

język  
szkoła  
religia

XVI



język  
szkoła  
religia

R. XVI

**bernardinum**

PELPLIN 2021

### **Rada Naukowa**

Krzysztof Biliński, Zbigniew Chojnowski, Mirosław Dawlewicz,  
Andrzej Dyszak, Małgorzata Książek-Czermińska, Aneta Lewińska,  
Anna Makuszyńska, Eva Mrhačova, Maria Jolanta Olszewska,  
Renata Przybylska, Renata Rusin-Dybalska, Danuta Rytel-Schwarz,  
Dietrich Scholze-Šolta, Paweł Tarasiewicz, Dorota Várnai, Jan Walkusz

### **Redaktor naczelny**

Edward Jakiel

### **Zastępca redaktora naczelnego**

Lucyna Warda-Radys

### **Sekretarz redakcji**

Beata Jędrzejczak

### **Redakcja językowa**

Joanna Ginter

### **Adres Redakcji**

Instytut Filologii Polskiej  
ul. Wita Stwosza 55, 80-952 Gdańsk  
fpojsr@ug.edu.pl

© Copyright by Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin 2021

### **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

### W KRĘGU JĘZYKA

#### **Joanna Ginter**

Normy poprawnościowe dotyczące leksyki religijnej  
jako przedmiot zainteresowania korektorów  
i redaktorów językowych.....7

#### **Beata Udzik**

Licealiści piszą o konsekwencjach podejmowanych decyzji.  
Analiza wybranych przykładów językowej konceptualizacji  
wyboru w pracach z matury próbnej .....21

#### **Izabela Kęпка**

Człowiek wobec Boga w wierszach nauczycielek-poetek  
z Pomorza (konceptualizacje językowe) .....31

#### **Lucyna Warda-Radys**

„[...] iam wezwała ieszcze Boga pomocy i błogosławieństwa”  
– kształt językowy wypowiedzi modlitewnych  
w dziewiętnastowiecznej kobiecej literaturze pamiętnikarskiej.....45

### W KRĘGU LITERATURY

#### **Krystyna Krawiec-Złotkowska**

Torcular Christi w literaturze polskiego baroku. Wybrane przykłady .....59

#### **Aleksandra Matyjasik**

Synkretyzm religijny w powieści *Dziurdziowie* Elizy Orzeszkowej.....76

#### **Dorota Kielak**

O biblijnych odniesieniach w *Nowym Abrahamie* Wandy Daleckiej..... 86

<b>Marek Kurkiewicz</b>	Światło wiary. Motyw słońca i jego chrześcijańskie konotacje w poezji Krystyny Saryusz-Zaleskiej.....	96
<b>Tadeusz Linkner</b>	Święty Wojciech w naszej literaturze, także u młodopolskiej poetki.....	111
<b>Maria Jolanta Olszewska</b>	<i>Niespodzianka. Prawdziwe zdarzenie w czterech aktach</i> Karola Huberta Rostworowskiego, czyli opowiedziana na nowo historia Niobe i Medei .....	125
<b>Hanna Ratuszna</b>	„Duch nowoczesności” – w kręgu bajek Józefa Jankowskiego .....	140
<b>Stefan Radziszewski</b>	Credo narcystycznego nihilisty ( <i>Królestwo</i> E. Carrère’a).....	156

## W KRĘGU DYDAKTYKI

<b>Agnieszka Rypel</b>	Moja Polska – moja Anglia. Rozważania na marginesie lektury <i>Marcina Kozery</i> Marii Dąbrowskiej w kontekście współczesnej emigracji do Wielkiej Brytanii .....	171
<b>Karolina Ziolo-Pużuk</b>	Nauczanie języka polskiego jako obcego wśród osób duchownych – wyzwania i rozwiązywania. Studium przypadku .....	188

## W KRĘGU TEKSTÓW KULTURY

<b>Leszek Teusz</b>	Etos rycerski w szesnastowiecznych kazaniach na pogrzeby królów Polski .....	199
---------------------	---	-----

## RECENZJE

<b>Jan Walkusz</b>	Kaszubski ogród literackich różnorodności profesora Tadeusza Linknera.....	216
--------------------	---	-----

## NORMY POPRAWNOŚCIOWE DOTYCZĄCE LEKSYKI RELIGIJNEJ JAKO PRZEDMIOT ZAINTERESOWANIA KOREKTORÓW I REDAKTORÓW JĘZYKOWYCH

### Wprowadzenie

Leksyka religijna, będąca jednym z najważniejszych wyznaczników języka religijnego (zob. Bajerowa 1994; Zdunkiewicz-Jedynak 2006, 2008) i występująca również w innych odmianach stylistycznych polszczyzny, podlega normom poprawnościowym; poszczególne formy wyrazowe, sformułowania i ich zapisy mieszczą się bowiem w normie językowej – tzn. „są w pewnym okresie uznane przez jakąś społeczność (najczęściej przez całe społeczeństwo, a przede wszystkim przez jego warstwy wykształcone) za wzorcowe, poprawne albo co najmniej dopuszczalne” (WSPP, s. 1626) – lub wykraczają poza tę normę. Językoznawcy zwracają uwagę na nieostrość pojęcia *norma językowa* i związane z tym problemy: (1) „w wielu wypadkach nie jest oczywiste, jakie formy są lub nie są «społecznie zaaprobowane»” (Puzynina 1998), ponadto (2) nie do końca wiadomo, kto ma decydować o tym, czy dany element językowy mieści się w normie, czy raczej należy go uznać za błąd językowy. Z pierwszego problemu wynika podział normy na wzorcową (wysoką) i użytkową (zwyczajową, uzualną, potoczną – w której mieszczą się również elementy dopuszczalne, mniej zalecane, ale wciąż uznawane za poprawne); z drugiego – podział na normę skodyfikowaną (spisaną w słownikach, poradnikach językowych, zaaprobowaną przez językoznawców) i nieskodyfikowaną (dotyczącą elementów pomijanych w publikacjach normatywnych, ale niepostrzeganych przez większość użytkowników języka za błąd – i z tego powodu często utożsamianą z normą użytkową).

Na straży norm dotyczących leksyki religijnej, jako kodyfikator, stoi Zespół (do 2012 r. Komisja) Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN. Komisja ta wydała jak dotąd dwie publikacje o charakterze normatywnym: *Zasady pisowni słownictwa religijnego* (2004; dalej: ZPSR) oraz zaktualizowaną i rozszerzoną *Pisownię słownictwa religijnego* (2011; dalej: PSR), które stanowią

---

<sup>1</sup> joanna.ginter@ug.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-6164-8367>

pokłosie ustaleń podjętych na jej posiedzeniach w latach 2003 (ZPSR) i 2010 (PSR), mających służyć ujednoczeniu i uściśleniu reguł pisowni leksyki religijnej oraz podporządkowaniu jej obowiązującym normom (zawartym w NSO 1999, a następnie w WSO 2010). Skodyfikowane zasady pisowni słownictwa religijnego dotyczą głównie pisowni wielką i małą literą; niewiele miejsca poświęcono innym problemom ortograficznym: pisowni skrótów i skrótowców oraz użyciu łącznika. Choć tytuły publikacji normatywnych (ZPSR, PSR) sugerują, że dotyczą one tylko pisowni, poza nią przedstawiono też – acz marginalnie – zagadnienia dotyczące poprawności słowotwórczej, wahania w odmianie wyrazów, błędne użycia słów i konstrukcji składniowych, poprawne użycie słów i wyrażeń. Taki rozkład treści wskazuje na to, że najbardziej kłopotliwym obszarem norm językowych jest dla użytkowników słownictwa religijnego ortografia<sup>2</sup>.

W niniejszym artykule chciałabym przedstawić problemy poprawnościowe w zakresie leksyki religijnej, które podczas opracowywania tekstów zgłaszają redaktorzy językowi i korektorzy, a więc świadomi użytkownicy języka – charakteryzujący się większą niż przeciętna znajomością normy językowej (a przynajmniej z racji wykonywanego zawodu predystynowani do takiej charakterystyki). Osoby odpowiadające za kształt językowy książek ogrywiają ważną rolę w kształtowaniu świadomości językowej czytelników, przeciętny użytkownik języka czerpie bowiem wiedzę o tym, które jego elementy są poprawne, a które – błędne, m.in. z lektury książek; uchodzą one za opracowane staranniejsze niż popularniejsze i łatwiej dziś dostępne źródła internetowe. Na osobach pracujących z tekstem spoczywa więc duża odpowiedzialność – i z tego powodu warto przyglądać się ich wyborom: sprawdzać, które obszary poprawności językowej sprawiają redaktorom i korektorom najwięcej trudności, które formy i konstrukcje uważają oni za poprawne i jako takie akceptują w opracowywanych przez siebie tekstach, które zaś odrzucają jako błędy (rzeczywiste lub domniemane)<sup>3</sup>.

Jako materiał źródłowy wykorzystuję wypowiedzi zamieszczone w grupie dyskusyjnej *Redaktorzy, korektorzy, edytorzy – łączcie się!*<sup>4</sup> na portalu społecznościowym Facebook. Ta zamknięta grupa, założona w 2013 r., jest „skierowana do tych, którzy zajmują się pracą z tekstem” – do szukających pracy w zawodzie korektora/redaktora oraz potrzebujących „porady od kolegów po fachu”. Obecnie liczy ona ponad 15 tys. członków, choć w pierwszych latach działalności była dużo skromniejsza. W tak licznym gronie tytułowi redaktorzy, korektorzy i edy-

<sup>2</sup> Na temat pisowni słownictwa religijnego w kontekście PSR i ZPSR (na materiale z poradni językowych) – zob. też Ginter 2015.

<sup>3</sup> Kwestię problemów (wykraczających poza leksykę religijną), z jakimi mierzą się redaktorzy, podjęłam też m.in. w artykule: Ginter 2013.

