życie emigracyjne oraz epoka, w której żyli, a różni sposób życia. Badaniom poddano zatem językową kreację domów ludzi reprezentujących działalność literacką i domów znajdujących się w różnych państwach. Są to miejsca zamieszkania bohaterów o przybliżonych biografiami; w opowieściach B. Wachowicz przypisano im podobną funkcję i do ich kreacji wykorzystano podobny repertuar środków językowych.

We współczesnej polszczyźnie leksem *dom* ma zatem wiele znaczeń, a jego definicje słownikowe konotują wiele skojarzeń⁴. W niniejszym artykule przed-

³ Na temat wychowawczej roli domu w życiu bohaterów B. Wachowicz pisałam też w artykule *Modlitewne świadectwa wojny i niewoli* (Drozd 2014, s. 122). Na potrzeby niniejszego tekstu zagadnienie to zostało przeorganizowane i poszerzone.

⁴ Najpełniej współczesne znaczenia tego leksemu opisuje najnowszy internetowy WSJP, w którym podano sześć definicji tego wyrazu. Pierwsze znaczenie zamieszczono w subhaśle, którego identyfikatorem semantycznym jest synonim *budynek*; zdefiniowano je tam jako ‘budynek przeznaczony na mieszkania lub na pomieszczenia dla zakładów pracy i instytucji’. Drugie znaczenie zapowiedziano leksemem *mieszkanie* i objaśniono jako ‘miejsce, w którym się mieszka’. Trzecie znaczenie zidentyfikowane zostało rzeczownikiem *rodzina* i opisano je jako ‘rodzinę mieszkającą pod wspólnym dachem’. W czwartym znaczeniu *dom* to *gospodarstwo*, rozumiane jako ‘ogół spraw gospodarczych związanych z zaspokajaniem potrzeb bytowych rodziny’. W piątym znaczeniu, którego definicję umieszczono pod podhasłem *królewski*, *dom* nazywa ‘ród ważny, znamienity,

miotem analizy będzie dom w znaczeniu ‘miejsce, w którym się mieszka’ (WSJP), w tekstach B. Wachowicz rozumiane jako dwory, mieszkania i zajmowane pokoje hotelowe. Domy te odgrywają istotną rolę w kreowaniu biografii wielkich romantyków. Mówiąc o domu rodzinnym bohatera, pisarka używa najczęściej w „Opowieściach...” synonimicznej nazwy *dwór*, a także jej deminutywnej formy *dworek*.

Na badany korpus tekstów składają się cztery pozycje serii „Opowieści Barbary Wachowicz” o wielkich Polakach. W skład tego cyklu wchodzi następujące książki: „*Ty jesteś jak zdrowie*”. *Z Mickiewiczem nad Wilią, Niemnem i Świtezcią, ze Słowackim w Krzemieńcu, z Orzeszkową nad Niemnem* (TJJZ); *Wigilie Polskie. Adam Mickiewicz* (WP); *Małwy na lewadach* (MnL), a także nowy tom z 2017 r. pt. *Wielcy Polacy w Ojczyźnie, Szkocji, Italii, Szwajcarii. Fryderyk Chopin w Ojczyźnie i Szkocji, Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński, Cyprjan Kamil Norwid, Stefan Żeromski w Italii i Szwajcarii. Małwy na lewadach I* (WPWOSIS).

W niniejszym artykule analizie poddano kreacje językowe domów Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego. Prawdopodobnie nie ma takiego bohatera, którego wszystkie miejsca zamieszkania Barbara Wachowicz zdołałaby odwiedzić i opisać, ale w wypadku postaci, których deskrypcje domów wybrano do analizy, zdecydowało kryterium, że B. Wachowicz uwzględniła zarówno ich domy dzieciństwa – wszystkie lub niektóre – jak i przynajmniej niektóre domy własne⁵.

Opowieści biograficzne B. Wachowicz są utworami narracyjnymi stanowiącymi kombinację mowy „własnej” (narratora) i wypowiedzi „cudzych”, przytaczanych w różnych kontekstach. Pisarka graficznie odróżnia te różne sposoby kreacji świata przedstawionego, chociaż nie w pełni konsekwentnie. Cytowane wypowiedzi świadków współczesnych i świadków z epoki drukuje kursywą lub opatruje cudzysłowem, nie zawsze wskazując źródła, z którego dane cytaty pochodzą. Czasem przytacza też całe dialogi z bohaterami spotkanymi na reporterskim szlaku. Te różne sposoby opisu domu wzajemnie się przenikają i uzupeł-

utytułowany’. Szóste znaczenie ma numerację dwustopniową, stosowaną w WSJP dla znaczeń pozostających w relacji polisemii regularnej; znaczenie 6a, sygnowane synonimem *instytucja*, opisano następująco: ‘instytucja prowadząca działalność określoną następującym rzeczownikiem lub przymiotnikiem’, a w znaczeniu 6b, zapowiedzianym rzeczownikiem *siedziba, dom* to ‘siedziba domu – instytucji’.

⁵ W badaniach przyjęto, za Jolantą Kowalewską-Dąbrowską, dwudzielny podział na dom rodzinny i dom własny. Pojęcie *dom rodzinny* odnosi się do domów, w których urodzili się i dorastali bohaterowie „Opowieści Barbary Wachowicz”. Dom własny to miejsce, w którym bohaterowie zamieszkali po opuszczeniu domu rodzinnego, na ogół gdy założyli własne rodziny. Nie dla wszystkich postaci stanowi go dom małżeński; nie jest tak w wypadku J. Słowackiego i F. Chopina (Kolwalewska-Dąbrowska 2016, s. 117–129).

niają, tworząc jednolity tekst opowieści biograficznej pisanej przez B. Wachowicz swoimi i cudzymi słowami.

Narracja nie jest monologiem biegnącym równoległe do wypowiedzi prezentowanych postaci, lecz mową zorientowaną na te wypowiedzi, tworzącą wraz nimi rozmaite połączenia. Przytaczanie przez B. Wachowicz cudzej mowy kształtuje w potoku narracyjnym swoiste załączenia semantyczne, o których Janusz Sławiński pisał, że materiał znaczeniowy słów i zdań jest tu jak gdyby usytuowany w podwójnej – co najmniej – perspektywie podmiotowej, odnoszącej się do dwóch kontekstów (Sławiński 1998, s. 106). W opowieściach B. Wachowicz monolog odautorski integrujący materiał znaczeniowy jest często zajmowany przez wielość współhistniejących cudzych głosów, które łączą się, przenikają, aktualizując w wypowiedzi prozatorskiej szereg równorzędnych planów semantycznych (Sławiński 1998, s. 107).

W badanym materiale językowym mamy do czynienia z kreacją wielostopniową, budowaną z wielu różnych typów tekstu, więc w pewnym sensie jest to kreacja zbudowana z kilku innych kreacji. B. Wachowicz wprowadza do swojej narracji autorskiej różnego typu teksty, które składają się na jej oryginalny sposób tworzenia obrazów domów. Autorka dociera do listów i innych źródeł historycznych, a także często wykorzystuje opowieści ludzi mieszkających obecnie w dawnych siedzibach swoich bohaterów i członków ich rodzin, budując polifoniczną narrację, skompilowaną z tekstu odautorskiego i cytatów z materiałów źródłowych oraz ich parafraz⁶.

B. Wachowicz często oddaje jednak głos także świadkom epoki i np. pisząc o wyglądzie wnętrza domu Adama Mickiewicza, przywołuje pamiętnikarską relację Franciszka, brata poety. W ten sposób autorka wprowadza do swojego tekstu różne przytoczenia. Niektóre fragmenty składają się zatem z opisu pióra

⁶ R. Jochymek zauważa, że B. Wachowicz wprowadza do swoich tekstów narratora odautorskiego, który niejednokrotnie oddaje głos innym osobom, ale zawsze pozostaje aktywnie przysłuchującym się zbieraczem informacji. Narratorka-autorka pozornie zatem kreuje się na świadka wydarzeń. Symultaniczne unieruchomienie czasu dodatnio wpływa na uwiarygodnienie takiej właśnie postawy (Jochymek 2004, s. 359). Narratorka „Opowieści...” przybiera pozę typowego narratora gawędy romantycznej. Jej wyraźny głos odautorski próbuje wszystko, co jest staroświeckie, demonstruje swój patriotyzm, niechęć do tego, co obce. Postawa ta jest zgodna z opisaniem przez K. Bartoszyńskiego roli narratora w gawędzie szlacheckiej: „narratorzy gawędy dysponują wiedzą o swych środowiskach bardzo szczegółową, ale wyraźnie ograniczoną naiwnym sposobem widzenia świata oraz określonym systemem aksjologicznym. Prowadzi to do aprobaty rzeczywistości przedstawionej jako noszącej cechy sarmackiej swoistości i tradycjonalności. Narratorzy tacy reprezentują styl myślenia konserwatywny i niechętny wobec wszystkiego, co nowe i obce” (SLP XIX 1994, s. 313–314; por. Jochymek 2004, s. 248).

B. Wachowicz i tzw. głosów cudzych, a ilustracją omawianych sposobów językowych kreacji domu są dwojakiego rodzaju konteksty opisowe znajdujące się w wyekscerpowanych fragmentach. Po pierwsze, są to konteksty opisowe – cytaty, czyli wybrane przez B. Wachowicz fragmenty różnego rodzaju źródeł z epoki lub wplecione w narrację (niekiedy jako mowa zależna, niekiedy niezależna) głosy współczesnych bohaterów jej reportaży, np. opiekunów zbiorów muzealnych, mieszkańców napotkanych na podróży szlaku. Kontekstami opisowymi drugiego typu są relacje i opisy pochodzące od samej narratorki, która dociera do miejsc zamieszkania swoich bohaterów.

Kreacja domów polskich bohaterów narodowych w utworach B. Wachowicz to nieustający wybór pomiędzy wieloma punktami oglądu domu, od wyboru perspektywy współczesnej lub historycznej, poprzez wybór tego, czyimi oczyma dom oglądamy, po wybór stopnia ogólności oglądu: od najbardziej ogólnej perspektywy opisu domu widzianego w jego zewnętrznym otoczeniu miasta lub ogrodu po zbliżenia na detale architektoniczne i elementy wyposażenia wnętrza. Perspektywę historyczną reporterka-narratorka buduje, posługując się źródłami z epoki, a współczesną opowieść tworzy z udziałem świadków – bohaterów reportaży. Zawsze jednak ostatecznym kryterium wyboru – zarówno we własnej narracji, jak i w wypadku cytowanego fragmentu tekstu źródłowego czy kształtu wprowadzonych do tekstu wypowiedzi osób napotkanych na reporterskim szlaku – pozostaje punkt widzenia autorki opowieści. To punkt widzenia B. Wachowicz jest czynnikiem decydującym o kształcie obrazu domu wykreowanego na kartach analizowanych tomów „Opowieści...”.

W niniejszym artykule posłużono się metodą badania językowej kreacji obrazu świata wpisanego w tekst. Za Teresą Skubalanką (1997, s. 20) przyjmuje się, że językowa kreacja to „całokształt procesów językowych, stworzonych przez twórcę tekstu, w pewnym celu; tyle co określony byt fikcyjny, będący częścią «wizji świata artysty»”. Podstawą teoretyczną niniejszej analizy jest również rozszerzona definicja Elżbiety Skorupskiej-Raczyńskiej (2013, s. 22–23, która pisze, że językowa kreacja świata to:

tworzenie w dziele literackim wizerunku kogoś i/lub czegoś przez jego autora, antropocentrycznie postrzegającego opisywaną, odtwarzaną i/lub tworzoną rzeczywistość, posiadającego właściwe mu, osobnicze zasoby słownikowe i umiejętności odpowiedniego ich stylistycznego wykorzystania. Wynikiem (efektem) tej językowej kreacji jest wytwór w postaci artystycznego dzieła (tekstu) literackiego, które dekodowane przez odbiorcę dają możliwość konceptualizacji przedstawionej tam rzeczywistości, zgodnie z jego możliwościami, naturalnymi predyspozycjami (jak wyobraźnia) oraz nabytymi umiejętnościami (jak przygotowanie językowe), a także zarejestrowanymi w pamięci doświadczeniami.

Podejście strukturalne przejawia się natomiast w porządkowaniu odtwarzanej wizji domu wpisanej w badane teksty według organizujących ją leksemów, nazywających domy, ich części oraz ich otoczenie. Nazwy te traktowane są jako centra całych fragmentów deskrypcji, które ilustrują sposób kreacji domów w analizowanych opowieściach. Ekscerpowane z książek tej serii są zatem całe fragmenty tekstu, a nie tylko pojedyncze leksemy.

Domy Adama Mickiewicza, czyli od Nowogródka do paryskiego Arsenalu

Obrazy domów Adama Mickiewicza zajmują ważne miejsce w kilku opowieściach biograficznych Barbary Wachowicz. W tomie zatytułowanym cytatem z *Pana Tadeusza*: „Ty jesteś jak zdrowie”. *Z Mickiewiczem nad Wilią, Niemnem i Świteział, ze Słowackim w Krzemieńcu, z Orzeszkową nad Niemnem* czytelnik śledzi losy dworku w Nowogródku, a w książkach *Małwy na lewadach* i *Wigilie polskie. Adam Mickiewicz* poznajemy nie tylko Nowogródek, lecz także pozostałe sześć domów poety. Deskrypcja domostw pisarza jest rozproszona na wielu stronach tych trzech tekstów, ale z tej mozaikowej układanki wyłania się spójny obraz kilku domów, które pełniły różną funkcję w kreowanej przez Wachowicz biografii romantycznego wieszca.

Współczesną perspektywę autorską ujawniają m.in. opisy dworku w Nowogródku, dziś stanowiącego muzeum poświęcone pamięci pisarza. Dom rodzinny Mickiewicza widzimy tak, jak postrzega go B. Wachowicz podczas swej pierwszej reporterskiej podróży w 1961 r.:

Na naszą cześć zapalają się światła w wymyślnych kandelabrach. Ślizgają po wygiętych krzesłach, odbijają w gablotach z zegarami. Dwór Wereszczaków spłonął jeszcze w czasie pierwszej wojny. Muzeum powstało 16 października 1920 roku na miejscu, gdzie stał dom Mickiewiczów. – Jakim cudem meble mogą być tuhanowickie? – powątpiewa Łucja. – Cicho – mówię – wierzyli, że są i ratowali je (TJJZ, s. 23).

Pisarka zamieszcza także relację ze swojej drugiej podróży do Nowogródka w 1989 r.:

U wnijsia do ogrodu rzeźbiony profil napis: DOM – Muzeum Adama Mickiewicza. Właśnie – Dom. [...] W hallu cytat z III cz. Dziadów: „Nazywam się milion, bo za miliony Kocham i cierpię katusze”. To był jedyny tekst po polsku w całej ekspozycji (TJJZ, s. 36).

Wachowicz powiadamia też czytelników o wyglądzie nowogródzkiego dworku po jego remoncie w 1990 r., ale czyni to nie na podstawie własnych obserwacji, ale opierając się na informacjach zdobytych podczas swojego pobytu w Wilnie:

W 1990 roku dyrektor „Budimexu”, Czesław Karasewicz, pokazał mi w Wilnie zdjęcia z przepięknie odrestaurowanym domem-dworkiem Mickiewicza. Usunięto zwalisty ganek. Przywrócono kolumnienki, okiennice, oficynę... (TJJZ, s. 44).

Z czasów współczesnych pisarze pochodzą także zacytowane w książce wpisy do ksiąg pamiątkowych znajdujących się w dworku w Nowogródku, dziś stanowiącym muzeum Adama Mickiewicza; świadczą one o trwającym nadal wśród młodych ludzi żywym zainteresowaniu miejscami związanymi z poetą:

„... jesteś tuż obok nas, słyszymy Twe kroki, czujemy przy sobie bicie Twego serca, słyszymy Twój głos. Dzisiaj w dniu moich dwudziestych czwartych urodzin, tutaj, w domu Mickiewicza zrozumiałem, że Twoje marzenie, by ojczyzna istniała – zrozumieć mógł każdy i wtedy, i teraz, i zawsze” – taki wpis z ksiąg pamiątkowych Muzeum Mickiewicza w Nowogródku wynotowałam wśród dziesiątków innych. Podsygnowały: „Jacek Tyszko z grupą studentów polskich”. Z jakiego miasta polskiego – nie wiem. Mogłoby być każde... (TJJZ, s. 36).

Wachowicz podczas swych literackich podróży czyni się depozytariuszką miejsc pamięci. Często kieruje apele do szerokiego kręgu odbiorców, które mają na celu zwrócenie uwagi na konieczność ochrony przed zniszczeniem miejsc związanych z wielkimi Polakami, np.:

Najmłodszy synek Poety – Józef Mickiewicz (1850–1938) – dar „pod choinkę” w roku 1850. Utalentowany muzycznie. On jedyny z dzieci autora „Pana Tadeusza” spoczął, przywieziony do ojczyzny ojca – dopiero za naszych czasów. Spoczywa na cmentarzu św. Salwatora w Krakowie. Polecamy opiekę nad jego mogiłą władzom miasta – pomnika (WP, s. 313).

Reporterka zajmuje też wobec opisywanych miejsc ważnych dla biografii Mickiewicza wyrazistą postawę emocjonalną. Dzieli się z czytelnikami np. refleksją na temat obecnego stanu bramy stojącej w miejscu, w którym kiedyś mieszkał poeta. Pod zdjęciem tego obiektu biografka umieszcza wartościujący i nacechowany emocjonalnie podpis: „Tragiczny stan bramy przy Zaułku Literackim 5 – ozdobionej napisem «Tu mieszkał Mickiewicz 1823»” (TJJZ, s. 174). Ekspresywne wyrażenie *tragiczny stan bramy* wskazuje na wzburzenie narratorki z powodu braku dbałości wilnian o obiekty związane z autorem *Ballad i romansów*.

Kreując domy autora *Pana Tadeusza*, reportażystka wykorzystuje również materiały źródłowe. Sugeruje np. w swych opowieściach biograficznych, że wyglądom domu poety znalazł również swoje literackie odbicie w jego twórczości. Mianowicie, zdaniem pisarki, obraz zniszczenia nowogródzkiego domostwa został przywołany przez Mickiewicza w cz. IV *Dziadów*. W tym celu Wachowicz, ukazując pustkę, która została po szczęśliwym domu rodzinnym, cytuje wspomnienia pisarza (nie podając źródeł), a tekst narracji przeplata cytatami z Mickiewiczowskiego dramatu. Dzięki temu zabiegowi i swoistej mozaice tekstów powstaje sugestywny i bardzo emocjonalny przekaz silnie oddziałujący na odbiorcę:

Latem jadąc do Tuhanowicz, odważy się zajrzeć na podwórko domu rodzinnego. „Oficynkę, w której mieszkaliśmy, zostałem otwartą, ale ciemną. Nikt mnie nie spotkał, nie słyszałem owego: «Adam, Adam». Tak mnie żal ścisnął, że długo nie mogłem odetchnąć. Chodziłem po wszystkich kątach”. Z któregoś wypelzła stara, wynędzniała służąca. Rzucili się sobie w ramiona, płakali. W IV części „Dziadów” tak wróci Gustaw: „Niedawno odwiedziłem grób nieboszczki matki, / Ledwo poznać mogłem! Już ledwie ostatki! / Kędy spojrzysz – rudera, pustka i zniszczenie!” (TJJZ, s. 41).

B. Wachowicz sięga też do listów Adama Mickiewicza pisanych do brata Franciszka, ukazujących dom jako miejsce, które – jak z wielką świadomością pisze dojrzały już poeta – go ukształtowało: „Nieraz jeszcze, kochany bracie, może będziesz się dziwił moim działaniom [...]. Bądź tylko zawsze pewien, że one zawsze idą z tego gruntu, na jakim urosliśmy w domu rodzicielskim” (TJJZ, s. 37).

Autorka *Wigilii polskich* przytacza też pisma pozostałe po członkach rodziny i przyjaciółach poety. Należy do nich m.in. *Pamiętnik Franciszka Mickiewicza*⁷, z którego pochodzą liczne cytaty wplatanie w tekst narracji, np.: „Bieda wielka, jeśliby najmniejszy nieład gdzie wkradł się, albowiem rodzice porządek lubili” (WP, s. 69).

Niezwykle cennym źródłem informacji na temat domu Mickiewicza są listy braci poety. Pisarka cytuje np. list Aleksandra – młodszego brata Mickiewicza – do jego starszego brata, Franciszka⁸, pisany w 1860 r. i dotyczący legendy związanej z narodzinami poety:

⁷ Dość częsty zwyczaj pisania pamiętników w środowisku dworskim to nośnik tradycji. Pamiętniki były różnej wartości i miary, ale zawsze zaspokajały potrzebę utrwalenia czasu i ludzi, a wraz z nim – obrazu świata (Kiersnowska, Kiersnowski 2002, s. 117). Dla współczesnych badaczy literatury pamiętnik jest cennym świadectwem życia ludzi w minionych wiekach. *Pamiętnik* autorstwa Franciszka Mickiewicza stanowi ważkie źródło wiedzy o dzieciństwie i dorastaniu A. Mickiewicza.

⁸ Zdaniem J.M. Rymkiewicza Franciszek Mickiewicz – najstarszy z braci poety – urodził się w Nowogródku na 2 lata przed Adamem (1796). W okresie wczesnej młodości

Adam zaś jeden urodził się w Zaosiu [...] Zaosie wtenczas należało do stryjów ojca naszego [...] rodzice więc nasi w 1789 roku w grudniu pojechali do Zaosia i tam 24 grudnia urodził się im Adam [...]. Akuszerką dla nas czterech była Żydówka Dawidkowa. Dla Adama w Zaosiu szlachcianka Mołodecka, ona chcąc Adama przeznaczyć na rozumnego, użyła książki, na której ucięła nożykiem pępek dziecku. Tę książkę pokazywała swojej znajomej na stole u ojca, a moje oczko dojrzało, uszko podsłuchało. Miałem tę książkę zawsze w pamięci (WP, s. 54).

Autorka *Wigilii polskich* przywołuje także fragmenty *Żywotu Adama Mickiewicza* pióra Władysława Mickiewicza, syna poety, np. gdy pisze o jego poszukiwaniach rodowodu: „...Dobierałem się już do herbu Poraj, kiedy ojciec zamknął mi książkę pod nosem, mówiąc: A tobie, co do tego? – takim tonem, żem już nigdy nie śmiał go spytać o rodowód Mickiewicza” (WP, s. 55).

Kreując paryski dom poety, powołuje się B. Wachowicz zwłaszcza na relacje córki Adama Mickiewicza, Marii Goreckiej, zawarte w publikacjach: *Ze wspomnień o moim ojcu* oraz *Wspomnienia o Adamie Mickiewiczu. Opowiedziane najmłodszemu bratu*⁹. Przytacza je, m.in. opisując przestrzeń wokół Mickiewiczowskich domów: „W ogródku naszym było i drzewko jarzębiny, które sam ojciec zasadził, i gdziekolwiek mieliśmy ogródek, zawsze dbał, aby w nim było drzew, które Litwę przypominało” (WP, s. 276).

obaj bracia poszli razem w 1807 r. do szkoły dominikanów w Nowogródku, wspólnie się uczyli i bawili, zarówno w domu, jak i ze szkolnymi kolegami. Wiosną w 1811 r. Franciszka relegowano ze szkoły po bójce, do jakiej doszło między bawiącymi się w wojsko chłopakami a żołnierzami rosyjskimi z garnizonu stacjonującego w mieście. Jesienią Franciszek zachorował prawdopodobnie na gruźlicę kości, co skutkowało trwałym kalectwem. Gdy wybuchło powstanie, Franciszek – jako jedyny z braci Mickiewiczów – przystąpił do walczących, mimo kalectwa i wieku już nie młodzieńczego. W 1830 r. został mianowany powstańczym rządcą Nowogródka. W lipcu 1831 r. wstąpił do regularnego wojska. Przeszedł z Kowna przez Ostrołękę do Warszawy jako podporucznik XIII Ochotniczego Pułku Ułanów, w którym komenderował szwadronem. Wkrótce awansował na podporucznika, później był audytorem przy gen. Andrzeju Ruttié i adiutantem dowódcy podczas szturmów Rosjan na Warszawę. Umarł 13 listopada 1862 r. w Rożnowie, w majątku Anieli i Hilarego Baranowskich. Był odznaczony Krzyżem Virtuti Militari. Za udział w powstaniu rodzina Mickiewiczów straciła dobra (Zaosie, rodzinny dom w Nowogródku) na rzecz rządu rosyjskiego (Rymkiewicz i in. 2010, s. 301–302).

⁹ Maria Mickiewiczówna Gorecka jest autorką pamiętnika *Wspomnienia o Adamie Mickiewiczu. Opowiedziane najmłodszemu bratu*, wydanego w 1875 r. Publikacja ta obejmuje czasy, gdy A. Mickiewicz został powołany na katedrę do Lozanny (1839), a kończy się wraz z jego śmiercią. Autorka opowiada w niej o swoich rodzicach, dzieciństwie, rodzeństwie, o znajomych rodziców, Lozannie i Paryżu (Maślanka 1956, s. 418).

W językowej kreacji domu Mickiewicza znaczącą rolę odgrywają również podpisy umieszczane pod zdjęciami autorstwa reportażystki oraz pod archiwalnymi ilustracjami, np.: „«Pomnę tylko kędyś w Litwie [...] Stał dom moich rodziców» – pisał Mickiewicz w «Wallenrodzie». Oto wizerunek domu w Nowogródku, naszkicowany przez Ignacego Domeykę” (TJJZ, s. 69).

Przedstawione powyżej wielorakie formy opisu współistniejące w badanych książkach czynią językową kreację domów autora *Pana Tadeusza* bardzo interesującą, ponieważ zbudowaną z wielu tekstów i z wielu punktów widzenia. Wybory fragmentów listów, pamiętników i tekstów literackich Mickiewicza oraz listów i wspomnień ludzi mu współczesnych są elementem świadomej kreacji pisarskiej B. Wachowicz. Z wielu tekstów i z wielu języków powstaje obraz adresowany przez autorkę do czytelnika opowieści o wielkich Polakach.

W swoich opowieściach biograficznych o Mickiewiczu B. Wachowicz najwięcej uwagi poświęciła domowi w Nowogródku. To jedyny dom, który ma pełny opis, dotyczący zarówno wnętrza, jak i otoczenia. Dwór poety ukazany jest także w jego dzisiejszym kształcie jako muzeum poety. Deskrypcja nowogródzkiego domu Mickiewiczów jest rozproszona na kilku fragmentach trzech tekstów (TJJZ, MnL, WP).

Biografka, opisując wileńskie lata Adama Mickiewicza, uwagę odbiorcy kieruje przede wszystkim na zaangażowanie poety w działalność Towarzystwa Filomatów, późniejsze uwięzienie jego przyjaciół w bazylikańskiej celi oraz na ich proces i zesłanie. Jednak w opowieściach biograficznych Wachowicz brakuje opisu wileńskiego mieszkania¹⁰ poety, w którym przebywał on podczas studiów. Reportażystka odnotowuje to jednozdaniowym stwierdzeniem: „Mieszka u prefekta, nie krewniaka, jeno imiennika – księdza Józefa Mickiewicza¹¹ – na terenie Uniwersytetu” (TJJZ, s. 83).

W podpisie pod współczesną fotografią mieszkania-muzeum Adama Mickiewicza w Wilnie umieszcza pisarka informację: „Podwórko wileńskiego miesz-

¹⁰ J.M. Rymkiewicz w publikacji *Mickiewicz. Encyklopedia* wspomina, że A. Mickiewicz w Wilnie mieszkał kilkakrotnie w domu, który nazywano emerytalnym, konsystorskim lub poseminaryjnym, umiejscowionym przy dzwonnicy na pl. Katedralnym. Najczęściej zajmował celę, w której przebywał Jan Czeczot. Według Rymkiewicza znany jest dokładny adres tego domu, dziś już nieistniejącego: „Dom konsystorski za Zamkowa bramą, na 3 piętrze, pod numerem 13 drzwi” (Rymkiewicz i in. 2010, s. 586).

¹¹ Zdaniem J.M. Rymkiewicza ks. Józef Mickiewicz był dziekanem Wydziału Fizyko-Matematycznego Uniwersytetu Wileńskiego. Jacek Łukasiewicz sugeruje, że być może ks. Józef Mickiewicz był dalekim krewnym Mickiewiczów z Nowogródka, gdyż opiekował się Adamem, dbał o jego lektury, posyłał go do teatru, wysłuchiwał sprawozdań. Za jego radą poeta przystąpił do konkursu o miejsce w seminarium stanu nauczycielskiego. Związane z tym było stypendium, a także zobowiązanie odpracowania za każdy rok nauki 2 lat w wyznaczonej szkole (Łukasiewicz 2000, s. 14).

kania Mickiewicza, gdzie była pisana «Grażyna». Po wielu latach remontów i trudności jest tu dziś Muzeum Mickiewicza” (WP, s. 137). Narratorka nie precyzuje jednak, czego wspomniane trudności dotyczyły, ani nie wyjaśnia, z jakiego powodu remont trwał tak długo.

Niewiele miejsca pisarka poświęca także wyglądowi mieszkania poety w Kownie¹², do którego przeniósł się jesienią 1819 r. „po otrzymaniu oświadczenia, iż «do szkoły kowieńskiej przeznaczają się» magistra filozofii Mickiewicza Adama, który [...] w oddziale nauk literatury przez 4 lata słuchał kursów ze znacznym postępkim i jest sprawowania dobrego” (TJJZ, s. 101). „Za każdy rok stypendium jest obowiązany odsłużyć w szkole dwa lata” (TJJZ, s. 82).

Pozostałe domy Adama Mickiewicza ukazane zostały jedynie fragmentarycznie poprzez opisy fragmentów budowli i/lub wnętrza, jak w przypadku willi Beau-Séjour w Lozannie czy wystroju wnętrza domu w Batignolles w Paryżu. Niekiedy Wachowicz ukazuje tylko niektóre elementy architektoniczne, jak np. kwatery w Arsenele, ostatnim paryskim miejscu pobytu poety. Mieszkanie przy rue de l’Ouest 44, które Mickiewicz zajął z rodziną w 1851 r., pisarka określa słowami córki autora *Pana Tadeusza*, Marii, jako „wygodne i niedrogie” oraz opisuje krótko:

Usłyszawszy srogie dictum acerbum – relacjonuje Marynia – widząc mieszkanie wygodne i niedrogie, nie śmiała biedna mama przyznać się do nas sześciorga, i późno wieczorem, jak kontrabandę, jedno dziecko po drugim przesunęła, a nazajutrz rano już się jego cerberowska mość pogodziła (WP, s. 302).

O przedostatniej paryskiej przystani poety, przy rue Notre Dame des Champs 76, pisarka jedynie wspomina:

Jesienią 1852 państwo Mickiewiczowie rozstają się z mieszkaniem na rue de l’Ouest pod wróżebnym numerem czterdzieści i cztery. Właściciel nie cierpiący dzieci i psów uprzykrzył im życie do imentu. Przenoszą się na

¹² Według J.M. Rymkiewicza A. Mickiewicz, przybywszy do Kowna w 1819 r., zamieszkał w usytuowanym tuż przy rynku gmachu dawnego kolegium jezuickiego. Autor przywołuje relację Antoniego Edwarda Odyńca, który podaje, że mieszkanie „składało się z jednej izby, z wąskim przedpokoikiem, w którym spał chłopak służący”. Według Rymkiewicza poeta po powrocie z urlopu we wrześniu 1822 r. otrzymał jakieś większe mieszkanie. Powołuje się na pochodzącą z tego miesiąca notatkę w księdze rachunkowej szkoły kowieńskiej, która mówi o „najętej kobiecie”, która umyła podłogę „w dwóch stancjach u tegoż nauczyciela J.Pana Mickiewicza”. Prawdopodobnie przez pewien czas (podczas wakacji w 1823 i 1824 r.) poeta mieszkał też w mieszkaniu znajdującym się wówczas na skraju miasta w domku prefekta szkoły powiatowej – Stanisława Dobrowolskiego (Rymkiewicz i in. 2010, s. 244).

rue Notre Dame des Champs 76 i tam przeżywają wigilię Bożego Narodzenia (WP, s. 306).

Na uwagę zasługuje też fakt, że Wachowicz nie wymienia i nie opisuje wszystkich miejsc zamieszkania poety w Paryżu. Wybiera tylko te, których ślady odnajduje w materiale źródłowym: wspomnieniach córki i syna poety oraz w świadectwach epistolarnych swoich bohaterów.

Wybory te są znakiem dokonanej kreacji. Obrazy miejsc zamieszkania Mickiewicza tworzone przez B. Wachowicz nie są pełne, a eksponowanie pewnych elementów i pomijanie innych tworzy obraz wielu domów, z których każdy odgrywa inną rolę w kreacji postaci Mickiewicza.

Domy Juliusza Słowackiego tęsknotą za dzieciństwem

Obrazy domów Juliusza Słowackiego zajmują ważne miejsce w kilku opowieściach biograficznych B. Wachowicz. W tomie zatytułowanym cytatem z *Pana Tadeusza* „Ty jesteś jak zdrowie” oraz w opowieści *Z Mickiewiczem nad Wilią, Niemnem i Świteziałą, ze Słowackim w Krzemieńcu, z Orzeszkową nad Niemnem* czytelnik śledzi losy dworku w Krzemieńcu oraz mieszkania w Wilnie i poznaje ostatnie mieszkanie poety w Paryżu. W książkach *Małwy na lewadach* oraz *Wielcy Polacy w Ojczyźnie, Szkocji, Italii, Szwajcarii. Małwy na lewadach 1* znajdziemy opisy wynajmowanych przez Słowackiego mieszkań w Genewie, we Florencji i w Neapolu.

Kreację domów autora budują zatem fragmenty tekstu ciągłego oraz podpisy pod zdjęciami składające się na opisy miejsc zamieszkania poety. W badanych książkach przedstawionych zostało siedem domów Juliusza Słowackiego: dwa domy jego dzieciństwa i pięć domów własnych, na które składają się mieszkania wynajmowane w różnych krajach europejskich, w tym pokoje hotelowe. Opisy te znajdują się w 58 rozproszonych fragmentach trzech książek należących do serii „Opowieści Barbary Wachowicz” (w TJJZ), przy czym w WPwOSIS powtórzone zostały te same fragmenty co w MnL.