<sup>4</sup> <https://www.facebook.com/groups/478873322210758>. Dostęp do wszystkich źródeł internetowych: 1.03.2021.



torzy (tj. wydawcy, osoby zajmujące się składem tekstu itp.) stanowią zapewne mniejszość, ale to właśnie oni są aktywnymi członkami grupy; poza nimi są tu studenci edytorstwa, autorzy szukający redaktora/korektora do swojego tekstu, tłumacze, a także osoby przyglądające się grupie biernie – a więc miłośnicy języka niebędący specjalistami lub wykonujący inne zawody związane z językiem (np. nauczyciele poloniści, dziennikarze, językoznawcy akademicy). Pytania na forum pojawiają się prawie każdego dnia, zazwyczaj po kilka dziennie, z czego znokomita większość dotyczy problemów językowych; pytający chcą rozwiązać wątpliwości, które nasuwają się im podczas pracy. W tym miejscu warto zauważyć, że redaktorzy i korektorzy często pracują z tekstem samodzielnie, w domu, nie mają wokół siebie współpracowników, z którymi mogliby się skonsultować, dlatego istnienie takiej grupy wydaje się jak najbardziej uzasadnione i pożyteczne.

Członkowie tej samopomocowej społeczności niejednokrotnie zastanawiali się nad poprawnością jednostek, które można zaliczyć do leksyki religijnej. Niestety publikowane przez nich posty nie są w żaden sposób porządkowane (jak dzieje się to np. w internetowych poradniach językowych, gdzie problemy są przypisywane do poszczególnych działów tematycznych typu *ortografia* czy *fleksja*), co znaczenie utrudnia dotarcie do wszystkich interesujących nas wpisów. Na potrzeby artykułu przyjąłm więc, że analizie poddane zostaną te posty, które Facebook zwróci po wpisaniu w wyszukiwarkę grupy słowa *religijny* (w różnych formach fleksyjnych), występującego albo bezpośrednio w pytaniu (w poście), albo w odpowiedziach na nie (w komentarzach). Niektóre z wyników wyszukiwania zostały odrzucone ze względu na to, że odbiegały od założonej tematyki (nie dotyczyły poprawności językowej – np. oferty pracy nad tekstami religijnymi). Choć trzon analizy stanowiły posty (z informacją o redaktorskich wątpliwościach), w artykule odnoszę się również do komentarzy zawierających propozycje rozwiązania problemów i pewne informacje o tym, jaki stosunek do leksyki religijnej mają redaktorzy.

### Problemy zgłaszane przez redaktorów i korektorów

Większość analizowanych pytań dotyczy pisowni wielką i małą literą – a więc tego, co w PSR/ZPSR uznano za obszary najbardziej problematyczne. Redaktorów interesuje użycie wielkich liter ze względów nie tylko znaczeniowych (o których dalej), lecz także grzecznościowo-uczuciowych, o czym świadczą pytania o zapis zaimków odnoszących się do Boga – np.: „Wielką czy małą byście [je] pisali? Przykład: *Dzięki (M)nie twe oczy widzą, dzięki (M)nie twe uszy słyszą, nie mów, że znasz tajemnice, ty sam jesteś tajemnicą*” (9.08.2020); „Czy w pracy naukowej zaimek odnoszący się do Boga także powinien być pisany wielką literą?” (21.12.2018); „*Bóg przyjął go do siebie. Bóg przyjął go do Siebie.*

Który wariant?” (15.09.2016); „[...] *Jemu, o Nim, Go* – wiadomo. Aż tu nagle czytamy: *Chrystus z wizji Faustyny to jedno, a Ten tutejszy – drugie. Ten czy ten?*” (14.08.2015). Jak widać, pytania nie dotyczą zwykłych zaimków osobowych czy dzierżawczych skierowanych do drugiej osoby (w tym wypadku – do Boga), lecz użyć szczególnych: gdy chodzi o zaimek zwrotny (tu o formę *siebie*); gdy zapisano słowa Boga mówiącego o samym sobie (*mnie*); gdy nie wiadomo, czy zaimek odnosi się do Chrystusa jako osoby, czy tylko do jego pewnego wyobrażenia; gdy rzecz dotyczy stylu naukowego, a nie języka religijnego (w którym pisownia tych zaimków byłaby jak najbardziej uzasadniona). Pytania te są więc motywowane wątpliwościami: czy w takich szczególnych sytuacjach pisownia wielką literą ze względów grzecznościowo-uczuciowych nie jest przesadą, nadużyciem zasady 19 WSO, według której „Użycie wielkiej litery ze względów uczuciowych i grzecznościowych jest indywidualną sprawą piszącego”.

Obawami przed ewentualnym nadużyciem wielkiej litery są również motywowane wątpliwości w zakresie użycia wielkich i małych liter ze względów znaczeniowych. Wiele z problemów wynika z polisemii: dany wyraz (*M/mikołaj* – 13.11.2020; *Ż/żyd* – 15.10.2020; *B/bóg* – 26.07.2019) ma kilka znaczeń, przy czym tylko w niektórych powinien być zapisywany wielką literą; redaktorzy zgłaszają problemy z identyfikacją znaczenia. Zastanawiają się też, czy w pewnych wypadkach uzasadniona jest pisownia wielką literą wyrazów rozpoczynających się zazwyczaj literą małą: „Mam niejasność co do pisowni *zły* jako synonimu szatana, siły nieczystej. Zostawilibyście w tekście pisane małą literą?” (12.05.2018); i przeciwnie – czy można zapisać małą literą nazwy zwykle zapisywane wielką: „Ja w poniższym zdaniu doszłam do wniosku, że Matka Teresa funkcjonuje jako figura, dlatego zapisałam zdanie w ten sposób: *Może więc stać się dla nich matką teresą?* [...] chciałabym jednak potwierdzić, że w przenośnym użyciu imienia i nazwiska stosujemy małą literę” (8.07.2020); „[...] *anioł zwiadamia o Bożym narodzeniu*. Czy tutaj słusznie zostawiłam małą literę w słowie *narodzeniu?* [...]” (22.11.2015). Autorka pytania o zapis nazwy *Z/zły* zna zasadę pisowni 18.3 [60], zgodnie z którą „wielką literą piszemy imiona własne bogów oraz jednostkowych istot mitologicznych” (WSO 2010/2016), a autorka pytania o *M/matkę T/teresę* – zasadę 20.23 [122], mówiącą, że „małą literą piszemy rzeczowniki utworzone od nazw własnych ludzi oraz istot mitologicznych, używane w znaczeniu pospolitym” – obie redaktorki zastanawiają się jednak, czy regułom tym podlegają konkretnie przykłady.

Stosunkowo dużo pytań dotyczy pisowni słowa *święty* – będącego przymiotnikiem stojącym przy imieniu osoby kanonizowanej, np. *Święta Katarzyna*, *Święta Barbara* (21.02.2020), oraz pojedynczym leksemem oznaczającym osobę kanonizowaną, np. w wypowiedzeniach: *Stary święty patrzy na nas z marsową miną* (14.06.2020) oraz *Niech nas święci pańscy chronią* (4.02.2021). Wątpliwości biorą się tu nie tylko z wieloznaczności (czy wielofunkcyjności) tego

wyrazu, lecz także z faktu, że przepisy regulujące jego pisownię zmieniły się w ostatnich czasach, przez co wiele źródeł, z których korzystają redaktorzy, jest ze sobą sprzecznych (nieaktualne zalecenia w internetowych poradnikach językowych, NSO, WSO 2003/2006/2010 vs aktualne porady, ZPSR/PSR i WSO 2016). Przypomnijmy w tym miejscu, że w WSO 2010 przy hasle *święty* zamieszczono przykłady: *Święty Mikołaj* i *święty Piotr* (bez wyjaśnienia powodów różnicy w pisowni), a w WSO 2016 – *Święty Michał*, *Święty Piotr*, *Święta Kinga*<sup>5</sup>.

Do budzących wątpliwości antroponomów można również zaliczyć nazwy członków zakonów: „*Elżbietanki* z małej litery, a *siostry elżbietanki* czy *siostry Elżbietanki*?” (30.08.2016), które znów pokazuje, że redaktorka – chociaż zna regułę (pisownia nazw członków zakonów małą literą) – dopuszcza możliwość, iż w niektórych sytuacjach (tu: z połączeniem z innym wyrazem) może ona nie być właściwa.

Pisownia nazw zakonników budzi jeszcze więcej wątpliwości, gdy są one *de facto* częścią nazw zakonów:

Pisownia wielką/małą literą. Pełna nazwa bonifratrów to Zakon Szpitalny św. Jana Bożego. Co w przypadku, gdy występuje w tekście *zakon bonifratrów* albo *zakon szpitalny*? Podobnie: *Polska Prowincja Zakonu Bonifratrów* czy *polska prowincja zakonu bonifratrów*? [...] (8.01.2020),

których to nazw dotyczy również pytanie: „[...] *zakon krzyżacki* – to jasne. Ale: *stosunki króla polskiego z Zakonem* czy z *zakonem*?” (14.03.2019). Autorka pierwszego z tych pytań zastanawia się, czy rozszerzyć pisownię wielkoliterową na skróconą nazwę zakonu oraz na jednostkę administracyjną, a więc na onimy zapisywane według reguł ogólnych małą literą; autorka drugiego pytania dopuszcza możliwość wprowadzenia wielkiej litery do skróconej nazwy obiektu, którego pełna nazwa zapisywana jest małą literą – oba te pytania świadczą więc o pewnej skłonności do (nad)używania wielkich liter.

Pytania o użycie wielkiej litery dotyczą też takich chrematonimów, jak tytuły: *E/encyklika „Deus caritas est”* (11.10.2016), *D/dziesięć (D/dziesięcioro) P/przykazań, D/dekalog* (17.07.2018) i *quasi*-tytuły: *Koronacja C/cudownego O/obrazu Matki Boskiej* (8.07.2018); nazwy sakramentów: *S/sakrament P/pokuty i P/pojednania*” (5.04.2020); nazwy wydarzeń: *R/reformacja* (2.04.2017); nazwy święt: *Ś/środa P/popielcowa* (26.11.2017), także *Ś/święta* (w domyśle: *Bożego Narodzenia* – 12.11.2020). Ponadto grupowiczów interesowały: zapis przymiotnika *M/maryjny* w wyrażeniu *objawienia M/maryjne* (13.01.2017; wątpliwość wzięła się zapewne z trudności w ustaleniu, czy jest to przymiotnik dzierżawczy, czy jakościowy), pisownia nazwy *K/kuria R/rzymska* (7.01.2017;

<sup>5</sup> Na temat pisowni przymiotnika *święty* – zob. też Ginter 2012.

którą aktualny w chwili zadania pytania WSO 2010 pozwalał zapisywać wariantywnie), zapis nazwy *P/poznańska S/skałka* (10.09.2018) nawiązującej do kra-kowskiego kościoła Na Skałce.

Drugi obszar ortografii – pisownia łączna, rozdzielna i z łącznikiem – jest w pytaniach redaktorów i korektorów reprezentowana właściwie tylko przez pojedynczy problem: *Nowo+narodzony* (w odniesieniu do Chrystusa). Pytający zna normę, ale się z nią nie zgadza, o czym świadczy sposób sformułowania pytania: „Czy P.T. Korektorzy odważyliby się napisać w świątecznych życzeniach *Nowonarodzony*? Łącznie? Narażając się na krytykę, że popełnili błąd ort.?” (16.11.2018).

Więcej wątpliwości wzbudziło tworzenie skrótów – od: *Jego Eminencja książdz kardynał Kazimierz Nycz* i *Jego Ekscelencja książdz biskup Edward Dajczak* (10.06.2018); *kościół św. Stanisława Biskupa i Męczennika* (2.03.2016); *Matka Boska Bolesna* (22.11.2017); *święci* (8.05.2018); *rzymskokatolicki* (13.09.2016).

Poza ortografią pytania dotyczyły **edytorstwa** – wyboru między antykwą a kursywą w tytułach książek biblijnych (7.06.2017 i 27.10.2019) i zapisu nazwiska autora (papieża Franciszka) w bibliografii (2.01.2017); **leksyki i semantyki** – łączliwości leksykalnej (*papież urzędujący czy panujący* – 6.12.2019), frazeologii (czy sakramenty *wyciskają znamię* – 16.01.2018), relacji między wyrazami (o antonim przymiotnika *katolicki* – 7.05.2017), podejrzenia nadwyżki semantycznej (*msza św. pogrzebowa* czy tylko *msza pogrzebowa*? – 19.09.2016), słowotwórstwa (nazwa wyznawcy ewangelikalizmu – 2.09.2019); **fleksji** (odmiana wyrazu *dobro* – 12.11.2016).

### Źródła normy językowej przywoływane przez redaktorów

Sposób sformułowania wyżej przytoczonych pytań świadczy o tym, że ich autorzy mają ogólną wiedzę na temat norm językowych oraz źródeł, w których można te normy znaleźć, niezbędną do wykonywania zawodów redaktora językowego i korektora. Przed zadaniem pytania na forum często próbują rozstrzygnąć swoje wątpliwości samodzielnie, poszukują odpowiedzi w słownikach, archiwach poradni językowych lub PSR, o czym informują innych członków grupy. Pytanie zadają, gdy nie znajdują zadowalającej ich odpowiedzi (np. dlatego że „*Pisownia słownictwa religijnego* milczy” – 10.09.2018) lub znalezione w różnych źródłach odpowiedzi, według nich, się wykluczają (np. „W poradniach językowych jest prawdziwy kogel-mogel [...], dlatego pozostaje mi zapytać tutaj [...]” (4.02.2021).

Z jednej strony redaktorzy zachowują ograniczone zaufanie wobec uzusu niemającego wyrażonej *explicite* aprobaty językoznawców („w internecie częściej pojawia się pierwsza wersja, ale dużo tego nie jest, a źródła takie sobie...” – 10.09.2018; „Gazety uparcie piszą *szpital Bonifratrów*, a wg mnie to najgorsza

wersja” – 21.03.2016; „Tak twierdzi wikipedia, ale jakoś nie chce mi się w to wierzyć” – 2.09.2019); z drugiej – nie zawsze mają świadomość hierarchii źródeł językoznawczych, „ufając” jednakowo wszystkim tym źródłom i uważając za „kogel-mogel” sytuację, gdy pojawiają się między nimi rozbieżności. Widać to m.in. w wypowiedzi:

Wg 2 słowników ortograficznych, które mam w domu – małą. Wg Komisji Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN – wielką. W skład tej komisji wchodził m.in. redaktor jednego z tych słowników :D I co ja mam biedna zrobić [...]? (26.11.2017).

Redaktorka nie ma świadomości, że normy w zakresie pisowni oparte na zasadzie konwencjonalnej mogą ulec zmianie (zapis *Środa Popielcowa*, którego dotyczy pytanie, pojawił się po raz pierwszy w WSO 2006 pod wpływem nowo wydanych ZPSR; w WSO 2003 i wcześniejszych słownikach zanotowano: *środa popielcowa* – pytająca korzystała zapewne ze słowników wydanych przed 2006 r.). Zdarza się ponadto, że przy ustalaniu pisowni redaktorzy przekładają słowniki opisowe nad normatywne, np. „Jak napisalibyście wyrażenie *kuria rzymska*? Sądząc z <http://sjp.pwn.pl/sjp/kuria-rzymska;2476675.html> – mała, ale również w PWN widziałam gdzieś wielkie litery” (7.01.2017); podany link prowadzi do słownika języka polskiego, mimo że pisownia wyrażenia *kuria rzymska* jest skodyfikowana w dostępnym na tej samej stronie internetowej WSO (<https://sjp.pwn.pl/so/kuria;4456439.html>)<sup>6</sup>.

Redaktorzy korzystają też z pomocy grupy, gdy nie mają dostępu do źródła, którym chcieliby się posłużyć [np. „*Zasady słownictwa religijnego* zgubiłam jakiś czas temu, może ktoś ma na wierzchu (choć nie pamiętam, czy tam to było)” – 2.03.2016], kiedy nie są pewni, jak rozumieć znalezioną w innym miejscu informację na temat normy (np. „czy ma tutaj zastosowanie porada dra Jana Grzeni – gdzie chodzi o dziecko?” – 25.02.2016), lub gdy potrzebują dodatkowej opinii, bo przykład nie jest oczywisty w świetle zasad (np. 15.10.2020). Czasem pytający chce sprawdzić uzus, poznać preferencje innych kompetentnych osób – zwłaszcza w wypadku normy wariantywnej (np. „Znam zasady, chodzi mi tylko o to, którą formę byście wybrali” – 8.05.2018; „To nie jest pytanie o regułę, tylko o Wasze indywidualne spojrzenia w sytuacji, w której norma dopuszcza dowolność” – 9.08.2020) lub rozbieżności między normą językową (ortograficzną) a edytorską (czy szerzej – między normą a uzusem):

<sup>6</sup> Przywołanie SJP zamiast WSO tłumaczyć też można faktem, że po wpisaniu wyrażenia *kuria rzymska* w wyszukiwarce na stronie [sjp.pwn.pl](http://sjp.pwn.pl) otrzymamy wynik wyłącznie w SJP; w WSO zapis *kuria rzymska* // *Kuria Rzymska* znajduje się pod hasłem *kuria*.

Słownik ortograficzny PWN zaleca skrót *rzymskokat.*, a Wolański pisze u siebie: „W zastosowaniach typowo ortograficznych łącznika używa się [...] w skrótach od złożzeń przymiotnikowych niezawierających w pełnej formie łącznika, np. rz.-kat. lub rzym.-kat. (= rzymskokatolicki) [...]” (s. 52–53). Co o tym sędzicie? [...] (13.09.2016).

## Stosunek redaktorów do pisowni słownictwa religijnego

Redaktorzy zdają sobie sprawę ze specyfiki języka religijnego i dopuszczają możliwość, że dotyczące go normy mogą być nieco inne niż te, które odnoszą się do polszczyzny ogólnej czy jej innych odmian stylistycznych (np. „Czy [...] w przypadku specyficznego języka taka forma *dobra* jest akceptowalna?” – 12.11.2016). Jako grupa zawodowa wiedzą o istnieniu PSR i – w miarę możliwości – chętnie z niej korzystają; wymieniają to źródło nie tylko w samych pytaniach (postach), lecz także w odpowiedziach (komentarzach), jeśli nie przywołał go wcześniej pytający, np.: „Przy okazji polecam: [link do książki *Pisownia słownictwa religijnego* na stronie wydawnictwa Biblos – przyp. J.G.]. Niedroga rzecz, a pomaga [...]” (4.02.2021).

Stosunkowo dużo odpowiadających poleca też ZPSR (np. 30.08.2016) lub powołuje się na nie w odpowiedziach (np. 22.11.2017) – dlatego że są one, przynajmniej w okrojonej wersji, łatwo dostępne w Internecie na stronie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wydaje się więc, że wielu redaktorom brakuje świadomości, iż ZPSR to źródło nieaktualne, zastąpione już 10 lat temu przez PSR, i niektóre kwestie (np. pisownię nazw 7 bazylik większych) regulujące inaczej niż nowsza publikacja.