Kreację domów autora *Balladyny* budują zatem fragmenty, w których skład wchodzi: komentarz odautorski, cytowane słowa przeplecione komentarzem odautorskim oraz podpisy pod zdjęciami (21 fragmentów zawierających cytaty opatrzone komentarzem odautorskim), a ponadto teksty innego autorstwa bez komentarza narratorskiego (9 fragmentów).

W badanych tekstach pisarka wykorzystała fragmenty utworów J. Słowackiego, a także listów adresowanych do matki (20 fragmentów), słowa Salomei Słowackiej-Bécu (1 fragment), cytaty z utworu Cypriana Kamila Norwida *Czarne kwiaty* (1 fragment), fragmenty listów Małgorzaty Giecewicz, opiekunki

zbiorów poświęconych Słowackiemu w Muzeum Krajoznawczym w Krzemieńcu, adresowanych do autorki (2 fragmenty) oraz cytat z listu Eglantine Pattey adresowanego do Słowackiego (1 fragment), ponadto wspomnienia Zygmunta Krasieńskiego bez wskazania źródeł cytowanych słów (2 fragmenty). Braki dotyczące wyglądu zewnętrznego i wnętrza dworu w Krzemieńcu biografka uzupełnia, cytując wiersz Jana Lechonia *Pani Słowacka* (1 fragment). Razem w badanym materiale językowym znalazło się zatem 58 fragmentów, w których zamieszczono 28 cytatów: trzy z literatury oraz 19 wypowiedzi świadków historycznych, ponadto dwa przytoczenia słów osób współczesnych.

Obraz domów poety współtworzą w tych tekstach dwa typy opisów: pierwszy odnosi się do miejsca akcji fabularyzowanych opowieści biograficznych osadzonych w czasie współczesnym Słowackiemu; drugi oddaje stan niektórych z tych domów w czasie wędrówek reportażystki. Autorka odwiedziła prawie wszystkie miejsca, które opisuje, i – zainspirowana wizytą w domach poety – wprowadziła w tok narracji historyczną gawędę biograficzną, toteż obie perspektywy domów przenikają się, tworząc obraz różnych domów Słowackiego jako miejsc trwających przez stulecia.

Współczesną perspektywę autorską znajdujemy m.in. w opisach dworku w Krzemieńcu, dziś stanowiącego bibliotekę im. Juliusza Słowackiego. Dom rodzinny poety, zbudowany przez jego ojca, widzimy tak, jak postrzeża go B. Wachowicz podczas swej reporterskiej podróży w 1976 r.: „Ulica Słowackiego biegnie wzdłuż muru licealnego, klony sypią się liśćmi, kasztany rzucają owoc. Pod numerem 16 jest dworek z kolumnienkami i ukraińskim napisem: «W tym domu żył wielki poeta polski Juliusz Słowacki (1814–1820)»” (TJJZ, s. 214).

Kreując domy autora *Balladyny*, reportażystka wykorzystuje również materiały źródłowe. Sugeruje np. w swych opowieściach, że wygląd dworu poety znalazł literackie odbicie w jego twórczości – mianowicie, zdaniem pisarki, obraz rodzinnego domu został utrwalony w *Anhellim*: „«Oto ja polecę do krainy twojej rodzinnej i obaczę dom twój, sługi twoje i rodzice twoje, jeżeli jeszcze żyją. I nawet miejsce te, gdzie stało twoje łóżeczko dziecinne, mała niegdyś kołyska twoja» – mówi Ellenai do Anhellego” (TJJZ, s. 201).

W przedmowie do *Króla Duchy* Słowacki miał opisać krzemieniecki dziedziniec i kwiaty rosnące wokół budynku:

W projekcie przedmowy do „Króla Duchy” „uchyliwszy kołowrotu” wejdzie Słowacki „na mały, trawą zarosły dziedziniec”. Zobaczy Babunię „z głową odkrytą – srebrną”, usłyszy jej głos wołający ukraińskie dziewczęta, co „przewiązane pasem krajowym” warzą w sadzie śliwkowe powidła... Zapachną mu „astry i lewkonia”... (TJJZ, s. 217).

Cennym źródłem informacji o domowych pieleszach są listy Juliusza Słowackiego pisane do matki, ukazujące dom jako miejsce, które go ukształtowało i stanowiło obiekt nieustannej tęsknoty:

„W drodze spostrzegłem żeńców zbierających zboże – to mi tak mój kraj przypomniało, że mi się lzy zakręciły w oczach [...]. Nic nudniejszego dla wzroku jak winnice – całe Jezioro Genewskie zbrzydło obsadzone winnicami. Fasola nasza stokroć piękniejsza [...]. Widok żeńców przypomniał mi jakiś tłum obrazów – począwszy od Mickun¹³ [...]” – będzie pisał Juliusz spod Alp (TJJZ, s. 188).

Autorka „Opowieści Barbary Wachowicz” najwięcej miejsca poświęciła opisowi rodzinnego domu w Krzemieńcu i mieszkania w Wilnie, najmniej zaś mieszkaniu paryskiemu. Obraz krzemienieckiego dworu wykreowany został na podstawie listów Juliusza Słowackiego, w których myślami powracał on do rodzinnych stron, przywoływał zapamiętane z dzieciństwa pomieszczenia i przedmioty oraz wspominał rośliny rosnące w ogrodzie i drzewa owocowe w sadzie. Informacja o wileńskim saloniku Salomei Bécu zawarta jest tylko w TJJZ.

Wszystkie domy Słowackiego zostały opisane przez reporterkę jedynie fragmentarycznie, np. w postaci deskrypcji tylko fragmentów budowli lub wnętrza.

Opis domu w Paquis na przedmieściach Genewy zawiera informację na temat elementów architektonicznych i niektórych pomieszczeń, a także o wyglądzie ogrodu otaczającego dom¹⁴.

W deskrypcji błękitnego pokoiku w Veytoux B. Wachowicz charakteryzuje jedynie wnętrze, a w opisie wynajętego mieszkania w Neapolu wylicza elementy architektoniczne domu. Na opis mieszkania we Florencji składają się informacje o detalach zewnętrznej elewacji budynku, a także o elementach architektonicznych i konstrukcyjnych mieszkania, niektórych pomieszczeniach i wystroju wnętrza.

O paryskim mieszkaniu, ostatniej przystani Juliusza Słowackiego, B. Wachowicz opowiada, powołując się na *Czarne kwiaty* Norwida oraz na reminiscencje autora *Balladyny*. Dzięki takiemu zabiegowi biografka ewokuje tęsknotę wygnania, wyzyskując romantyczny sposób kreowania nastroju.

¹³ Mickuny były własnością rodziny Pilarów, spokrewnionej z ojczymem Słowackiego, Augustem Bécu. Tam też J. Słowacki jeździł z Wilna na wakacje (TJJZ, s. 188–190).

¹⁴ Jeśli podane jako źródło cytatu lub przywołania są dwie książki, oznacza to, że w WPwOSIS B. Wachowicz autocytuje swój wcześniejszy tekst opublikowany w MnL.

Podstawowe sposoby językowej kreacji domów wieszczów w „Opowieściach Barbary Wachowicz”

B. Wachowicz, kreując obrazy wszystkich domów obu poetów, stosuje bogaty repertuar środków językowych, począwszy od szerokiego wachlarzu nazw domu oraz ich określeń, nazw elementów architektonicznych, konstrukcyjnych, urządzeń i instalacji, a także nazw pomieszczeń i ich wystroju, a skończywszy na wielostylowości i wysokiej frekwencji metafor.

Biografka, opisując domy, w których wychowywał się i mieszkał Adam Mickiewicz, posługuje się różnymi środkami językowymi. W zebranym i opisanym materiale językowym zwraca uwagę przede wszystkim bogaty zbiór nazw domu. Leksem *dom* – nazwa najbardziej ogólna i neutralna – pojawia się w odniesieniu do miejsc zamieszkania autora *Konrada Wallenroda* 23 razy, najczęściej (14 razy) w narracji odtwórczej, ale także w cytowanych wypowiedziach Franciszka Mickiewicza, brata poety (2 razy). Pojedyncze użycia tego leksemu wystąpiły w przytoczonych przez narratorkę słowach Adama Mickiewicza, Ignacego Domeyki, Edwarda Chłopickiego i Marii Mickiewiczówny Goreckiej. Autorka posłużyła się także kilkoma innymi przytoczeniami cudzych słów, w których wystąpił leksem *dom*, nie wskazała jednak źródeł tych cytatów oraz nie wymieniła ich autorów (2 razy). Raz użyła też kryptocytatu słów Władysława Mickiewicza, syna i biografę poety, który także zastosował słowo *dom*.

Pole leksykalno-semantyczne domu wypełniają w zebranym materiale językowym także inne leksemy, które z wyrazem *dom* wchodzą w relację synonimii i hiponimii. Kilkakrotnie frekwencją wyróżniają się: *dwór* (6 użyc), jego forma deminutywna *dworek* (13 użyc) i *mieszkanie* (5 użyc). Leksemy, które wystąpiły w badanym materiale językowym pojedynczo, to: *domostwo*, *dom-muzeum*, *gospodarstwo*, *palacyk*, *rezydencja* i *przystań*. Znaczenie każdego z tych wyrazów wnosi inne cechy semantyczne, które nadają opisywanym domom poety wiele wymiarów. Wnoszą one nową jakość do zawartych w analizowanych książkach deskrypcji, wywołując pożądane konotacje, np. nazwy *rezydencja* i *pałac* ewokują skojarzenia z dobrobytem, którego zaznał w Lozannie poeta.

W opisach domów Adama Mickiewicza ich obraz współtworzy kilka charakterystycznych elementów: położenie domu, materia (typ budynku) wyznaczająca miejsce (np. w Nowogrodku – dwór; w Kownie, Paryżu i Lozannie – mieszkania; por. Sękowska 1999, s. 89), a także urządzenie, wyposażenie, podział pomieszczeń oraz otoczenie budynku. W kreacji różnych domów inne elementy są przez Wachowicz eksponowane, a inne – pomijane. Znajdujemy w „Opowieściach...” zarówno opisy domu jako całości, jak i wiele opisów różnych fragmentów domu.

W deskrypcjach domów Mickiewicza zastosowano wiele nazw elementów architektonicznych i konstrukcyjnych domu. W całym zebranym materiale językowym pojawiały się następujące nazwy: *kolumnienki*, *pulap*, *podłoga*, *parapety*,

ściana, drzwi, sklepienie, ganek (2 użycia) i *okna* (7 użyć). Tworząc obrazy różnych budynków i mieszkań, autorka *Wigilii polskich* i *Malw na lewadach* wybiera zbliżenie na inny szczegół, w opisie każdego domu eksponuje inne elementy, co nadaje tym kreacjom indywidualny charakter, podporządkowany autorskiej koncepcji biografii poety.

Opisy domów prowadzą czytelnika do wnętrza dworu w Nowogródku i Lozannie oraz do mieszkań w Kownie i Paryżu. I chociaż nie są to zawsze pełne deskrypcje wszystkich pomieszczeń, to w badanym materiale językowym pojawia się kilka nazw pomieszczeń charakterystycznych dla XIX-wiecznych domów szlacheckich: *salon* (3 użycia), *sale*, *jadalnia*, *pokój*, *sala jadalna*, *korytarze*.

Deskrypcje domów Mickiewicza nie pozwalają wyodrębnić w badanych częściach serii wydawniczej zasadniczych różnic między poszczególnymi tomami, jednak można zaobserwować tu pewne prawidłowości. Na przykład najwięcej informacji dotyczących wystroju rodzinnego domu poety z Nowogródka (później dworu-muzeum) znalazło się w TJJZ (s. 37, 43, 44), a wystrój pałacyku w Beau-Séjour w Lozannie opisany został w MnL (s. 322, 335–336) i WP (s. 69), a także w WPwOSIS (s. 184, 193, 195), przy czym w ostatniej publikacji Wachowicz powtórzone zostały te same fragmenty odnośnie do deskrypcji pałacu, co w MnL. W ekscerpowanym materiale najwięcej wiadomości na temat domów poety zostało umieszczonych w opowieściach TJJZ, które są zapisem reporterskiej peregrynacji nad Niemen. Dla autorki sprawozdania z podróży śladami poety, oprócz ukazania biografii romantycznego twórcy, ważne jest eksponowanie urody ziemi, na której wzrastał. Natomiast MnL to głównie efekt reporterskiej wędrówki po Europie Zachodniej. Najmniej miejsca pisarka poświęciła mieszkańom Mickiewicza w Paryżu. W badanym materiale tekstowym brak opisu wystroju wnętrz większości tych mieszkań. Na przykład w paryskim domu Mickiewiczów w dzielnicy Batignolles Wachowicz wymienia tylko stół, wokół którego gromadzą się na wieczery wigilijnej rodacy (WP, s. 301).

Ciekawą grupę leksykalną obecną w analizowanych deskrypcjach stanowią też nazwy mebli i innych sprzętów domowych. Zwracają uwagę zwłaszcza nazwy mebli pokojowych, współtworzące obrazy dworów w Nowogródku i w Lozannie oraz mieszkań w Kownie i Paryżu. W zebranych materiale leksykalnym niewiele jest rzeczowników nazywających meble, które budują atmosferę przedstawianych domów: *krzesła*, *zegary*, *gabloty*, *stół* (2 razy). Częściej wymieniane i opisywane są przedmioty dekoracyjne, znajdujące się w opisywanych wnętrzach: *obraz św. Antoniego*, *obraz Świtezi*, *akta sądowe*, *listy*, *nuty*, *biblioteczka*, *zwierciadła*, *króćce*, *flinty do polowania*, *papiery emisariuszy*, *fortepian*, *cymbały*, *sierp*, *kandelabry*, *okulary*, *uniform*, *książki* (2 użycia). Zestawione ze sobą tworzą zbiór nazw elementów wyposażenia domu ewokujących stereotypowy obraz polskiego dworu. Wiele z nich pojawiło się w twórczości poety, skąd zapewne wybrała je do swojej kreacji Mickiewiczowskich domów B. Wachowicz.

W językowej kreacji otoczenia domów Mickiewicza znaczące miejsce zajmuje leksyka topograficzno-przyrodnicza, dzięki której B. Wachowicz w wypadku domów w Nowogródku oraz w Beau-Séjour i Batignolles rozszerza stereotypowe ujęcie domu jako miejsca zamieszkania do pojęcia domu rozumianego jako okolica, która ulega udomowieniu. Reporterka ujęła w opisie otoczenia domu wszystko, co jest widoczne aż do widnokregu: *ogród, jezioro, góry*. W ten sposób cała kreowana przestrzeń wokół dworu staje się domową ojczyzną Mickiewicza. W językowych kreacjach siedzib w Beau-Séjour oraz w dzielnicy Batignolles autorstwa Wachowicz ukazana w nich przestrzeń zdaje się udomowiona i współgra z kreacją postaci Mickiewicza, zwłaszcza z tworzonym przez autorkę *Wigilii polskich* obrazem emigracyjnej tęsknoty polskiego poety za rodzinnym krajem.

W badanym materiale językowym zebranym z trzech tomów serii, w których pojawiały się opisy domów Mickiewicza, najwięcej uwagi poświęca autorka opisowi dworu w Nowogródku. To jedyny dom, który ma pełny opis elewacji, wnętrza i otoczenia. Rodzinny dwór poety ukazany jest w dynamicznym opisie, pokazującym, jakim losom podlegała siedziba rodu Mickiewiczów aż do użytkowania dzisiejszego kształtu muzeum.

W językowej kreacji domów Adama Mickiewicza zawartej na kartach czterech tomów „Opowieści Barbary Wachowicz” zarówno dom rodzinny, jak i domy własne Mickiewicza jawią się jako modelowe realizacje stereotypu dworu szlacheckiego. Ten dom rozumiany jako miejsce zamieszkania ma białe ściany oraz ganek wsparty na kolumnkach i towarzyszą mu zabudowania gospodarcze, ogród i park. Kreując kolejne domy autora *Ballad i romansów*, Wachowicz stara się powtarzać w swoich opisach jeden lub kilka elementów z tej kreacji domu rodzinnego, o czym świadczą np. nazwa *dwór na Batignolles* oraz opisy salonu w tym dworze – ze stołem nakrytym z litewska – i ogrodu przy mieszkaniu w Lozannie.

Kreując biografię wielkich Polaków, Wachowicz kładzie nacisk na opis domów rodzinnych swoich bohaterów, osadzonych w konkretnej przestrzeni geograficznej i kulturowej regionu, z którego się wywodzą. W tym celu wyznacznikiem inicjalnym opowieści biograficznych czyni reporterską relację z miejsca, w którym stoi lub stał niegdyś dwór osoby, której biografię opisuje. Reportażowe deskrypcje są swego rodzaju wstępem do budowania obrazu domu, pełnią funkcję impresywną, a kreowana przestrzeń w sposób obrazowy zostaje ukazana czytelnikowi, który zdaje się towarzyszyć narratorce w reporterskiej podróży.

Bardzo ciekawy sposób realizacji funkcji mimetycznej pojawia się w TJJZ i MnL. Wynika on z potrzeby odwzorowania i podkreślenia odmienności języka ojczystego, jakim posługują się Polacy mieszkający na dzisiejszych terenach Białorusi. Język polski przeplatany rusycyzmami w cytowanych słowach rozmówców B. Wachowicz służy tworzeniu iluzji rzeczywistości. Narratorka realizuje przekonanie Geertza, że tekst reportażu nie może być obiektywny; wybranie

określonej konwencji stylistycznej powoduje, że czytelnik jako odbiorca tekstu patrzy na prezentowane wydarzenia, łącząc je z subiektywnym oglądem reportażystki (por. Geertz 2000, s. 11). Dzięki temu czytelnik postrzega opisywane miejsca tak, jak widzi je autorka *Malw na lewadach*. Zdaniem Renaty Jochymek (2004, s. 198) B. Wachowicz nie da się pościć o obiektywizm i brak emocjonalności. Biografka Mickiewicza ma bardzo osobisty stosunek do kreowanych postaci i ich domów, tworząc w ten sposób przekonanie, że materialna przestrzeń, w której żył bohater, miała duży wpływ na jego życie i twórczość.

W wykscerpowanym materiale tekstowym widoczna jest ciągła troska Wachowicz o zaangażowanie emocjonalne czytelnika w lekturę tekstu. Służą temu zabiegi językowe eksponujące zmysły powonienia i smaku. Autorka chce, by czytelnik zobaczył i poczuł to samo co przebywający na emigracji Adam Mickiewicz, np. kiedy tworzy obraz poety jedzącego na emigracji pierogi i przypominającego sobie smak tej potrawy z domowej kuchni albo obraz poety, któremu zapach krokusów w Alpach przywołuje wspomnienie rodzicielskiego ogrodu w Nowogródku.

Józef Bachórz zauważa, że emigracyjne „ożywianie” woni zapamiętanej z domu rodzinnego jest wyrazem tęsknoty za ojczyzną. Píše w swoim szkicu *Jak pachnie na Litwie Mickiewicza*: „Pamięć domowego ogniska przechowuje nie tylko obrazy płomienia, jego kształtów i rozmiarów, lecz również – może przede wszystkim – wspomnienie ciepła, zapachów i smaków” (zob. Bachórz 2003, s. 83).

Z przedstawionej analizy kilku obrazów domów Mickiewicza składających się na językową kreację domu wieszczą w trzech tomach „Opowieści...” wynika, że B. Wachowicz konsekwentnie buduje wizerunek domu tak, by służył on nadrzędnemu zamysłowi tworzenia postaci poety jako narodowego wieszczą, o którym trwa pamięć w większości miejsc naznaczonych jego obecnością. Kreując obraz tych domów, autorka sięga przede wszystkim po różne nazwy z pola semantycznego domu, od synonimów *domu*, poprzez nazwy jego elementów konstrukcyjnych i architektonicznych oraz nazwy pomieszczeń, aż po nazwy elementów wyposażenia wewnątrz. Bogactwo tych środków leksykalnych pozwala wybierać Wachowicz te, które najlepiej służą jej zamysłowi autorskiemu. By uzyskać pożądany efekt, sięga zatem również po relacje osób współczesnych poecie, wzbogacając repertuar nazw o wyrazy i wyrażenia nacechowane dawnością i/lub nazwy wartościujące, niekiedy też po słowa regionalne.

Budująca obraz domów pisarka sięga w partiach odautorskich do stylu potocznego, wprowadzając do własnego komentarza kolokwializmy, np. „Gapimy się na Nowogródek i Nowogródek gapi się na nas” (TJJZ, s. 23). Innym takim reporterskim zabiegiem współtworzącym obraz opisywanych domów jest pojawiająca się w narracyjnym toku składnia charakterystyczna dla języka mówionego. W „Opowieściach Barbary Wachowicz” elipsa kondensuje i dynamizuje wypowiedź narratora wtedy, gdy dominuje styl reporterski. Najwięcej takich

widocznych zabiegów składniowych współtworzy obraz domów Adama Mickiewicza.

Na obraz domów Juliusza Słowackiego w opisach B. Wachowicz składa się opis siedmiu domów: dwóch domów dzieciństwa i pięciu domów własnych. Autorka posługuje się różnymi środkami językowymi, co było przedmiotem szczegółowej analizy w powyższym rozdziale. W wyekscerpowanym materiale językowym zwraca uwagę przede wszystkim bogaty zbiór nazw domu.

Leksem *dom* pojawia się w odniesieniu do miejsca zamieszkania romantycznego poety 18 razy, najczęściej w narracji odautorskiej (11 razy), rzadziej w wypowiedziach epistolarnych Juliusza Słowackiego (6 razy). Pojedyncze użycie tego leksemu wystąpiło ponadto w wypowiedzi Zygmunta Krasińskiego.

Obok leksemu *dom* wystąpiła forma deminutywna *domek*, użyta w wypowiedzi Juliusza Słowackiego. Pojedynczo zastosowane zostało – w odautorskim komentarzu B. Wachowicz – skonwencjonalizowane wyrażenie *gniazdo rodzinne*.

Stosunkowo wysoką frekwencją wyróżnia się leksem *dwór*, użyty w odautorskim komentarzu i w podpisach pod zdjęciami (6 użyć), a także w wierszu J. Lechonia. Kreując domy Słowackiego, B. Wachowicz używa także nazw: *mieszkanie* i *salon* – we fragmentach dotyczących mieszkania Salomei Bécu w Wilnie, a także *pokoik* – w opisie mieszkania w Veytoux.

W deskrypcji domów Słowackiego najczęściej pojawiają się nazwy elementów architektonicznych i konstrukcyjnych: *okna* (5 użyć), *drzwi* (2 użycia), *ganek* (1 użycie). Opisy pomieszczeń w prezentowanych domach nie są pełne, ale w badanym materiale językowym występują nazwy pomieszczeń charakterystycznych dla XIX-wiecznych domów: *pokój* (9 użyć), *salon* (3 użycia) i *piekarnia* (1 użycie).

Najwięcej szczegółów opisów dotyczących wystroju rodzinnego domu poety zawartych jest w opisie Muzeum Krajoznawczego w Krzemieńcu, który w „Opowieściach Barbary Wachowicz” pełni funkcję domu. Powołując się na list M. Giecewicz, pisarka wymienia pomieszczenia, w których eksponowane są pamiątki po Słowackim, oraz *meble* w stylu biedermeier i *lustro*. Deskrypcję wnętrza krzemienieckiego dworu dookreśla wiersz J. Lechonia pt. *Pani Słowacka*. Za nim biografka wymienia nazwę *fortepian* (2 razy).

W opisach niektórych wnętrz pojawiają się leksemmy nazywające przedmioty użytkowe, np. *dywan* (2 użycia), *lustro* (1 użycie).

W językowej kreacji domów Słowackiego pisarka dużą uwagę przywiązuje do obrazu zapamiętanego przez poetę. Znaczącą rolę odgrywa wspomnienie obchodzonych świąt Wielkanocy i Bożego Narodzenia, gdyż fragmenty te potwierdzają nacechowanie aksjologiczne domu. W łączliwość z rzeczownikiem *dom* – zastąpionym *totum pro parte*: *Krzemieńiec* i *pars pro toto*: *Babuni piekarnia* – wchodzą wyrazy semantyczne konotujące wartości: *bezpieczeństwo*, *radość*, *wspólnota* i *rodzina*.

Ważnym elementem wielostylowości jest wprowadzenie do kreacji domów wielkich pisarzy aluzji literackiej, realizowanej zwłaszcza na poziomie nawiązań stylistycznych do ich utworów. Opisując dom Juliusza Słowackiego, autorka przekonuje czytelnika wprost, cytując fragmenty utworów poety, że wizerunek tego rodzinnego gniazda znalazł się w *Anhellim* i *Królu Duchu*.

W badanym materiale na uwagę zasługują użyte przez B. Wachowicz metafory, które służą do tworzenia obrazów domów romantycznych poetów. Na przykład fraza: „w spokojne gniazdo «krzemienieckich jaskółek» uderzył grom” (TJJZ, s. 220) ewokuje obrazy zniszczeń przestrzeni kreowanej wcześniej jako piękną i wartościową dla bohatera, a także kultury polskiej.

Wnioski

Kreacja domów w „Opowieściach Barbary Wachowicz” okazała się głęboko zakorzeniona w polskiej kulturze i silnie związana ze światopoglądem pisarki, która wielokrotnie w wywiadach wyrażała swoje przekonanie o tym, że to rodzinny dom wyposaża człowieka w trwałe wartości oraz przygotowuje do służby ojczyźnie i drugiemu człowiekowi. To przeświadczenie o niezwyklej roli domu w życiu romantycznych poetów, których biografiami poświęca swe książki Wachowicz, znacząco ujawniało się w sposobie kreowania ich domów.

W opowieściach biograficznych głos narratorski kreowany jest na typowego narratora gawędy szlacheckiej, przyjmującego określony system aksjologiczny, w którym najważniejsze miejsce zajmuje miłość do ojczyzny i wierność tradycji.

Cechą badanych tekstów jest różnorodność form narracyjnych, co składa się na synkretyzm gatunkowy opowieści biograficznych B. Wachowicz, który ma znaczący wpływ na językową kreację badanego obrazu. Wynikiem językowej kreacji tak wielu miejsc zamieszkania jest wielowymiarowy obraz czternastu domów romantycznych wieszczów, pełniący w badanym cyklu różne ważne funkcje. Za najważniejsze wśród nich należy uznać funkcję poznawczą i edukacyjną oraz towarzyszącą im funkcję wartościującą i estetyczną.

Bibliografia

Literatura podmiotu

- [MnL] Wachowicz B. (2000), *Małwy na lewadach*, Warszawa.
- [TJJZ] Wachowicz B. (1998), „*Ty jesteś jak zdrowie*”. *Z Mickiewiczem nad Wilią, Niemnem i Świteznią, ze Słowackim w Krzemieńcu, z Orzeszkową nad Niemnem*, Warszawa.
- [WP] Wachowicz B. (2011), *Wigilie Polskie. Adam Mickiewicz*, Warszawa.

[WPwOSIS] Wachowicz B. (2017), *Wielcy Polacy w Ojczyźnie, Szkocji, Italii, Szwajcarii. Fryderyk Chopin w Ojczyźnie i Szkocji, Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński, Cyprian Kamil Norwid, Stefan Żeromski w Italii i Szwajcarii. Malwy na lewadach I*, Warszawa.

Literatura przedmiotu

- Bachórz J. (2003), *Jak pachnie Litwa Mickiewicza*, Gdańsk.
- Bartmiński J. (2017), *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin.
- Drozd J. (2014), *Modlitewne świadectwa wojny i niewoli*, „Język – Szkoła – Religia” nr 1.
- Geertz C. (2000), *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak, S. Sikora, Warszawa.
- Joachim R. (2004), *W zwierciadle biografii. Współczesna biografia literacka na przykładzie utworów Joanny Siedleckiej, Agaty Tuszyńskiej, Barbary Wachowicz*, Warszawa.
- Kopaliński W. (2007), *Słownik symboli*, Warszawa.
- Kiersnowska T., Kiersnowski R. (2002), *Dwór polski przekaźnikiem tradycji ojczystej*, „Niepodległość i Pamięć” 9/1 (18).
- Kowalewska-Dąbrowska J. (2016), *Co znaczy słowo dom w poezji Anny Kamińskiej*, w: *Słowa bez tajemnic. Słowa w systemie i tekście*, t. 1, red. B. Milewska, D. Maryn-Stachurska, Gdańsk.
- Łukasiewicz J. (2000), *Mickiewicz („A to Polska Właśnie”)*, Wrocław.
- Maślanka J. (1956), *Nieznany rękopis córki Adama Mickiewicza*, „Pamiętnik Literacki” 47 (zesz. specj.).
- Rymkiewicz J.M., Siwicka D., Witkowska A., Zielińska M. (2010), *Mickiewicz. Encyklopedia*, Warszawa.
- Siciński A. (1992), *O idei domu i jego roli w Polsce*, w: *Dom we współczesnej Polsce. Szkice*, red. P. Łukasiewicz, A. Siciński, Wrocław.
- Skorupska-Raczyńska E. (2013), *Językowa kreacja matki w „Nad Niemnem” Elizy Orzeszkowej*, „Studia Językoznawcze”, t. 12: *Synchroniczne i diachroniczne aspekty badań polszczyzny*.
- Skubalanka T. (1997), *Językowa kreacja Jacka Soplicy (Księdza Robaka)*, w: *Mickiewicz, Słowacki, Norwid. Studia nad językiem i stylem*, Lublin.
- [SLP XIX] *Słownik literatury polskiej XIX wieku* (1994), red. J. Bachórz, A. Kowalczykowska, Wrocław.
- Sławiński J. (1998), *Dzieło – Język – Tradycja. Prace wybrane* („Klasyki Współczesnej Polskiej Myśli Humanistycznej”, t. 2), red. A. Nowakowski, Kraków.
- [WSJP] *Wielki słownik języka polskiego*, <http://www.wsjp.pl>.

Streszczenie
**Językowa kreacja domów wielkich Polaków
w „Opowieściach Barbary Wachowicz”. Część I: A. Mickiewicz
i J. Słowacki – dwaj wieszcze**

Kreacja analizowanych domów Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego w opowieściach biograficznych okazała się głęboko zakorzeniona w polskiej kulturze i silnie związana ze światopoglądem pisarki, która uważa, że to rodzinny dom wyposaża człowieka w trwałe wartości, przygotowuje go do służby drugiemu człowiekowi i ojczyźnie. W opowieściach biograficznych wyraźny głos narratorski kreowany jest na typowego narratora gawędy szlacheckiej, aprobującego określony system aksjologiczny, obejmujący miłość do ojczyzny, tradycjonalizm, niechęć do tego, co obce. W prozie Wachowicz widoczna jest polifonia rozumiana jako wielogłosowość, na którą składa się wprowadzenie wielu podmiotów mówiących. W każdej z części „Opowieści...” Wachowicz wypowiadają się liczne osoby, i to z ich punktu widzenia prezentowane jest spojrzenie na dom bohaterów, ale z wyraźnie dominującym głosem odautorskim. Wynikiem językowej kreacji tak wielu miejsc zamieszkania jest wielowymiarowy obraz kilkudziesięciu domów wielkich Polaków, pełniący w badanym cyklu różne ważne funkcje. Za najważniejsze wśród nich należy uznać funkcję poznawczą i edukacyjną oraz towarzyszącą im funkcję wartościującą i estetyczną.

Słowa kluczowe: dwór polski, wielcy Polacy, polifonia, gawęda szlachecka, reportaż

Summary
**The linguistic creation of the great Poles' houses
in “Opowieści Barbary Wachowicz”.**
Part I: A. Mickiewicz and J. Słowacki – the two bards

The creation of analyzed houses Adam Mickiewicz's i Juliusz Słowacki's biographical stories turned out to be deeply anchored in Polish culture and strongly connected with the author's outlook on life. The point of view that it is a family house that equips people with lasting values, prepares them to serve other people and their homeland. In biographical stories, a clear narrator's voice is created to be a typical narrator of a noble tale. This narrative approves of a certain axiological system such as love to the homeland, traditionalism as well as shows reluctance against something new, distinguishing in the diversity of the manner of speaking. Linguistic creation of the houses of the great Poles is formed by many factors. Among many of them a dominant role is played by the plurality of the viewpoints connected with the plurality of narrators completing the

author's narration. In the B. Wachowicz's prose one can notice polyphony understood as polyphonic voices, which consisted in the introduction of many speaking subjects. Different compositional designs are used in the description of the houses of the great Poles. However, the degree of the particularity of the creation of the houses of the great Poles and their houses or flats inscribed in the analyzed tales is each time different and depends on many factors, especially on the fact if the house was maintained until our times and if the historical materials from the past still exist.

Keywords: a family house, the houses of the great Poles, polyphony, narrator of a noble tale, reportage

Zuzanna Radys¹

L'École Supérieure de Commerce de La Rochelle (Francja)

BŁĘDY ORTOGRAFICZNE W PRACACH UCZNIÓW LICEUM NA TLE POSTULATÓW UPROSZCZENIA PISOWNI

Wprowadzenie

Jak powszechnie wiadomo, pismo to bardzo ważny wynalazek człowieka. Umożliwiło ono m.in. przechowywanie myśli i słów oraz porozumiewanie się z innymi ludźmi na odległość. Od początku powstania miało ogromne znaczenie, choć posługiwali się nim pierwotnie tylko uczeni, elita. Z czasem rola pisma zaczęła rosnąć, a jego znajomość stawała się coraz powszechniejsza. Spowodowało to konieczność ustalenia jednolitego sposobu zapisywania wyrazów i w rezultacie – wypracowanie norm ortograficznych².

Wielu Polaków uważa, że polska ortografia jest trudna. Wypowiadając się na ten temat, wyrażają oni opinię, że największe problemy sprawia użytkownikom polszczyzny pisownia wyrazów z *u*, *ó*, *ż*, *rz*, *h*, *ch* i że polską pisownię pod tym właśnie względem należałoby uprościć. Jako przykład niech posłuży wpis zamieszczony na pewnym forum internetowym:

Znajomi ostatnio zadali mi pytanie, po co w języku polskim w pisowni jest *ó*, *ch* itp. [...] za cholerę nie mogą zrozumieć, dlaczego powinno się pisać *mówię*, a nie *muwię*, *herbata*, a nie *cherbata*. Zaznaczam, że wszyscy są ludźmi dorosłymi, oczekują logicznego wytłumaczenia, a nie słownych przepychanek :) Co byście im odpowiedzieli?”³.

Zapis podanych tu wyrazów tłumaczy oczywiście zasada historyczna – „dawna polszczyzna miała więcej dźwięków niż współczesna” (Lewińska 2009), a znaki *h* i *ch* oznaczały dwie różne głoski (podobnie było z *u*, *ó*, *ż* i *rz*). Obecnie

¹ zuzrad@gmail.com

² O historii normalizowania i kodyfikowania pisowni – zob. np.: Jodłowski 1979; Ginter 2016, s. 29–67; Polański 2004; Saloni 2005.

³ <https://pl.hum.polszczyzna.narkive.com/gYI0qKML/dlaczego-tak-a-nie-tak> [dostęp: 3.03.2019].

wspomniane litery są współfunkcyjne (oznaczają tę samą głoskę), ale zapis odzwierciedla historię danego słowa. Właśnie stosowanie zasady historycznej (nakazującej pisać wyrazy tak, jak pisali je nasi przodkowie) budzi sprzeciw części społeczeństwa, bo większość Polaków nie zdaje sobie sprawy z przemian, jakie dokonały się w języku (zanik niektórych głosek lub zmiana sposobu ich wymawiania)⁴.

Propozycje reformy polskiej ortografii nie są nowym pomysłem użytkowników polszczyzny XXI w. Już prawie sto lat temu bunt przeciwko ortografii podnieśli futuryści:

słynący z prowokowania tradycyjnych gustów literackiej publiczności, ogłosili słynne w swoim czasie publikacje o nieortograficznych tytułach: w roku 1921 *Jednodźwiękową futurystów*, a w 1922 – *Nuż w bżuhu* Brunona Jasińskiego i Anatola Sterna (Miodek 2000).

Nie tylko zrezygnowali oni z grafemów *ó*, *rz* i *ch*, lecz także zaproponowali pisownię fonetyczną. Uznali bowiem, że najważniejszym zadaniem pisowni jest „jak najdoskonalsze oddanie za pomocą znaków symbolicznych (liter) znaków organicznych (dźwiękuw)” (Jasiński 1921). Co ciekawe, w czasach kiedy działała futuryści, słyszalna była jeszcze „subtelna” – jak ją oni sami określili – różnica w wymowie *ch* (głoski bezdźwięcznej) i *h* (głoski dźwięcznej). Mimo to zalecali zrezygnowanie z dwuznaków *ch*, ponieważ uznali, że „wyrażanie jednego dźwięku dwoma nic ze sobą wspólnego nie mającymi znakami (*c* i *h*), których połączenie w żadnym razie nie daje takiego dźwięku *h*, za jaki go wymawiamy, jest w zasadzie absurdem” (Jasiński 1921). Trzeba jednak zauważyć, że wbrew własnym postulatom futuryści nie zastosowali konsekwentnej pisowni fonetycznej. Przekonuje nas o tym analiza dołączonego do manifestu tekstu wiersza Brunona Jasińskiego *Mięso kobiet*. Zapisane zostało w tym tekście np. ubezdźwięcznienie w wyrazach *pszechodząc*, *pszez*, ale jednocześnie pozostawiono *z* na końcu tego drugiego słowa (zamiast oznaczającego głoskę bezdźwięczną *s*) – por. także niekonsekwencje w wyrazach: *pasaż*, *liżce*, *jedźce*, *nug*. Oddana została wymowa samogłoski nosowej jako grupy dwufonemowej przed spółgłoską zwartowybuchową w wyrazie *zemby*, ale nie w wyrazie *gąbka*.

Dzisiaj również przeprowadza się różne eksperymenty ortograficzne. Można tu przywołać chociażby stronę internetową, na której znajduje się wersja Wikipedii

⁴ Warto tu zauważyć, że dyskusje na temat zmian w dziedzinie ortografii toczą się nie tylko w Polsce, lecz także w innych krajach europejskich, np. we Francji (zob. <https://naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news%2C408434%2Cfrancjaburzliwy-sporo-uproszczenie-rodzimej-ortografii.html> [dostęp: 25.01.2018]).

w rzekomo uproszczonej pisowni⁵. Na górze tej strony widnieje hasło: „Ortografia to przeżytek, pora ją unowocześnić”, a autorzy portalu „upraszczają” polską pisownię, całkowicie ignorując zasadę historyczną i zamiast liter *ó*, *rz*, *ch* automatycznie wstawiając *u*, *ź*, *h*. Liczne listy z autorskimi projektami „ułatwień” w pisowni kierowane są do Rady Języka Polskiego. Niektóre propozycje zmian bywają tłumaczone wejściem Polski do Unii Europejskiej i koniecznością ułatwienia nauki języka polskiego obcokrajowcom⁶. Na forach internetowych toczą się na ten temat bardzo ożywione dyskusje⁷.

W przeszłości postulaty futurystów wzbudziły potężną falę krytyki. Współcześnie trudności i konsekwencje związane z wprowadzeniem w życie propozycji dzisiejszych zwolenników rewolucji ortograficznej podważają językoznawcy i ludzie mający świadomość zmian, jakie zachodzą w języku. Nie możemy stosować pisowni zgodnej z wymową, bo „dwie formy tego samego słowa mogłyby się różnić w zapisie tak zasadniczo, że trudno byłoby je skojarzyć: *wus* i *wozu*, *jat* i *jadła*, *bakpa* i *babek*” (Markowski 2002). Ponadto Polacy w różnych regionach Polski mówią nieco inaczej (zob. Kucała 1994), niełatwo więc byłoby wypracować jakiś jeden wspólny sposób zapisu (Markowski 2002). Gdybyśmy zrezygnowali tylko z liter *ó*, *rz* i *ch* (jak postulują niektórzy), trudno byłoby nam rozpoznawać rodziny wyrazowe (np. *gura* i *gużysty*, *muwić* i *mowa*, *dah* i *daszek*), a badacze języka nie mogliby zajmować się etymologią, czyli badaniem pochodzenia wyrazów. Są ponadto w polszczyźnie wyrazy, które różnią się nie wymową, lecz tylko pisownią, np. *Bóg*, *Bug*, *buk* czy powszechnie przytaczane *może* i *morze*⁸. Gdybyśmy zapisali wszystkie te słowa fonetycznie (*buk*), zgodnie z postulatami „reformatorów”, sens wypowiedzi mógłby nie być zrozumiały.

⁵ http://ortografia4.appspot.com/wiki/Strona_g%C5%82%C3%B3wna [dostęp: 25.01.2018].

⁶ Zob. np. https://rjp.pan.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=759:zmiany-ortograficzne&catid=44&Itemid=58 [dostęp: 25.01.2018].

⁷ Zob. np.: <https://bezprawnik.pl/reforma-ortografii>, <https://pl.hum.polszczyzna.nar.kive.com/truutHWI/inicjatywa-uproszczenia-ortografii#post4> [dostęp: 25.01.2018].

⁸ Efekt homofonii bywa wyzyskiwany w *różnego rodzaju zabawach językowych*. Wykorzystywali go m.in. Jan Sztudynger czy Stanisław Jerzy Lec. Jedną z myśli S.J. Leca: *Nie wiem, kto jest praworządny. Ja jestem praworządny*, przytaczają E. Polański i J. Bujak-Lechowicz (2008, s. 111). Niestety autorom tekstu przedstawiającego konieczność zachowania i przestrzegania norm ortograficznych prawdopodobnie program komputerowy (?) spletał figla i błędnie poprawił *ź* w drugim wyrazie na *rz*. Ta pomyłka wypaczyła sens wypowiedzi i po raz kolejny pokazała, jak ważne dla właściwego rozumienia tekstu jest przestrzeganie reguł ortograficznych. W przedstawionym wyżej przypadku nawet kontekst nie pozwoliłby na odkrycie właściwego znaczenia drugiego przymiotnika (gdyby ortografia pozwalała na jednakowy zapis), bo możliwe jest zarówno wykorzystanie znaczenia ‘rządzący się, postępujący, rządzony zgodnie z prawem’ (por. hasło *praworządny* w USJP), jak i ‘żądny, łaknący prawa’ (hasła *prawożądny* nie ma w USJP, ale konstrukcja jest

Na koniec warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden z argumentów przeciwników poważnych zmian ortograficznych – aspekt ekonomiczny reformy: niewyobrażalne koszty wydania nowych podręczników i innych książek oraz przeszkolenie ludzi (przecież wszystkich jednocześnie trzeba by nauczyć nowej ortografii) (Markowski 2002).

Błędy w pracach uczniowskich: pisownia wielką i małą literą

W dalszej części pracy zajmę się błędami, które pojawiły się w pracach domowych i pracach klasowych uczniów III Liceum Ogólnokształcącego w Gdańsku⁹. Analiza tych błędów pokazała, że wbrew powszechnie panującym opiniom o wiele trudniejsze niż stosowanie zasady historycznej jest dla użytkowników języka polskiego zapamiętanie i wykorzystywanie reguł wynikających z zasady konwencjonalnej (użycie wielkich i małych liter, pisownia łączna i rozdzielna).

Ważną zasadą dotyczącą pisowni wielką literą jest wyróżnianie w taki sposób nazw własnych. Mimo powszechnej znajomości tej reguły spotkałam się z problemami związanymi ze stosowaniem się do niej. Dziwią zapisy małą literą wyrazów należących do kategorii:

- nazw kontynentów i krajów: „do chrześcijańskiej **europy**”, „dzieje **polski** pod zaborem rosyjskim”;
- nazw mieszkańców państw: „w ówczesnych **polakach**”, „w rękach staro-**litwina**”;
- nazw rzek: „rzeka **styks**”;
- nazw rodów: „dzieje polskich **piastów**”;
- przydomków postaci historycznych: „Bolesław **krzywousty**”;
- imion bohaterów literackich i postaci mitologicznych: „**konrad** zdaje się uspokajać”, „motyw **eros** i **tanatos**”¹⁰;
- nazw towarzystw: „tajne stowarzyszenie Filomatów i **filometów**” [tak – Z.R.].

zbudowana zgodnie z polskimi regułami tworzenia wyrazów złożonych). Biorąc pod uwagę fakt, że formacja *prawożądny* nie jest notowana przez słowniki, tylko zapis ortograficzny pozwala na jej właściwe zrozumienie.

Pomyłka w zapisie myśli S.J. Leca zwraca uwagę na jeszcze jedno niebezpieczeństwo, na jakie narażona jest współcześnie polska ortografia: zbyt częste wykorzystywanie przez piszących automatycznej autokorekty komputerowej i zbyt wielkie zaufanie do niej.

⁹ Jeśli nie zaznaczono inaczej, przykłady błędów pochodzą z pisanych ręcznie lub komputerowo prac domowych i klasowych uczniów czterech klas III LO w Gdańsku, które udostępniła mi nauczycielka w tej szkole – mgr Alina Suchomska-Chabior.

¹⁰ W tym wypadku o użyciu małej litery zadecydowało być może to, że wymienieni bogowie są w kulturze symbolami miłości i śmierci – i w takim znaczeniu ich imiona zostały użyte w pracy.

E. Rogowska-Cybulska (2009, s. 106) pisze, że częstą przyczyną błędów w tym zakresie jest „ustalenie, czy dany wyraz jest nazwą własną, oraz umiejętność przyporządkowania nazw własnych do właściwego typu”. W powyższych przykładach trudno jednak mówić o takich dylematach. Powyższe błędy były podyktowane raczej pośpiechem, niestarannością i brakiem refleksji u piszącego; reguły ortograficzne są tu bowiem jasne i nie dopuszczają wyjątków, a przykłady nie budzą wątpliwości interpretacyjnych.

Sporo kłopotów ortograficznych sprawiał też uczniom wyraz *Krzyżacy*, ale tu właśnie mamy do czynienia z odstępstwem od ustalonych ogólnych reguł. Nazwy członków zakonów piszemy bowiem małą literą (np. *paulin*, *franciszkanin*), a tylko *Krzyżak* jest zapisywany wielką literą – ze względu na to, że *Krzyżak* to nie tylko zakonnik (z Zakonu Szpitala Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie), lecz także mieszkaniec państwa krzyżackiego. W jednej z prac pojawił się zapis: „staje się **krzyżakiem**”. Skróconą nazwę tego zakonu (*zakon krzyżacki*) powinniśmy zapisać małymi literami (zob. np. porada UŚ); w pracach tymczasem pojawiła się w pierwszym członie nazwy wielka litera: „wobec Zakonu krzyżackiego”. Wpisanie do wyszukiwarki internetowej hasła *Krzyżak* i *zakon krzyżacki* przekonuje, że nie tylko uczniowie z badanej szkoły mają problem z zapisem tych wyrazów¹¹.

Szczególnym przypadkiem jest też wyraz *kościół*, który ma inne znaczenie w zależności od tego, czy zapisze się go wielką, czy małą literą: *kościół* jako ‘budynek’ i *Kościół* jako ‘wspólnota’. Czasami sprawia to problemy, np. „dżuma dopadła ich przez brak zainteresowania **kościółem**”. Podobne trudności sprawia słowo *ziemia* jako ‘powierzchnia, po której poruszają się ludzie’ i *Ziemia* jako ‘planeta’, np. „prowadzić życie na **Ziemi**” (tu *ziemia* jako opozycja do *nieba*).

W pracach uczniowskich pojawiły się też błędy w zakresie pisowni słownictwa religijnego, a konkretnie – nazw osobowych: „Matka **boska**” i „**Ojciec niebieski**”. Zgodnie z rozporządzeniem RJP powinniśmy wyrażenie *Matka Boska* zapisać wielkimi literami, a peryfrazy Boga wariantywnie dużą lub małą literą (ale oba wyrazy tak samo): *Ojciec Niebieski* / *ojciec niebieski* (Komunikaty RJP 2004, s. 8).

Stosunkowo często wystąpiły też błędy polegające na nadużywaniu wielkiej litery:

- w przymiotnikach utworzonych od nazw państw: „**Francuski** król”, „romantycy **Polscy**” (także w przysłówku „po **Polsku**”), „nauczył go **Litewskiego**”; od nazw miejscowości: „kształt **Czarnolaskiego** [tak – Z.R.] domu”; od nazwy planety: „powrót do **Ziemińskiego** domu”¹²;

¹¹ Na stronach internetowych często pojawia się zapis obu członów nazwy wielkimi literami: *Zakon Krzyżacki*.

¹² Tu dodatkowo błąd polega na użyciu wyrazu *ziemia* w niewłaściwym znaczeniu.

- w przymiotniku jakościowym utworzonym od imienia: „w następującym porównaniu **Homeryckim**”.

Jako nadużycie zasady używania wielkiej litery ze względów emocjonalnych lub dla okazania szacunku można wskazać przykłady: „literatura **Ojczysta**” i „zesłanie **Poety**”.

Pojawiło się również kilka błędów popełnionych dlatego, że autor pracy prawdopodobnie uznał, iż wyraz pospolity jest nazwą własną, np. nazwa wyznania: „**Chrześcijaństwo**”, nazwa wyznawcy kierunku filozoficznego: „przez **Stoików**”, nazwa części tragedii greckiej (może mylnie utożsamiona z tytułem): „w **Epeisodionie II**”; nazwa choroby (może wielka litera pojawiła pod wpływem tytułu książki A. Camusa): „zachorował na **Dżumę**”.

W języku polskim pierwszy wyraz w tytułach utworów literackich i naukowych (ale nie gazet i czasopism) zapisuje się wielką literą. Bardzo często popełniane są błędy wynikające z niezajomości tej reguły. Należy do nich pisanie wszystkich wyrazów nazw wieloczłonowych wielką literą (np. „**O Swej Pannie**”, „**Do Panny**” czy „**Ballady i Romanse**”); jak zauważono w Poradni Językowej PWN (9.06.2003), „Szerzy się obecnie, pod wpływem języka angielskiego, maniera pisania wszelkich nagłówków, tytułów książek, słowników itp. wielkimi literami”. Innym przykładem łamania tej zasady jest zapis tytułów małą literą (np. „**summa** teologiczna”, „**bogurodzica**”, „przekładanie **bibli** [tak – Z.R.]”, „**księga** henrykowska”, „**księga** Koheleta”, „autor **kroniki** Polskiej”). Być może uczniowie nie uważali niektórych z tych nazw za tytuły.

W polszczyźnie obowiązuje też zasada użycia wielkiej litery ze względów składniowych. Według niej powinno się w taki sposób pisać wyraz, który rozpoczyna tekst lub zdanie (występuje po kropce, pytajniku albo wykrzykniku). Małej litery natomiast należy użyć po średniku (jeśli żadna inna zasada by tego nie uzasadniała – np. po średniku występowałyby nazwa własna). W badanych pracach uczniów błędy takie należą do rzadkości; znalazłam tylko jeden przykład użycia wielkiej litery po średniku: „[...] na kształt opamiętania; **Podmiot** liryczny [...]”.

Duża liczba błędów w zakresie stosowania wielkich i małych liter przez uczniów liceum mogła być dodatkowo spowodowana tym, że niektóre prace pisano na komputerze. Możliwe, że ich autorzy zwracali mniejszą uwagę na poprawność ortograficzną, ponieważ używali do korekty edytora tekstu. Wielu błędów związanych z użyciem wielkiej i małej litery ten program nie poprawia.

Błędy w pracach uczniowskich: pisownia łączna i rozdzielna

W pracach uczniowskich bardzo często łamane są też reguły ortograficzne dotyczące pisowni łącznej i rozdzielnej. Należą one również do zasad konwencyjnych, dlatego sprawiają tyle trudności.

W pracach uczniów pojawiły się m.in. błędy w stosowaniu zasady pisowni rzeczowników i przymiotników złożonych, w których pierwszy człon oznacza liczbę. Jeżeli jest ona pisana cyframi, pomiędzy członem wskazującym liczbę a następnym trzeba zastosować łącznik, a jeżeli słownie – powinno się zapisać cały wyraz łącznie (bo elementy złożenia są nierównorzędne – liczebniki są członem podrzędnym) (WSO 2016). Oto przykłady błędnych zapisów z liczebnikiem w postaci cyfry: „wiersz jest **8 wersowym** utworem”, „jest to **XIX wieczny** tekst”, „**5 cio** strofowa budowa” (w tym wypadku piszący obok zapisanego cyfrą liczebnika podał jego zakończenie – jest to niedopuszczalne) oraz z liczebnikiem zapisanym słownie: „**trzynasto-zgłoskowiec**” (z łącznikiem). Problemy z poprawnym stosowaniem tej reguły są prawdopodobnie spowodowane tym, że jest ona dość skomplikowana – różni się dla zapisu słownego i liczbowego.

Stosunkowo nieliczne okazały się w pracach uczniowskich błędy w zapisie partykuły *nie* z różnymi częściami mowy. Znalazły się przykłady pogwałcenia reguły rozdzielnej pisowni *nie* z czasownikami: „**nieholduje**”, „**niezauważali**”, z imiesłowami przysłówkowymi: „**niezdając** sobie sprawy”, łącznej pisowni *nie* z przymiotnikami w stopniu równym: „było **nie czyste**”. Do niedawna jeszcze duże problemy sprawiała piszącym pisownia cząstki *nie* z imiesłowami przymiotnikowymi, ale Rada Języka Polskiego w grudniu 1997 r. wydała uchwałę, zgodnie z którą wyrazy te piszemy łącznie niezależnie od funkcji imiesłowu (czasownikowej czy przymiotnikowej), choć wciąż możliwa jest pisownia rozdzielna z *nie* imiesłowów przymiotnikowych, których użyto w funkcji czasownikowej. W badanych pracach znalazłam tylko błędnie zapisane wyrażenie „**nie znana** siła”. Muszę też wspomnieć o tym, że wyrażenie to zostało napisane na komputerze, a – w przeciwieństwie do np. *nieholduje* – edytor tekstu go nie podkreślił, ponieważ w słowniku występują wyrazy zarówno *nie*, jak i *znana*, a ich połączenie ze spacją nie jest odbierane przez automat jako błąd.

W badanym materiale pojawiły się też błędy w zakresie pisowni cząstki *by*. Zapisywano ją niezgodnie z regułą – rozdzielnie – z czasownikiem w formie osobowej: „co jego zdaniem **powiedziała by**”, „**nie był by** zdolny do rządzenia”, „**został by** uznany”; a łącznie z predykatywnym *można*: „**możnaby** się zastanawiać”.

Reguły dotyczące pisowni przeczenia *nie* z różnymi częściami mowy oraz partykuły trybu przypuszczającego *by* z wyrazami w funkcji czasownika są jasne i nie powinny sprawiać problemów. Jeśli pojawiają się błędy, są one raczej wynikiem braku namysłu i niestaranności lub braków w zakresie ogólnej wiedzy gramatycznej (przynależność wyrazów do różnych części mowy).

Dużo kłopotów sprawiła za to uczniom pisownia wyrażen zaimkowych i przyimkowych. Na ogół wyrazy te zapisujemy oddzielnie, ale pewne połączenia w wyniku umowy, „przyjętej konwencji, opartej na różnych przesłankach, czasem związanych z wymową, znaczeniem lub poczuciem całości bądź odręb-

ności form, czasem opartych na zwyczaju” (RJP), zapisuje się łącznie. Uczniowie nie pamiętają o rozdzielnej pisowni omawianych wyrażen, bo odstępstw od tej reguły jest stosunkowo dużo. Oto przykłady błędnej pisowni łącznej: „byłaby **wstanie** zapłacić”; „**zapóźno**”; „został zesłany **wgląb** Rosji”; „na **codzień** uchodził za zrównoważonego”; „gdy dziecko **wkońcu** dostaje”; „jego przyjaciel wie **oczymś**”; „wszelkie teorie **otym**”. Trzeba dodać, że wyrażenie przyimkowe *wstanie* znalazłam w pracy pisanej na komputerze, więc edytor tekstowy potraktował je jako formę 3 osoby lp. czasownika *wstać* lub rzeczownik odczasownikowy. I jeszcze przykłady błędnej pisowni rozdzielnej wyrażen, które we współczesnej polszczyźnie są zrostami: „tak **na prawdę**”; „ale **za razem**¹³ dobrą”; „również przez nią toczyły się walki **dla tego** symbolika miecza”; „w **jakiej kolwiek** formie”. Hiperpoprawnością należy tłumaczyć pojawienie się zapisu w *tedy*: „Konrad wybucha **w tedy** paniką”.

Kłopot sprawiła też uczniom pisownia przymiotników pochodzących od wyrażen przyimkowych: „w świecie **poza ziemskim**” (< poza ziemią) i „w okresie **między wojennym**” (< między wojnami). Obowiązuje tu pisownia łączna.

Zupełnie niezrozumiałym błędem popełnionym w obrębie reguł dotyczących pisowni łącznej i rozdzielnej jest zapis „**możnabyło** go pojąć”. Być może jego autor myślał, że częśćkę *by* z wyrazem *można* pisze się łącznie i że z wyrazem *było* jest podobnie. Możliwe jednak, że jest to po prostu błąd graficzny, popełniony przez nieuwagę.

Błędy w pracach uczniowskich: pisownia wybranych typów formacji słowotwórczych i form fleksyjnych

Nieco więcej trudności może sprawiać zasada pisowni wyrazów z przedrostkiem *z-*, uzależniona od następstwa głoskowego. Przypomnijmy, że *z-* piszemy przed literami oznaczającymi samogłoski, spółgłoski dźwięczne, *h*, *s*, *si*, *sz*, a *s-* – przed literami oznaczającymi spółgłoski bezdźwięczne, z kolei *ś-* – przed grupą literową *ci* (WSO 2016). Nieznajomością tej zasady wykazała się osoba, która zapisała: „**zcharakteryzuj** wszechstronnie epokę romantyzmu”.

Piszącym problem sprawiały też wyrazy z przyrostkiem *-izm* lub *-yzm* w Ms. lp. W kilku pracach pojawił się zapis „w romantyzmie”. Widzimy tu wpływ fonetyki na pisownię, bo wyrazy z sufiksem *-yzm* lub *-izm* możemy wymawiać w dwojaki sposób: *z -z-* lub *-ź-*, ale pisać tylko przez *z* (Rogowska-Cybulska 2009, s. 106).

¹³ Połączenie *za razem* w niektórych konstrukcjach piszemy rozdzielnie, np. *raz za razem*.

Stosunkowo liczne okazały się błędy w deklinacji rzeczowników żeńskich kończących się w mianowniku na *-pia, -bia, -fia, -wia, -mia* oraz *-tia, -dia, -ria, -lia, -kia, -chia* (błędy dotyczą przypadków, w których pojawia się końcówka *-i*; w moim materiale – tylko D.). Poprawną pisownię takich wyrazów określa zasada umowna: w wyrazach rodzimych i przyswojonych piszemy *-i*, a w wyrazach obcych – *-ii* (WSO 2016). Błędy znalazłam tylko w wyrazach zapożyczonych, np.: „armi krzyżackiej”, „według mojej opini”, „przekładanie bibli”, „twórcza filozofi”.

Podobne problemy sprawiła uczniom pisownia rzeczowników kończących się w mianowniku na *-ja* po samogłosce. Reguła głosi, że „w tych przypadkach gramatycznych, w których ich końcówką jest *-i*, w ich zapisie nie stosuje się litery *j*” (Rogowska-Cybulska 2009, s. 123). Oto przykłady błędów: „nadzieji”, „Maryji”, „Odyseji”.

Sądzę, że wątpliwości związane z pisownią rzeczowników zakończonych na *-ia, -ja* wiążą się z nieznajomością tych dwóch reguł lub brakiem umiejętności odróżnienia wyrazu rodzimego od obcego.

Ciekawym błędem ortograficznym powiązany z powyższymi regułami jest zapis „potrafi”. Uczeń próbował tu prawdopodobnie zastosować zasady dotyczące rzeczowników zakończonych na *-fia* w pisowni czasownika.

Błędy w pracach uczniowskich: pisownia samogłosek nosowych oraz połączeń *om, em, on, en*

Sporo kłopotów sprawia Polakom zapis samogłosek nosowych. Ich wymowa w różnych pozycjach jest odmienna (wymowa nosowa synchroniczna, asynchroniczna, zdenazalizowana) i wpływ tej wymowy na niektóre zapisy jest bardzo wyraźny.

Jeden z częstszych problemów stanowi zapis końcówki *-ą* (w N. lp. rzeczowników żeńskich) lub *-om* (w C. lm.). Oto przykłady takich uchybień: „jest wróżbitom”, „przyszłym pokolenią”, „pomagał ludzią”. Słowniki podają, że „w Polsce centralnej i w Wielkopolsce obie wymienione końcówki są wymawiane jednakowo, mianowicie jako *-om*” (Szymczak 1986, s. 69). Przykłady pochodzą z tekstów, które zostały zapisane na Pomorzu, więc musi to świadczyć o szerzeniu się tego typu wymowy także w innych regionach Polski. Zapisy typu „ludzią” mogą być spowodowane hiperpoprawnością.

Również hiperpoprawnością na tle asynchronicznej wymowy nosówek objaśnić można pojawienie się formy „pod stołę”.

Pisownię odpowiadającą wymowie widzimy w formie „tempiona”, bo przed zwartymi spółgłoskami wargowymi głoskę *ę* wymawiamy jak *em*.

Wpływ fonetyki na ortografię widoczny jest też w zapisie samogłosek nosowych przed spółgłoskami *l* i *ł* (odnosowienie): „zaczeli”, „pragneli”. Hiperpoprawnością na tle wymowy samogłosek nosowych w wygłosie jako grupy *-oł* może być forma „podją”. Być może jednak jest to tylko pomyłka (niezamierzone pominięcie litery).

Dwojako tłumaczyć można brak zapisu nosowości *ę* w wygłosie form B. rzeczowników żeńskich samogłoskowych: „przez żone”, „naprawde”, „widzimy paralele”, „daje mu władze”, „literature”, „żone i rodzinie”, „postawe”, „inną funkcje”, „poprzez sytuacje liryczną”; rzeczowników męskich zakończonych na *-a*: „przez dozorce”; rzeczowników nijakich: „zwierze” lub czasowników w I os. lp. czasu teraźniejszego: „gdy szukam (...), próbuje”. Może widać tu denazalizację samogłoski *-ę* w wygłosie lub jest to po prostu niestaranna pisownia związana ze złymi przyzwyczajeniami pomijania znaków diakrytycznych w SMS-ach i na forach internetowych (często pomija się tam polskie znaki np. z lenistwa lub dla oszczędności czasu).

Błędy w pracach uczniowskich: pisownia wyrazów z *ó*, *u*, *rz*, *ż*, *ch*, *h*

W pracach uczniowskich pojawiło się również sporo błędów w wyrazach, których pisownię objaśnia zasada historyczna. Sposób zapisu tych wyrazów trzeba po prostu zapamiętać, a w razie wątpliwości skorzystać z pomocy słownika ortograficznego. Widać jednak, że nie wszyscy widzieli taką potrzebę. Oto przykłady błędnych wyborów pomiędzy:

- *ó* a *u*: „kłućą”, „puki”;
- *rz* a *ż*: „dąrzac”, „rządaj”, „świerzym”, „krzyżowo-rzebrowe”, „małżeństwa”, „równierz”, „poniewarz”, „utorzsamić”, „(strzeliste) wierze”, „dąrzył”, „zdaży się”, „wzbużony”, „kożystaj”, „wyolbżymia”, „nażyczzonego”¹⁴ (‘narzeczzonego’), towarzyszy, podpożdkowuje, wydażenia, mżonka/możonka;
- *ch* a *h*: „blache”, „chumorystyczny”, „chierarchia”, „Haron”.

Dziwi duże nagromadzenie błędów tego typu w wyrazach, które uczniowi liceum powinny być dobrze znane. Nieznajomością *i/lub* rzadkim używaniem wyrazu tłumaczyć można prawdopodobnie błędny zapis imienia przewoźnika dusz umarłych w mitologii greckiej – Charona – i wyrazu *mrzonka* w objaśnieniu pojęcia *utopia*.

Bardzo ciekawy błąd pojawia się w zdaniu: „Morsztyn zazwyczaj pisze o tematyce erotycznej, **chodziarz** jego poezja nie była wydana drukiem [...]”. Ze słowa *choć* zrobił się *chodziarz*. Praca ta była pisana na komputerze, więc

¹⁴ Być może ktoś błędnie powiązał ten rzeczownik z czasownikiem *żyć*, a nie *rzec*.

prawdopodobnie, gdy uczeń popełnił błąd w tym wyrazie (*rz* zamiast *ż*), edytor tekstu mu to zaznaczył. Uczeń pewnie próbował wtedy znaleźć poprawną formę tego słowa, ale zmiany dokonał w niewłaściwym miejscu.

Zdumiewająco dużo błędów pojawiło się też w wyrazach, w których mamy do czynienia z *ó*, *rz* i *ż* wymiennymi: „rozwuj”, „ubustwo”, „(rymy) pażyste”, „powtażanego (słowa)”, „wieżyli”, „kronikaż”, „(na chwili) bierzącej”, „zauważamy”, „strzerze”. Zapis czasownika *wierzyć* przez *ż* może być spowodowany tym, że istnieje też słowo *wieża*. W odmianie obu wyrazów spotykamy homofonię: *wierzę* (1 osoba l. poj. czasownika), *wieżę* (B. rzeczownika).

Inne błędy w pracach uczniowskich

Aż w czterech pracach pojawił się zapis fonetyczny czasownika *znaleźć*, mimo że *ż* pojawia się w innych formach fleksyjnych (*znaleźli*) lub wymienia się na *z* (np. w formie *znalazły*). Zapewne nie bez wpływu na pojawienie się zapisu „znaleść” jest fakt, że w języku polskim są inne czasowniki zakończone w bezokoliczniku na *-ść*, np. *pleść*, a zwłaszcza *wieść* (1 os. l. poj. *wiodę*) mylnie utożsamiany niekiedy z odmianą *wiozę* (od bezokolicznika *wieźć*).

Ponadto warto wspomnieć o kłopotach z zapisem obcych nazw własnych: „obok Walenroda”, „do Pettersburga”, „Saaracenów”.

Podsumowanie

Błędy ortograficzne znalezione przeze mnie w pracach uczniowskich spowodowane są najczęściej niezajomością zasad pisowni lub niedostateczną ogólną wiedzą z zakresu językoznawstwa (np. brak potrzebnej przy stosowaniu niektórych reguł ortograficznych umiejętności odróżniania części mowy czy wyrazów zapożyczonych od rodzimych). Zapewne spowodowane jest to tym, że nauka gramatyki i pisania kończy się właściwie na szkole podstawowej, a później już raczej nie prowadzi się zajęć, które by poznane zasady przypominały. Ludzie coraz mniej czytają (wołą słowo mówione) i tym samym nie utrwalają w pamięci kształtu graficznego wyrazów. Inną przyczyną tych błędów może być zwykła nieuwaga i zbyt wielka ufność pokładana w komputerowym edytorze tekstów.

Przyczyną niektórych błędów ortograficznych jest jednak prawdopodobnie zwykle lenistwo piszących. Wielu uczniów ma stwierdzoną dysleksję lub dysgrafię i zamiast przykładać się do nauki ortografii i pracować nad swoimi słabszymi stronami, traktuje orzeczenie poradni jako usprawiedliwienie. Czasem po prostu nie chce się im pracować nad własnym tekstem (nie czytają starannie tego, co napisali, by dokonać korekty i wyłapać ewentualne pomyłki). Dziwi to zwłaszcza

cza w sytuacji, gdy wiadomo, że praca będzie sprawdzana i oceniana przez nauczyciela.

Analiza typów błędów pokazuje, że uczniom sprawiały problem nie tylko wybór pomiędzy literami współfunkcyjnymi *ó – u*, *rz – ż*, *ch – h* (czego uproszczenie najczęściej się postuluje), lecz także pisownia regulowana zasadami umownymi (pisownia łączna i rozdzielna, stosowanie wielkich i małych liter). Może zatem należałoby pomyśleć o pewnych kolejnych (po uproszczeniu pisowni *nie* z imiesłowami) korektach w zakresie pisowni łącznej i rozdzielnej.

Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że jedyną metodą nauki ortografii jest stała i cierpliwa praca nad nią. W szkole warto przekonywać uczniów od najmłodszych lat, że pismo jest wartością, pokazywać, że skrywa się pod nim historia zmian, jakie od wieków zachodziły i nadal zachodzą w naszym języku. Dzięki temu uczniowie będą wiedzieli, że reforma ortografii w niektórych aspektach jest po prostu niemożliwa. Myślę, że ciekawą formą popularyzacji pracy nad ortografią są konkursy ortograficzne, które odbywają się na różnych szczeblach administracyjnych. Warto byłoby do tych działań w większym zakresie włączyć także media, które przecież wywierają coraz większy wpływ na nasze przekonania i postawy.

Bibliografia

Francja/Burzliwy spór o uproszczenie rodzimej ortografii, Nauka w Polsce, <https://naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news%2C408434%2Cfrancjaburzliwy-spor-o-uproszczenie-rodzimej-ortografii.html>.

Ginter J. (2016), *Rola internetowych poradni językowych w procesie normalizacji pisowni polskiej*, Gdańsk.

Inicjatywa uproszczenia ortografii (dyskusja), <https://pl.hum.polszczyzna.narkive.com/rluutHWI/inicjatywa-uproszczenia-ortografii#post4>.

Jasiński B. (1921), *Nuż w bżuhu – 2. jednodnuwka futurystuw*. Wydanie nadzwyczajne, za: <http://rewolta.wordpress.com/2007/08/10/bruno-jasienski-jednodnuwka-futurystuw-manifest-w-sprawie-ortografii-fonetycznej-i-nuz-w-bzuhu-2-jednodnuwka-futurystuw-wydanie-nadzwyczajne>.

Jodłowski S. (1979), *Losy polskiej ortografii*, Warszawa.

„Komunikaty RJP” (2004), nr 1(14).

Kucała M. (1994), *Twoja mowa Cię zdradza*, Kraków.

Lewińska A. (2009), *Podstawowe zasady polskiej ortografii*, w: *Umiej obiecać swoje... Pelplińskie konkursy ortograficzne (2004–2008)*, red. E. Rogowska-Cybulska, Pelplin.

Markowski A. (2002), *Ortografia polska w regulach, czyli jak pisać bezbłędnie*, w: *Ortograficzny słownik języka polskiego*, Warszawa. Cyt. za: <http://www>.

rjp.pan.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=759:zmiany-ortograficzne-&catid=44:porady-jzykowe&Itemid=58.

Miodek J. (2000), *ABC polszczyzny*, Wrocław.

Polański E. (2004), *Reformy ortografii polskiej – wczoraj, dziś, jutro*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” LX.

Polański E., Bujak-Lechowicz J. (2008), *Poprawność ortograficzna i interpunkcyjna a komputer*, w: *Współczesna polszczyzna. Stan, perspektywy, zagrożenia*, red. Z. Cygal-Krupa, Kraków-Tarnów 2008.

[RJP] Strona Rady Języka Polskiego, <https://rjp.pan.pl>.

Rogowska-Cybulska E. (2009), *Komentarz do dyktanda*, w: *Umiej obiecać do swoje... Pelplińskie konkursy ortograficzne (2004–2008)*, red. E. Rogowska-Cybulska, Pelplin.

Saloni Z. (2005), *O kodyfikacji polskiej ortografii – historia i współczesność*, „Nauka. Kwartalnik PAN” nr 4.

Szymczak M. (1986), *Słownik ortograficzny języka polskiego wraz z zasadami pisowni i interpunkcji*, Warszawa.

[USJP] *Uniwersalny słownik języka polskiego* (2003), red. S. Dubisz, Warszawa.

[UŚ] Strona Poradni Językowej Uniwersytetu Śląskiego, http://www.poradniajezykowa.us.edu.pl/baza_archiwum.php.

Wikipedia w alternatywnej pisowni, http://ortografia4.appspot.com/wiki/Strona_g%C5%82%C3%B3wna.

[WSO 2016] *Wielki słownik ortograficzny PWN* (2016), red. E. Polański, Warszawa, wyd. 4.

Zróbmy coś z ch, rz i u. Po co nam ortografia i kiedy dojdzie do jej reformy?, *Bezprawnik. Prawo – społeczeństwo – opinie*, <https://bezprawnik.pl/reforma-ortografii>.

Streszczenie

Błędy ortograficzne w pracach uczniów liceum na tle postulatów uproszczenia pisowni

W artykule zwrócono uwagę na pojawiające się w różnych źródłach głosy podnoszące kwestię dużej trudności reguł polskiej ortografii i postulaty jej znaczącej reformy (zwłaszcza w zakresie pisowni *u – ó*, *ż – rz*, *ch – h*). Następnie przedstawiono wyniki analizy prac uczniów jednego z gdańskich liceów ogólnokształcących i wybrane z nich błędy ortograficzne. Zakwalifikowano je do sześciu grup: pisownia wielką i małą literą, pisownia łączna i rozdzielna, pisow-

nia wybranych typów formacji słowotwórczych i form fleksyjnych, pisownia samogłosek nosowych oraz połączeń *om, em, on, en*, pisownia wyrazów z *ó, u, rz, ź, ch, h* oraz inne błędy.

Słowa kluczowe: ortografia, reforma ortografii, błędy ortograficzne

Summary

Spelling errors in the works of high school students against the background of postulates to simplify spelling

The article highlights voices appearing in various sources raising the issue of the great difficulty of the rules of polish spelling and the postulates of its significant reform (especially in the spelling of *u – ó, ź – rz, ch – h*). Then, the results of the analysis of the works of students of one of high schools in Gdańsk and selected spelling errors are presented. They were classified into six groups: uppercase and lowercase, joint and separate spelling, spelling of selected types of word-formation and inflectional forms, spelling of nasal vowels and combinations *om, em, on, en*, spelling of words z *ó, u, rz, ź, ch, h* and other errors.

Słowa kluczowe: spelling, spelling reform, spelling errors

PODMIOTOWOŚĆ NOWOCZESNA I JEJ STOSUNEK DO KULTURY W POWIEŚCI *ŻEBY CIĘ LEPIEJ ZJEŚĆ* EDUARDA GUDIÑA KIEFFERA

Okres nowoczesności postrzegał pojęcie podmiotu jako swoją podstawową figurę. Świadczą o tym m.in. nowożytnie koncepcje podmiotowości – przede wszystkim: filozofia Kartezjusza, brytyjski empiryzm (filozofia Locke’a) oraz idealizm niemiecki (filozofia m.in. Fichtego). Wszystkie te teorie dały się określić przez Gianniego Vattima jako „mocne” idee podmiotowości, przyznające „ja” status bytu wyróżnionego (Zawadzki 2006, s. 219). Nowoczesne *cogito* postrzega siebie jako źródło prawidłowych przedstawień własnej osoby oraz świata zewnętrznego. Stawia się na pierwszym miejscu wobec świata przedmiotowego. Zachowuje wolność i autonomię. Kartezjańskie *ego* jest tym, co konstytuowało zarówno samego siebie, jak i świat materialny oraz kulturę.

Mocna podmiotowość prezentowała również bezwzględną racjonalność w kwestiach nie tylko filozoficznych, lecz także naukowych i technicznych (Zawadzki 2006, s. 220). To podmiot pewny siebie, swoich możliwości poznawczych oraz zdolności konstruowania rzeczywistości, który zgodnie ze swoją wizją stawiał sobie za cel jak największy i stały rozwój. Skoro według nowożytnej koncepcji podmiotu człowiek jest bytem w swej naturze trwałym, spójnym oraz zachowującym niezmienną tożsamość wobec zewnętrznych zmian, jakim może podlegać, a jego świadomość jest dla niego przejrzysta i dana mu w sposób bezpośredni, to tylko od jego woli zależy, jak daleko będzie potrafił ujarzmić i wziąć w posiadanie otaczający go świat. Jak najszybszy rozwój stał się dumą cywilizacji, osiągnięciem „mocnej” podmiotowości. Wraz z kolejnymi odkryciami progres postępował coraz szybciej – m.in. dzięki mechanizacji tych sfer życia, które dawniej były domeną wyłącznie człowieka. *Przyspieszenie* stało się synekdochą ery nowożytnej. Począwszy od rozwoju fabryk, wielkich ośrodków miejskich, maszyn czy kolei doprowadziło człowieka aż do mass mediów – zjawiska, które zmieniło myślenie i sposób życia społeczeństwa, a przede wszystkim kulturę.

¹ dr.mania@wp.pl

Eksplozja mass mediów doprowadziła do ukształtowania kultury masowej. Jest to kultura popularna wytwarzana przez masową technikę przemysłową i sprzedawana dla zysku jak największej liczbie konsumentów. To zatem kultura komercyjna, produkowana masowo dla masowego rynku. Jest nastawiona na konsumpcję – ciągle dostarczanie nowych dóbr – gdyż rynek konsumencki nie zaspokaja potrzeb, lecz je stwarza. Wytwory kultury nie różnią się tu od innych produktów na rynku; każdy może je kupić w dowolnych ilościach. Zatrważającą cechą kultury masowej jest jej potencjał do manipulowania społeczeństwem. Wiele jednostek żywi niechęć do samodzielnego poszukiwania prawd społecznych, kanonów estetycznych czy uniwersalnych wartości. Mass media przejęły więc rolę dyktatora i wyznacznika nowego porządku. Elity mające wpływ na kształtowanie kultury wykorzystują podatność jednostek na manipulację. Kultura masowa nie wyrasta z oddolnych dążeń i gustów ludzi, lecz została narzucona z góry; wyspecjalizowani „technicy od kultury”, sponsorowani przez wielkie korporacje, pośredniczą w kształtowaniu gustów większości po to, aby mieć nad nią kontrolę. Jej odbiorcy są tylko biernymi konsumentami, bo bezkrytyczne i bezrefleksyjne akceptowanie produktów kultury masowej wiąże się z nadmierną konsumpcją (Strinati 1998, s. 16–21).

W podobnej rzeczywistości przychodzi funkcjonować bohaterom powieści Eduarda Gudiña Kieffera *Żeby cię lepiej zjeść*. Buenos Aires w 1967 r. to miasto, w którym wygasły już głosy typowo argentyńskich zwyczajów, swoistej i niepowtarzalnej kultury. Zamiast tego życiem jego mieszkańców zawładnęły slogany reklamowe, gwiazdy telewizyjne i inne wzorce kultury konsumpcyjnej, którymi zafascynowane są zarówno kosmopolitka Miss Piel Dulce, nosząca dumne miano „twarzy” kremu piękności, jak i groteskowa postać doñi Amparito, która swoje kulturalne opinie czerpie wyłącznie z kobiecego czasopisma „Reader’s Digest”. Wszechobecna konsumpcja komercyjnej kultury pochłania miasto i jego mieszkańców – zmienny jest tytuł *Żeby cię lepiej zjeść*.

Miss Piel Dulce, czyli Gladys Lattarulo Semiramis, to dziewczyna, której przypadło zaszczytne pierwsze miejsce w konkursie reklamującym krem piękności, a tym samym tytuł „Miss Słodka Skóra 1967”. Jest ona niejako uosobieniem Buenos Aires. Swoim sposobem bycia i wygłaszanymi sądami przypomina argentyńskie miasto pretendujące do bycia światowym i dążące do doświadczenia trendów zagranicznych. Wszystko, co zagraniczne, jest przez nią uważane za bardziej subtelne i godne uwagi. „Wolę wszystko z importu, choćby z Brazylii...” (Strinati 1998, s. 122) – deklaruje miss piękności. Wyznaje też, że rzuciła szkołę handlu dla sztuki; mówiąc „sztuka”, ma na myśli mieszczańskie aktywności przystające dziewczętom, takie jak deklamacja, gra na fortepianie oraz tańce towarzyskie. Zapytana o rodzaj muzyki, którą lubi, odpowiada obojętnie: „jazz, ah jazz!”. Jednakże szybko okazuje się, że jej znajomość modnej muzyki jest raczej

powierzchnowa. Opinie zwyciężczyni konkursu kontrastują z wypowiedziami wykształconego i doskonale zorientowanego w kwestiach kultury Sebastiana.

Gladys Lattarulo zdaje się typową adresatką wytworów kultury masowej propagowanych przez reklamę. Mimo braku głębszego zainteresowania sztuką i własnych poszukiwań w tej dziedzinie wygłasza kosmopolityczne poglądy, takie jak: „Widzi pan panie dziennikarzu: nie czytam pisarzy argentyńskich ani nie oglądam filmów argentyńskich, tak samo jak nie lubię śpiewaków argentyńskich. Bo nie warto”. Fakt, że bohaterka nie przeczytała ani jednej argentyńskiej książki nie przeszkadza jej wygłaszać zdecydowanych sądów: „nie warto”. Gwiazda chciałaby uchodzić za odczytaną i obeznaną w dziedzinie sztuki. Choć ponoć uwielbia Szekspira, *Romea i Julię* zna tylko z telewizji. Mimo to wygłasza truizmy: „telewizja to sztuczny świat”. Z niewielkim zapamiętaniem formułuje swoje sądy na temat kultury, za to z ożywieniem wspomina, jak została wybrana „Syreną Morza” i częstowano ją z tej okazji szampanem.

Doña Amparito to natomiast kobieta, która daje się określić jako przedstawicielka kultury burżuazyjnej. Swoje poglądy na świat czerpie z czasopisma, które w Argentynie uważane jest za symbol mentalności drobnomieszczańskiej. W wypowiedziach doña zauważyć można typową pewność sądów oraz pogardę zarówno dla artystów, których nie rozumie, jak i dla długowłosych hispisów:

Jestem kobietą kulturalną, sporo czytam, zazwyczaj to pismo „Selecciones del Reader’s Digest” [...] I dzięki temu orientuję się cokolwiek w nauce i polityce. Dlatego też radzę panu się pilnować, tyłu jest ludzi robiących tyle dziwnych rzeczy, byle tylko mieszać w głowie młodzieży, żeby uwierzyli, że w Rosji żyje się jak w niebie; tak samo jak i ci długowłosi, artyści i czy ja wiem co jeszcze [...] ja jestem za tym, aby obciąć im włosy na pałę... (Kieffer 1973, s. 56).

Gdy ma wybrać seans filmowy w jednym z miejskich kin, Amparito stanowczo decyduje się na film pt. *Biblia*, ponieważ inne propozycje to „lewicowa propaganda, którą aplikują w małych dawkach, a naiwni młodzi ludzie identyfikują to ze sztuką” (Kieffer 1973, s. 57). Jest także przekonana, że „ci, co robią te dziwne filmy, to kastraci i komuniści”. Film *Biblia* natomiast to dzieło „historyczne, moralne, monumentalne i budujące” (Kieffer 1973). Doña Amparito wyznaje, że jest romantyczką, co mają potwierdzać uwielbiane przez nią książki o romantycznych tytułach, np. *Światło księżycy* i *Sen miłości*. Jeżeli uznać tę kobietę za uosobienie kultury drobnomieszczańskiej, która jest zgodna z jej osobowością, to łatwo można odkryć stosunek kolejnego bohatera powieści Kieffera do tej właśnie kultury i jej przedstawicieli. Sebastian mówi o Amparito: „Amparo Yocasta, mumia Tutankhamona, nudzi, męczy i przeszkadza” (Kieffer 1973, s. 29).

Tym, co również nudzi i męczy Sebastiana, jest jednolita, powierzchowna i wszechobecna kultura masowa. Odmienne gusta i własne przemyślenia oraz

wpracowany samodzielnie światopogląd na temat sztuki sprawiają, że czuje się on wyalienowany od reszty przedstawionej w książce społeczności. Jego pogarda dla produktów konsumpcji uważanych za sztukę sprawia, że sam próbuje poszukiwać wzorców i satysfakcji estetycznej. Sebastian to bohater, który nie będzie zgadzał się z powszechnie aprobowanymi trendami w sztuce. W swoje wypowiedzi często wplata wątki mitologiczne czy biblijne. Cała swoją osobą prezentuje rozległą znajomość osiągnięć kultury wysokiej, z którą jego otoczenie nie jest aż tak zapoznane. Jego poczucie obcości wzmaga fakt, że Sebastian jest bohaterem osobnym, który nie może dopasować się do żadnej sfery kulturalnej. Nie znajduje sobie równego towarzysza artystycznych natchnień ani w swoim przyjacielu Robbiiem, ani w Annie, która zabrała go na wystawne przyjęcie organizowane przez jednego z artystów należących do tzw. śmietanki kulturalnej miasta, ani nie można przypisać go także do obecnej w powieści społeczności hippisowskiej.

Wspomniane przyjęcie, na które Sebastian został zabrany przez Annę, odbywało się w domu baronowej na cześć niejakiego Ladislao – świeżo mianowanego attaché kulturalnego. Sebastian nie mógł odnaleźć się wśród obecnych tam przedstawicieli argentyńskiego towarzystwa artystycznego, którzy wygłaszali frazy nastawione w większości na uzyskanie poklasku. Gardził także zakłamaniami bogatej i modnej arystokracji wtrącającej do swych wypowiedzi francuskie słowa. Życie elitarnego społeczeństwa artystycznego przypomina Debordowskie zbiorowisko spektakli. Sztuka, a także samo życie, które dawniej przeżywano bezpośrednio, oddaliły się, przybierając postać przedstawienia (Debord 2008, s. 85). Bohater, będąc w towarzystwie tak wyśmienitych artystów, jest znudzony i pełen pogardy, wobec czego pijany po prostu zasypia.

Rzeczywistość wszechobecnej reklamy sprawia, że bohater czuje się „malretrowany słowami”. „Słowa otaczają, duszą, nie dają spokoju. Żyję uduszony przez słowa” (Debord 2008, s. 56) – mówi.

Paradoksalnie Sebastian pracuje jako redaktor reklam. O swojej codziennej rutynie opowiada, sięgając po konteksty kultury wysokiej:

[...] a teraz pognać do metra, pogrążyć się, Orfeusz bez Eurydyki, zbiec po schodach, co prowadzą do piekła, do biura, do roboty; gdzie nawet dyrektor nazywa się Plutoni, a warto byłoby sprawdzić, czy przypadkiem imię personalnej nie brzmi Prozerpina. Tak, przy odrobinie wyobraźnie wszystko może być zabawne. Wszystko, nawet i praca... (Debord 2008, s. 31).

Gdy zauważył cztery siwe włosy spadające do umywalki, uznał to za symboliczny znak, by podjąć życiową decyzję. O ile nie ma rady na łysienie od zewnątrz, o tyle można zapanować nad „wewnętrzną łysiną” (Debord 2008, s. 45). Tą wewnętrzną łysiną była właśnie codzienna praca w biurze, pod okiem

sekretarki surowo sprawującej porządku i skrzętnie notującej informacje o tym, kto ile się spóźnia. Wrażliwość Sebastiana na słowa nie zgadza się z ogólnie przyjętą praktyką, by traktować je przedmiotowo i wyłącznie w celach komercyjnych:

Kto mi każe bawić się w redaktora reklam? Któż mi każe bawić się słowami, jakby to były tylko rzeczy martwe i bez życia, używać ich według własnej zachcianki, jak gdyby były tylko nic nie znaczącymi znakami? W głębi duszy zawsze uważałem, że pisać slogany czy skrypty telewizyjne to już zupełna prostytutka... Ale właśnie w tym wszystkim siedziałem, stary. Tam, ze słownikiem synonimów w jednej, a rymów w drugiej ręce (Debord 2008, s. 88).

Sebastian jest znudzony i nie ma mu się co dziwić. Jedynymi ofertami, które podsyła mu świat, są posada redaktora reklam albo praca w redakcji „La Republica”, która sprowadza się do takich zadań, jak wywiad z Gladys Lattarulo Semiramis. Sebastiana przytłacza nadmiar pustych, nic nieznaczących słów, które widnieją wszędzie – w reklamach, na plakatach, w gazetach. Młody chłopak wśród szumu i pędu miasta, pozbawionych sensu słów, próbuje budować sobie swój własny świat, który dałby ujście jego estetycznej wrażliwości. Jest to świat, w którym najważniejsze miejsce zajmują Mierdalin i Mierdalón – główni sprawcy twórczych popędów Sebastiana i winowajcy rozzdzierających go nieustannie dychotomii. Mierdalin i Mierdalón to dwie siły ścierające się w świadomości bohatera. Przywodzą oni na myśl średniowieczną moralitetową psychomachię. Mierdalin uosabia nadzieję, wiarę i sens życia, natomiast Mierdalón burzy to wszystko swymi wątpliwościami, nieustannym podważaniem sensu wszystkiego, czego doświadcza i próbuje Sebastian. Dwa skrajne głosy, rozłam w jego świadomości powstały, jak powiada, na skutek frapującej myśli o grzechu pierworodnym – powstałi niczym Chrystus z dogmatycznego przypadku *partenogenesis*. W tłumaczeniu ich imiona to Gówniarzyk i Gównarzysko. Sprzeczności, które stale władają Sebastianem, nie pozwalają budować stałej i jednorodnej podmiotowości. Tym samym ów bohater nie jest typowym przykładem podmiotu nowoczesnego, lecz wykazuje cechy podmiotu ponowoczesnego. Rozczłonkowanie jaźni Sebastiana uzupełnia wątek poruszony w fragmencie niedokończonej pracy doktorskiej ulubionego twórcy bohatera, czyli T.S. Eliota:

Zerwanie z wyczerpanym już, empiriokrytycznym paradygmatem myślenia o podmiocie oraz jako świadectwo prób zmierzających do znalezienia odmiennego fundamentu dla filozofii podmiotowości: „Ja” [self], jak widzimy, wydaje się zależne od świata, który ze swej strony zależy od „ja” i nigdzie, powtarzam nigdzie, nie możemy znaleźć elementu pierwot-

nego czy też ostatecznego. „Ja” zależne jest również od innych „ja”; nie jest dane jako doświadczenie bezpośrednie, lecz jest interpretacją doświadczenia, dokonywaną w interakcji z innymi „ja”; nie jest dane jako doświadczenie bezpośrednie, lecz jest interpretacją doświadczenia, dokonywaną w interakcji z innymi „ja”. „Ja” jest więc konstrukcją. Dusza tak mało przypomina monadę, że musimy nie tylko interpretować dusze innych, lecz interpretować sobie samych siebie (Eliot 1964, s. 146, 148).

Fragment ten jest kompatybilny z przemyśleniami Sebastiana o sobie samym:

Po kawałku siebie dla każdego z nich. Ale nigdy dla nikogo w całości, nigdy całych sześćdziesięciu siedmiu kilogramów Sebastiana, z włosami, paznokciami, pieprzykami. Dla nikogo. Nigdy. Zawsze strzępki, kawałki. Każdemu – co jego. Zawsze chadzać wśród kolczastych drutów, zostawiając kawałki skóry i ślady krwi (Kieffer 1973, s. 104).

Młody chłopak zastanawia się, gdzie przebiega granica między jego pierwotnym „ja” a konstrukcją społeczną. Wiele czasu poświęca rozmyślaniom nad samym sobą i sobą w interakcji z innymi. Czuje, że jest zawsze gdzieś pomiędzy, nigdzie w całości do nikogo nie przynależy. Podobnie widzi go także jego przyjaciel Robbie: jako rozmienionego na drobne, stertę kawałków, niejednolitego. Osobowość Sebastiana jest rozczłonkowana; bohater czuje, że jest kimś innym dla matki, Anny, Robbiego – ale nigdy nie jest sobą w całości, nigdy w pełni.

Młodzieniec zapisuje swoje myśli w niechlujnym zeszycie, który ma być prototypem powieści. W zeszycie tym Mierdalin z Mierdalónem prowadzą całe monologi dotyczące spraw zarówno codziennych, jak i metafizycznych. Przekładanie myśli na papier staje się dla Sebastiana czynnością rutynową i jedyną, która przynosi mu egzystencjalną ulgę. Bohater zapisuje wszystko tak, jakby czuł, że jedynym ładem, jaki może nadać swojemu życiu, jest ład estetyczny, widoczny dopiero na kartkach papieru.

W kreowanym przez Sebastiana świecie oprócz Miedalina i Mierdalona jest także miejsce dla „nastolatki z deszczowych wieczorów” – czyli Cecylii, postaci z pogranicza świadomości Sebastiana i literatury. Wrażliwość młodego Argentyńczyka pragnie słów pięknych, czystych, prostych, a zarazem wzniosłych, które poruszają, które pobudzają życie i czucie. Sebastian chce być dzieckiem, ziemią, śmieciem, listkiem, ptakiem. Ma skłonność do przekręcania słów i bawienia się ich znaczeniowoczym potencjałem. Charakterystyczny jest styl myślenia Sebastiana, który układa się niejako w „zaumny” (pozarozumowy) język:

Asfalt, co za cholerne słowo, asfalt, asfodel, asfikacja, asfaloty, piąty krąg kręgosłupa, patrz lumbago, lumbalizacja, lumen, lumpen. O właśnie, lumpen. I am a lumpen, you are a lumpen i tak dalej (Kieffer 1973, s. 75).

Przytoczmy jeszcze jeden przykład, który obrazuje neologizmy bohatera:

Cecylia, koznokowu, zawsze, w każdej kichwikili jesteś ze mną. Bo popatrz, myślałem, że jestem sam, kutukutaj, jak co dzień o tej porze... I kanakagle słyszę twe kroki i czuję twój zapach. Róża. Nieduża, karóka-za, kaniekaduza (Kieffer 1973, s. 116).

Sebastian szuka wzorców w najróżniejszych źródłach kultury. Na przykład w swoim zeszycie zapisuje piosenkę średniowiecznych goliardów – choć, jak dodaje, nawet nie wie, po co to robi. Ten wzniosły i wiekowy tekst mówi o Cecylii, której podmiot liryczny pilnuje, by „nie wzięły lilie jej czystości”.

W kreacji Sebastiana bardzo widoczne są inspiracje zaczerpnięte z tekstów T.S. Eliota. Bohater często cytuje frazę *Consider Phlebas, who was once handsome and tall as you* pochodzącą z poematu pt. *Ziemia jałowa*. Dzieło to zawiera w sobie obfitość różnorodnych kontekstów kulturowych; znajdują się tam sugestie poświęcone legendzie Graala, etnologicznym dziełom, takim jak *Złota gałąź*, liczne odwołania do antyku (Tejrezjasz, Owidiusz, Safona), a nawet elementy zaczerpnięte z obrzędowości kultów roślinnej (Eliot, 1995, s. 24). Pojawia się tu także figura *poètes maudits* – poetów wyklętych. To wspólna spuścizna (wraz z tradycją Baudelaire’a, Rimbauda i Mallarmego) dla pokolenia w Europie – nie generacji symbolistów, lecz następnego w sekwencji prądów artystycznych i umysłowych pokolenia poetów, pozostających w opozycji do symbolizmu: francuskich kubistów, niemieckich ekspresjonistów, kubo-futurystów (Pomorski 1995, s. 29). Przewrotne korzystanie z archaicznych – klasycznych – wątków mitologicznych i etnograficznych jest przeniesione na poziom współczesnej wielkomięskiej kultury masowej. Poemat ten jest przejawem wspólnego całej modernistycznej kulturze synkretyzmu – w swych pretensjonalnych niekiedy odwołaniach do archaicznej warstwy mitu i rytuału. Jest to jednak synkretyzm szyderczy, miejscami parodystyczny. Wpływ *Ziemi jałowej* dostrzegalny jest w sposobie postrzegania rzeczywistości przez Sebastiana: konkret codzienności miesza się z groteską i fantastyką. Zarówno w poemacie Eliota, jak i w przekonaniach Sebastiana istnieje świadomość braku pewników metafizycznych, etycznych czy egzystencjalnych. W obu przypadkach zdarzają się częste aluzje mitologiczne, ale służą one szyderczej trywializacji bądź tragicznej historyzacji.

Powracając do wątku *poètes maudits*, zauważyć można, że Sebastian kreuje swoją osobowość zgodnie ze spuścizną poetów wyklętych. Píše on w swym niechlujnym zeszycie równie niechlujną w założeniu powieść – odpowiadającą powieści

[...] irytującej, degouant, disgusting, powieści napastliwej, agresywnej, spięprzonej, takiej, jaką powinna być powieść człowieka dwudziestoczołteroletniego w drugiej połowie naszego stulecia, powieści bez początku

i końca, bez logiki, bez gramatycznych prawideł i składni, bez wątku, bez wewnętrznego czasu i bez teorii; swojej powieści bez wartości (bo jeśli w epoce masowych środków komunikacji i teatratrów chcesz nadać sens temu, co piszesz, to jesteś chyba naiwniakiem albo facetem z księżycą), swej powieści najswobodniejszej, nieskończonej [...] (s. 8).

Sebastian – podążający za myślą takich pisarzy, jak Rimbaud, Cotázar, Petroniusz – wyznaje, że książki „krzyczały do niego «wstań»”. To one od najmłodszych lat rozbudzały jego świadomość i wyobraźnię – i odegrały w jego życiu rolę romantycznych ksiązek zbójceckich; sprawiły, że Sebastian stał się człowiekiem nie tylko pełniejszym i bardziej świadomym, lecz także obcym w społeczeństwie kultury masowej. Bohater myśli na co dzień kategoriami zaczerpniętymi od najwybitniejszych przedstawicieli literatury i sztuki. To poruszanie się we wzniosłych kontekstach kulturowych nie daje mu jednak szczęścia, lecz tylko sprawia, że czuje się wyalienowany. Mówi do swojej jedynej powierniczki, Cecylii:

[...] obiecuję, że jutro przyniosę masę płyt: Beatlesów, coca colę i czerwony sweter, i szkodką plisowaną spódnice i będziemy śmiać się z cze-gokolwiek, mówić o czymkolwiek albo oglądać filmy rysunkowe i nie myśleć, nie tworzyć tylu wyobrażeń i tylu myśli, nie myśleć... (s. 52).

Fragment ten ukazuje, że wytwory popkultury, takie jak coca-cola czy filmy rysunkowe, przynoszą Sebastianowi pewien rodzaj ulgi w jego znerwicowanym jestestwie. Postrzega on produkty kultury popularnej jako błahe – które przez swoją lekkość pozwalają na chwilę zapomnieć o grozie świata i niepokojach targających w wielkich umysłach przedstawicieli kultury wysokiej.

Rzeczywistość powieści rozgrywa się w czasach rodzącej się kontrkultury hippisowskiej. Sebastian, podobnie jak hippisowskie ugrupowania kontestacyjne, kwestionuje kulturę w samych jej podstawach. Kwestionuje system wartości, dążenia ogólnospołeczne i jednostkowe, system norm i wzorów określających zachowania, przyjęte formy kontaktów międzyludzkich, naukę, sztukę, kształcenie, cały obraz świata i samego siebie formowany za pomocą kulturowych przekazów. Sebastian odrzuca pieniądze i przedmioty (prawdopodobnie też dlatego, że zawsze może liczyć na wsparcie majątnej matki). Rzucając pracę w agencji reklamowej, bohater neguje tym samym wartość kariery, sukcesu, prestiżu oraz wszystkie środki prowadzące do ich osiągnięcia.

Jak zauważa Aldona Jawłowska w swojej książce *Drogi kontrkultury*, najwyższe miejsce w hierarchii wartości hippisów zajęły: własna i cudza egzystencja, przeżywanie świadomie każdej chwili, „ja – sam” i inny człowiek, przyroda, zjednoczony świat istot żyjących – ludzi, zwierząt i roślin (przeciwstawiony „plastikowej pustyni” i „asfaltowej dżungli”), czas uwolniony od

rytmu „produkcja – konsumpcja” i zatrzymany dzięki wypadnięciu z wyścigu szczurów (Jawłowska 1975, s. 149–150). Hipisi chcą „dotknąć” rzeczywistości samej w sobie, doświadczać, przeżywać intensywnie, czuć siebie naprawdę, nie w sposób narzucony przez wymagania szkoły czy wzorce propagowane przez środki masowego przekazu (Jawłowska, s. 150). Te same wartości i dążenia zdają się pobrzmiewać w osobowości Sebastiana. Mimo to nie utożsamia się on z hipisami, ponieważ uważa ich za „pozerów” i traktuje ironicznie. Sebastian, bardziej niż hipisem, jest po prostu buntownikiem, ponieważ w przeciwieństwie do „dzieci kwiatów” nie znajduje obfitości pozytywnych emocji w doświadczeniu rzeczywistości samej lub w obcowaniu z naturą.

Ukazane powyżej realia społeczeństwa masowego obecnego na całym świecie, nawet w Ameryce Południowej, mają związek z negatywnymi konsekwencjami procesu industrializacji i urbanizacji. Gęsto zaludnione aglomeracje miejskie stały się ośrodkiem życia i pracy rzeszy ludzi, przez co dotychczasowe struktury społeczne i wartości spajające ludzi uległy destabilizacji, a nawet rozpadowi. Społeczeństwo stało się zatomizowane, a jednostka w społeczeństwie masowym musi odtań w coraz większym stopniu polegać na sobie samej. Ma do dyspozycji coraz mniej wspólnot, w których odnajdywałaby swoją tożsamość i bliskie jej wartości, oraz coraz mniejsze wyobrażenie o moralnie właściwych sposobach życia; dzieje się tak, ponieważ społeczeństwo masowe, ze względu na procesy, które uformowały jednostkę, nie może dostarczyć podstaw trwałego ładu społecznego i harmonii moralnej.

Dominic Strinati zaznacza, że jeśli ludzie nie będą mieli bezpiecznego poczucia wartości moralnych, to w jego miejsce pojawi się fałszywy i nieskuteczny porządek. Kultura masowa odgrywa tutaj rolę w tym sensie, że traktowana jest jako jedno z głównych zastępczych źródeł owej zastępczej i nieefektywnej moralności. Jednostki w takich sytuacjach są podatne na manipulację, co zostaje wykorzystane przez mass media i kulturę popularną. Nie chodzi mi tutaj o to, że podmiot nowoczesny, żyjący w dobie mass mediów, jest pozbawiony własnej moralności, lecz o to, że jest on bardziej podatny na przejmowanie wzorców z kultury niskiej i wcielanie ich w swoje życie. Brak ustalonych prawd społecznych w przypadku niechęci do ich samodzielnego poszukiwania u sporej liczby osób w populacji otwiera drogę do bezkrytycznego i bezrefleksyjnego akceptowania produktów kultury masowej, często związanej z nadmierną konsumpcją, co widać w przypadku popularności Miss Piel Dulce. Dodatkowo, demokracja oznacza nie tylko to, że każdy staje się pełnoprawnym obywatelem, ale też – że potencjalnie wszystkie kulturowe preferencje są tak samo wartościowe, godne uwagi i odpowiednie jak preferencje tradycyjnych elit (Strinati 1998, s. 21). Poglądy doñi Amparito muszą więc współistnieć z poglądami Robbiego, Sebastiana i innych członków społeczeństwa. Jednostka, która wykazuje inne preferencje kulturowe niż ogólnie przyjęte, skazuje się na alienację i bunt.