Autorzy analizowanych tu pytań w zdecydowanej większości pozostają neutralni wobec norm poprawnościowych dotyczących leksyki religijnej. Tylko nieliczni sygnalizują negatywny stosunek do niektórych wyrażen i zwrotów (np. „W tekstach kościelnych nierzadko pojawia się dość makabryczna, moim zdaniem<sup>7</sup>, konstrukcja: *wyciskać znamię*” – 16.01.2018) lub zapisów, przekładając nad nie względy merytoryczne (np. „Niezależnie, co o tym myślę, wiem, że piszemy *Święty Jan, Błogosławiony Jerzy* itd.” – 14.06.2020). Na tym tle wyjątkowy charakter ma emocjonalna wypowiedź:

Czy ja już postradałem zmysł językowy, czy redakcja i korekta jest do bani?

Redaktor główny oddaje mi przełożony tekst teologiczny – pisząc, że tekst przejrzało 4 (!) redaktorów merytorycznych i dwóch polonistów (!) – i ku mojemu zdumieniu zaimki dzierżawcze „swoj” stosowane względem Boga

<sup>7</sup> Wszystkie podkreślenia w cytatach pochodzą od autorki artykułu.

kropnął mi na wielkoliterowe. Koszmar zaczyna się już od pierwszego zdania: „Bóg objawił prorokom siebie samego i Swoją wolę w ściśle określonych, prawdziwych twierdzeniach i za pośrednictwem Swego Ducha”.

Zdycham (24.05.2016).

Negatywnie nacechowane sformułowania („postradałem zmysł”, „do bani”, „zdycham”), pejoratywne kolokwializmy („kropnął”) oraz wykrzykniki w nawiasie mające służyć nie tyle zwróceniu na coś uwagi, ile wyrażeniu oburzenia jednoznacznie wskazują na to, że autor pytania (tym razem jest nim nie redaktor/korektor, lecz tłumacz – a więc również osoba pracująca z tekstem) nie akceptuje pisowni wielką literą zaimków odnoszących się do Boga – nawet w „tekście teologicznym”, a więc w sytuacji, gdy jest to uzasadnione ortografią szacunku. Taki sposób sformułowania posta sprowokował czytelników do dyskusji w komentarzach; pojawiają się w niej zarówno głosy aprobaty wobec autora, zwłaszcza żartobliwe (np. „Pogódź się z tym, a będzie ci to policzone na sądzie ostatecznym”), jak i wypowiedź przeciwna:

Otóż przyjmij do wiadomości, że w pewnych tekstach chrześcijańskich zaimki odnoszące się do Boga pisze się często wielką literą. Na znak szacunku do Boga. Jeśli nie potrafisz tego uszanować, to może powinieneś poinformować o tym pracodawcę, który weźmie sobie mniej sfrustrowanego zleceniobiorcę (25.05.2016).

W przeciwieństwie do samych postów – w komentarzach, czyli odpowiedziach na post ze zgłoszonym problemem, znajdziemy sporo opinii (często ironicznych) zdradzających stosunek redaktorów do języka religijnego i jego norm. Komentującym nie podobają się zwłaszcza zalecenia dotyczące pisowni wielką i małą literą, w pewien sposób „faworyzujące” wielką literę – i nie dotyczy to wyłącznie pisowni ze względów grzecznościowo-emocjonalnych, będących przecież kwestią uznaniową [np. „Jasne, można jeszcze wersalikami i boldem (bo jak nie, to pójdiesz do piekła)” – 15.09.2016<sup>8</sup>], lecz także użycia wielkiej litery ze względów znaczeniowych (np. „To jakieś dziwactwo. Dlaczego ma być *Święty Michał*, a nie *święty Michał*?” – 4.02.2021). Niektórzy komentujący sprzeciwiają się stawianiu PSR nad innymi normami poprawnościowymi (WSO), a więc pewnemu uprzywilejowaniu słownictwa religijnego:

<sup>8</sup> Komentarz ten otrzymał 15 „polubień”, tzn. 15 osób wyraziło jego aprobatę przez naciśnięcie przycisku „Lubię to”. To stosunkowo duża liczba, jeśli wziąć pod uwagę reakcje na inne komentarze zamieszczane pod postami w badanej grupie dyskusyjnej.

W tej ekspertyzie najbardziej podoba mi się zdanie: „W przypadku pisowni słownictwa religijnego przyjęto zasadę pierwszeństwa reguł, zawartych w publikacji *Pisownia słownictwa religijnego* pod red. Renaty Przybylskiej i ks. Wiesława Przyczyny, nad zasadami obowiązującymi w słownikach ortograficznych”. Nawet tutaj! (22.02.2017).

### **Postawy wobec języka i roli redaktora/korektora w nadawaniu kształtu tekstowi**

Analiza materiału wykazała, że redaktorzy prezentują zaangażowane postawy wobec języka, co nie powinno dziwić, zważywszy na wykonywany przez nich zawód i fakt zadawania pytania, a więc zainteresowanie normą językową. Dobrze widoczny jest perfekcjonizm, wyrażający się „w dążeniu do tego, by elementy językowe były używane precyzyjnie i jednoznacznie, [...] żeby ograniczyć liczbę wyjątków, zmniejszyć wariantywność i wszelką nieregularność w obrębie systemu językowego” (Markowski 2009, s. 132). „Chyba powinna być jakaś konsekwencja i jeden zapis” (13.11.2020) – uważają redaktorzy i korektorzy, niechętni wariantom ortograficznym. Nie mniej dostrzegalna jest skłonność tych osób do logizowania (np. „Mała litera wydaje mi się sensowniejsza” – 26.07.2019; „Skoro rzeczownik tak, to zaimek chyba też, ale wołę się upewnić” – 21.12.2018), nie obserwujemy za to – przynajmniej w samych postach – skłonności do puryzmu językowego; nie licząc posta z 24.05.2016 r., redaktorzy kierują się przede wszystkim przesłankami rozumowymi, a nie emocjonalnymi. Dużą rolę przywiązują do uzusu, niekoniernie znormalizowanego i skodyfikowanego (np. „Pisanie tych zaimków wielką literą widzę tylko w tekstach religijnych, pisanych przez wierzących dla wierzących” – 28.07.2016), a także do kontekstu, który może decydować o pisowni.

W analizach dotyczących postaw redaktorów wobec opracowywanych tekstów (nie tylko religijnych) niepokoić może pewna skłonność do przekładania własnych preferencji nad wybory autorów. W tym kontekście optymizmem napawają komentarze, których autorzy zwracają uwagę na służebną wobec tekstu (i autora) rolę redaktora – np. w odpowiedzi na pytanie o zapis w tekście naukowym zaimka odnoszącego się do Boga:

Obowiązuje pisownia wariantywna niezależnie od rodzaju tekstu i jego tematyki. Autor może wybrać sam i to naturalne, że dokonuje tego wyboru przeważnie pod wpływem własnych przekonań religijnych. Nie wyobrażam sobie, żebym jako redaktor w tym przypadku mogła narzucać swoją wolę, nie mając oparcia w zasadach, tylko w światopoglądzie (21.12.2018).



Poza punktem widzenia autora redaktor powinien uwzględniać jeszcze perspektywę czytelnika. Można założyć, że każda prośba o pomoc wyrażona na forum redaktorsko-korektorskim jest podyktowana – chociaż w jakimś stopniu – myślą o czytelniku; chęcią sprawienia, by tekst był dla niego zrozumiały, przyjemny w lekturze, odbiorze. W analizowanych postach odniesienie się *explicite* do osoby czytelnika pojawia się tylko w jednej wypowiedzi: „Autor stwierdza, że przeciętny czytelnik będzie zaskoczony użyciem małych liter ;) Nie uważam, aby profesjonalnym było sugerowanie się przeciętnym czytelnikiem [...]” (8.07.2020). Ta wypowiedź redaktorki, która chce użyć w tekście zapisu *matka teresa*, pokazuje przywiązywanie dużej wagi do zasad pisowni, także tych raczej nieznanych przeciętnemu użytkownikowi języka i niezgodnych z uzusem – świadczy to bowiem o profesjonalizmie redaktora; ponieważ jednak taka wypowiedź ma jednostkowy charakter, nie należy wysnuwać na jej podstawie zbyt daleko idących wniosków i rozciągać ich na całą grupę zawodową.

## Podsumowanie

Normy poprawnościowe dotyczące leksyki religijnej i języka religijnego są przedmiotem zainteresowania korektorów i redaktorów językowych, a zainteresowanie to wynika z kilku czynników:

1. Redaktorzy odczuwają język religijny jako „specyficzny” – rządzący się swoimi prawami, mający własne normy poprawnościowe, czego wyrazem jest publikacja PSR, w wypadku języka religijnego ważniejsza nawet od WSO, tj. podstawowego źródła wiedzy o normie ortograficznej. Osoby te szukają potwierdzenia, że wybrane przez nie elementy językowe są zgodne ze specyfiką stylu religijnego.
2. Z jednej strony redaktorzy, podobnie jak inni użytkownicy języka, wykazują skłonność do nadużywania wielkiej litery (widać to nawet w pytaniu *M/matkę T/teresę* – jego autorka chce, co prawda, użyć małych liter, ale przyjmuje za podstawowy zapis *!Matka Teresa* zamiast *matka Teresa*); z drugiej – są świadomi, że wielka litera jest nadużywana, i chcą tych nadużyć uniknąć (zob. np. wypowiedź: „Ja bym sugerowała jednak mniejszą miłość do dużych liter – zaczynamy nagminnie na wzór j. angielskiego używać ich wszędzie. Ja wiem, że jesteśmy pompacyjnym narodem, ale może spuśćmy nieco powietrza, także z ortografii” – 28.09.2017). W języku religijnym wielkie litery pojawiają się częściej niż w tekstach stylistycznie neutralnych, gdyż

w tekstach religijnych pisanych przez wierzących i adresowanych do ludzi wierzących (współwyznawców) kryterium znaczeniowe

zwykle łączy się z uczuciowym, co upoważnia autora do stosowania wielkiej litery tam, gdzie samo kryterium znaczeniowe nie narzuca obligatoryjnie takiej pisowni (PSR, s. 9);

[...] każdy piszący może użyć wielkiej litery w przypadkach określonych w regulach 97, 98 i 99 WSO. Należy jednak pamiętać, aby tej swobody nie nadużywać, lecz korzystać z niej świadomie i odpowiedzialnie (PSR, s. 10–11);

redaktorzy chcą się upewnić, czy użycie przez nich wielkiej litery nie będzie nadużyciem, a użycie małej – brakiem zaznaczenia odpowiednich uczuć.

3. Występują rozbieżności między normą a uzusem oraz między poszczególnymi normami w różnych źródłach; redaktorzy szukają pomocy w ustaleniu, które ujęcie normy będzie najwłaściwsze.
4. Redaktorzy nie są pewni „statusu ontologicznego” danego elementu językowego lub kontekstu, w jakim on występuje – zgłaszają więc prośby o stosowną pomoc.

Na zakończenie dodajmy, że poddane analizie wypowiedzi pozwalają optymistycznie patrzeć na świadomość językową redaktorów i korektorów. Zasadniczo znają oni normy językowe, wiedzą, gdzie ich szukać, a w razie wątpliwości konsultują się z innymi osobami – koleżankami i kolegami po fachu. Zgłaszane wątpliwości wynikają nie z niskich kompetencji zawodowych, ale z braku odpowiednich norm, istnienia kilku norm obok siebie lub z trudności w ich interpretacji.

## Bibliografia

Bajerowa I. (1994), *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności*, „Łódzkie Studia Teologiczne” nr 3.

Ginter J. (2015), *Pisownia słownictwa religijnego w internetowym poradnictwie językowym*, „Język – Szkoła – Religia” nr 10 (4).

Ginter J. (2013), *O pisowni wyrażenia „Ś/święty M/mikołaj” i innych problemach ortograficznych w pracy redaktora podręczników do nauki języka polskiego w szkole podstawowej*, „Język – Szkoła – Religia” nr 8 (2).

Ginter J. (2012), *O kłopotach z pisownią wyrażen z komponentem „święty” na podstawie pytań i odpowiedzi zamieszczonych na stronach internetowych poradni językowych*, „Język – Szkoła – Religia” nr 7 (1).

Markowski A. (2009), *Kultura języka polskiego. Teoria. Zagadnienia leksykalne*, Warszawa.

[NSO] *Nowy słownik ortograficzny PWN z zasadami pisowni i interpunkcji* (1996), oprac. zasad pisowni i interpunkcji polskiej E. Polański, Warszawa.

[PSR] Przybylska R., Przyczyna W. (2011), *Pisownia słownictwa religijnego*, Tarnów.

Puzynina J. (1998), *Problem kodyfikacji normy języka polskiego*, [https://rjp.pan.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=95:problem-kodyfikacji-normy-jzyka-polskiego&catid=45](https://rjp.pan.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=95:problem-kodyfikacji-normy-jzyka-polskiego&catid=45).

*Redaktorzy, korektorzy, edytorzy – łączcie się!* (grupa na portalu Facebook), <https://www.facebook.com/groups/478873322210758>.

[SJP] *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl>.

Zdunkiewicz-Jedynak D. (2008), *Wykłady ze stylistyki*, Warszawa.

Zdunkiewicz-Jedynak D. (2006), *ABC stylistyki*, w: *Polszczyzna na co dzień*, red. M. Bańko, Warszawa.

[WSO] *Wielki słownik ortograficzny PWN z zasadami pisowni i interpunkcji* (wyd. 1 – 2003; wyd. 2 – 2006; wyd. 3 – 2010; wyd. 4 – 2016), oprac. zasad pisowni i interpunkcji polskiej E. Polański, Warszawa.

[WSPP] *Wielki słownik poprawnej polszczyzny PWN* (2004), red. A. Markowski, Warszawa.

[ZPSR] Przybylska R., Przyczyna W. (red.) (2004), *Zasady pisowni słownictwa religijnego*, Tarnów.

## Streszczenie

### **Normy poprawnościowe dotyczące leksyki religijnej jako przedmiot zainteresowania korektorów i redaktorów językowych**

W artykule przedstawiono problemy poprawnościowe z zakresu słownictwa religijnego, jakie zgłaszają redaktorzy i korektorzy będący członkami samopomocowej grupy na Facebooku. Na podstawie tych pytań (wyrażonych w formie postów) i odpowiedzi na nie (komentarzy) wyciągnięto wnioski dotyczące znajomości norm językowych i ich źródeł wśród redaktorów, sposobów radzenia sobie z trudnościami językowymi oraz stosunku redaktorów do języka religijnego i leksyki religijnej.

**Słowa kluczowe:** redaktor, korektor, redakcja językowa, korekta, świadomość językowa, norma językowa, słownictwo religijne

## Summary

**Standards of correctness on the religious lexis as an object of interest for proofreaders and language editors**

The article presents problems of correctness in the field of religious vocabulary reported by editors and proofreaders who are members of a self-help group on Facebook. On the basis of these questions (expressed in posts) and the answers to them (comments), there were drawn conclusions about the knowledge (by editors) of linguistic norms and their sources, ways of solving the linguistic difficulties and the attitude of editors to religious language and religious lexis.

**Keywords:** editor, proofreader, language editing, proofreading, language awareness, language norm, religious lexis

## LICEALIŚCI PISZĄ O KONSEKWENCJACH PODEJMOWANYCH DECYZJI. ANALIZA WYBRANYCH PRZYKŁADÓW JĘZYKOWEJ KONCEPTUALIZACJI WYBORU W PRACACH Z MATURY PRÓBNEJ

Celem edukacji polonistycznej w perspektywie aksjologii jest umiejętne wprowadzanie w tradycję poprzez indywidualne oddziaływanie na kształtowanie się systemu wartości wychowanka, ukazywanie różnorodnych koncepcji człowieka i świata oraz konsekwencji dokonywanych wyborów. Język polski jako przedmiot nauczania umożliwia nawiązanie i odwołanie się do tradycji we wszystkich płaszczyznach edukacji polonistycznej: kształcenia kulturalno-literackiego, kształcenia językowego, oddziaływania przekazów medialnych.

(Kurczab 2012, s. 8)

Artykuł powstaje w momencie, gdy uczniowie liceów i techników przygotowują się do wyjątkowego w swoim życiu wydarzenia, jakim jest egzamin maturalny. W polskiej tradycji edukacyjnej jest on uznawany za najważniejszy sprawdzian wiedzy i umiejętności. Etymologia nazwy wywodzi słowo od łacińskiego *maturus* ‘dojrzały, dorosły’. Historia egzaminu maturalnego w Polsce<sup>2</sup> – co uświadamia m.in. przeprowadzona przez Jerzego Kaniewskiego analiza matury pisemnej z języka polskiego – pokazuje, że sprawdzaniu zawsze poddawane były: materiał rzeczowy będący przedmiotem nauczania w szkole (zazwyczaj dotyczący dzieł literackich), sposób jego ujęcia, dobór przykładów, logika wypowiedzi, poprawność argumentacji, kompozycja tekstu, sprawność językowo-stylistyczna i poprawność językowa (Kaniewski 2017, s. 31).

---

<sup>1</sup> [udzik@amu.edu.pl](mailto:udzik@amu.edu.pl), <https://orcid.org/0000-0002-7794-9084>

<sup>2</sup> W różnych okresach funkcjonowania egzaminu z języka polskiego zmieniały się tematy, co miało związek z polską historią XIX i XX w., zwłaszcza z zaborami (zniesieniem języka polskiego jako obowiązkowego w pewnych okresach) czy czasami PRL (silnym kontekstem ideologicznym i propagandowym charakterem tematów maturalnych).

W czasie pandemii wyjątkowość sytuacji egzaminacyjnej ulega swoistemu zwielokrotnieniu: niemal 11 miesięcy nauka odbywała się za pośrednictwem różnorodnych form zdalnej komunikacji. Uczniowie i nauczyciele stanęli przed niespotykanym dotychczas wyzwaniem przygotowania do egzaminu w warunkach nauczania zdalnego. To nowa sytuacja pod względem organizacyjnym, metodycznym, a ponadto bardzo często także emocjonalnym. Ministerstwo opublikowało wymagania egzaminacyjne, w których pominięto niektóre elementy i zmodyfikowano arkusz egzaminacyjny (powiększono pulę tematów wypracowania do wyboru), a Centralna Komisja Egzaminacyjna zaproponowała arkusz egzaminu próbnego.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie wyników analizy 81 prac z matury próbnej przeprowadzonej w marcu 2021 r. w liceum w 25-tysięcznym mieście powiatowym<sup>3</sup> z wykorzystaniem arkuszy zaproponowanych przez komisję. Dobór próby badawczej nie rości sobie prawa do reprezentatywności, jest raczej diagnozą sytuacji *in statu nascendi*. Chcę zwrócić uwagę na wartościowy badawczo materiał empiryczny pochodzący z prac uczniowskich, który – poddany refleksji – daje obraz stanu umiejętności tekstotwórczych uczniów liceum tu i teraz. Proponowana analiza ma na celu przyjrzenie się wstępom do rozprawek licealistów, w których najlepiej ujawniają się: sposób rozumienia zadania, językowa konceptualizacja kluczowych słów tematu oraz sprawność wyrażania własnego stanowiska.

Zenon Uryga w klasycznej już dziś dla dydaktyki polonistycznej książce *Godziny polskiego* wskazał cztery przenikające się wymiary edukacji polonistycznej. Za autorem książki wymiar instrumentalny rozumiem jako wyposażanie uczniów w narzędzia i umiejętności niezbędne do uczenia się wszystkich innych treści kształcenia ogólnego (Uryga 1996, s. 14). Szczególnie istotne w kontekście podejmowanej analizy wypracowań licealistów okazuje się uczenie pisania. Ma ono służyć opanowaniu umiejętności językowego wyrażania myśli w spójnym wywodzie.