Bibliografia

- Debord G. (2008), *Spoleczeństwo spektaklu*, w: „Panoptikum” nr 7 (14).
- Eliot T.S. (1964), *Knowledge and Experience in the Philosophy of G.H. Bradley*, Londyn.
- Eliot T.S. (1995), *Ziemia Jałowa*, „Kwartalnik Artystyczny. Kujawy i Pomorze” nr 2 (6).
- Jawłowska A. (1975), *Drogi kontrkultury*, Warszawa.
- Kieffer E.G. (1973), *Żeby cię lepiej zjeść*, Kraków.
- Pomorski A. (1995), *O „Ziemi jałowej”*, „Kwartalnik Artystyczny. Kujawy i Pomorze” nr 2 (6).
- Strinati D. (1998), *Wprowadzenie do kultury popularnej*, Poznań.
- Zawadzki A. (2006), *Autor. Podmiot literacki*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków.

Streszczenie

Podmiotowość nowoczesna i jej stosunek do kultury w powieści *Żeby cię lepiej zjeść* Eduarda Gudiña Kieffera

Tekst jest przeglądowym spojrzeniem na wybranych bohaterów powieści argentyńskiego pisarza Eduarda Gudiña Kieffera *Żeby cię lepiej zjeść*. Ma on ukazywać stosunek podmiotu nowoczesnego do kultury (a każdy z bohaterów powieści reprezentuje ten typ podmiotowości, może z wyjątkiem Sebastiana, który wykazuje już cechy podmiotu ponowoczesnego). W artykule zostaje także pokrótce ukazany obraz Buenos Aires końca lat 60. XX w., którym zawładnęły mass media. W argentyńskim mieście ucichły już głosy oryginalnych argentyńskich zwyczajów, a zaczęły rozbrzmiewać nowe – padające ze sloganów reklamowych, ekranów telewizorów i kin.

Słowa kluczowe: podmiotowość nowoczesna, mass media, kultura wysoka, popkultura, kontrkultura

Summary

The modern subjectivity and its relationship to culture in the novel *The Better to Eat You* by Eduardo Gudiño Kieffer

The text is a brief overview of selected characters from the novel by the Argentinean writer Eduardo Gudiño Kieffer, *The Better to Eat You*. It is supposed to show the attitude of the novel's heroes towards culture. The article also briefly presents the image of Buenos Aires in the late 1960s, which dominated by the

mass media. In the Argentinean city, the voices of original Argentinean customs died down, and new ones began to resound – the ones from slogans, TV screens and cinemas.

Keywords: modern subjectivity, mass media, culture, pop-culture, counter-culture

Edward Jakiel¹
Uniwersytet Gdański

***PIA EXERCITIA* W DZIEWIĘTNASTOWIECZNYCH MODLITEWNIKACH DIECEZJI CHEŁMIŃSKIEJ (NA WYBRANYCH PRZYKŁADACH)²**

Pobożność ludowa – *pia exercita* – stanowi przejaw duchowości i praktyk religijnych wierzących i jako taka jest stale obecna w Kościele. Nie konkuruje z liturgią (definiowaną choćby jako oficjalna modlitwa wspólnoty eklezjalnej), ale jest współwystępującą z nią żywą modlitwą wierzących. Ks. Helmut Jan Sobeczko, oceniając znaczenie *pia exercitia*, stwierdza, że „Liturgia i pobożność ludowa to dwie rzeczywistości, które wzajemnie się warunkują i uzupełniają. Są one w pewnym sensie dwoma źródłami duchowości chrześcijańskiej” (Sobeczko 2003, s. 48). Za Jerzym Stefańskim (1986, s. 153) przypomnijmy, że pobożność ludowa istnieje w Kościele od jego zarania, jest manifestacją wrażliwości religijnej, z liturgią łączy ją też to, że używa tych samych środków ekspresji zewnętrznej i w ostateczności, podobnie jak liturgia, służy temu samemu celowi: upodobnieniu się do Chrystusa – Zbawcy i Odkupiciela (związłą charakterystykę nabożeństw ludowych przynosi Nadolski 2006). Zjawisko pobożności ludowej Kościół pragnie ewangelizować, czemu dał wyraz w licznych XX-wiecznych oficjalnych dokumentach, jak choćby w encyklice Piusa XII *Mediator Dei* z 20 listopada 1947 r. czy *Konstytucji Liturgicznej Vaticanum II*³.

¹ edward.jakiel@ug.edu.pl, <http://orcid.org/0000-0001-6639-2885>.

² Tekst ten jest kontynuacją dawniej prowadzonych przeze mnie prac nad religijną literaturą użytkową, szczególnie skoncentrowaną w polskich modlitewnikach XIX w. (Jakiel 2013, 2016).

³ Zob. np. list apostołski Jana Pawła II *Vicesimus quintus annus*: „Nie można owej pobożności ludowej lekceważyć ani traktować jej z obojętnością czy pogardą, jest ona bowiem bogata w różnorakie wartości i już sama w sobie wyraża religijne nastawienie wobec Boga. Jednak pobożność ta stale potrzebuje ewangelizacji, aby wiara, którą wyraża, stawała się wciąż bardziej dojrzała i autentyczna. Zarówno rozmaite nabożeństwa ludu chrześcijańskiego, jak też inne formy pobożności są pożądane i godne zalecenia, pod warunkiem, że nie będą zastępowały ani nie będą mieszane z nabożeństwami liturgicznymi. Autentyczne duszpasterstwo liturgiczne potrafi się oprzeć na bogactwie ludowej pobożności, oczyszczać ją i poprowadzić ku Liturgii, jako dar ofiarny różnych narodów” (Jan Paweł II 2000).

W XIX w. praktyki pobożności ludowej bardzo silnie się rozwinęły. Wpływu na to miała niewątpliwie zwiększona dostępność do edukacji (mniejszy analfabetyzm wśród chłopstwa i robotników). Przekładało się to na coraz to nowsze formy pobożności (np. tzw. nabożeństwa majowe i czerwcowe – bardzo szybko rozpowszechniane) oraz kultywowanie dawniejszych praktyk religijnych. Do wzrostu i intensyfikacji praktyk pobożnościowych niezawodnie przyczyniły się też modlitewniki, których czas rozkwitu na ziemiach polskich przypada właśnie na wiek XIX, szczególnie na jego 2. połowę, i początek XX w., jak pozwalają to stwierdzić prowadzone przeze mnie badania piśmiennictwa dewocyjnego.

Wśród licznych wydawnictw dewocyjnych, służących praktykom modlitewnym, spotykamy w tym okresie wydawnictwa zawierające zbiory (antologie) różnych modlitw i nabożeństw z dodatkiem pieśni, które najtrafniej zwać właśnie modlitewnikami, mszalikami, śpiewnikami i kancjonały, wreszcie inne druki dewocyjne, najczęściej związane z lokalnym kultem (jakiegoś świętego, kalwarią, miejscem objawień, ikoną)⁴. Do najpopularniejszych modlitewników na dawnych ziemiach polskich w XIX w. należała książeczka do nabożeństwa, którą nakazał skomponować arcybiskup poznański Marcin Dunin Sulgostowski. Modlitewnik ten, zwany popularnie *Duninem*, od 1842 r. wydawano kilkadziesiąt razy (w wersji dla kobiet i mężczyzn). W Warszawie i centralnych obszarach Polski najczęściej używany był modlitewnik Józefy Kamockiej, na Śląsku zaś – wydawany w Piekarach *Dostateczny śpiewnik kościelny i domowy wraz z książką modlitewną...*, a u zarania XX w. rozpowszechniony został modlitewnik ks. Ludwika Skowronka, z którego nowszych wydań korzysta się miejscami do dziś. Na Kresach Wschodnich korzystano z kilkakrotnie wznawianego w Żytomierzu *Nabożeństwa kościelnego na dni niedzielne i świąteczne całego roku* oraz z wydanego tamże kilka razy *Ołtarza złotego na chwałę Bogu, na honor Maryi Pannie na cześć Świętym Pańskim wystawionego*. Wielką popularnością cieszył się też wileński (wydany 8 razy w XIX i początku XX w.) *Ołtarz złoty wonnego kadzenia, czyli najlepszy zbiór nabożeństwa dla chrześcijan-katolików na rok cały ułożony, zawierający wiele pięknych modłów, sposób słuchania mszy św., litanije, godzinki, koronki, nowenny, hymny, pieśni przygodne i kościelne z łacińskimi i polskim tekstem*, który zawierał w zasadzie cały repertuar form modlitewnych będących w użyciu przez polskich katolików XIX w. Podobne wydawnictwa ukazywały się we wszystkich regionach kraju. W dawnej diecezji chełmińskiej (obecnie pelplińskiej), obejmującej podówczas teren Powiśla, częściowo Żuław,

⁴ W ostatnim czasie została opublikowana przez PWN bardzo cenna monografia T. Ratajczaka (2019) z Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Zielonogórskiego. Znajduje się w niej dokładna systematyzacja, uwzględniająca szerszy kontekst druków. Ponadto autor opublikował w warszawskim Wydawnictwie DiG dwa tomy bibliografii (Ratajczak 2018).

Kociewia i Kaszub, także drukowano liczne modlitewniki. Wśród nich są – szczególnie cenione choćby ze względu na unikatowe kompozycje modlitewne – modlitewniki wejherowskie (Kępka 2005⁵).

Dla potrzeb niniejszych rozważań wykorzystane zostały cztery popularne publikacje, reprezentujące odmienne typy dewocyjnych druków o charakterze modlitewników, a mianowicie:

- *Officium codzienne z różnemi nabożeństwami ku większej czci Bogu i matki jego niepokalane poczęty, takie inszych Świętych Patronow krótko zebrane i dla wygody Chrześcijansky z różnemi przydatkami odnowione* (Kwidzyn 1833);
- *Droga do Nieba, czyli Rozpamiętywanie męki P. Jezusowej i innych Tajemnic św. w pobożnej pielgrzymce po Kalwaryi i przy mieście Wejherowie z przydatkiem niektórych pieśni i modlitw nabożnych* (Pelplin 1866);
- *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego* (Pelplin 1886);
- *Książeczka do nabożeństwa na cześć Najświętszej Maryi Panny nieustającej pomocy. Z dodatkiem modlitwy św. Alfonsa. Napisana przez księdza ze zgromadzenia najśś. Zbawiciela* (Grudziądz 1892)⁶.

Wymienione powyżej druki dewocyjne zawierają wprawdzie jakąś część „wspólnych” (tj. występujących w wielu tego typu drukach) modlitw i nabożeństw, jednakże większość stanowią modlitwy, ich kompozycje i nabożeństwa nigdzie indziej niespotykane, a zatem stanowiące przykład lokalnej kultury religijnej i praktykowanej *pia exercitia*. Każdy z tych druków dewocyjnych charakteryzuje się bogatą, aczkolwiek odmienną zawartością – i tym samym własnym stylem praktyk pobożnościowych. Inne też cele przyświecały komponującym je autorom, którzy wybierali, zestawiali i przerabiali nierzadko modlitwy, kreowali wreszcie nowe ich antologie. Mianowicie np. *Officium codzienne...* (1833) służyło codziennej pobożności, a zamieszczone w nim *dulia* i *hiperdulia* mają treści znane w całej Polsce, a nawet w Kościele powszechnym, niemniej silnie akcentują ówczesne lokalne praktyki pobożnościowe. Znajduje się w nim wiele modlitw orędowniczych w różnych sytuacjach życiowych. *Droga do Nieba...* (1866) to z kolei modlitewnik kalwaryjski, przeznaczony dla wejherowskich

⁵ W części wstępnej swojej rozprawy I. Kępka (2005) charakteryzuje pokrótce wydane od XVIII w. kalwaryjki wejherowskie.

⁶ T. Ratajczak tego druku nie odnotowuje, w tomie zaś pierwszym swej bibliografii (Ratajczak 2018) pod pozycją 2495 podaje nienotowany przez Estreichera druk *Książeczka do nabożeństwa Najśw. Panny Maryi Nieustającej Pomocy*, wydany w Mikołowie w 1882 r. w powszechnie onegdaj znanej i ponad wszelką wątpliwość zasłużonej oficynie – Wydawnictwie Dzieł Ludowych Karola Miarki.

pątników, przy czym i w nim nie brak nabożeństw obecnych w większości XIX-wiecznych druków dewocyjnych. Podobnie grudziądzka *Książeczka do nabożeństwa...* (1892) opiera się głównie na nabożeństwach *hiperdulii*, ale jednocześnie zawiera szereg modlitw i praktyk powszechnie znanych i stosowanych na ziemiach polskich. *Zbiór pieśni...* (1886) to z kolei przykład śpiewnika katolickiego. Jest to bodaj najobszerniejsza polska XIX-wieczna antologia pieśni religijnych, zawierająca ponad 1,1 tys. utworów.

Służące pomocą w urzeczywistnianiu, praktykowaniu pobożności ludowej przedmiotowe druki dewocyjne przynoszą szereg utworów i kompozycji modlitewnych do stosowania w praktykach zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych. Wyraźny podział modlitw na wstawienniczo-błagalne i kultyczne, a zatem pragmatyczne i służące czczeniu świętych i Matki Bożej, pojawia się w zasadzie wszędzie – jest rozpoznawalny i charakterystyczny dla każdego typu modlitewników, jakie znane są na ziemiach polskich.

Kwidzyńskie *Officium codzienne...* (1833) przynosi szereg modlitw drukowanych w modlitewnikach w innych regionach kraju, jak choćby teksty nepomuczańskie⁷, modlitwy (w tym litanie⁸) o św. Kajetanie, litanie do Matki Bożej, ale też wiele modlitw, które rzadko się pojawiają w XIX-wiecznych modlitewnikach albo których w ogóle nie ma w modlitewnikach późniejszych i publikowanych w innych regionach kraju. Przykładem takim jest zbiór modlitw zgrupowanych pod wspólnym tytułem rozdziału *Affekta święte*. Zamieszczono tu modlitwy na szczególne okazje w życiu, jak również wpisujące się w rytm liturgiczny – modlitwy przypisane do poszczególnych okresów liturgicznych. Ich treść jest związana z liturgią, służy rekomendacji praktyk religijnych, właściwych danemu okresowi liturgicznemu, oraz oddawania kultu właściwego w danym odcinku roku liturgicznego. *Officium codzienne...* (1833) zawiera też inne praktyki dewocyjne, a mianowicie

⁷ Kult św. Jana Nepomucena był popularny na terenach całej Polski, szczególnie zaś w diecezji warmińskiej, jak również w ziemi kłodzkiej (Hochleitner, Scheer 1998).

⁸ Jak mogę stwierdzić na podstawie własnych badań, litanie były szczególnie popularnym nabożeństwem *pia exercitia* XIX-wiecznych modlitewników polskich. W zasadzie nie ma modlitewnika, który by nie zawierał choćby kilku litanii. Był to specyficzny rodzaj modlitwy. Mamy tu do czynienia zarówno z litaniami próśb, jak i z litaniami wezwań. O ile te drugie dotyczyły Chrystusa i Maryi (w tym zakazana onegdaj przez Klemensa VII *Litania do Imienia Jezusa*), o tyle litanie próśb stanowiły zasadniczy budulec tej dialogowanej modlitwy skierowanej do świętych. Najobszerniejszy ich zbiór przynosiła antologia ks. Wincentego Wnukowskiego – *Zbiór modlitw odpustowych z dodaniem dziewięćdziesięciu czterech litanii*. Antologia ta była wydawana kilkakrotnie (w latach 1854, 1856, 1861, 1873, 1890 i 1900). Litania jako forma modlitwy współczesnego katolika jest wciąż żywa, o czym świadczy choćby antologia *113 litanii* (2012) w oprac. ks. Jerzego Lecha Kontkowskiego SJ, gdzie są też litanie do współczesnych osób wyniesionych na ołtarze (św. Jan Paweł II, bł. Jerzy Popiełuszko).

zespoły modlitw, przypisane poszczególnym grupom społecznym, co w XIX-wiecznej polszczyźnie tytułowano jako *Nabożeństwa różnym stanom akkomodowane*. Akomodacja tych nabożeństw polegała na dostosowaniu treści modlitw błagalnych i wstawienniczych do grup zawodowych, wieku, wykształcenia, pełnionej funkcji itd. osób korzystających z modlitewnika. Co szczególne, już w tym powstałym w 1. dekadzie XIX w. modlitewniku zamieszczono *Różaniec śpiewany*, będący rozbudowanym nabożeństwem, o wyraźnym profilu celebracji, przynależnym do pobożności ludowej. Przypomnijmy, że XIX-wieczne objawienia (we francuskim Lourdes, a w Polsce – na Warmii: w Gietrzwałdzie i Świętej Lipce) i podążające ich tropem różańcowe encykliki Leona XIII z końca XIX w. – np. *Supremi apostolatus* (1883) czy *Magnae Dei Matris* (1892), albo też *Jucunda semper* (1894), wydana w polskim przekładzie – przyczyniły się do upowszechnienia tego nabożeństwa. To, że w Kwidzynie i okolicach (dawne tereny nieistniejącej już w XIX w. diecezji pomezkańskiej⁹) tak rozbudowane nabożeństwo było stosowaną praktyką religijną, świadczy o popularności kultu maryjnego na tych terenach. Nie zachowały się wprawdzie świadectwa praktykowania *Różańca śpiewanego* w czasie lokalnych pielgrzymek do sanktuariów (np. Świecie, Chełmno), ale nie wyklucza to stosowania tego nabożeństwa w czasie pielgrzymich adoracji i czuwania przy cudownej figurze lub obrazie¹⁰.

Podobnie jak inne modlitewniki XIX-wieczne, bardzo dużo tekstów modlitewnych służących pobożności ludowej zawierała także pelplińska *Droga do Nieba...* (1866), która w XIX w. miała kilka wydań. Ten wyraźnie sprofilowany tematycznie, skoncentrowany na kulcie męki Pańskiej modlitewnik dostarczał wiernym bogaty repertuar modlitw i rozmyślań. Wśród nich znajdują się rzadko spotykane, drukowane w modlitewnikach kalwaryjskich, teksty religijne i kultyczne oparte na anamnezie wydarzeń pasyjnych. W przywoływanym tu dokumencie mamy zaś do czynienia z nabożeństwem przeznaczonym dla konkretnej pielgrzymki pasyjnej, odbywanej z Gdańska do Wejherowa (z czasem nieco zmodyfikowanej), o czym Izabela Kępka pisze m.in. następująco:

Forma pielgrzymki gdańskiej była dokładnie ustalona i zapisana [...]. Wierni, pod przewodnictwem kapłana, wyruszyli z kościoła parafialnego w Stolcenbergu¹¹ i podczas dwudniowej pielgrzymki odprawiali nabożeństwa. Początkowo było ich 12 [...]. Modlitewnik z 1866 r. odnotowuje

⁹ W Kwidzynie istnieje restytuowana kapituła i konkatedra, większość terenów dzisiejszej diecezji elbląskiej obejmuje tereny tej dawnej diecezji.

¹⁰ Rzecz wymaga jeszcze gruntowniejszych badań na podstawie materiałów źródłowych rozproszonych po Warmii (myślę tu zarówno o sanktuariach, jak i o archiwach kościelnych).

¹¹ Dziś jest to dzielnica Gdańska – Chełm.

zmiany w trasie pielgrzymki gdańskiej. Trwała ona nadal 2 dni, ale rozpoczęła się w kościele parafialnym w Oliwie, a następnie zatrzymywała się na nabożeństwie w 9 miejscach (Kęпка 2005, s. 15).

Niektóre zawarte z tej kompozycji modlitwy drukowane były też w innych modlitewnikach kalwaryjskich, ale zastosowany tu układ oraz sposób celebracji poszczególnych stacji pielgrzymkowych związanych z określonym miejscem to rzecz niepowtarzalna.

W zawierającym ponad 1,1 tys. utworów *Zbiorze pieśni...* (1886) znajdują się nie tylko pieśni znane na całych ziemiach polskich, we wszystkich zaborach, ale także te, które wiążą się z miejscowym kultem. Do takich zaliczają się pieśni maryjne, stanowiące wyraz *hiperdulii* kilku tamtejszych sanktuariów. Tak więc zamieszczono tu pieśni ku czci Matki Bożej Chełmskiej – koronowanego obrazu przedstawiającego Matkę Bożą Bolesną, której kult jest wciąż żywy w tym mieście. *Zbiór pieśni...* (1886) zawiera także wiele pieśni ku czci Matki Boskiej Łąkowskiej (kult związany z objawieniami w Łąkach Bratiańskich). Szczególny to ślad kultu religijnego, zwłaszcza w kontekście dramatycznych wydarzeń związanych z dawnym sanktuarium maryjnym przy Nowym Mieście¹². Prusacy, w odwecie za liczne demonstracje patriotyczne w sanktuarium, zlikwidowali je w 1875 r. Pozostały tylko pieśni, które po zniszczeniach i zlicytowaniu nieruchomości poklasztornych były niczym *Super flumina Babylonis* dla Żydów – wspomnieniem kultu i wyrazem tęsknot narodowych. Ta pelplińska edycja śpiewnika zawierała też pieśni ku czci Matki Bożej Świeckiej, której obraz znajduje się w kościele bernardynów.

Modlitw przejawiających lokalny kult maryjny nie zawiera grudziądzka *Książeczka do nabożeństwa...* (1892). Nie dziwi to, gdyż jest ona tylko nieznacznie uzupełnionym przekładem niemieckiego modlitewnika. Zawarte w niej teksty, przeznaczone do użytku w ramach pobożności ludowej, dotyczą wszystkich liturgicznie ukonstytuowanych uroczystości, świąt i wspomnień maryjnych. Modlitwy, które zawiera ten zbiór dewocyjny, napisane są więc zarówno na święta maryjne (np. Zwiastowania, Nawiedzenia, Niepokalanego Poczęcia), jak i na wynikające z nich kultyczne wspomnienia i tytuły (Pocieszycielka Zasmuconych, Porciunkuli) obchodzone w kościołach lokalnych i Kościele powszechnym. Główne i przewodnie, zgodnie z zapowiedzią w tytule modlitewnika, jest nabożeństwo wymienione w tytule dzieła – poświęcone kultowi Matki Boskiej Nieustającej Pomocy. Wzorem wielu innych wydawnictw dewocyjnych teksty nabożeństw poprzedza historia obrazu *S. Maria de perpetuo succursu*. Oprócz modlitw poświęconych

¹² Informacje o sanktuarium – zob. np. Żurański 2004.

hiperdulii znajdują się tu też *Nabożeństwo św. Alfonsa Liguori* oraz teksty rozmyślań duchowych. Wydawnictwo to bowiem nie tylko odgrywa rolę podręcznego modlitewnika, ale jest też przewodnikiem duchowym, co dla polskiego użytkownika druków dewocyjnych było pewną nowością. Podzielono je na poszczególne dni tygodnia, a każdemu dniu przypisano odpowiednie rozważania męki i śmierci Jezusa, poświęcono je Sercu Jezusa i Najświętszemu Sakramentowi. Chrystotematyczność nie dziwi w modlitewniku sprofilowanym jako antologia tekstów maryjnych. Modlitwy te dopełniają teologicznego sensu posłannictwa Dziewicy Maryi. Podobny tygodniowy rozkład mają też modlitwy za zmarłych. Ich proveniencja jest rozmaita; są tu parafrazy modlitw zarówno liturgicznych, jak i innych, ułożonych specjalnie na potrzeby praktyki pobożności ludowej.

Wspólnym elementem przywoływanych tu modlitewników są kompozycje modlitw przeznaczonych do odmawiania w czasie mszy św., która zajmuje szczególne miejsce w liturgii – jest jej centrum. Trzeba jednakże pamiętać i o tym, że msza św. zajmowała także szczególne miejsce w pobożności ludowej, zwłaszcza potrydenckiej, a przed reformą liturgiczną Vaticanum II. Ujednoczona przez Trydent liturgia rzymska utrzymywała tradycję słuchania, biernego bardziej niż aktywnego uczestnictwa we mszy św. Uczestnictwo wiernych w liturgii opierało się na indywidualnym przeżywaniu świętych obrzędów. Wspólnotowość liturgii mszalnej miała podówczas mniej eksponowane znaczenie.

Wiek XIX przyniósł na ziemiach polskich znaczne ożywienie religijno-liturgiczne udziału wiernych we mszy św. Miała na to niewątpliwie wpływ tradycja, której najbardziej reprezentatywnym dziełem jest *Zabawa przez mszą świętą* kapucyna Marcina z Kochem (Hińcza). Dzieło to, jako dodatek do jego *Wykładu mszy świętej*, ukazywało się w języku polskim wielokrotnie w latach 1631–1882. Sparafrazowane modlitwy liturgiczne i glosy do części stałych mszy św., jakie skomponował Hińcza, propagowały liczne XIX-wieczne przewodniki liturgiczne. Inną tradycję w tym zakresie reprezentuje praca francuskiego jezuita Brunona Vercruyssa'a, który w swym *Przewodniku prawdziwej pobożności* nie podsuwa gotowych modlitw czy pieśni dostosowanych do poszczególnych części stałych mszy św., ale podaje rozmyślania teologiczno-liturgiczne. Krótki wykład istoty danego *actio* liturgicznego opatruje on instruktarzem dotyczącym tego, na czym skupić ma swe myśli wierny i jak pokierować osobistą adoracją uobecnionego we mszy św. Boga.

W polskiej literaturze dewocyjnej XIX w., służącej przeżywaniu mszy św. w praktyce pobożności ludowej, mamy do czynienia z dwoma równoległymi działaniami edycyjnymi: z parafrazą lub tłumaczeniem mszalnych modlitw liturgicznych oraz z zespołem modlitw, rozmyślań i pieśni odpowiadających poszczególnym częściom mszy św. (zjawiskiem typowym dla pobożności ludowej). W modlitewnikach na ogół nie przytaczano przekładów modlitw mszalnych; chętniej sięgano po ich parafrazy. W wydawnictwach, o których mowa w niniejszym

szkicu, nie ma takich tekstów. O polskich XIX-wiecznych parafrazach i przekładach tekstów mszalnych wnikliwie uwagi przedstawił abp senior Damian Zimoń (2008), który podsunął m.in. taką oto konkluzję na ich temat:

Przekłady części stałych Mszy św. czy pojedyncze formularze części zmiennych, oprócz kompletnych wydań mszału w języku polskim, najbardziej uprzystępniają wiernym modlitwy odmawiane przez kapłana celebrującego Mszę św. Forma ta stanowi najskuteczniejszą próbę zbliżenia wiernym Najświętszej Ofiary, przynajmniej wtedy, gdy język uniemożliwia jej zrozumienie. Modlitewnik bowiem ma wprowadzić przede wszystkim w życie liturgiczne Kościoła i uczyć czynnego uczestnictwa we Mszy św. Kościół w XIX w. propagował modlitewniki zalecające zwrot ku liturgii (Zimoń 2008, s. 71).

Lokalne druki dewocyjne, o jakich tu mowa, zawierają ostatnie z wymienionych form uczestnictwa w liturgii, a więc pieśni-modlitwy odpowiadające poszczególnym częściom mszy św. Na podstawie pierwszego wydania pelplińskiego *Zbioru pieśni...* (1886) na temat zawartych tam pieśni przeznaczonych dla *pia exercitia*, a osadzonych wszak w liturgii, ks. Robert Kaczorowski pisał m.in. następująco:

W liturgii XIX wieku na ziemiach polskich dało się zaobserwować fenomen, który szybko nazwano „mszami polskimi”. Polegał on na zastępowaniu stałych części mszy łacińskiej odpowiednimi śpiewami wykonywanymi w języku polskim. Jako źródło tego zjawiska wskazuje się z jednej strony na potrzebę Polaków do uczestnictwa w nabożeństwie sprawowanym w ich ojczystym języku, z drugiej zaś strony na to, że właśnie te polskie śpiewy ugruntowały poczucie tożsamości narodowej w okresie dziejów, w którym Polski zabrakło na mapie Europy (Kaczorowski 2009, s. 253)¹³.

Do wyrażonej tu argumentacji polityczno-historycznej należy jeszcze dodać i tę, która uwzględniała potrzeby religijne. Mnożące się formy dewocyjne, rozszerzające repertuar aktywności religijnej i modlitwnej wiernych, były wciąż odległe od liturgii. Religijna potrzeba pełnego uczestnictwa w łacińskiej liturgii mszalnej zdaje się podstawową przyczyną, dla której poszukiwano rozwiązań. Były one czymś pośrednim między tłumaczeniem lub zbliżoną do oryginału

¹³ Autor opiera się na pierwszym wydaniu pelplińskiego śpiewnika. O pozostałych pieśniach, przeznaczonych do prywatnego użytku w czasie mszy św. – zob. jego artykuły m.in. w „Musica Sacra 2”; „Liturgia Sacra” 2006; „Studia Pelplińskie” 2007; „Studia Gdańskie” 2009, 2012, 2014.

parafrazą tekstów liturgicznych a pozbawioną bezpośredniego związku z treściami modlitw liturgicznych propozycjami dewocyjnymi (odmawianie w czasie mszy św. koronek, różańca itp.).

Pelpliński *Zbiór pieśni...* (1886) zawierał najwięcej propozycji śpiewów w czasie mszy św. – w sumie do 42 mszy. Inne druki dewocyjne, o jakich tu mowa, obejmowały ich znacznie mniej. *Officium codienne...* (1833) podawało tylko jeden *Sposób słuchania mszy świętej*. Grudziądzki modlitewnik maryjny zawierał z kolei *Pieśni mszalne* do 10 mszy św. oraz trzech mszy za zmarłych. Pierwsza z tych mszy *pro defunctis* znana była w całej Polsce, a praktyka jej śpiewania utrzymuje się do dziś w czasie mszy pogrzebowych w wielu regionach naszego kraju. Rozpoznawalna jest po pierwszej pieśni, przeznaczonej na *Intróit* (dziś śpiewanej na wejście), a rozpoczynającej się od słów: „Boże, Sędzio sprawiedliwy, usłysz nasze wołanie...”. Oprócz wspomnianych tu pieśni mszalnych modlitewnik ten zawiera jeszcze dwojakiego rodzaju *Nabożeństwo mszalne*. Pierwszy „sposób” słuchania mszy św. obejmuje przekłady stałych części mszy św. oraz modlitwy do prywatnego, cichego odmawiania. „Sposób” drugi, krótszy, zawierał tylko modlitwy do prywatnego odmawiania; były one inne od tych, które zawierał pierwszy ze „sposobów” słuchania mszy św. Ponadto układający ten modlitewnik autor dodał jeszcze w ramach *Nabożeństwa mszalnego* tłumaczenia całej mszy żałobnej. W wydanej w Pelplinie kalwaryjce, o jakiej tu mowa, mamy do czynienia z dwoma sposobami przeżywania mszy św. Pierwszy ma charakter katechezy i zawiera bardzo szczegółowe omówienie poszczególnych części mszy św. w jednolitym jej ujęciu teologicznym (przeciwstawnym do ujęć w kościołach reformowanych) jako bezkrwawego uobecnienia ofiary Golgoty. Drugi ze sposobów przeżywania mszy to zbiór pieśni mszalnych (autor modlitewnika podał pieśni do dwóch mszy św.).

Wróćmy jeszcze do pelplińskiego *Zbioru pieśni...* (1886). Analizując pieśni mszalne, ks. Robert Kaczorowski uwzględnił w przywołanych tu wcześniej pracach wszystkie pieśni 42 mszy św., pomijając, co zrozumiałe, utwory przedmszalne. Są to pieśni przygotowawcze do mszy św., spotykane w wielu polskich modlitewnikach XIX-wiecznych, nie tylko w pelplińskiej antologii. Przygotowanie do mszy św. rozpoczynano zwykle już w domu. W pelplińskiej antologii mamy utwór pt. *Pieśń idąc do kościoła*. Jej treść stanowi przypomnienie trynitarniej jedności Boga, Jego opieki nad człowiekiem i jest typowym dla pobożności ludowej ujęciem egzystencjalno-teologicznym ucieczki do Boga wspomagającego człowieka, ratującego go z opresji. Zgodnie ze zwyczajem msze solenne i wszystkie śpiewane mogły (powinny) zawierać aspersion, czyli pokropienie, stanowiące element pokutny w liturgii. W pelplińskiej antologii autor (ks. Szczepan Keller?) wykorzystuje ten element liturgiczny, łącząc go z praktyką pobożności

ludowej, jaką jest przeżegnanie się wodą święconą (przy wejściu do kościoła). W pelplińskiej antologii zamieszczono zatem po wspomnianej pieśni łacińskie teksty liturgiczne aspersji¹⁴. Po nich następują trzy (do wyboru) pieśni. Wszystkie one są ściśle związane z treścią wspomnianych aspersji, a dokładnie tej spoza okresu wielkanocnego (*Asperges...*), i wszystkie kończy mała doksa. Tym samym autor pelplińskiej antologii związał ze sobą ściśle ludowy, a przecież jakże głęboko teologiczny, zwyczaj żegnania się święconą wodą przy wejściu do świątyni z liturgią mszalną, której częścią jest aspersja poprzedzająca *Confiteor* oraz *Introit*.

Pierwsza z pieśni – [*Do świątyni wstępujemy*] – nawiązuje do *Psalmsów pokutnych* i przywołuje króla Dawida jako grzesznika wyznającego swe przewinienia. Wejście do miejsca świętego musi być poprzedzone wyznaniem grzechów i oczyszczeniem z nich. Dlatego w drugiej strofie wprost wyrażona zostaje prośba o oczyszczenie:

Boże! zmiłuj się nad nami,
Wybacz występkom młodości;
Twojej litości wzywamy.
Nie pamiętaj naszej złości,
Skrop nas łaskami swojemu,
A oczyszczeni będziemy (*Zbiór pieśni...* 1886, s. 5)¹⁵.

Druga z tych pieśni aspersjalnych, osnuta na Ps 51 9a, stanowi swobodną wariację na temat oczyszczenia z grzechów, silnie akcentując doksologię. Trójjedyny Bóg ma bowiem dokonać oczyszczenia człowieka. Trzecia pieśń jest podobnie rozwiniętą wariacją na temat oczyszczenia, której treść została oparta na Ps 51. Parafrazując tekst natchniony i wykorzystując biblijne obrazowanie¹⁶, autor tej pieśni eksponuje indywidualną prośbę grzesznika o odpuszczenie nieprawości; czerpie przy tym z tradycji (Jan Kochanowski), ale najwyraźniej kieruje się własną inwencją religijną i kompozycyjno-leksykalną.