Tworzenie wypowiedzi argumentacyjnych wymaga ponadto sprawności, które Jolanta Nocoń dzieli na trzy grupy: krytyczne myślenie, porządkowanie przebiegu rozważań na poziomie globalnym i lokalnym, posługiwanie się specyficznymi środkami stylowymi i językowymi. Myślenie krytyczne i refleksyjne polegać ma według badaczki na zajmowaniu postawy badawczej zarówno wobec różnych rodzajów informacji, jak i wobec różnych sposobów ich hierarchizowania i relatywizowania. Wymaga to całościowego myślenia o mającym powstać tekście oraz jego sekwencjach. Wśród czynności cząstkowych składających się na ten etap pracy badaczka wymienia: analizę tematu, wyodrębnienie z niego problemu, jego rozważenie, sformułowanie własnego zdania i dobranie argumentacji dowodzącej jego słuszności / broniącej go (Nocoń 2016, s. 321–337).

---

<sup>3</sup> Uczniowie kończący to liceum uzyskują rokrocznie wyniki na poziomie podstawowym do 10% wyższe od wyników krajowych.

Każdy dorosły człowiek posługujący się językiem ojczystym powinien umieć wyrazić w nim własne zdanie, zająć stanowisko wobec sądów, opinii czy poglądów innych ludzi. Podstawą wykształcenia ogólnego jest bowiem kompetencja komunikacyjna, na którą według Stanisława Grabiasa (1994) składają się sprawności: systemowa, społeczna oraz pragmatyczna. Absolwent przystępujący do egzaminu maturalnego na poziomie podstawowym nie tylko zna system i reguły pozwalające na budowanie poprawnych wypowiedzi, nie tylko dostosowuje swą wypowiedź do sytuacji egzaminacyjnej, ale także jest świadomy celu, jaki wpisany został w konwencję gatunkową realizowanej wypowiedzi, ponieważ – jak pisze Agnieszka Mikołajczuk (2013, s. 40) – „tekst pisany przez uczniów na egzaminie maturalnym powinien mieścić się w konwencji gatunkowej wybranych modeli wypowiedzi pisemnej”.

Choć rozprawka to jedynie szkolna forma wypowiedzi, stworzona „dla potrzeb, celów i zadań edukacji szkolnej” (*Informator...*, s. 186), to przecież rozwijana podczas procesu kształcenia polonistycznego służy kształtowaniu wielu ważnych umiejętności. Uczeń potrafiący napisać rozprawkę to uczeń, który formułuje własne stanowisko w postaci tezy lub hipotezy oraz uzasadnia je w spójnej, funkcjonalnie skomponowanej i stosownej w warstwie stylistycznej wypowiedzi pisemnej, przestrzegając zasad poprawności językowej, ortograficznej oraz interpunkcyjnej.

Wymiar formacyjny lekcji polskiego, w tym zwłaszcza kształtowanie w ich ramach umiejętności pisania, realizuje się poprzez odsłanianie przed uczniem wiedzy o człowieku i świecie, w wymiarze egzystencjalnym, wspartym refleksją psychologiczną, socjologiczną czy filozoficzną. Zofia Agnieszka Kłakówna pisze następująco:

szkoła z definicji niejako [...] ma oferować swoim uczniom jakieś zasady oglądania świata i tworzenia w sobie niezbędnego człowiekowi ładu. Aby zaś służyć nauce świadomego uczestnictwa w dzisiejszej kulturze, której znamieniem stała się efemeryczność, szkoła musi stworzyć warunki zauważania owej efemeryczności, a to znaczy dystansowania się od niej. Warunkiem dystansu jest «ustawianie się» na zewnątrz. W interesującym nas zakresie nie jest to możliwe bez elementarnych nawyków uważnej postawy wobec języka (Kłakówna 2016, s. 373).

Temat pierwszy zaproponowany w arkuszu matury próbnej z języka polskiego na poziomie podstawowym w 2021 r. miał formę pytania otwartego – pytania o uzupełnienie. Dotyczył problemu ważnego z perspektywy formacyjnych zadań edukacji, czyli wyborów, których dokonuje człowiek. Zakładał też, że piszący powinien rozważyć konsekwencje podejmowanych decyzji, a więc ich wpływ na życie człowieka.

Postawiony problem pozostaje zagadnieniem istotnym dla człowieka wkraczającego w dorosłość, który ma rozważyć następstwa podejmowanych w życiu działań. Na tym etapie są to oczywiście następstwa działań bohaterów literackich. Literatura może w takim przypadku spełniać funkcję swoistego symulatora sytuacji życiowych i najczęściej tak jest przez uczniów traktowana. Na poziomie podstawowym tekst literacki (tekst kultury) rzadko staje się przedmiotem analiz, w których uczniowie uruchamialiby przewidziane w podstawie programowej i kształcone podczas lekcji umiejętności (narzędzia) z zakresu analizy i interpretacji tekstu. Świat przedstawiony dzieła literackiego traktowany jest głównie jako odzwierciedlenie sytuacji realnych, przyjmowany jako wysoce prawdopodobny, więc mogący stanowić przedmiot oceny, np. w kategoriach etycznych. Wykorzystanie tekstu literackiego następuje więc głównie w trybie dowodowym czy ilustracyjnym wobec przyjętego stanowiska (rozwiązania problemu ujętego w zadaniu maturalnym – temacie), znacznie rzadziej w trybie rozważającym czy analitycznym<sup>4</sup>.

W procesie konkretyzacji dzieła literackiego zawsze dochodzi do uzupełnień i przekształceń dokonanych przez czytelnika (Ingarden 1967, s. 45–46). Bożena Chrzęstowska i Agata Wójtowicz-Stefańska podkreślają, że odbiór dzieła sztuki jest procesem zindywidualizowanym, zależnym zarówno od sytuacji egzystencjalnej odbiorcy (w przypadku odbioru ucznia – procesem zależnym przede wszystkim od etapu rozwoju poznawczego i emocjonalnego), jak i od materii samego dzieła (Chrzęstowska, Wójtowicz-Stefańska 2011, s. 180).

W zadaniu maturalnym zarówno fragment tekstu literackiego, jak i cały tekst wykorzystane zostają instrumentalnie, ponieważ wpisuje się je w nadrzędny problem wskazany w temacie, a jego odbiór ukierunkowany zostaje przez kryteria oceniania pracy egzaminacyjnej. Przewidują one, że maturzysta przyjmie własne stanowisko wobec problemu i je uzasadni. Z kolei uczeń piszący pracę dokonuje kolejnej instrumentalizacji fragmentu tekstu, ponieważ nie interpretuje jego sensów w ujęciu całościowym; jedynie wybiera z niego te treści, które uznaje za zgodne z własną linią argumentacyjną.

W realizowanym przez uczniów temacie wypracowania wyróżnić można elementy stałe, tj. dyspozycje identyfikujące gatunek: „rozważ, „uzasadnij”, „odwołując się”, oraz elementy zmienne, czyli określenie problemu do rozważenia i materiału literackiego będącego podstawą rozważania: „Jak wybory człowieka wpływają na jego życie? Rozważ problem, odwołując się do fragmentu *Pana Tadeusza*, całego utworu Adama Mickiewicza oraz do wybranego tekstu kultury. Twoja praca powinna liczyć co najmniej 250 wyrazów” (Test diagnostyczny 2021, s. 2). Słowa kluczowe pojawiające się w treści zadania muszą stać

---

<sup>4</sup> Odwołuję się tutaj do opisanych już wcześniej sposobów przywołań fragmentów i całych tekstów literackich w wypracowaniach maturzystów (Udzik 2019).



się podstawą do zbudowania punktu wyjścia późniejszych rozważań, nierzadko bywają też powtarzane w pointach akapitów lub w zakończeniu.

Słownikowe definicje słowa *wybór* eksponują jego czynnościowy charakter: ‘wybranie czegoś spośród dwóch lub więcej możliwości’ (WSJP PAN); ‘wybranie, wybieranie spośród pewnej liczby osób, rzeczy’ (WSJP PWN). Piszący jednak bardzo często posługiwali się leksemem *decyzja*, traktując go jako synonim słowa *wybór*: ‘rozstrzygnięcie dokonywane po zastanowieniu’ (WSJP PAN); ‘postanowienie, rozstrzygnięcie, będące wynikiem przemyśleń’ (WSJP PWN).

Najnowszy aktualizowany słownik współczesnej polszczyzny kwalifikuje tematycznie obydwie leksemę – *wybór* i *decyzja* – do kategorii ‘człowiek jako istota psychiczna’ i podkategorii ‘działalność intelektualna człowieka’. *Wybór* to ‘nazwa działania intelektualnego człowieka’, a *decyzja* – ‘wytwór działań intelektualnych człowieka’ (WSJP PAN). Piszący traktują oba słowa synonimicznie i używają ich wymiennie. Zauważalnym problemem poprawnościowym staje się łączliwość obu wyrazów, których związki ulegają kontaminacji. Stąd dużą frekwencję wykazują połączenia: *dokonywać/dokonać decyzji*, *podjąć/podejmować wybór*.

Analiza prac licealistów pozwala odkryć, jak uczniowie rozumieją i językowo konceptualizują sytuację wyboru i jej wpływ na życie człowieka. Aby przeprowadzić tę analizę, wyznaczono dwa wcześniej zdefiniowane słowa kluczowe tematu, wokół których ogniskują swoje stanowisko licealiści. Są nimi słowa *wybór* (stosowane wymiennie ze słowem *decyzja*) oraz *wpływać* (zastępowane często nominalnym derywatem *wpływ*). Wstępy do rozprawek zawierają nawiązanie do tematu i wyrażenie stanowiska autora pracy wobec głównego problemu, stąd to właśnie w tym miejscu wypracowania pojawiają się najczęściej słowa kluczowe tematu.