¹⁴ W ówczesnej trydenckiej liturgii mamy tu dwa dialogi liturgiczne. Najpierw będzie to dialog oparty na Ps 51,1 i 9 – *Asperges me Domine hysoppo et mundabor...* Ma on wydźwięk pokutny, a więc wyraża teologiczny sens liturgicznej aspersji. W okresie wielkanocnym zaś śpiewano dialog oparty na Ez 47,1–9; 12 – *Vidi aquam egredientem de templo a latere dextro...*, podkreślając akt śmierci na Golgocie (woda z boku Chrystusa i prorocka wizja świątyni) z rezurekcją. Zresztą oba te dialogi liturgiczne kończą się tzw. małą doksologią (w odróżnieniu od wielkiej: *Gloria in excelsis Deo...* lub uroczystej: *Per Ipsum...*), tak samo zatem jak wszystkie oracje liturgiczne.

¹⁵ Wkomponowana jest tu parafraza Ps 51,9b.

¹⁶ Mamy tu do czynienia z przywołaniem figur biblijnych związanych z nauką o Bożym miłosierdziu (Syn Marnotrawny), jak też z zabiegami leksykalnymi nasycającymi treść tego utworu aspersjalnego semantyką grzechu i jego odpuszczenia (zniwelowania) przez miłosiernego Ojca.

Liczne modlitwy i kompozycje modlitewne, jakie przynoszą przywołane tu regionalne druki dewocyjne, świadczą o tym, jak bogate było życie modlitewne polskich katolików w XIX w. Mamy tu bowiem rozliczne pozaliturgiczne praktyki religijne. Są one wyrazem *dulii* i *hiperdulii*, dokumentują dewocyjne formy anamnezy wydarzeń zbawczych, sposoby doskonalenia moralnego, duchowego przeżywania roku liturgicznego i uświęcania codzienności. W ostateczności zbliżają do centrum modlitwy Kościoła, jakim jest święta liturgia. Modlitwy te nie tylko odzwierciedlają bogactwo form modlitewnych, znanych i praktykowanych w pobożności ludowej XIX w., ale też są wyrazem mentalności religijnej ich autorów, świadczą o szeroko rozumianej kulturze religijnej, jednocześnie manifestują prostotę i bezpośredniość kontaktu z Bogiem. Modlitwy pobożności ludowej mają charakter oracji prywatnych, są wyrazem nierzadko intymnego kontaktu wiernego z Bogiem. I chociaż nie są to formy liturgii Kościoła, niezawodnie na schematach liturgicznych się opierają. Stanowią rodzaj przeniesienia tego, co liturgiczne, do praktyki prywatnej modlitwy, a ta przecież, „będąc bliżej codziennego życia, łatwiej wyzwała się spod ciśnienia oficjalnych konwencji, niemniej nie uchylbia zasadom etykiety” (Makuchowska 1988, s. 98). W rezultacie poprzez zawarte w modlitewnikach kompozycje oracyjne, nabożeństwa, pieśni i inne jeszcze formy katolik modlił się nieustannie, uświęcając nie tylko czas, w którym żył, lecz także miejsce, w którym przyszło mu egzystować. Poprzez rozliczne formy pobożności ludowej świeccy katolicy dbali o uświęcenie codzienności, podobnie jak zakonnicy i kapłani odmawiający liturgiczną modlitwę Kościoła, czyli brewiarz.

Bibliografia

113 litanii (2012), oprac. J.L. Kontkowski, Kraków.

Droga do Nieba, czyli Rozpamiętywanie męki P. Jezusowej i innych Tajemnic św. w pobożnej pielgrzymce po Kalwarii i przy mieście Wejherowie z przydatkiem niektórych pieśni i modlitw nabożnych (1866), wyd. 5 popr., Pelplin.

Hochleitner J., Scheer I. (1998), *Obrońca przed wylewami rzek. Niezwykłe dzieje życia i kultu świętego Jana Nepomucena*, Elbląg – Świdnica.

Jakiel E. (2013), *Modlitwy przy konających w polskich modlitewnikach rzymskokatolickich XIX wieku*, „Język – Szkoła – Religia” t. 8, nr 1 i 2.

Jakiel E. (2016), *Introdukcja do religijnej literatury użytkowej*, „Studia Gdańskie” t. XXXVIII.

Jan Paweł II (2000), *Vicesimus quintus annus*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/vicesimus_quintus.html.

Kaczorowski R. (2009), *Msze per annum (I–V) ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” opublikowanego w 1871 roku w Pelplinie*, „Studia Gdańskie” t. XXIV.

Kęпка I. (2005), *Modlitewniki Kalwarii Wejherowskiej (1785–1901). Słownictwo i frazeologia*, Gdańsk.

Książeczka do nabożeństwa na cześć Najświętszej Maryi Panny nieustającej pomocy. Z dodatkiem modlitwy św. Alfonsa. Napisana przez księdza ze zgromadzenia najśc. Zbawiciela (1892), wyd. 2, Grudziądz.

Nadolski B. (2006), *Leksykon liturgii*, Poznań.

Officium codzienne z różnemi nabożeństwami ku większej czci Bogu i matki jego niepokalane poczęty, takie inszych Świętych Patronow krótko zebrane i dla wygody Chrześcijansky z różnemi przydatkami odnowione (1833), Kwidzyn.

Ratajczak W. (2018), *Modlitewniki polskie różnych wyznań XIX wieku. Bibliografia* (t. 1 i 2), Warszawa.

Ratajczak W. (2019), *Polskie modlitewniki różnych wyznań XIX wieku. Studium bibliologiczne*, Warszawa.

Sobeczko H.J. (2003), *Relacja między pobożnością ludową i liturgią*, w: *Liturgia i pobożność ludowa*, red. ks. W. Nowak, Olsztyn.

Stefański J. (1986), *Miejsce i rola pia exercitia w służbie Bożej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 24/2.

Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego (1886), wyd. 2, Pelplin.

Zimoń D. (2008), *Uczestnictwo wiernych we mszy świętej na ziemiach polskich w XIX wieku w świetle modlitewników i podręczników liturgicznych. Studium historyczno-liturgiczne*, Katowice.

Żurański D. (2004), *Sanktuaria Maryjne Diecezji Toruńskiej: sanktuarium Matki Bożej Łąkowskiej w Nowym Mieście Lubawskim*, „Niedziela” nr 36.

Streszczenie

***Pia exercitia* w dziewiętnastowiecznych modlitewnikach diecezji chełmińskiej (na wybranych przykładach)**

Polskie modlitewniki z XIX w., określane jako druki dewocyjne i śpiewniki, zawierały różne formy *pia exercitia*. Każda dewocyjna publikacja obejmowała różne antologie pieśni, modlitw i nabożeństw. Modlitewniki dawnej diecezji chełmińskiej zawierały również zbiory modlitewne, które były unikatowe w stosunku do innych polskich publikacji XIX w. W szczególności śpiewnik wydany w Pelplinie podawał obszerne *Sposoby słuchania mszy świętej*. Różnorodność sposobów uczestniczenia we mszy jest dowodem na żywotność pobożności wiernych w diecezji chełmińskiej.

Słowa kluczowe: modlitewniki polskie, formy pobożności ludowej

Summary

***Pia Exercitia* in nineteenth-century prayer books
diocese of Chełmno (with examples)**

Polish prayer books of 19th century (defined as devotional printed forms and song books) contained various forms of *pia exercitia*. Every devotional publication enclosed various song, prayer and service anthologies. Prayer books of former Chełmno diocese also contained prayer collections that were unique in relation to other polish publications of 19th century. In particular, songbook publicized in Pelplin contained spacious *Sposoby słuchania mszy świętej*. The variety of the ways of taking part in mass are the proof for vitality of people's piety in Chełmno diocese.

Keywords: Polish prayer books, forms of popular piety

BIBLIA I TWÓRCZOŚĆ MALARSKA STANISŁAWA WYSPIAŃSKIEGO – NA PRZYKŁADZIE KIELICHA GORYCZY I KRÓLOWEJ-WIEŚNIACZKI POLSKIEJ

Celem niniejszego artykułu jest rozszerzenie dotychczasowych badań nad biblijnymi motywami w literackiej twórczości Stanisława Wyspiańskiego – na grunt malarski. Dorobek literacki poety-malarza doczekał się pod tym kątem wielu ciekawych opracowań. Warto wspomnieć m.in. wieloaspektowe prace Ewy Miodońskiej-Brookes, poświęcone chrześcijańskim inspiracjom Wyspiańskiego, czy *Złamane pieczęcie Księgi* Wojciecha Kaczmarka. Co natomiast tyczy się drugiej gałęzi talentu poety-malarza, dotychczasowe opracowania spuścizny plastycznej Wyspiańskiego jedynie pobieżnie poruszają zagadnienia biblijne. A przecież spośród mnogości pastelów, rysunków, witraży oraz polichromii wyłania się temat niezwykle ciekawy i niebagatelny w świetle badań nad tematyką biblijną występującą w dramaturgii autora *Wesela*. W swoim artykule analizować będą dwa wybrane przeze mnie dzieła plastyczne: *Kielich goryczy*² oraz *Królową-wieśniaczkę polską*³. Moim celem jest odnalezienie korzeni chrześcijańskich inspiracji. Przenieśmy się zatem z kart Biblii na kartony projektów sztuki sakralnej.

Modlitwa Chrystusa w ogrójcu to temat bardzo często podejmowany w sztuce; warto wspomnieć kilka niezwykle podobnych do siebie obrazów autorstwa El Greca poświęconych temu wydarzeniu oraz płaskorzeźbę Wita Stwosza *Ogrójec*, obecnie znajdującą się w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie. *Kielich goryczy* autorstwa Wyspiańskiego, znany również pt. *Modlitwy w Ogrojcu*, to rysunek z 1896 r. będący projektem płaskorzeźby na wschodnią elewację kościoła św. Krzyża w Krakowie. Co ciekawe, Wyspiańskiemu powierzono także wykonanie polichromii we wspomnianej wyżej świątyni, lecz prace dekoratorskie, mające

¹ zuzanna.h@onet.eu

² S. Wyspiański, *Modlitwa w Ogrojcu (Kielich goryczy)*, projekt płaskorzeźby na wschodnią elewację kościoła św. Krzyża w Krakowie, 1896, rysunek, pióro na papierze, 48 × 61,7 cm, nr inw. Rys. Pol. 160345 MNW, Muzeum Narodowe w Warszawie.

³ S. Wyspiański, *Matka Boska z Dzieciątkiem (Królowa-wieśniaczka polska)*, projekt polichromii do kościoła Franciszkanów w Krakowie, 1896, pastel na papierze naklejony na karton, 484 × 97 cm, nr inw. Mp 1991, Muzeum Narodowe w Poznaniu.

na celu uświetnienie nowo odkrytych przy renowacji renesansowych fresków, przerwała kradzież projektów poety-malarza; ponadto wykonanie prac przez rzemieślnika partacza pozostawiało wiele do życzenia (Trojanowski 1927, s. 105–111). Wyspiański (1910) napisał utwór *Św. Krzyż*, odwołujący się do zaistniałej sytuacji. Wróćmy jednak do analizy interesującego nas projektu płaskorzeźby, który obecnie znajduje się w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie.

Pierwsze pytanie dotyczy źródła biblijnego: którym fragmentem Pisma Świętego posiłkował się Wyspiański przy okazji podejmowania tematu Chrystusa na Górze Oliwnej? Ze swoich rozważań, przynajmniej w pierwszej fazie interpretacji, wyeliminowałam *Ewangelię wg św. Jana*, wszak nie został w niej opisany sam moment modlitwy Jezusa w ogrójcu. Po wykrystalizowaniu się trzech Ewangelii synoptycznych spośród źródeł, z których mógł korzystać Wyspiański – św. Marka, św. Mateusza oraz św. Łukasza – pozostało ustalić, która z nich stanowiła podstawową inspirację dla poety-malarza. Jak się okazało, elementarnym źródłem jest tekst św. Łukasza – według legend autora ikon oraz patrona malarzy. Tezę tę postaram się uzasadnić, zaczynając od dowodu niepodważalnego: obecności na rysunku anioła, którego u pozostałych ewangelistów nie znajdziemy. W *Ewangelii wg św. Łukasza* czytamy: „I ukazał się mu Anioł z nieba, posilając go. A będąc w ciężkości, dłużej się modlił” (Łk 22,43)⁴.

Boży wysłannik obecny jest w centralnej części obrazu; stoi przy Chrystusie, który pije z kielicha goryczy – symbolu cierpienia i męczeństwa. W archetekście biblijnym pojawia się on w momencie, w którym Chrystus prosi w modlitwie o oddalenie udręki. Tę właśnie scenę uznaje *Nowy komentarz biblijny* (2012) za centrum perykopy⁵. Wyspiański również na tym samym motywie opiera najważniejszy element swojego projektu: postać anielska oraz Chrystusowa znajdują się na pierwszym planie rysunku, w centralnej części kompozycji, i zajmują znaczny procent powierzchni całego projektu. Anioł umacniający to Boska pomoc, będąca odpowiedzią na modlitwę Jezusa, duchowe umocnienie, umożliwiające wytrwanie w chwili udręki. Jak pisze Augustyn Jankowski (2018, s. 84):

Pojawienie się [...] anioła może uchodzić za dowód wysłuchanej modlitwy Jezusa przez Ojca (F. Gryglewicz, A. Feuillet). Jawiący się anioł pokrzepiał Go. Ta czynność anioła, wyrażona [...] w tekście greckim za pomocą imiesłowu *ἐνισχύων* (*enischyon*) należy do znanych dzieł anielskich ze Starego Testamentu: o umocnienie ludu przez aniołów prosi Mojżesz

⁴ Swoje badania opierać będę na wydaniu Biblii w przekładzie ks. Jakuba Wujka; z racji powszechnego wówczas użycia stanowi ona bowiem najbardziej prawdopodobne źródło, z którego mógł korzystać Wyspiański. Wszystkie cytaty biblijne pochodzą z wydania: *Biblia*... 2000.

⁵ Mam na myśli perykopę oznaczoną przez Wujka siglami Łk 22,39–46 (*Nowy komentarz*... 2012, s. 473).

(Pwt 32,43d LXX), za osobistą taką pomoc dziękuje aniołowi omdlały Daniel (Dn 10,18n).

Co niezwykle interesujące, anioł nie tylko stoi przy Chrystusie, pojąc Go kielichem goryczy – on otula Go wręcz swoimi skrzydłami. Przywodzi to na myśl tekst psalmu 91, który w wolnym przekładzie Jana Kochanowskiego rozpowszechniony został pod nazwą pieśni religijnej *Kto się w opiekę*. Źródło biblijne w przekładzie Wujka brzmi następująco:

Kto mieszka w wspomózeniu Najwyższego,
w obronie Boga Niebieskiego będzie przebywał,
rzecze Panu: obrońca mój i ucieczka moja
jesteś ty, Bóg mój, w nim będę miał nadzieję.
Albowiem on mię wyrwał z sidła łowiących
i od przykrego słowa.

Plecami swemi okryje cię,
a pod skrzydłami jego nadzieję mieć będziesz.
Tarczą ogarnie cię prawda jego,
nie ulęknieś się od strachu nocnego (Ps 90 [91],1–5).

Anioł Wypiańskiego uosabia tym sposobem Bożą Opatrzność, co odbiega wyraźnie od ikonografii, w której postacie anielskie przedstawiane są jako atrybut. Analogia między tekstem przytoczonego psalmu a sposobem, w jaki artysta zaprezentował umacniającego anioła w ogróju, jest niezwykle wyraźna. Kontaminacja treści dwóch archetekstów biblijnych w jednym projekcie wydaje się zaś bezsporna. Chrystus skryty pod Boskimi skrzydłami zyskuje nadzieję i pokrzepienie. Pan pod postacią anielską jest Jego ucieczką, niczym tarcza ochrania Go od zwątpienia, którym przepelniony był przecież ogród Oliwny, podczas podejmowania przez Jezusa ostatecznej decyzji o przyjęciu męki.

Ten rozchwiany stan Chrystusowej duszy, towarzyszący decydującym chwilom, Wypiański przedstawił w swoim projekcie za pomocą ledwo dostrzegalnego detalu – mianowicie kropli krwawego potu. Ów akcent również znajdziemy jedynie w przywoływanej wcześniej *Ewangelii wg św. Łukasza*. Jak czytamy: „I zstał się pot jego jako krople krwi zbiegającej na ziemię” (Łk 22,44). Zjawisko to, choć niezwykle rzadkie, nazywane jest przez lekarzy mianem hematidriozy i bywa spotykane w sytuacjach odczuwania obezwładniającego strachu i trwogi (*Nowy komentarz...* 2012, s. 478). Według ks. F. Mickiewicza ten przejmujący szczegół ujęty w Łukaszej perykopie „podkreśla bardzo intensywną walkę, którą Jezus miał stoczyć sam ze sobą przed podjęciem ostatecznej decyzji pójścia na mękę i z której wyszedł zwycięsko zarówno dzięki wsparciu otrzymanemu od anioła, jak i dzięki modlitwie” (*Nowy komentarz...* 2012, s. 478).

Co istotne, wersety 43 i 44, mówiące kolejno o postaci duchowo umacniającego anioła oraz o zraszających Chrystusową twarz kroplach krwawego potu, świadczących o ludzkiej naturze Jezusa, nie występują w najstarszych rękopisach greckich oraz niektórych manuskryptach starołacińskich, syryjskich czy ormiańskich (*Nowy komentarz...* 2012, s. 476).

Kolejnym tropem wskazującym na to, że podstawą inspiracji Wyspiańskiego była *Ewangelia wg św. Łukasza*, jest pozycja, w której modli się Chrystus. Oddalony od swoich uczniów, zwraca się do Boga na kolanach: „A on oddalił się od nich, jakoby mógł zacisnąć kamieniem, a klękawszy na kolana, modlił się” (Łk 22,41). Pozycja ta jest również elementem odróżniającym perykopę Łukasza od pozostałych; u św. Mateusza i św. Marka Jezus upada na twarz. Jak dowodzi ks. F. Mickiewicz: „Nie przychodzi więc On do Boga jak jeden ze sług za dworzce królewskim, który korzy się przed majestatem swego pana i nie śmie spojrzeć w jego oblicze. Jednakże, padając na kolana, również wyraża swą pokorę, szacunek i uległość woli Ojca” (*Nowy komentarz...* 2012, s. 475).

Warto zauważyć także, że Chrystus niejako osuwa się na szkicu pod ziemię. Być może osunięcie się Syna Bożego w głąb skarpy ma symbolizować konanie Zbawiciela, do czego przygotowuje się On mentalnie w ogróju? Takie przedstawienie Chrystusa może stanowić także zapowiedź zstąpienia do piekieł. Wydaje się, że zabieg ten nie jest przypadkowy i wyraźnie koreluje z późniejszym losem Zbawiciela.

Sama Góra Oliwna przedstawiona została przez Wyspiańskiego jako stroma skarpa porośnięta drzewami, których korzenie tworzą misterną płataninę. Taka wizualizacja pokrywa się ze specyfiką występowania tego typu roślinności. Zofia Włodarczyk (2011, s. 150–151) pisze, że drzewo oliwne „rośnie na nieurodzajnej, kamienistej glebie, na stokach pagórków i gór”. Projekt okazuje się oznaką rzetelności botanicznej autora, co nie dziwi, zważając na umiłowanie przez Wyspiańskiego motywów roślinnych, które tak często zamieszczał on w swoich pracach i którym poświęcił swój *Zielnik*. Zdawać by się mogło, że przedstawiając Getsemani, autor po części osiągnął efekt lustrzanego odbicia – obraz jest na tyle niejednoznaczny, że korzenie wystające ze zbocza przypominają pnie. W wyniku tego projekt na pierwszy rzut oka wydaje się nieco chaotyczny, a osoba go oglądająca dostrzega poszczególne jego elementy w zhierarchizowanej kolejności. Tak oto spośród gęstwiny krzewów oliwnych w pierwszej kolejności zauważamy Chrystusa wraz z okrywającym Go skrzydłami aniołem, którzy stanowią centrum – zarówno archetektu biblijnego, jak i projektu. Następnie wśród ostrych linii znaczących stromą skarpe wyłaniają się trzy sylwetki śpiących uczniów.

Omówiłam dokładnie centralną część obrazu i specyfikę miejsca. Większość tropów jednoznacznie wskazuje na powiązania obrazu z *Ewangelią wg św. Łukasza*. Problemów dostarcza natomiast wspomniana liczba uczniów widocznych

na rysunku – jest ich trzech. W tekście przewodniej perykopy odnaleźć możemy jedynie ogólne stwierdzenie: „I wyszedzsy, szedł wedle zwyczaju na Górę Oliwną. A za nim też szli i uczniowie” (Łk 22,39). Skąd zatem trzech uczniów, których według św. Łukasza smutek pogrążył we śnie pod skarpa?

O tej konkretnej liczbie mówią pozostałe dwie Ewangelie synoptyczne – św. Marka (Mk 14,33–34) oraz św. Mateusza (Mt 26,37) – w których wyszczególnieni są trzej apostołowie: Piotr oraz Jakub i Jan, będący synami Zebedeusza. W tej kwestii Wyspiański korzystać musiał z treści zapisanych przez pozostałych dwóch synoptyków, łamiąc tym samym Łukaszczy monopol.

Chociaż fundamentem projektu Wyspiańskiego jest Chrystusowa modlitwa, urozmaicił on szkic zapowiedzią wydarzeń biblijnych, do których dojdzie w niedalekiej przyszłości. Zwróćmy bowiem uwagę na ledwo widoczne sylwetki ludzi wychodzących z bramy. Oto Judasz wraz z tłumem zbliża się do ogródka, aby wskazać wysłannikom Sanhedrynu, kto ma zostać aresztowany. W Ewangeliach synoptycznych nie znajdujemy opisu tak zbliżonego do treści widocznych na szkicu Wyspiańskiego, jak dzieje się to w *Ewangeliu wg św. Jana*, której do tej pory nie brałam pod uwagę w swoich rozważaniach. Tropem na to wskazującym jest cień postaci wychodzącej z murów Jerozolimy; tłum kierujący się w stronę Getsemani na szkicu wyposażony musiał być w źródło światła, które wymienia w swojej perykopie jedynie św. Jan: „Judasz tedy wzięwszy rotę i od najwyższych kapłanów i faryzeuszów służebniki, przyszedł tam z latarniami i z pochodniami, i z broniami” (J 18,3).

Istnieje także prawdopodobieństwo, że Wyspiański zainspirował się znaną postną pieśnią *Ogrodzie oliwny*. Mowa w niej o Judaszu, który: „[...] zbrojnie rotę, stawia przedewroty” (*Śpiewnik...* 1838, s. 104). Mostem łączącym utwór muzyczny i szkic Wyspiańskiego są oczywiście widoczne na szkicu wrota Jerozolimy, przez które wychodzi tłum zmierzający po Chrystusa. Powiązań jest zresztą więcej: przede wszystkim obecność w pieśni anioła oraz krwawych kropli potu. Wszystkie te tropy wskazują na to, że autor pieśni także wzorował się w większej mierze na perykopie Łukaszczy.

Podsumowując ten fragment refleksji dotyczący *Modlitwy w Ogródku*, należy stwierdzić, że biblijne wydarzenie zostało przez Wyspiańskiego ujęte pieczołowicie i szczegółowo, z dbałością o najmniejsze detale. Historia ta została odwzorowana na tyle zgodnie z treścią archetekstu, że określić można ją mianem przypomnienia wydarzeń biblijnych, swego rodzaju anamnezę. Fundamentem twórczym okazała się *Ewangelia wg św. Łukasza*, z drobnymi uzupełnieniami pochodzącymi z pozostałych dwóch Ewangelii synoptycznych oraz *Ewangelii wg św. Jana*.

Warto wspomnieć także o akcentach z *Księgi Psalmów*. Wyspiański w wyraźny sposób zaznacza człowieczy charakter modlitwy Chrystusa, wszak pomimo tego, że do czynienia mamy z Synem Bożym, „w czasie swojego życia

ziemskiego jest też w pełni człowiekiem i w chwili podjęcia ostatecznej decyzji wydania siebie na śmierć potrzebuje duchowego umocnienia” (*Nowy komentarz...* 2012, s. 477). Autor zarazem w pełni zachowuje teologiczny sens historii biblijnej. Bardzo interesującym zagadnieniem jest sama kompozycja; artysta przedstawił chrystocentryczną chronologię wydarzeń biblijnych za pomocą planów. Na pierwszym z nich znajduje się ośrodek perykopy: modlitwa Chrystusa i anielskie umocnienie. Na drugim planie dostrzec możemy uczniów, do których po modlitwie przyjdzie Jezus, na trzecim zaś – tłum idący Go pojmać. Zarazem zdawać by się mogło, że im dalszy plan, na który patrzymy, tym bardziej odchodzi od archetektu Łukaszewego na rzecz pozostałych ewangelistów.

Ze zgoła odmienną realizacją motywów religijnych – nie z przypomnieniem bowiem, lecz z interpretacyjno-symboliczną wykładnią biblijną – mamy do czynienia w przypadku polichromii *Królowej-wieśniaczki polskiej*. Wyspiański wielokrotnie podejmował w swoich pracach malarskich tematykę maryjną. Warto wspomnieć jego debiutancki, młodzieńczy projekt witraży przedstawiających sceny z życia Maryi, które przyozdabiają kwatery okna zachodniego bazyliki Mariackiej w Krakowie. Przedsięwzięcie realizowane było we współpracy z Józefem Mehofferem i pod kuratelą mistrza Jana Matejki. Spośród sztuki maryjnej autora *Wesela* wyszczególnić należy także takie obrazy, jak *Wiejska Madonna* z 1904 r., której projekt znajduje się obecnie w Muzeum Mazowieckim w Płocku, oraz *Caritas (Madonna z Dzieciątkiem)* z tego samego roku, dostępne w Muzeum Narodowym w Warszawie. Omawiana przeze mnie *Królowa-wieśniaczka polska* częściej nazywana jest *Matką Bożą z Dzieciątkiem* (Trojanowski 1927, s. 90). Przeważa Maryję wraz z Jezusem podczas koronacji i stanowi jedną z wielu prac realizowanych przez Wyspiańskiego w kościele oo. Franciszkanów w Krakowie.

Wyspiański tworzył to dzieło w wielkim pośpiechu. Walka z czasem wynikała z nagłej zmiany projektującego; konkurs na wykonanie polichromii wygrał artysta, który nie umiał wywiązać się z obowiązujących go terminów. Architekt Władysław Ekielski, patronujący renowacji świątyni, znalazł się w nie lada kłopotcie. Wybór padł na Wyspiańskiego, który wrócił właśnie z podróży do Paryża i w niedługim czasie otrzymał list z propozycją współpracy (Trojanowski 1927, s. 85–86). Sytuacja, w jakiej powierzono mu stworzenie projektu, okazała się więc niezwykle. Stanowiła ogromną okazję dla młodego artysty, który w tamtym czasie mógł już jednak poszczycić się doświadczeniem przy pracach renowacyjnych krakowskiej bazyliki Mariackiej u boku Matejki. Naglący czas, mimo że nie był sprzymierzeńcem, nie odcisnął piętna na jakości wspnianych, misternie zaprojektowanych polichromii.

Królowa-wieśniaczka polska, zdobiąca ścianę prezbiterium franciszkańskiej świątyni Krakowie, to wybitny przykład inspiracji ludowością. Dzieło to, jak pisze Wincenty Trojanowski (1927, s. 90), stanowi „Pomysł odznaczający się szczerością i prostotą, odpowiada pojęciom ludu naszego o Marji, Królowej nieba”.

Zacznijmy jednak od biblijnych źródłosłów. Koronacja Najświętszej Maryi Panny jest tematem w sztuce chrześcijańskiej cieszącym się niezwykle bogatą ikonografią. W Biblii wprawdzie nie znajdujemy wprost informacji ani o koronacji, ani o królewskim tytule Maryi, lecz niektóre wersety pośrednio na to wskazują.

Widoczne w projekcie dwanaście gwiazd oraz promienie słoneczne dookoła głowy Matki Boskiej to bardzo częsty motyw na obrazach maryjnych, którego źródło odnaleźć możemy na kartach *Apokalipsy św. Jana*: „I ukazał się znak wielki na niebie: Niewiasta obleczona w słońce a księżyc pod jej nogami, a na głowie jej korona z gwiazd dwanaście. A mając w żywocie, wołała, pracując się, i męczyła się, aby urodziła” (Ap 12,1–2). Werset ten interpretowany jest m.in. jako symboliczna prezentacja Maryi rodzącej historycznego Jezusa. Dwanaście gwiazd z kolei to symbol dwunastu pokoleń Izraela (Keener 2000, s. 614). Archaiczny tekst biblijny w wyraźny sposób presuponuje więc królewskość Matki Boskiej⁶.

Wyspiański jednak w swojej interpretacji wyżej przytoczonych treści biblijnych idzie o wiele dalej. Należy zwrócić uwagę na dorodne pędy dalii i kocanek ogrodowych, które w secesyjnym duchu ornamentyki spowijają górną część projektu. Nie bez znaczenia są ich kolisty kształt oraz pomarańczowy kolor. Co się tyczy dalii, jak pisze Zdzisław Kępiński (1984, s. 68), ze względu na swój wygląd jest ona uznawana za kwiat solarny oraz symbol pierwiastka słonecznego. Jak czytamy, w projekcie polichromii

gra rolę znak Światła. Bohaterka dziejów ludzkości na tle krzewu dalii ma być odpowiednikiem św. Franciszka na tle krzewu ciernistej róży o złocistych kwiatach. [...] Stojąc na tle słonecznego krzewu dalii, a symbolicznie wewnątrz tego krzewu i otoczona nim dookoła Maria, rzec można, jest nim otulona, przez co nasuwa przypomnienie słów apostoła Jana z *Apokalipsy* [...] (Kępiński 1984, s. 68).

Jak czytamy w pracy Kępińskiego, polichromia określana jest przez badacza „nieskażoną autorską wizją Marii Apokaliptycznej [...]” (Kępiński 1984, s. 68) obleczonej w słońce. Autor skupia się na biblijnej symbolice, odrzucając odczytywanie dzieła przez pryzmat ludowości. W swoim artykule, nie negując też badawczych Kępińskiego, chciałabym przedstawić odmienną perspektywę. Punctum zaczepienia okazał się dla mnie jeden szczegół, na który wskazuje przywoływany przeze mnie wyżej badacz. Mianowicie, Maryja otulona jest pędami, niejako skrywa się w nich. Wydawać by się mogło, że kwiatowe tło imituje w pewien sposób wydrążony pień. Takie przedstawienie Matki Boskiej odsyła

⁶ Ponadto w starożytności tytuł królowej należał do matki, nie zaś do żony króla.

nas do bogatej twórczości ludowej o charakterze apokryficznym, a ciąg skojarzeń prowadzi prosto do historii o miłosiernej leszczynie.

W Biblii informacje o uciekającej przed gniewem Heroda do Egiptu Rodziny Świętej znajdziemy jedynie w *Ewangelii wg św. Mateusza* (Mt 2, 13–15). Ta opowieść o rzezi niewiniątek stała się źródłem obfitej twórczości apokryficznej, np. *Ewangelii Pseudo-Mateusza*, *Ewangelii Dzieciństwa Tomasza* oraz podobnych w wydźwięku wiejskich legend przekazywanych drogą ustną. Ukazanie Maryi niejako skrywającej się, otulonej roślinnością, nasuwa wyraźne skojarzenie z popularnym w Polsce i na Litwie podaniem ludowym, mówiącym o tym, że leszczyna jest krzewem, które udzieliło schronienia Matce Boskiej z Dzieciątkiem podczas ucieczki do Egiptu. To krzewina miłosierna i dobra, skryła bowiem listowiem Najświętszą Panią wraz z Jezusem podczas pogoni. Bardzo często przedstawiana jest w opozycji do osiki, która bojąc się gniewu Heroda, nie udzieliła pomocy potrzebującym. Jak pisze Urszula Janicka-Krzywda (1993, s. 8[4]): „Za sprawą Matki Bożej osika, która odmówiła schronienia św. Rodziny, trzęsie się przerażona, zaś leszczyna w nagrodę jest bezpieczna od piorunów, które nigdy w nią nie uderzają”. Z tego też podania pochodzą popularne praktyki ludowe polegające na rozkładaniu w domach gałązek leszczyny podczas burzy, w celu ochrony przed wyładowaniami atmosferycznymi (Zowczak 2013, s. 284). W żadnym z patrystycznych tekstów z początku chrześcijaństwa nie znajdujemy tej historii – jest to apokryficzna twórczość ludu.

Istnieje duże prawdopodobieństwo, że Wyspiański znał to podanie, powszechnie dostępne było ono bowiem w wydanym w 1894 r. zbiorze legend ludowych – jako legenda oznaczona nrem V w rozdziale *Na ziemi* (Gawalewicz, Stachiewicz 1894). Potencjalne zaczerpnięcie motywu z archiwum ludowej twórczości nie powinno także dziwić z racji bliskich już wówczas relacji Wyspiańskiego z wywodzącą się z chłopstwa Teofilą Pytko, która cztery lata później zostanie jego żoną⁷. Folklor bliski był sercu autora *Wesela* – i w życiu, i w twórczości. Graficzne odwołanie się poety-malarza do sfer wierzeniowych organizujących wiejskie realia ubogaca treściowo polichromię i reprezentuje jeden z głównych postulatów jego artystycznej działalności. Odwołań do ludowości znajdziemy w projekcie polichromii zresztą więcej.

W ikonografii koronacja bardzo często przybiera formy dworskiego ceremoniału. Zwykle Maryja koronowana jest przez Boga Ojca lub Chrystusa, w wielu przypadkach zaś – przez obydwie te postacie równocześnie; od połowy XV w. także przez Ducha Świętego (Knapiński 2000, s. 203–204). Na obrazach świadkami wydarzenia są zazwyczaj także hierarchie aniołów oraz zastępy świętych. Maryja zasiadająca na tronie przybrana jest z godnością prawdziwie królewską.