Sposób pisania o wyborach życiowych ujawnia zarówno kulturowy, jak i indywidualny punkt widzenia autorów prac. Z jednej strony sytuacja egzaminacyjna, waga pracy maturalnej oraz znajomość tekstów kultury poznawanych w całym procesie edukacji każą interpretować zagadnienie w kategoriach powagi samej sytuacji wyboru oraz jego konsekwencji. Z drugiej strony autor wypracowania, chcąc wyrazić własny punkt widzenia, odwołuje się do codziennych sytuacji, które nie przystają najczęściej do literackich czy kulturowych przykładów bohaterów i dramatyzmu ich położenia w momencie dokonywania wyboru. „Metafora punktu widzenia obrazuje lingwistyczne aspekty poznania jako zjawisko indywidualne, podobne indywidualności widzenia. Używana jest ona jednak głównie w sensie «grupowym», w sensie punktów widzenia utrwalonych w języku” (Zinken 2004, s. 77).

Autorzy rozprawek, pisząc o wyborach lub podejmowanych decyzjach, posługują się głównie sekundarnie wartościującymi leksemami *łatwy* ‘taki, który nie stwarza kłopotów’ (WSJP PAN) i *trudny* ‘taki, w którym przeważają kłopoty

i trudności' (WSJP PAN). *Łatwy wybór* to także *wyбір prosty, blahy, oczywisty, mniej ważny*. Przywołane leksemy umniejszają wagę wyboru, ponieważ jego ilustracją bywają sytuacje życiowe: *jest to łatwa sprawa, jak np. wybór, co chcemy zjeść na śniadanie; co zjeść na śniadanie lub w co się ubrać; czy założyć czarne spodnie i niebieską koszulę czy może jednak zieloną; dobór ubrania, decyzja o tym, co zje się na śniadanie; ludzie [...] wybierają władze samorządowe i krajowe, muszą zdecydować, co ubrać lub co zrobić w danej sytuacji*.

Przykłady pokazują, że uczniowie odwołują się do podstawowych sytuacji egzystencjalnych, zatem stosują język potoczny. Ten z kolei odzwierciedla potoczną świadomość, o której pisał Jacek Warchała: „przemiany kulturowe otwierają drzwi dla wszechogarniającej potoczności, zarówno w sposobie myślenia, jak i mówienia oraz konstruowania wypowiedzi pisemnych” (Warchała 2013, s. 184);

Fakty, zjawiska, przedmioty codzienności są przez nas porządkowane według zasad logiki potocznej. Dzielimy rzeczy zgodnie z zasadą tworzenia kolekcji elementów współistniejących i mających konkretne przeznaczenie, a nie wyabstrahowanych klas typologicznych. Chleb, kromka, nóż, masło, kroić, smarować, śniadanie, herbata – to nie logicznie uporządkowana klasa elementów, lecz kolekcja tu i teraz występujących przedmiotów oraz czynności należących do sfery jedzenia czy kojarzących się nam z kuchnią i posiłkami. To swoista pamięć sytuacji, która tworzy podstawy indywidualnego oraz subiektywnego widzenia znaczeń i sensów (Warchała 2003, s. 33).

W wielu przypadkach licealiści posługują się uogólnieniem, w którym odwołanie do codzienności służy podkreśleniu kontrastu między *łatwym a trudnym* wyborem: *jedne są blache i dotyczą problemów dnia codziennego, od innych zależy nasze życie*. Takie dychotomiczne ujęcie występuje w wielu pracach.

W analizowanym korpusie prac akapity wprowadzające zawierają charakterystyczne dla wypracowań uczniowskich słownictwo służące podkreśleniu powszechnego charakteru doświadczeń oraz wprowadzeniu szerokiego tła czasowego. Kategorie temporalne wypuklają wagę samej sytuacji wyboru, ponieważ podkreślają wielokrotność, a dalej ciągłość jej występowania, np. *codziennie musimy zmagać się z różnymi decyzjami; każdy z nas codziennie musi podejmować wiele decyzji; człowiek w czasie swojej egzystencji niejednokrotnie zmuszony jest do podejmowania wielu decyzji; człowiek w swoim życiu bardzo często musi dokonywać wyborów; życie to ciągle podejmowanie wyborów; człowiek w ciągu całego swojego życia musi dokonywać wielu wyborów*. W analizowanym materiale można też znaleźć metafory kładące nacisk na powszechność zjawiska: *pasmo wyborów, fala wyborów*.

Wyborom przypisywane są cechy związane z kategoriami świadomości i emocji (*nieprzemyślane, niezrozumiałe, pod wpływem emocji, emocjonalne,*

*spontaniczne*), korzyści (*niekorzystne, korzystne, najkorzystniejsze*), skutku (*ryzykowne, nieodwracalne, przełomowe, niewybaczalne*), trafności (*właściwe, niewłaściwe*), dobra i zła (*złe, najgorsze*). Podejmowane decyzje wpływają na innych ludzi, stąd autorzy prac nazywają je *krzywdzącymi* czy *niewybaczalnymi*. Wybory bywają też *konieczne*, co wyklucza sprawczość podmiotu podejmującego decyzję. Stąd już blisko do *dramatycznych* i *tragicznych* wyborów, o których licealiści także piszą.

Ponieważ zadanie zakładało konieczność odwołania się do fragmentu *Pana Tadeusza*, w którym Jacek Soplica podczas spowiedzi przedstawia okoliczności śmierci Stolnika i zdarzenia będące ich następstwem, uczniowie w swoich pracach podkreślali głównie negatywne skutki podejmowanych decyzji. Słowa określające sytuację dokonywania wyboru lub jego konsekwencje to *trud, ból, cierpienie, pułapka*.

Kolejnym słowem kluczowym dla podejmowanego tematu jest leksem *wpływać*, który za słownikami definiować można następująco: 'swoim działaniem lub samą obecnością powodować, że określona czynność proces lub czyjeś zachowanie przebiega inaczej, niż gdyby danego obiektu lub działania nie było' (WSJP PAN); 'odbić się (odbijać się) na czymś, przyczynić się (przyczyniać się) w jakimś stopniu do czegoś' (WSJP PWN). Czasownik *wpływać* wymaga obligatoryjnie wypełnienia drugiego argumentu w konstrukcji *wpływać na kogo? co?*. W zadaniu należało rozważyć wpływ *na życie człowieka* poprzez odpowiedź na pytanie o sposób, co sygnalizuje się w zadaniu pytaniem otwartym rozpoczynającym się od wykładnika pytania o sposób: *jak*.

Wypowiedzi na temat wpływu dokonywanych przez człowieka wyborów na jego życie sprowadzone zostają przez licealistów najczęściej do określenia intensywności oddziaływania. Jeśli rozwiązanie konceptualizowane jest w postaci odpowiedzi na pytanie „jak wpływają?”, to wyrażają je przysłówki: *znaczaco, istotnie, w znacznym stopniu, diametralnie, bardzo, w sposób nieodwołalny*. Część autorów prac podaje odpowiedź niejednoznaczna: *różnie, wielorako*. Również w odpowiedziach zawierających znominalizowaną formę leksemu w postaci rzeczownika *wpływ* występują przymiotniki określające stopień wpływu: *ogromny, olbrzymi, niewielki, znaczący, decydujący, różny, większy lub mniejszy*. W kategoriach dobra i korzyści wpływ oceniany jest jako *pozytywny* lub *negatywny*.

W większości wypracowań maturzystów przyjęto stanowisko, że wybory człowieka wpływają *destrukcyjnie* na jego życie. Pociągają za sobą *konsekwencje*, które najczęściej są *poważne, negatywne*, a nawet *nieodwracalne*. Podjęte decyzje *determinują, kompletnie zmieniają, zaburzają rytm życia, wpływają strasznie, prowadzą do tragedii, niszczą, powodują wyrzuty sumienia, obracają życie do góry nogami*.

Wybór zatem konceptualizowany jest jako PUNKT, MOMENT ZWROTNY w życiu jednostki. To, co po nim następuje, ma wpływ na dalsze życie człowie-

ka, przynosi jakąś ZMIANĘ, która najczęściej wartościowana jest NEGATYW-  
NIE. Ważnymi kategoriami charakteryzującymi dokonywanie wyborów w życiu  
są KONIECZNOŚĆ i NIEODWRACALNOŚĆ. Przed podejmowaniem decyzji  
nie można uciec, są one bowiem stałym elementem ludzkiego życia. Znaczną  
trudność autorom wypowiedzi sprawia językowe wyrażenie owej dialektyki  
stałości i zmiany: wybory są nieodłącznym, a więc powtarzającym się elementem  
ludzkiego życia, a jednocześnie przynoszą zmianę.

Taki sposób wartościowania w kategoriach nieodwracalności jest konsekwen-  
cją załączonego do zadania fragmentu „Pana Tadeusza”. Uczeń, realizując zada-  
nie maturalne, powinien sformułować stanowisko adekwatne do tematu i dołą-  
czonego do niego fragmentu. Przywołane poniżej przykłady realizacji wstępu  
ilustrują najczęściej spotykane w badanym materiale sposoby konceptualizowa-  
nia problemu postawionego w zadaniu:

*Każdy z nas w swoim życiu musi dokonywać wyborów. Mogą to być blahe,  
łatwe decyzje lub trudne, mające wpływ na nasze dalsze życie. Każdy podjęty  
wybór niesie ze sobą konsekwencję. Wybory człowieka mogą w różny sposób  
wplywać na jego życie;*

*W ciągu życia człowiek stawiany jest przed różnymi wyborami. Podejmo-  
wane przez nas decyzje kształtują nasz los, określają naszą pozycję i wpływają  
na bieg wydarzeń, czego odzwierciedlenie można znaleźć w literaturze;*

*Ludzkie życie przepełnione jest trudnościami i pułapkami. Człowiek musi  
podejmować decyzje, które dopiero po upływie czasu ujawniają czy były dobre  
czy też złe. Nie ma ucieczki od życiowych wyborów. Człowiek może jedynie za-  
sięgnąć porady, poszukać informacji, ale decyzję musi podjąć sam. Warto jednak  
zastanawiać się i przeanalizować problem zanim cokolwiek zrobi. Pytanie tylko,  
co to da? Decyzje podjęte szybko, bez zastanowienia przeważnie nie okazują się  
dobre, ale to wcale nie jest reguła. Dlatego wybory człowieka wpływają dobrze,  
a czasem źle na jego życie<sup>5</sup>.*

Przywołane przykłady dowodzą zrozumienia problemu podanego w temacie  
przy jednoczesnym podkreślaniu niejednoznaczności odpowiedzi na zadane  
pytanie. Maturzyści nie odpowiadają precyzyjnie, jak wybory wpływają na życie  
człowieka. Nie formułują jasno swojego stanowiska, nie potrafią sformułować  
tezy, która nie byłaby ogólnikową formułą, ale zapowiadała dalej przywoływane  
argumenty – przykłady.