⁷ W roku powstawania projektu (1895) przyszło na świat ich pierwsze dziecko – córka Helena.

Jak pisze ks. Ryszard Knapiński: „Jej śnieżnobiłą głowę opasuje złoty diadem, drogocenną suknię zdobią gemmy, na szyi ma kolie i łańcuchy, a plecy okrywa płaszcz purpurowy” (Knapiński 2000, s. 204). Jak to wydarzenie zilustrował Wyspiański?

Matka Boska na polichromii poety-malarza nie jest koronowana przez Tróję Świętą, lecz przez aniołów stylizowanych na wiejskie dzieci. Przyjrzyjmy się tym postaciom. Ich szaty przypominają do złudzenia ludowe, haftowane kaftany, na polichromii na próżno także szukać anielskich atrybutów. Za pomocą takiej stylizacji Wyspiański akcentuje w wertykalnym układzie Niebo – Ziemia świat oraz wartości bliskie zwykłemu człowiekowi: jego prosty i szczery wybór Maryi na królową. Środek ciężkości między tym, co Boskie, a tym, co ziemskie, gwałtownie ukierunkowuje się w dół. Maryja Królowa Nieba i Ziemi figuruje zaś jako postać dobrowolnie wybrana i uwielbiona przez lud, którego przedstawicielami na polichromii są najszczerze oraz najniewinniejsze istoty.

Ziemią formę przybiera także sama Matka Boska, na co wskazuje Jej niecodzienny strój. Odziana jest ona bowiem w kolorowy kaftan chłopski, tradycyjny strój krakowski, nie zaś w królewskie suknie lub symbolizujące niewinność i czystość białobłękitne szaty, jak zwykło się Ją prezentować w ikonografii. Jej szyi nie zdobią bogate kolie, lecz proste ludowe korale. Artysta odstąpił od klasycznego ujęcia Madonny, czyniąc Ją tym samym bliższą ludowi. Ludowa stylizacja oswaja postać Maryi jako Matki Boga, czyniąc go rodzimym, zarazem podkreślając Jej bliską, matczyną relację do każdego człowieka. Nie bez znaczenia w tej kwestii jest także swojskie i rodzime łono natury, zastępujące niebiańską salę tronową. Jak twierdzi Janicka-Krzywda (1993, s. 5[1]): „Nie wykluczone, że na taki sposób przedstawiania Maryi w kulturze ludowej miało wpływ kształtujące się przez wieki chrześcijaństwa dążenie do stworzenia łącznika między tym, co boskie i ludzkie, między niebem a ziemią, wspaniałością zaświatów i trudem ziemskiego bytu”. Idąc dalej, ludowa stylizacja Maryi ukierunkowuje tematykę polichromii w stronę macierzyństwa, któremu artysta poświęcił także ogromną część swej plastycznej działalności. Matka Boża skrywa pod barwną szatą i czule tuli Jezusa znajdującego się po Jej prawicy. Postać prezentowana w projekcie jest więc najpierw chłopką, a potem matką.

Polichromia reprezentuje interpretacyjno-symboliczny typ realizacji treści religijnych. O ile *Kielich goryczy* stanowił przykład anamnezy wydarzeń biblijnych, przejaw dokładnego przestudiowania i odwzorowania przez autora źródłowej perykopy, o tyle *Królowa-wieśniaczka polska* to kontaminacja treści biblijnych oraz powstałych na ich kanwie apokryficznych wiejskich legend, które autor zamknął pod postacią ludowej stylistyki. Dzieło to, które po dziś dzień zdobi ściany franciszkańskiej świątyni, jest także przejawem twórczej interpretacji chrześcijańskiej tradycji, próbą przybliżenia postaci Matki Boskiej zwykłym ludziom i przede wszystkim – korespondencją ze zjawiskiem chłopomanii.

Imponująca jest wielowymiarowość dialogu Wyspiańskiego z Biblią. Autor *Wesela* nie ogranicza się bynajmniej do kanonu; szuka właściwych sobie dróg artystycznych interpretacji treści *Pisma Świętego*, sięgając także po motywy o charakterze modyfikacyjnym. Wątki biblijne obecne w spuściźnie Wyspiańskiego na gruncie literackim doczekały się już wielu analiz, obfitość zdatnego do interpretacji materiału plastycznego wciąż zaś czeka na dokładniejsze studia, zdobiąc mury polskich świątyń oraz ubogacając muzealne zbiory.

Bibliografia

Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r. (2000). Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski, wyd. 5, Warszawa.

Gawalewicz M., Stachiewicz P. (1894), *Królowa Niebios: legendy ludowe o Matce Boskiej*, Warszawa.

Janicka-Krzywdą U. (1993), *Postać Matki Bożej w folklorze słownym polskiego Podkarpacia*, „Nasza Przyszłość” t. 79.

Jankowski A. (2018), *Aniołowie wobec Chrystusa. Chrystocentryczna angelologia Nowego Testamentu*, wyd. 2, Kraków.

Keener C.S. (2000), *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa.

Kępiński Z. (1984), *Stanisław Wyspiański*, Warszawa.

Knapiński R. (2000), *Ikonomia maryjna w aspekcie trynitarnym*, „Salvatoris Mater” nr 2/3.

Nowy komentarz biblijny; Ewangelia według św. Łukasza (2012), rozdz. 12–24, t. III, cz. 2, wstęp., przekł. i komentarz. ks. F. Mickiewicz, Częstochowa.

Śpiewnik kościelny, czyli pieśni nabożne z melodyjami w kościele katolickim używane (1838), zebrał M.M. Mioduszewski, Kraków.

Trojanowski W. (1927), *Wyspiański. Artysta – człowiek – życie*, Warszawa.

Włodarczyk Z. (2011), *Rośliny biblijne. Leksykon*, Kraków.

Wyspiański S. (1910), *Św. Krzyż*, w: *Wiersze, fragmenty dramatyczne, uwagi*, red. W. Feldman, Kraków.

Zowczak M. (2013), *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, wyd. 2, Toruń.

Streszczenie

**Biblia i twórczość malarska Stanisława Wyspiańskiego –
na przykładzie *Kielicha goryczy* i *Królowej-wieśniaczki polskiej***

W artykule dokonuję analizy wątków biblijnych w malarskiej twórczości Stanisława Wyspiańskiego. Tekst podzielony jest na dwie części. W pierwszej poszukuję biblijnego źródłostowu dla rysunku płaskorzeźby *Kielich goryczy*. Druga część poświęcona jest projektowi polichromii *Królowa-wieśniaczka polska*, którą badam w świetle Biblii oraz ludowych modyfikacji treści biblijnych.

Słowa kluczowe: Stanisław Wyspiański, Biblia, malarstwo

Summary

**The Bible and Stanisław Wyspiański's painterly oeuvre –
as exemplified by *Kielich goryczy* [*Chalice of bitterness*]
and *Królowa-wieśniaczka polska* [*Polish Peasant-Queen*]**

In the article, I analyse biblical themes in Stanisław Wyspiański's painterly oeuvre. The text is divided into two parts. In the first part, I look for the biblical etymology for the bas-relief piece, *Kielich goryczy* [*Chalice of bitterness*]. The second part is devoted to the polychromy design, *Królowa-wieśniaczka polska* [*Polish Peasant-Queen*], which I examine in the light of the Bible and folk modifications of the biblical content.

Keywords: Stanisław Wyspiański, Bible, painting

DIALOG CZY ANTAGONIZM W RELACJACH Z WYKLUCZONYMI (NA PRZYKŁADZIE SYTUACJI WYKLUCZONYCH W POLSCE W XX I XXI WIEKU)

Ludzie wykluczeni w społecznościach państw Starego Kontynentu funkcjonowali od czasów przedchrystusowych². Ich pozycja w większości wypadków na terenach europejskich na przestrzeni wieków ewaluowała. Historyczne, antropologiczne, etnograficzne i socjologiczne badania XX-wiecznych naukowców, takich jak m.in. Zygmunt Bauman, Julien Damon, Zbigniew Galor, Bronisław Geremek, Kazimiera Król, Katia Michajłowna czy Bożena Prochowicz-Studnicka, potwierdzają zmiany w postrzeganiu ludzi marginesu.

Przedmiotem niniejszego artykułu będą relacje, jakie wytworzyły się na przestrzeni dziejów w Polsce pomiędzy społeczeństwem, instytucjami reprezentującymi poszczególnych obywateli, w tym osoby wierzące, a grupami ludzi żyjących z różnych przyczyn na marginesie społecznym. Materiał źródłowy stanowią teksty z archiwów archidiecezjalnych (AAC, AAP) i państwowych (ANK, APK, APP), jak również teksty kultury opublikowane w internecie (La-buda 2010, s. 43–44; Domańska 2013, s. 235).

Pojęcia *antagonizm* i *dialog* przyjmują różne definicje w zależności od obszaru badawczego. Według słowników (ISJP, SJPSz, SWJP, WSWOiT) *antagonizm* oznacza: 1) otwartą, zwykle wzajemną niechęć, wrogość; 2) wzajemne przeciwstawianie się lub zwalczanie. Antagonizm może występować między państwami, grupami społecznymi, osobami – co doprecyzowują częściowo

¹ r.suchenek@gmail.com

² W literaturze przedmiotu funkcjonują różne słowa i wyrażenia określające ludzi wykluczonych ze społeczeństwa. Do najczęściej spotykanych zalicza się: *ludzie wykluczeni*, *ludzie marginesu*, *ludzie luźni* (Neyman 1999, s. 36). Ich występowanie jest również odnotowane w opracowaniach przybliżających kulturę arabsko-muzułmańską, np. Bliższego Wschodu (Prochowicz-Studnicka 2006). Obecność takich osób była i jest szczególnie dostrzegana w „okresach wielkich przesilen społeczno-gospodarczych”; wówczas to „na marginesie znajdowały się elementy, które nie mieszcząc się w istniejącej strukturze społecznej, stanowić miały tworzywo nowych warstw i klas społecznych” (Geremek 2003, s. 14).

WSWOiT („między ludźmi lub środowiskami”) oraz całościowo ISJP („między państwami, grupami społecznymi lub osobami o sprzecznych interesach”). Pojęcie to zostało utrwalone w fizjologii, co z kolei odnotował SJPSz: „przeciwstawność działania dwóch elementów lub układów w organizmie, np. dwóch mięśni lub grup mięśni”.

Dialog według ww. słowników oraz informatora religijnego (Pawlak 1999) oznacza natomiast rozmowę: 1) zwłaszcza dwóch osób; 2) zmierzającą do uzgodnienia stanowisk, opinii, poglądów, toczoną przez przedstawicieli różnych grup ludzi. Ze względu na poziom prowadzenia dialogu oraz sytuację (polityczną, religijną, społeczną), w której on zaistniał, pojęcie to może być zdefiniowane na dwa sposoby:

rozmowa mająca na celu wzajemną konfrontację oraz zrozumienie poglądów partnera, a także współdziałanie we wspólnym poszukiwaniu prawdy, w obrębie ogólnoludzkich wartości oraz we współpracy dla sprawiedliwości społecznej i dla pokoju (Pawlak 1999);

szereg działań i rozmów służących do utrzymania dobrych stosunków między stronami lub mających doprowadzić do porozumienia między dwiema stronami jakiegoś konfliktu lub sporu (ISJP, WSWOiT).

Pojęcie dialogu znajduje też swoje miejsce w takich dziedzinach, jak literatura, film, filozofia: „rozmowa między dwiema osobami, zwłaszcza w książce, sztuce lub filmie” (ISJP), „utwór literacki lub filozoficzny w formie rozmowy” (SJPSz, SWSJP), „rozmowa toczona między postaciami filmu, powieści, dramatu lub innego utworu” (SWJP), „rozmowa dwóch osób w utworze literackim, filmie, dramacie, itp.” (WSWOiT).

W niniejszym artykule pojęcie *antagonizm* będzie występowało w znaczeniu: ‘wzajemna niechęć, wrogość pomiędzy przedstawicielami tradycyjnego społeczeństwa (polskiego) w relacjach z ludźmi wykluczonymi, które mogą w skrajnych przypadkach prowadzić do zwalczania tych ostatnich’. Z kolei pojęcie *dialog* będzie tu rozumiane jako ‘szereg działań i rozmów służących do utrzymania dobrych stosunków między przedstawicielami tradycyjnego społeczeństwa a ludźmi wykluczonymi, mających doprowadzić do zapewnienia pomocy tym ostatnim, czego ostatecznym skutkiem powinna być inkluzja społeczna’.

Problem antagonizmu/dialogu w różnych płaszczyznach funkcjonowania społecznego nie jest zjawiskiem odosobnionym. Z punktu widzenia religii, etyki czy prawa stanowionego, w tym zasad humanitarnych wpisanych w konwencje międzynarodowe, antagonizmy powinny być zastępowane próbami dialogu, wzajemnych porozumień (konwencji, traktatów) na rzecz najbardziej pokrzywdzonych (w tym tych, którzy znaleźli się z różnych przyczyn na marginesie

społecznym³). Zgodnie z etyką obowiązków ujętą w teorii obowiązków *prima facie* Williama Davida Rossa należy m.in. pomagać innym, czyli spełniać obowiązek dobroczynności (Dancy 1998, s. 261–263), który wpisuje się, w przypadku chrześcijaństwa czy islamu, w kanon postępowania (Prochowicz-Studnicka 2006, s. 104–105).

W historycznej perspektywie dobroczynność, jałmużnictwo odnotowywano w stosunku do wybranych grup ludzi luźnych: bezdomnych, kalek, imigrantów, sierot, ubogich, włóczęgów, żebraków. Z kolei do ludzi marginesu, którzy funkcjonowali na granicy stanowionego prawa, np. kryminalistów, młodocianych przestępców, złodziei, nierządnic, sutenerów, były kierowane inne formy pomocy, takie jak reedukacja w domach dla kobiet, domach dla mężczyzn, przytułkach dla starców itp.

W zależności od kręgu kulturowo-religijnego i epoki stosunek do poszczególnych podgrup ludzi wykluczonych ulegał zmianom – od całkowitego, bezwarunkowego spieszenia im z pomocą materialno-bytową po pomoc na zasadach społecznie skodyfikowanych, ujętych w uchwały o pomocy społecznej, z intencją wyeliminowywania osób, które symulowały faktyczny stan materialny, materialno-zdrowotny, a niekiedy i familijny. Przykładowo jałmużników, zbierających datki dla bogów, czyli wędrownych dziadów (żebraków), mieszkańcy antycznego świata traktowali z respektem jako osoby „uprzywilejowane przez bogów” (Michajłowna 2010, s. 58). Podobnie byli odbierani w przedchrześcijańskiej świadomości żebracy na Słowiańszczyźnie – jako „ludzkie inkarnacje bóstwa” (Michajłowna 2010, s. 97); łączono ich z kultem zmarłych, co wskazywało na ich sakralność (Michajłowna 2010, s. 100). Taki odbiór żebraków uległ zmianie w kolejnych epokach, co potwierdzają analizy źródeł z XIV–XVII w. (takich jak raport bazylijski z XV w. czy statuty z XV w.) przeprowadzone przez B. Geremka (1989, 2003); współcześnie są oni traktowani z dużą rezerwą, niechęcią, lękiem przed wykorzystaniem przez zorganizowane, wyspecjalizowane grupy – korporacje żebracze (Geremek 1989, s. 42 i nast.). Z kolei w starożytnej Grecji nierządnice (hetery, takie jak słynne Tais i Aspazja) uchodziły za kobiety obdarzone talentami intelektualnymi połączonymi z „uzdolnieniami łóżkowymi” (Karpiński 2010, s. 17); w starożytności chrześcijańskiej i w późniejszych okresach były one zaś traktowane jako reprezentantki zawodu hańbiącego, który należało porzucić, by zadbać o swoją przyszłość – zarówno ziemską, jak i wieczną.

³ Za Maciejem Gdulą (2010, s. 81–82) można powiedzieć, że ludzie wykluczeni „przyjmują wyroki losu i zdają się na przypadek, ponieważ działanie strategiczne i tak nie przynosi spodziewanych efektów”. Z tego też powodu pomoc takim ludziom w perspektywie społeczno-prawnej wydaje się konieczna, żeby poprzez ekskluzję zapobiec zjawiskom występującym jako skutek wykluczenia, czyli alkoholizmowi, przemocy, skłonności do zachowań wykraczających poza normy społeczne i prawne.

Na terenach Polski w XX w. można wskazać znaczne różnice w postrzeganiu ludzi marginesu i jego poszczególnych podgrup oraz – co wydaje się najistotniejsze – w poszukiwaniach rozwiązań dla wykluczonych celem ich inkluzyjności społecznej – pełnej lub tylko częściowej. Relacje, w jakie wchodziło społeczeństwo z grupami marginalnymi, można rozpatrywać w perspektywie jednostkowej, subiektywnej i zbiorowej, z nastawieniem obiektywnym. Wzrost ludzi luźnych w periodach XX-wiecznych – w okresach kryzysów, wojen – wpływał proporcjonalnie na zwiększenie ich liczebności. Mnogość ludzi marginesu wywoływała ambiwalentne uczucia w reszcie społeczeństwa – od litości, miłosierdzia po lęk, szyderstwo, poczucie zagrożenia itp.

Jeden ze współczesnych socjologów i filozofów, Zygmunt Bauman, dostrzega problem, jaki wytwarza w społeczeństwie obecność innych, przez których można rozumieć wykluczonych. Jego zdaniem we współczesnym społeczeństwie końca XX i początku XXI w. pogłębia się obcość ludzi marginesu⁴, do których przyjęło się zaliczać np.:

- bezrobotnych najemników, włóczęgów, złodziei, bandytów, żebraków, nierządnic, sutenerów, przestępców, kleryków, studentów (Geremek 1970, s. 546 i nast.; 2003);
- ofiary przemocy, gwałtów, skutków złego wychowania; osoby doświadczone przez wojny, kryzysy społeczne lub osobiste wypadki losowe i negatywne zdarzenia – a więc: alkoholików, narkomanów, bezdomnych, bezrobotnych, włóczęgów, robotników – obcokrajowców, psychopatów, charakteropatów, rasowo obcych, etnicznie obcych, młodocianych przestępców, prostytutki, kryminalistów (Sztumski 2013, s. 125–126, 128–131).

Podłoża pomnożenia się problemu obcości w społeczeństwie można upatrywać we wroście u innych (wykluczonych) „duchowego oddalenia, nieprzenikliwości i niezrozumiałości, a więc w konsekwencji w miarę **obumierania dialogu i znikania kontaktów** [wyróżn. R.S.], które mogłyby ewentualnie doprowadzić do oswojenia i pogodzenia się z ich *innością*” (Bauman 2014, s. 253).

W XX w. na ziemiach polskich odnotowywano liczne przykłady prób prowadzenia dialogu w relacji: społeczeństwo – wykluczeni, państwo – wykluczeni, Kościół – wykluczeni. Szereg działań, jak również rozmów służących do utrzy-

⁴ Do tej grupy zalicza się, według J. Sztumskiego (2013, s. 125), ludzie przynależących do rozmaitych kategorii lub grup społecznych, wyobcowanych w danym społeczeństwie na skutek nieosiągnięcia albo utraty przez nich względnie stabilnej pozycji, braku przystosowania do współżycia z innymi, zdemoralizowanych lub zdegradowanych pod względem psychofizycznym, ofiary dramatycznych zdarzeń losowych, niezaradnych i zagubionych oraz dyskryminowanych z różnych powodów.

mania dobrych stosunków w obrębie jednego państwa, miało na celu zniwelowanie antagonizmów rodzących się z społeczeństwie na skutek obcowania z rozrastającym się marginesem społecznym, będącym skutkiem niedawnej wielkiej wojny, kryzysu gospodarczego, które przynosiły ze sobą kalectwo, choroby, bezrobocie itp.

Tym dialogom towarzyszyły działania zmierzające do inkluzji społecznej. Opierając się na przepisach wytworzonych w okresie zaborów i doświadczeniach tego czasu⁵, w rzeczywistości II Rzeczypospolitej stworzony został system pomocy dla bezdomnych, sierot, starców, upadłych dziewcząt, ubogich, włóczęgów, żebraków itp. Prowadzono domy dla sierot, domy dla starców, internaty, ochronki, zakłady poprawy dla młodych kobiet, schroniska itp., co przedstawiono w tabeli 1.

Tabela 1. Instytucje wspierające wykluczonych w latach 1918–1939

Typ instytucji	Nazwa i miejsce działania	Rodzaj udzielanej pomocy
ochronka – freblówka	Zakład SS. Karmelitanek w Sosnowcu	opieka nad „przychodniemi dziećmi”
zakład	Towarzystwo Opieki nad Bezdomnymi Dziećmi w Częstochowie (ufundowane przez ks. S. Kowalskiego w 1911 r.)	opieka, zajęcia, w których brało udział ok. 100 dzieci
dom sierot, dom wychowawczy, dom opieki	Towarzystwo Dobroczynności w Sosnowcu (założone w 1900 r. przez ks. W. Musielewicza)	opieka nad ok. 50 dziewcząt, ok. 20 starszych dziewcząt i ok. 50 chłopców
ochronka, dom noclegowy, przytułek dla starców, bezpłatne mieszkania dla ubogich rodzin	Towarzystwo Dobroczynności w Będzinie (ufundowane staraniem ks. F. Plenkiewicza)	opieka nad ok. 170 dziećmi; przytułek dla starców (ok. 30 osób); mieszkania dla 5 ubogich rodzin
internat dla sierot, przytułek dla starców, przytułek dla kobiet	Zgromadzenie Małych Sióstr Niep. Serca Marji w Częstochowie	internat dla osieroconych dzieci; przytułek dla starych, słabych i bezdomnych kobiet – robotnic fabrycznych

⁵ Przykładowo na terenach Poznańskiego w latach 1862–1893 działało Stowarzyszenie przeciw Żebractwu w Mieście Poznaniu (Archiwum Archidiecezji Poznańskiej, sygn. OA VIII 23).

poradnia dla matek, stacja opieki nad dziećmi	poradnia dla matki i dziecka; Stacja Opieki nad Matką i Dzieckiem w Kępnie	stacja porad dla niemowląt i matek – udzielanie matkom pomocy w naturze i zasiłków pieniężnych
ochronka	Ochronka pw. Najświętszej Duszy Chrystusa Pana w Bronowicach Wielkich (prowadzona przez Siostry Stowarzyszenia Najświętszej Duszy Chrystusa Pana)	dożywianie ok. 45 dzieci
zakład dla sierot	Zakład Sierót im. Dzieciątka Jezus w Bobrku	„dla osieroconych, opuszczonych i zaniedbanych dzieci bez różnicy wieku z wyjątkiem dzieci dotkniętych chorobami zakaźnymi, dzieci moralnie zepsutych i matolek”; maks. 150 dzieci
dom dla ubogich	Dom Ubogich im. Helełów w Krakowie (Fundacja im. Ludwika i Anny Helełów, prowadzony przez Siostry Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo)	dom dla ok. 300 osób dorosłych
dom opiekuńczy	Związek Towarzystwa Dobroczynności „Caritas”; Stowarzyszenie Opieki nad Zaniedbanymi Kobietami w Poznaniu „Przystań” (Zgromadzenie SS. Elżbietanek)	Przystań: „podniesienie stanu moralnego w duchu katolickim upadłych i zaniedbanych dziewcząt” – organizowanie pracy, np. posługi domowe (12 dziewcząt), posady (4 młode kobiety); przygotowywanie do pełnienia zawodów, roli gospodyni, np. uczoneo krawiectwa (3 dziewcząt)

Źródło: archiwalia z AAC, APP, ANK.

Subwencionowano pomoc dla bezrobotnych, bezdomnych, sierot, ubogich (urzędy miejskie, czyli magistraty). Tworzono programy ograniczenia nadużyć z tytułu trudnej sytuacji gospodarczo-społecznej, wychodząc z propozycjami pracy czy datkami za okazaniem stosownych zaświadczeń, co potwierdzają m.in. następujące dokumenty:

- Statut Towarzystwa Pomocy dla Biednych Chrześcijan w Będzinie (AAC, sygn. KB 36) – §2:
 - dostarczanie potrzebującym odzieży, pożywienia i przytułku, o ile nie są w stanie zdobyć ich własną pracą, jak również [...] udzielenie im w ostateczności pomocy pieniężnej;
 - pośredniczenie przy wyszukiwaniu dla potrzebujących zajęć i służby, przy nabywaniu materiałów i narzędzi do pracy, jak również przy sprzedaży wyrobów biednych pracowników;
 - dostarczenie niezamożnym chorym pomocy lekarskiej w domu pod dozorem lekarza, umieszczenie ich w szpitalu na koszt Towarzystwa oraz udzielanie zapomóg na pogrzeby;
 - umieszczenie starców i schorzałych w zakładach dobroczynnych, schroniskach itp., małoletnich zaś w domach dla sierot, przytułkach ochronach, w zakładach naukowych i rzemieślniczych;
 - ułatwienie i dostarczenie środków do zaopiekowania się i wychowania sierot lub dzieci nieznanym rodzicom;
- Sprawozdanie z działalności Poznańskiego Okręgu „Caritas” (Poznań 1929, s. 6–16):

wprowadzenie gruntownej reformy pojęć o sposobach świadczenia bliźnim czynów miłosierdzia chrześcijańskiego oraz dążenie do skierowania całokształtu akcji ratunkowej dla poszkodowanych członków społeczeństwa drogą pomocy rozumnej i racjonalnej, wyłączającej tak bezkrytyczną uczciwość z jednej, jak niesumienny wyzysk z drugiej strony;

tu także: tabliczki jałmużnicze, służące „do umieszczania na drzwiach prywatnych mieszkań, a opiewające, że właściciel mieszkania wspomaga ubogich za pośrednictwem Poznańskiego Okręgu «Caritas»”; bony dobroczynne, którymi obdarowywano biednych zgłaszających się do biur Poznańskiego Okręgu „Caritas” po „wymianę na kartki żywnościowe lub odzież”; szatnia – gdzie składowano od darczyńców odzież i buty, które później wydawano potrzebującym za drobną opłatą; drwalnia – dostarczająca „zarobkowego zajęcia tak bezrobotnym, jak i niechętnym do pracy”; opieka nad młodzieżą – troszczono się sierotami, dziećmi chorowitymi, młodzieżą potrzebującą wychowania zakładowego; opieka nad byłymi więźniami – „udzielanie żywności, zapewnienie uiszczenia czynszu

mieszkaniowego dachu nad głową, [...] dostarczanie porządnej odzieży [...]. Dostarczenie jak najprędzej zwolnionym więźniom stałej pracy zależy już od dobrej woli i zrozumienia ważności sprawy przez chlebobadców”.

Zanim przyznano zapomogę wynikającą z przepisów o opiece społecznej czy opiece prowadzonej przez Kościół, przeprowadzano wywiady z zainteresowanymi, które miały na celu dążenie „do poznania, chociażby powierzchownego, stosunku proszącego, stwierdzenia za pomocą wywiadu jego warunków materialnych oraz ustalenia tożsamości jego osoby przez badanie papierów” (Sprawozdanie..., s. 7). Tego typu dokumenty zawierały dane osobiste, uwzględniające m.in. stan cywilny, liczbę dzieci, jak również określały czas pracy: „Który stosunek służbowy pp. był ostatni i jak długo trwał?”, „Od jakiego czasu jest osoba potrzebująca opieki bez zatrudnienia?”; cel, częstotliwość i formę ubiegania się o wsparcie: „Z jakich powodów powstała potrzeba opieki?”, „Czy w potrzebie obecnej zgłoszono już w innej instytucji prośbę o wsparcie? Gdzie, u kogo i kiedy? Dlaczego odrzucono prośbę?” (Protokoły z przesłuchań, APK, sygn. 483). Osoby, które były niezdolne do pracy, umieszczano w przytułkach, te zaś, które zostały uznane za zdolne do pracy, a parały się włóczęgostwem czy zawodowym żebractwem⁶, były umieszczane w zakładach, przytułkach i domach przymusowej pracy. Taki dom przymusowej pracy działał w Bojanowie pod Poznaniem (Grzegorzewski 1929, s. (4–7) 100–103).

Działania prowadzone w okresie dwudziestolecia międzywojennego na rzecz wykluczonych ze społeczeństwa (poza ww. także np. zbiórki potrzebnej żywności i odzieży, opieka nad dziećmi ulicy) w intencji podejmowania dialogu były kontynuowane po 1945 r. przez instytucje państwowe⁷ funkcjonujące w obrębie zakładów społecznych służby zdrowia, w zakładach poprawczych, w schroniskach dla nieletnich⁸ oraz przez instytucje kościelne do 1950 r., a po tym roku przede wszystkim przez parafie. Po okresie transformacji zaczęły włączać się do inkluzyjności ludzi marginesu m.in. reaktywowany Caritas Polska i fundacje,

⁶ Postępowano zgodnie z art. 26 Rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 14 października 1927 o zwalczaniu żebractwa i włóczęgostwa (Archiwum Państwowe w Poznaniu. Oddział w Gnieźnie, Wójtostwo Obwodowe w Kłecku, sygn. 41 – pisma z 18.03.1931 r. i 28.07.1933 r.).

⁷ Zgodnie z Zarządzeniem Ministra Zdrowia z dnia 17 marca 1950 r. o zaliczeniu niektórych domów matki i dziecka, domów małych dzieci oraz żłobków do zakładów społecznych służby zdrowia (M.P. 1950 nr 33 poz. 377) z dniem 1 stycznia 1950 r. do zakładów społecznych służby zdrowia zaczęły być zaliczane „domy matki i dziecka, domy małych dzieci oraz żłobki utrzymywane przez fundacje, kongregacje, związki i stowarzyszenia religijne” (§1).

⁸ Uchwała nr 102 Prezydium Rządu z dnia 22 lutego 1956 r. w sprawie środków niezbędnych dla podniesienia warunków pracy zakładów poprawczych i schronisk dla nieletnich (M.P. 1956 nr 19 poz. 257).

czyli sektor *non profit*⁹, oraz osoby prywatne. Zgodnie z ustawami i rozporządzeniami¹⁰ zaczęły powstawać m.in. domy pomocy społecznej czy domy rodzinne. Na terenie Polski w ostatnich dziesięcioleciach XX w. i początkach XXI w. odnotowano liczne stowarzyszenia, fundacje działające na rzecz wykluczanych. Wśród tych organizacji można wymienić np. Stowarzyszenie Pomocy Rodzinie DROGA, Centrum Profilaktyki i Edukacji Społecznej PARASOL, Fundację „Dzieci Niczyje” czy Stowarzyszenie na rzecz Integracji i Usamodzielniania „Dom w Głogowie”¹¹, które kontynuują misje i cele działających instytucji pomocowych pierwszych dziesięcioleci XX w., co potwierdzają zapisy statutowe czy konkretne działania (tab. 2).

Tabela 2. Instytucje *non profit* działające na rzecz wykluczonych w Polsce pod koniec XX w. i na początku XXI w.

Typ instytucji	Nazwa i miejsce działania	Misja i cele
dom powrotu; ośrodek profilaktyki i terapii dla młodzieży i dorosłych; klub integracji społecznej itp.	Stowarzyszenie Pomocy Rodzinie DROGA w Białymstoku	„Realizujemy wiele projektów: dla ubogich, bezdomnych, zagrożonych wykluczeniem społecznym, odrzuconych, uzależnionych, dzieci i dorosłych. Nie rozdajemy jednak ludziom jedynie dóbr materialnych, ale pracujemy nad tym aby uwierzyli w to, że sami umieją sprostać życiu, biorąc los we własne ręce”
stowarzyszenie, steerworking	Centrum Profilaktyki i Edukacji Społecznej PARASOL w Krakowie	Misją „jest szerzenie wiedzy na temat problemów społecznych oraz działalność profilaktyczna w tym zakresie. Najważniejszym polem działania jest terenowa praca socjalna czyli steerworking”

⁹ Na temat niesienia pomocy przez organizacje pozarządowe, których w 2010 r. w Polsce działało 83 tys. – zob. Górniak 2012, s. 301–339.

¹⁰ np. Rozporządzenie Ministra Pracy i Polityki Socjalnej z dnia 2 lutego 1993 w sprawie domów pomocy społecznej (Dz.U. z 1993 r. Nr 13, poz. 63); Rozporządzenie Ministra Pracy i Polityki Społecznej z dnia 22 grudnia 2011 r. w sprawie instytucjonalnej pieczy zastępczej (Dz.U. z 2011 r. Nr 292, poz. 1720).

¹¹ Zob. informacje na stronach WWW tych organizacji: <http://www.stowarzyszenie-droga.pl/o-nas>, <http://fdn.pl/o-fundacji>, <http://www.dfop.org.pl/pl/65>.

fundacja	Fundacja „Dajemy Dzieciom Siłę” (wcześniej: Fundacja „Dzieci Niczyje”)	„Nasze działania koncentrują się na ochronie najmłodszych przed krzywdzeniem, a także na zminimalizowaniu konsekwencji, jakie niesie ze sobą doświadczenie przemocy. Dużą wagę przywiązujemy do wspierania rodziców – aby dzieci mogły od nich dostać jak najlepszą opiekę i wychowanie”
ośrodek readaptacyjny	Fundacja POMOST	„Powrót do społeczeństwa po wyjściu z więzienia można porównać do sytuacji kryzysowej, dla zrozumienia tej trudnej sytuacji i tym samym stworzenia efektywnego programu readaptacji społecznej, ważne jest uwzględnienie szerokiego spektrum czynników biologicznych, społeczno-kulturowych i psychologicznych”
dom pomocy społecznej	Dom Pomocy Społecznej w Lisówkach	dom przeznaczony „dla osób w wieku podeszłym”
dom dziecka, punkt konsultacyjny pomocy psychologicznej, prawnej, pedagogicznej, socjalnej	Stowarzyszenie na rzecz Integracji i Usamodzielniania „Dom w Głogowie”	„Działamy na rzecz poszukiwania systemowych, modelowych rozwiązań zapobiegania i wychodzenia z bezdomności wszystkich osób słabszych, zagubionych, a w szczególności sierot. Torujemy w mediach drogę do poszukiwania skutecznych sposobów przełamywania izolacji osób niepełnosprawnych w społeczeństwie”

fundacja	Fundacja ARCHON+ Dzieci Które Kochacie	„Naszą misją jest pomoc dzieciom, aby nie trafiły do sierocińców. [...] Pracujemy z rodzinami, wspieramy je finansowo i rzeczowo, opłacamy niezbędne leki oraz organizujemy wyjazdy na kolonie i wakacje dla dzieci, a także opłacamy wyprawki szkolne i fundujemy stypendia dla uczniów uzdolnionych. Fundacja pomaga również w usamodzielnianiu się młodzieży, która po 18 roku życia traci pomoc materialną przyznawaną przez państwo, poprzez dalszą pomoc w finansowaniu edukacji lub w znalezieniu pracy”
----------	---	---

Źródło: strony internetowe instytucji.

Obok utrwalonych innych, tj. ‘swoich, żyjących obok’ – alkoholików, bezdomnych, włóczęgów, żebraków, osób niepełnosprawnych (upośledzonych) – coraz większe znaczenie w społeczeństwie końca XX w. i początku XXI w. zaczynają odgrywać inni pod względem etnicznym (Jarosz 2012, s. 97–122) i religijnym, którzy wchodzą w rolę wykluczonych nieoswojonych, bo nierodzimych. Stając się nową grupą wykluczonych, ocierającą się o różnego rodzaju przestępstwa, w tym handel ludźmi czy żebractwo; zajmując miejsca w przestrzeni publicznej, wywołują uczucia negatywne, nacechowane lękiem. Te ambiwalentne uczucia, jak również czyny przyjmujące charakter autoobrony wyzwalały w państwach środkowej i wschodnio-południowej Europy (przynależących do Unii Europejskiej) Cyganie (np. żebrzące rumuńskie Cyganki). Antycygański rasizm i histeria (wg polityków UE) tej części Europy zaczęły stawać się również częścią życia państw starej części UE (Giziński 2010). Dodatkowym problemem wzmagającym obecność wykluczenia innych w społeczeństwie, bez możliwości dialogu, są zachowania niektórych uchodźców docierających do krajów Starego Kontynentu, którzy – jak to potwierdzają przykłady z mass mediów i internetu (np. Hussim-Sobecka 2016; Ursa Minor 2015; Ślusarczyk 2016) – negują propo-

nowane znamiona dyskusji, wzajemnego porozumiewania się, szanowania różnic religijnych i kulturowych.

Diagnoza problemu „innego” jako obcego postawiona przez Z. Baumana może, niewątpliwie, na ziemiach polskich stać się faktem w niedalekiej przyszłości, kiedy to społeczeństwo zarzuci dawne relacje wewnątrzspołeczne, ukształtowane na długowiekowej tradycji wspierania prawdziwie potrzebujących w duchu miłosierdzia i przyjmie wzory izolowania się od innych poprzez życie w enklawach – osiedlach z monitoringami. Lęk przed obcymi stanowiącymi zagrożenie bytowe – definiowane jako utrata zdrowia i życia – może bowiem powodować silne antagonizmy, bez szansy na nawet pozorny dialog społeczny.

Źródła archiwalne

[AAC] Archiwum Archidiecezjalne w Częstochowie: sygn. 34, *Katolickie Instytucje Dobroczynne w Polsce w Diecezji 1929–1939*; sygn. KB 36, *Katolickie Stowarzyszenie Dobroczynności Diecezji Częstochowskiej pod nazwą „Caritas” (oddziały) 1931–1939*.

[AAP] Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu: OA VIII 23, *Stowarzyszenie przeciw żebractwu i kolonia robocza w Laskach Starych 1862–1893*; sygn. AJAK 93, *Związek Towarzystw Dobroczynnych „Caritas” 1934–1939*.

[ANK] Archiwum Narodowe w Krakowie: 22, *Bobrek k. Oświęcimia. Zakład Sierót im. Dzieciątka Jezus*; ZC 25, *Bronowice WLK*; ZC-46, *Kraków. Fundacje*.

[APK] Archiwum Państwowe w Kaliszu: Wydział Powiatowy w Kępnie, sygn. 483, *Sprawy ubogich i wsparcia dla bezrobotnych*.

[APP] Archiwum Państwowe w Poznaniu. Oddział w Gnieźnie: Wójtostwo Obwodowe w Kłecku, sygn. 41, *Poszukiwanie osób, żebractwo i włóczęgostwo*.

Bibliografia

Bauman Z. (2014), *Obcy są groźni... czyżby?*, w: tegoż, *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, przeł. T. Kunz, Kraków.

Dancy J. (1998), *Etyka obowiązków „prima facie”*, w: *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, red. nauk. wyd. pol. J. Górnicka, Warszawa.

Domańska E. (2013), *Wiedza o przyszłości – perspektywy na przyszłość*, „Kwartalnik Historyczny” R. CXX.

Gdula M. (2010), *Wokół pojęcia wykluczenia w naukach społecznych, w: Jednostka zakorzeniona? Wykorzeniona?* red. A. Lompart, Warszawa.

Geremek B. (1970), *O grupach marginalnych w mieście średniowiecznym*, „Kwartalnik Historyczny” R. LXXVII.

Geremek B. (1989), *Świat „opery żebraczej”*. *Obraz włóczęgów i nędzarzy w literaturach europejskich XV–XVII wieku*, Warszawa.

Geremek B. (2003), *Ludzie marginesu w średniowiecznym Paryżu. XIV–XV wiek*, Poznań.

Giziński J. (2010), *Co zrobić z Romami? Europa ma problem*, „Newsweek”, <http://www.newsweek.pl/swiat/co-zrobic-z-romami--europa-ma-problem,64588,1,1.html>.

Górnjak K. (2012), *Bieda i wykluczenie społeczne w perspektywie (dobroczynnych) organizacji pozarządowych*, w: *Dyskurs ubóstwa i wykluczenia społecznego*, red. E. Tarkowska, Warszawa.

Grzegorzewski Z. (1929), *Nowe prawo o żebractwie i włóczęgostwie*, „Na Posterunku. Gazeta Policji Państwowej” nr 7 (18.02.1929).

Hussim-Sobecka Y. (2016), *Uchodźcy. Zagrożenia czy szansa dla starej Europy* (debata), <http://www.gs24.pl/wiadomosci/szczecin/a/uchodzcy-zagrozenie-czy-szansa-dla-starej-europy-debata,9476311>.

[ISJP] *Inny słownik języka polskiego* (2000), red. M. Bańko, Warszawa.

Jarosz M., *Obszary wykluczenia tu i teraz, w: Nieobecność społeczna. W poszukiwaniu sensów i znaczeń*, red. Z. Galor, B. Goryńska-Bittner, Poznań.

Karpiński M. (2010), *Najstarszy zawód świata. Historia prostytucji*, Warszawa.

Labuda G. (2010), *Próba nowej systematyki i nowej interpretacji źródeł historycznych z Posłowiem*, Poznań.

Michajłowna K. (2010), *Dzied wędrowny w kulturze ludowej Słowian*, przeł. H. Karpińska, Warszawa.

Neyman E. (1999), *Typy marginesowości w społeczeństwach i ich rola w zmianie społecznej*, „Studia Socjologiczne” nr 4 (23).

Pawlak Z. (red.) (1999), *Katolicyzm A-Z*, Poznań.

Prochowicz-Studnicka B. (2006), *Żebracy, włóczędzy i oszuści na arabsko-muzułmańskim Wschodzie X–XIV wieku*, Kraków.

[SJPSz] *Słownik języka polskiego* (1978), red. M. Szymczak, Warszawa.

[SWJP] *Słownik współczesny języka polskiego* (1996), red. B. Dunaj, Warszawa.

Sztumski J. (2013), *Systemowa analiza społeczeństwa* (2013), Katowice.

Ślusarczyk P. (2016), *Niemcy i uchodźcy – kronika rozwianych złudzeń*, <https://euroislam.pl/niemcy-i-uchodzcy-kronika-rozwianych-zludzen>.

Ursa Minor (2015), *29-letnia Polka brutalnie zgwałcona w okolicy ośrodka dla uchodźców w Lininie w gminie Góra Kalwaria!*, <https://blog-n-roll.pl/en/29-letnia-polka-brutalnie-zgwa%C5%82cona-w-okolicy-o%C5%9Brodka-dla-uchod%C5%BAc%C3%B3w-w-lininie-w-gminie-g%C3%B3ra-kalwaria#.X--OaBbdiMo>.

[WSWOiT] *Wielki słownik wyrazów obcych i trudnych* (2001), red. A. Markowski, R. Pawelec, Warszawa.

Streszczenie

**Dialog czy antagonizm w relacjach z wykluczonymi
(na przykładzie sytuacji wykluczonych w Polsce w XX i XXI wieku)**

Przedmiotem niniejszego artykułu są relacje, jakie wytworzyły się na przestrzeni dziejów w Polsce, pomiędzy społeczeństwem, instytucjami reprezentującymi poszczególnych obywateli (w tym osoby wierzące) a grupami ludzi żyjących z różnych przyczyn na marginesie społecznym. Dostrzeżono pojawianie się na terenach Polski na początku XXI w. nowych wykluczonych: obcych kulturowo i religijnie. Materiał źródłowy stanowią teksty archiwalne, jak również teksty kultury zamieszczone w internecie.

Słowa kluczowe: antagonizm, dialog, inkluzja społeczna, ludzie wykluczeni, obcy

Summary

**Dialogue or antagonism in relations with the excluded
(illustrated with an example of the situation of the excluded
in Poland in the 20th and 21st century)**

The subject of this article is an analysis of relations that over the centuries were created in Poland between the society, institutions representing particular citizens, including believers, and groups of people living on the margins of society for various reasons. It has been observed that a new group appeared in Poland at the beginning of the 21st century – culturally and religiously excluded people. The source material consisted of archival texts as well as culture texts from the Internet.

Keywords: antagonism, dialogue, social inclusion, excluded people, strangers

Maria Mitek¹
Dolnośląska Szkoła Wyższa

HISTORIA LOGOTERAPII I JEJ ZNACZENIE DLA ROZWOJU MYŚLI HUMANISTYCZNEJ

Najpiękniejszym poematem są dzieje poematu – jego narodziny i rozwój razem ze wszystkimi przygodami, jakich doświadcza lub jakie powoduje w życiu twórcy.

Jan Parandowski, *Alchemia słowa*
(cyt. za: Rutkowska-Hajduk 2005, s. 229)

Historia logoterapii wiąże się nierozzerwalnie z biografią samego jej twórcy – Viktora Emila Frankla (1905–1997) – wiedeńskiego lekarza, psychiatry, neurologa, psychoterapeuty, który w 1949 r. otrzymał doktorat z filozofii². Niniejszy tekst stanowi próbę znalezienia odpowiedzi na pytanie, jakie fakty z życia badacza w największym stopniu wpłynęły na to, że powstał nowy kierunek psychologii humanistyczno-egzystencjalnej, zwany także trzecią wiedeńską szkołą psychoterapii.

Warto jednak zaznaczyć, że pojęcie *logoterapia* ma współcześnie również inne znaczenie. W terminologii logopedycznej (czyli na gruncie językoznawstwa stosowanego) termin ten oznacza proces usuwania zaburzeń mowy. Potwierdzeniem tego może być użycie pojęcia *logoterapia* przez Krystynę Błachnio (2001, s. 94).

Zainteresowania filozofią twórcy logoterapii (kierunku filozoficznego) sięgają czasów gimnazjum (pocz. XX w.)³.

¹ mariamitek@tlen.pl

² Fakty z biografii zacerpnęłam przede wszystkim z kalendarium zamieszczonego na stronie Instytutu Frankla (<http://www.univie.ac.at/logotherapy/wp>), z korespondencji prowadzonej z Instytutem Frankla w Wiedniu oraz artykułów naukowych podanych w bibliografii.

³ Do szkoły (das Bundes-Realgymnasium Wien) uczęszczał Frankl w latach 1916–1924, egzamin maturalny zdawał 24 czerwca 1924 r. Jako ciekawostkę można podać fakt, że – według informacji uzyskanej z IF w Wiedniu – do tej samej szkoły uczęszczał wcześniej Zygmunta Freud.

Lektura książek W. Oswalda i G.T. Fechnera sprowokowała go do postawienia pytania o ostateczny cel ludzkiego życia, poszukiwanie odpowiedzi jednakże nie pozwoliło mu zatrzymać się na etapie teoretycznych rozważań właściwych filozofii, lecz poprowadziło go w kierunku badań nad człowiekiem realizowanych na gruncie nauk empirycznych (Rutkowska-Hajduk 2005, s. 230).

Warto zwrócić uwagę na wskazanych wyżej naukowców. Oswald Wilhelm Friedrich (1853–1932) to niemiecki chemik, a także myśliciel, który

w poglądach filozoficznych [...] był bliski empiriokrytycyzmowi. Tworząc koncepcję energetyzmu, odrzucał korpuskularne poglądy na budowę materii, a więc również kinetyczno-molekularną teorię materii. Uważał, że fizyka powinna zajmować się wielkościami, które można zmierzyć, jak temperatura, ilość ciepła, energia (Encyklopedia PWN).

Późniejszy noblista w dziedzinie chemii mówił: „O wartości dobrej teorii świadczy możliwość jej natychmiastowego wykorzystania w praktyce” (Encyklopedia PWN).

Natomiast Gustav Theodor Fechner (1801–1887) to niemiecki filozof, psycholog i fizyk, „który prowadził badania nad stosunkiem zjawisk fizycznych (bodźców) do zjawisk psychicznych (wrażeń), analizując ich związki w kategoriach ilościowych” (Encyklopedia PWN). Był wyznawcą panpsychizmu, czyli poglądu głoszonego już w czasach starożytnych przez jońskich filozofów przyrody – mówiącego o tym, że cała materia ma „naturę świadomości, analogiczną do cech psychiki ludzkiej” (Encyklopedia PWN). Z tych informacji wysnuć można wniosek, że Frankla szczególnie interesowały zjawiska z pogranicza nauk, a także zastosowanie teorii w praktyce.

Jako uczeń gimnazjum Frankl uczył się na wykłady z psychologii, a także rozpoczął prowadzenie korespondencji z Zygmuntem Freudem – austriackim psychiatrą, neurologiem, twórcą psychoanalizy (tzw. pierwsza szkoła psychoterapii). W 1921 r. wygłosił swój pierwszy referat w Wiedeńskiej Szkole Wyższej – *O sensie życia*. Natomiast w 1923 r. powstała jego praca o Arturze Schopenhauerze, pt. *O psychologii myślenia filozoficznego*. W tym też czasie Frankl rozpoczął publikowanie tekstów w gazetach, a przede wszystkim prowadził dalszą korespondencję z Freudem. Mimo zainteresowań filozoficznych jako kierunek studiów wybrał medycynę (Akademia Medyczna w Wiedniu, specjalizacja: psychiatria). W 1924 r. spotkał się po raz pierwszy ze wspomnianym wyżej psychoanalitykiem. Coraz większą rolę w jego życiu zaczął jednak odgrywać Alfred Adler – uczeń Freuda, austriacki psycholog i psychiatra, twórca psychologii indywidualnej (druga szkoła psychoterapii), który odrzucił Freudowską koncepcję libido.

W 1925 r. Viktor Frankl w czasopiśmie „International Journal of Individual Psychology” opublikował esej *Psychoterapia i światopogląd*, w którym m.in. zwrócił uwagę na rolę wartości w życiu każdego człowieka. Rok później wygłosił wykłady w Düsseldorfie, Frankfurtcie i Berlinie, w których po raz pierwszy użył pojęcia *logoterapia* (Rutkowska-Hajduk 2005, s. 231). Frankl „zapropomował nowe ujęcie zagadnienia przyczyn zaburzeń nerwicowych, które w jego przekonaniu mogą być spowodowane brakiem możliwości zaspokojenia przez osobę potrzeby sensu i wartości” (Rutkowska-Hajduk 2005, s. 231). W artykule Mateusza Niecia (2014, s. 145) znaleźć można informację: „Za początek logoterapii [...] uznaje się odczyt Frankla skierowany do studentów i robotników we Frankfurtcie nad Menem wygłoszony w 1925 r. Podczas wystąpienia zawarł po raz pierwszy myśl o znaczeniu sensu i wartości dla współczesnego człowieka, dla jego zdrowia psychicznego”. Logoterapia powiązana więc została z sensem. Sam wiedeński naukowiec powiedział: „Obszar, na który wkroczyliśmy z logoterapią, a przede wszystkim z analizą egzystencjalną, jest pograniczem między medycyną a filozofią” (Frankl 2017, s. 245).

W roku 1926 i latach kolejnych z inicjatywy Frankla powstały w Wiedniu poradnie zdrowia psychicznego, z których bezpłatnie mogła korzystać młodzież. Z kolei w 1930 r. Frankl rozpoczął pracę w Klinice Psychiatrii, gdzie następnie został asystentem. W 1937 r. rozpoczął praktykę jako specjalista w dziedzinie neurologii i psychiatrii. Praca z pacjentami (słynny „pawilon samobójców” w Wiedniu) i uzyskiwane efekty (gwałtowne zmniejszenie liczby samobójstw) powodowały, że kształtowały się – a właściwie ugruntowywały – założenia logoterapii.

Chociaż Freud i Adler odgrywali znaczącą rolę w kształtowaniu się poglądów Frankla, twórca logoterapii z czasem krytycznie odniósł się do głoszonych przez nich tez.

Główną przyczyną konfliktu z Adlerem stał się akcent kładziony przez Frankla na potrzebę uzupełnienia rozważań psychoterapeutycznych refleksją filozoficzną. Frankl uważał, że wersja psychoterapii proponowana zarówno przez Freuda, jak i Adlera ze swej istoty nie jest w stanie ująć całej złożoności i bogactwa bytu ludzkiego, co przejawia się między innymi w redukcji sfery duchowej człowieka do wymiaru biologicznego (psychoanaliza) bądź psychicznego (psychologia indywidualna) (Rutkowska-Hajduk 2005, s. 231).

Doprowadziło to do tego, że w 1927 r. Frankl został wykluczony z Towarzystwa Psychologii Indywidualnej.

Rok 1927 to także czas, kiedy Viktor Frankl obronił dysertację doktorską (nauki medyczne). W 1936 r. uzyskał specjalizację w zakresie neurologii i psychiatrii. Praca w szpitalu w Wiedniu pozwoliła mu na dalsze zdobywanie doświadczeń w zakresie prowadzonej przez niego terapii. Ważna stała się także

znajomość z Rudolfem Allerseem⁴, który zachęcił go do lektury dzieł Maxa Schelera – niemieckiego filozofa, przedstawiciela fenomenologii, który w swoich dziełach wiele uwagi poświęcił wartościom. Twórcę logoterapii zainteresowało szczególnie dzieło *Formalizm w etyce i materialna etyka wartości*. Jego autor stał się dla Frankla autorytetem (Teodorczuk 2015, s. 150).

W 1938 r. logoterapeuta opublikował ważny artykuł *Zur gestigten Problematik der Psychotherapie* (Nieć 2014, s. 145), a w kolejnym roku – *Philosophie und Psychotherapie*, w którym przedstawił „rezultat swoich prac nad filozoficznymi podstawami systemu logoterapeutycznego” (Rutkowska-Hajduk 2005, s. 233; Nieć 2014, s. 146).

Na życie Frankla wpłynęły czasy II wojny światowej. Ze względu na żydowskie pochodzenie znalazł się on (wraz z rodziną) w obozach koncentracyjnych, m.in. w Dachau i Auschwitz. O tych doświadczeniach można przeczytać chociażby w książce *Człowiek w poszukiwaniu sensu*. W przedmowie do niej znajdują się następujące słowa o twórcy logoterapii: „[...] prezentuje on zaskakująco optymistyczną wiarę w ludzką umiejętność wykraczania poza dramatyczne okoliczności życia oraz odkrywania prawdy, która wskazuje nam drogę” (Frankl 2018b, s. 14). Wiedeńskiemu psychologowi udało się przeżyć gehennę obozów. Wspierał także innych więźniów, korzystając ze sformułowanej przez siebie koncepcji logoterapii i wierząc w jej słuszność.

Po wyjściu na wolność w 1945 r. Frankl powrócił do Wiednia. Dowiedział się o śmierci swojej żony, matki i brata. Było to dla niego traumatyczne przeżycie, jednak znalazł siłę, aby odtworzyć zniszczony mu w chwili przybycia do obozu rękopis książki naukowej. Dzięki teźże pracy w 1946 r. uzyskał habilitację. Trzy lata później zrobił też doktorat z filozofii.

Viktor Frankl potrafił wiązać pracę naukową z praktyką lekarską. Rosła jego popularność, zapraszano go na wykłady do różnych ośrodków naukowych w kraju i poza jego granicami. „Wygłosił odczyty na ponad 200 uniwersytetach całego świata, stał się laureatem 29 tytułów doktorów honoris causa” (Rutkowska-Hajduk 2005, s. 239).

Podsumowując, należy stwierdzić, że koncepcja logoterapii zaczęła kształtować się w latach 20. i 30. XX w. Na jej powstanie miało wpływ kilka faktów. Za najważniejsze z nich należy uznać: zainteresowania Frankla dziełami naukowców (przede wszystkim W. Oswalda i G.T. Fechnera), znajomość z Freudem i Adlerem, lekturę pism Maxa Schelera, a przede wszystkim osobiste doświad-

⁴ Rudolf Allers (1883–1963) – austriacki psycholog, psychiatra, który razem z Franklem pracował nad badaniami fizjologicznymi w Instytucie Fizjologicznym Uniwersytetu Wiedeńskiego – https://www.wien.gv.at/wiki/index.php/Rudolf_Allers [dostęp: 6.07.2018].

czenia zawodowe wynikające z praktyki lekarskiej – holistyczne postrzeganie człowieka.

Niektórzy badacze uważają, że ostateczny kształt logoterapia przybrała po II wojnie światowej po doświadczeniach Holocaustu (Nieć 2014, s. 146). Nie kwestionując tego poglądu, można jednak wysnuć nieśmiałą sugestię, że logoterapia znalazła potwierdzenie również w osobistym życiu Frankla.

Logoterapia wywarła duży wpływ na rozwój myśli humanistycznej. Stało się to m.in. dzięki podkreśleniu wielowymiarowości ludzkiej egzystencji: oprócz wymiaru fizycznego i psychicznego najważniejszy jest ten trzeci – duchowy. Dla niniejszych rozważań istotne są poglądy Frankla na temat wartości. W pracach naukowca trudno znaleźć jego własną definicję wartości *sensu stricto*. Terapeuta pojęcie to zestawia często z wyrazem *sens*. Oto przykład: „Posunąłbym się nawet do stwierdzenia, że wartości to uniwersalia sensu” (Frankl 2018a, s. 146).

W innym miejscu tej samej książki znaleźć można następujące informacje związane ze sferą aksjologiczną:

Fenomenologiczna analiza „człowieka z ulicy” dostarcza nam bezpośrednich danych doświadczenia, z których ostatecznie można wywieść całą aksjologię. Konkretnie da się wyróżnić trzy podstawowe grupy wartości. Sklasyfikowałem je według następujących kategorii: jako wartości związane z kreacją, doświadczeniem oraz postawą człowieka. Jedyne w oparciu o ów aksjologiczny trójpodział można zachować bezwarunkowy sens życia [...]. Człowiek uwikłany w beznadziejną sytuację będący ofiarą okoliczności, w obliczu losu, którego nie jest w stanie zmienić, wciąż jeszcze może przemienić swoje trudne położenie w sukces czy osiągnięcie w wymiarze ludzkim (Frankl 2018a, s. 152–153).

Wartości z pierwszej grupy kojarzą się z procesem kreowania, tworzenia w różnorodny sposób nowej rzeczywistości. To od każdego człowieka – tylko jego samego – zależy, w jaki proces (np. pisanie, malowanie, śpiew) się zaangażuje. Z wartościami, jakie generują te czynności, wiąże się doświadczenie, które człowiek nabywa przez całe życie, a także postawa wobec danej sytuacji – szczególnie związanej z trudnymi, traumatycznymi przeżyciami. Te ostatnie uznał Frankl za najbardziej istotne, o czym świadczą choćby słowa: „Właśnie postawa wobec zawężenia palety możliwości otwiera nowy, osobisty obszar wartości, który z pewnością należy do dziedziny wartości najwyższych [...]. Takie wartości nazywamy wartościami postawy” (Frankl 2017, s. 75).

Warto także przywołać słowa Frankla związane z rozumieniem fenomenologii, gdyż logoterapia w niej właśnie ma swe źródło i do niej często sięga:

Fenomenologia to nic innego jak przekuwanie mądrości serca na język potoczny, mogę w tym miejscu pokusić się o sformułowanie nowej defi-

nicji: *logoterapia* to nic innego jak ponowne *przekładanie mądrości* na język potoczny, język przeciętnego człowieka, w taki sposób, aby mógł on z niej zerpać korzyści (Frankl 2018a, s. 159).

Można by w tym miejscu zadać sobie pytanie, o jaką mądrość tu chodzi. O czyją mądrość: terapeuty, pacjenta? Interpretując rozmaite wypowiedzi psychiatry, warto zaznaczyć, że najbardziej prawdopodobna odpowiedź to: mądrość pacjenta. Zadaniem terapeuty jest jej wydobyć z wnętrza człowieka. Przecież to on sam najbardziej wie, co mu dolega, co potrzeba, by sytuację naprawić, stawić jej czoła. Logoterapeuta może jedynie poprzez odpowiednie pytania pomóc tę prawidłową odpowiedź z człowieka niejako wydobyć.

Jedną z przyczyn problemów człowieka może być brak wartości absolutnej, należy więc się zastanowić, w jaki sposób Frankl rozumie pojęcie Boga.

Moja definicja religii jest zbliżona do tej zaprezentowanej przez Alberta Einsteina (1950), która brzmi: „Być człowiekiem religijnym to znaleźć odpowiedź na pytanie: na czym polega sens życia?”. Jeszcze inną definicję zaproponował później Ludwig Wittgenstein (1960): „Wierzyć w Boga to znaczy dostrzegać w swoim życiu sens”. Jak widać, fizyk Einstein i filozof Wittgenstein, a teraz ja psychiatra, wszyscy sformułowaliśmy wzajemnie się pokrywające definicje religii (Frankl 2018a, s. 193).

W koncepcji logoterapii zakłada się, jak wspomniano wyżej, istnienie trzech sfer ludzkiej egzystencji: fizycznej, psychicznej i noetycznej (duchowej). Właśnie ten trzeci wymiar jest według Frankla – a także jego mentora (Maxa Schelera) i kontynuatora w Polsce (Kazimierza Popielskiego) – najważniejszy.

Wymiar noetyczny jest specyficzny tylko dla człowieka i stanowi najgłębszą warstwę podmiotowo-osobowej egzystencji. To właśnie możliwości i treści związane z noetycznym wymiarem egzystencji są zarówno źródłem motywacji, jak i podmiotowo-osobowej dynamiki egzystencji. Są gwarantem otwartości i wolności ludzkiej jednostki, dzięki którym człowiek nieustannie staje się, spełnia i określa, jest ukierunkowany „ku”, odnosi się do wartości. W związku z wymiarem noetycznym dane jest człowiekowi doświadczenie sensu i wartości (Gonsiewski, Popielski 2018; Popielski 2018a, s. 452).

Sedno kryje się właśnie w tym przymyku *ku*. Kazimierz Popielski przyjmuje za Franklem następujące założenie:

Bardziej naturalna i racjonalna jest teza o człowieku i ludziach jako współtwórcach i odkrywca wartości [...]. Ludzie nimi żyją, angażują się w nie, są nimi zainteresowani, zafascynowani i do nich odnoszą własną

egzystencję. Człowiekowi nie chodzi tylko o wartości, ale także o taką ich kwalifikację i jakości, którą można określić mianem metawartości. Wartości stają się wówczas tym, co człowieka głęboko motywuje, rozwija, ukierunkowuje, pociąga, fascynuje, odnosi go „ku”... Tak rozumiane wartości umożliwiają pełną sensu realizację i kierowanie własnej egzystencji (Popielski 2018a, s. 521).

Konkludując, należy zauważyć, że rozumienie wartości w kontekście logoterapii może mieć kluczowe znaczenie dla zrozumienia drugiego człowieka, w tym szczególnie osoby wymagającej wsparcia, o czym świadczy choćby wypowiedź Marcina Białasa (2016, s. 25):

Prorozwojowe wsparcie teologiczne rodziców, przy ich nastawieniu świadomie kontemplacyjnym i refleksyjnym odczytywaniu w świetle wiary, może pobudzać ich także do postawy skierowanej na wyższe, transcendentne wartości, a przez to pełnić funkcje doskonalące. Taka postawa z jednej strony orientuje ich bowiem na wartości, które mogą dopełnić niewystarczalność bytu ludzkiego samego w sobie, absolutnością uzupełnić względność, koniecznością istnienia – przemijalność, a mocą – kruchość. Z drugiej natomiast powoduje, iż rozumieją, że to, co ich spotkało, okazuje się szansą, zdając się z ufnością na Tego, który ich doświadcza.

Logoterapia proponuje więc takie spojrzenie na człowieka, które może pomóc zrozumieć drugą osobę w całej jego pełni, i zwraca szczególną uwagę na sferę noetyczną. Badania naukowe z zastosowaniem aksjologii Frankla przynoszą i przynosić będą odpowiedzi na wiele pytań egzystencjalnych. Logoterapia może okazać się więc przydatna na płaszczyźnie nie tylko medycznej czy psychologicznej, ale także np. edukacyjnej. Uczniowie zmagają się bowiem z wieloma problemami, a płaszczyzna logoterapeutyczna może okazać się skuteczna w rozwiązaniu różnorodnych problemów wychowawczych, w komunikowaniu się z młodzieżą, rodzicami czy w ogóle z drugim człowiekiem. Wielowymiarowa koncepcja człowieka przedstawiona przez Frankla pozwala przenieść wiele jego myśli na grunt pedagogiki – rozważania m.in. na temat sensu życia (Michalski 2011) czy kwestii *paidei* w logodydaktyce (Szary 2019). Pedagodzy wciąż poszukują sposobów na skuteczne sposoby wychowania młodego człowieka, trudzą się nad budowaniem pozytywnych relacji, poznawaniem drugiej osoby na tyle, na ile jest to możliwe.

Poznawanie dzieł Frankla może więc przynieść nauczycielowi odpowiedzi na wiele pytań, jakie on sobie stawia, i pomóc mu w zrozumieniu swojego wychowanka – w lepszym niż do tej pory stopniu.

Bibliografia

- Białas M. (red.) (2016), *Prorozwojowy aspekt edukacji*, Poznań.
- Błachnio K. (2001), *Vademecum logopedyczne*, Poznań.
- Borowska T. (2000), *Pedagogia ludzkich ograniczeń*, Warszawa.
- Dziamski S. (2017), *Aksjologia. Wstęp do filozofii wartości*, Poznań.
- Encyklopedia PWN, <https://encyklopedia.pwn.pl>.
- Frankl V.E. (2017), *Lekarz i dusza*, Warszawa.
- Frankl V.E. (2018a), *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, Warszawa.
- Frankl V.E. (2018b), *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, Warszawa.
- Gonsievski M., Popielski K. (2018), *Ogólnoosobowościowe uwarunkowania zdrowego stylu życia młodzieży akademickiej – ujęcie nooteoretyczne*, w: *Wartości dla życia*, red. K. Popielski, Lublin.
- Husserl E. (1967), *Idee czystej fenomenologii*, Warszawa.
- Kopiuch I. (2010), *Wolność a wartości*, Lublin.
- Marchwicki P. (2002), *Koncepcja człowieka w logoterapii*, „Z Problematyki Filozoficznej” nr 18.
- Michalski J.T. (2011), *Sens życia a pedagogika. Impulsy myśli Viktora E. Frankla*, Toruń.
- Nieć M. (2014), *Filozofia polityki Viktora Frankla w cieniu Holocaustu. Refleksje politologa*, „Roczniki Nauk Społecznych” nr 3.
- Popielski K. (2018a), *Zakończenie. Wartości „w życiu” i wartości „dla życia”*, w: *Wartości dla życia*, red. K. Popielski, Lublin.
- Popielski K. (red.) (2018b), *Wartości dla życia*, Lublin.
- Popielski K., Mamcarz P. (2015), *Trauma a egzystencjalne wartości*, Warszawa.
- Rutkowska-Hajduk J. (2005), *Viktor Emil Frankl: świadek nadziei*, „Człowiek w Kulturze” nr 17.
- Szary S. (2019), *Paidea w logoterapii Viktora E. Frankla. Od logoterapii do logopedagogiki*, „Paidea” nr 1.
- Teodorczuk P. (2015), *Inspiracje filozoficzne teorii Viktora E. Frankla*, „Filozofia” nr 31.
- The Official Website of the Viktor Frankl Institute, <http://www.univie.ac.at/logotherapy/wp>.
- Wolicki M. (1989), *Koncepcja wartości w analizie egzystencjalnej V.E. Frankla*, „Collectaneas Theologica” nr 59.

Streszczenie

**Historia logoterapii i jej znaczenie
dla rozwoju myśli humanistycznej**

Artykuł jest próbą znalezienia odpowiedzi na pytanie, jakie fakty z życia Viktora Emila Frankla w największym stopniu wpłynęły na wykrystalizowanie się logoterapii – nowego kierunku psychologii humanistyczno-egzystencjalnej. W tekście za najważniejsze uznaje się: zainteresowania czytelnicze logoterapeuty (szczególnie wpływ Maxa Schelera), koneksje osobiste (Zygmunt Freud, Alfred Adler, Rudolf Allers), a przede wszystkim doświadczenia wyniesione z pracy zawodowej (lekarz psychiatra) i holistyczne patrzanie na człowieka. W zakończeniu tekstu zwraca się uwagę na znaczenie logoterapii dla rozwoju myśli humanistycznej.

Słowa kluczowe: logoterapia, wartości, aksjologia, wymiar duchowy, sfera noetyczna

Summary

**The history of logotherapy i its importance
for the development of the humanistic thought**

The article is an attempt to find an answer to the question what facts from the life of Viktor Emil Frankl influenced the crystallization of logotherapy – a new direction of humanistic-existential psychology. The most important in the text are: the reading interests of the logotherapist (especially the impact of Max Scheler), personal connections (Sigmund Freud, Alfred Adler, Rudolf Allers), and above all, experience gained from professional work (doctor – psychiatrist) and holistic view for a man. At the end of the text attention is paid to the importance of logotherapy for the development of the humanistic thought.

Keywords: logotherapy, values, axiology, spiritual dimension, noetic sphere