Zaproponowany uczniom temat związany był niewątpliwie z formacyjnym  
wymiarem przedmiotu i nakazywał odwołanie do lektury obowiązkowej. Jego  
realizacje w uczniowskich wypracowaniach okazywały się na ogół adekwatne  
do problemu. Pozwoliły też na śledzenie uczniowskiego zmagania się ze słowem  
i wartościowaniem, w którym najtrudniejsze ciągle pozostają umiejętności zło-

<sup>5</sup> Zapis przykładów zgodny z oryginałami.

żone: kategoryzowanie, uogólnianie, jasne określenie stanowiska, które antycypuje przywoływane dalej argumenty świadczące o umiejętności dystansowania się zarówno wobec świata przedstawionego w utworze literackim, jak i wobec własnego języka opisu tegoż świata.

## Bibliografia

Chrzastowska B., Wójtowicz-Stefańska A. (2011), *Umiejętności odbioru dzieła sztuki*, w: *Innowacje i metody. W kręgu teorii i praktyki. Podręcznik akademicki dydaktyki kształcenia polonistycznego*, red. M. Kwiatkowska-Ratajczak, Poznań.

*Egzamin maturalny. Język polski – poziom podstawowy. Test diagnostyczny, Wypracowanie* (2021), [https://cke.gov.pl/images/\\_EGZAMIN\\_MATURALNY\\_OD\\_2015/Probny/2021/EPOP-P2-100-2103.pdf](https://cke.gov.pl/images/_EGZAMIN_MATURALNY_OD_2015/Probny/2021/EPOP-P2-100-2103.pdf) [dostęp: 30.04.2021].

Grabias S. (1994), *Język w zachowaniach społecznych*, Lublin.

*Informator o egzaminie maturalnym z języka polskiego od roku szkolnego 2014/2015*, [https://www.cke.edu.pl/images/\\_EGZAMIN\\_MATURALNY\\_OD\\_2015/Informatory/2015/Jezyk-polski.pdf](https://www.cke.edu.pl/images/_EGZAMIN_MATURALNY_OD_2015/Informatory/2015/Jezyk-polski.pdf) [dostęp: 23.07.2017].

Ingarden R. (1967), *Z teorii dzieła literackiego*, w: *Problemy teorii literatury*, wybór H. Markiewicz, Wrocław.

Kaniewski J. (2007), *Koncepcja egzaminu maturalnego a kształcenie polonistyczne. Konstrukcja tematów i kryteria oceniania prac pisemnych na tzw. Nowej Maturze*, Poznań.

Kłakówna Z.A. (2016), *Język polski. Wykłady z metodyki*, Kraków.

Kurczab H. (2012), *Z problemów wartości i wartościowania (wybrane zagadnienia)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Seria Filologiczna. Dydaktyka 7” nr 72.

Mikołajczuk A. (2013), *Modele gatunkowe tekstu pisanego przez uczniów na egzaminie maturalnym (w kontekście planowanej modernizacji matury z języka polskiego)*, „Poradnik Językowy” z. 1.

Nocoń J. (2016), *Teksty argumentacyjne w edukacji językowo-komunikacyjnej*, w: *Szkice o dojrzałości, kulturze i szkole. Prace dedykowane Profesor Halinie Wiśniewskiej*, red. M. Karwatowska, L. Tyimiakin, Lublin.

Udzik B. (2019), „Rozważ i uzasadnij”. *Struktury argumentacyjne w rozprawkach maturalnych (na poziomie podstawowym)*, Poznań.

Uryga Z. (1996), *Godziny polskiego. Z zagadnień kształcenia literackiego*, Warszawa.

[WSJP PAN] *Wielki słownik języka polskiego* (online), red. P. Żmigrodzki, <https://www.wsjp.pl> [dostęp: 28.04.2021].

[WSJP PWN] *Wielki słownik języka polskiego* (2018), red. Dubisz S., Warszawa.

Warchała J. (2003), *Kategoria potoczności w języku*, Katowice.

Warchała J. (2013), *Uwagi o współczesnej piśmienności*, „Konteksty Kultury” t. 10, nr 1–2.

Zinken J. (2004), *Punkt widzenia jako kategoria w porównawczym badaniu dyskursów publicznych*, w: *Punkt widzenia w języku i w kulturze*, red. J. Bartmiński, Lublin.

#### Streszczenie

### **Licealiści piszą o konsekwencjach podejmowanych decyzji. Analiza wybranych przykładów językowej konceptualizacji wyboru w pracach z matury próbnej**

Tematem artykułu jest analiza materiału badawczego pochodzącego z uczniowskich rozprawek. Autorka rozważa sposób ujawniania się instrumentalnego i formacyjnego charakteru edukacji polonistycznej w wypowiedziach pisemnych uczniów. Analizuje leksykę wykorzystaną we wstępach wypracowań, zwłaszcza słowa kluczowe zadania. Podejmuje próbę odtworzenia językowej konceptualizacji problemu, który rozważali uczniowie na maturze próbnej z języka polskiego na poziomie podstawowym w 2021 r.: wpływ dokonywanych przez człowieka wyborów na jego życie.

**Słowa kluczowe:** język, konceptualizacja, rozprawka, wybór, pisanie

#### Summary

### **High school students write about the consequences of taken decisions. The analysis of selected examples of the linguistic conceptualization of the choice in the works on the mock exam.**

The subject of the article is the analysis of the research material from the students' essays. The author considers how the instrumental and formative character of Polish language education is revealed in students' essays. She analyzes the lexis used in the introductions of the essays, focusing on the key words. The author attempts to recreate the linguistic conceptualization of the problem which was considered by students on the Polish matura in 2021: the impact of choices made by a person on his/her life.

**Keywords:** language, conceptualization, essay, choice, writing

## **CZŁOWIEK WOBEC BOGA W WIERSZACH NAUCZYCIELEK-POETEK Z POMORZA (KONCEPTUALIZACJE JĘZYKOWE)**

Gdzie jesteś?  
(A. Hałas, *Gdzie jesteś?*)

Bóg – Istota Najwyższa, Pan i Stwórca świata – jest obecny w literaturze polskiej od początków jej istnienia, co poświadczają liczne opracowania języka tego okresu (Karpłuk 1988, s. 89–101; 1999, s. 29–33; Klich 1927). Funkcjonując do XVII w. konceptualizacje Boga ukazują Go jako Stwórcę, Króla, Sędziego i Ojca pozostającego w trwałym kontakcie ze swoim stworzeniem, sprawiedliwego i wysłuchującego próśb ludzi władcy i sędziego (Kostkiewiczowa 1999, s. 83–98; Rzepka, Walczak 1999, s. 57–66; Strykowska 1999, s. 67–82). Od czasów oświecenia wyobrażenia Boga ulegają silnym przemianom. Mimo coraz bardziej zróżnicowanych konceptualizacji w kolejnych wiekach (aż do współczesności) należy podkreślić, że Jego idiolektały obraz ukazany w literaturze jest obrazem potocznym, ale zawsze ukształtowanym w ramach religii chrześcijańskiej (Kowalewska-Dąbrowska 2006, s. 56). Obraz ten jest też mocno spersonifikowany, co wynika z faktu, że Istoty transcendentnej nie potrafimy ani objąć rozumem, ani opisać. Dlatego opis musi zawierać tylko takie elementy, które umiemy i możemy przedstawić. Antropologiczne cechy Boga uwzględniają także próby Jego opisów w katechizmach. Autorzy Katechizmu Kościoła Katolickiego tak wyjaśniają tę kwestię:

Ponieważ nasze poznanie Boga jest ograniczone, ograniczeniom podlega również nasz język, którym mówimy o Bogu. Nie możemy określać Boga inaczej, jak tylko biorąc za punkt wyjścia stworzenie, i to tylko według naszego ludzkiego, ograniczonego sposobu poznania i myślenia (KKK<sup>2</sup>).

---

<sup>1</sup> [izabela.kepka@ug.edu.pl](mailto:izabela.kepka@ug.edu.pl), <https://orcid.org/0000-0001-5779-2617>

<sup>2</sup> Dostęp: 25.05.2018 r. Dostęp do pozostałych źródeł internetowych: 1.05.2021 r.

Celem artykułu jest ukazanie językowej kreacji Boga oraz stosunku człowieka do Najwyższego w poezji trzech nauczycielek-poetek mieszkających i pracujących na Pomorzu: Małgorzaty Borzeszkowskiej<sup>3</sup>, Hanny Glok-Lejk<sup>4</sup> i Anny Halasz<sup>5</sup>. Poezja nauczycieli wydaje się materiałem badawczym bardzo interesującym. Połączenie erudycji twórców z dużą wrażliwością i uważnym spojrzeniem na młodego człowieka, z całą jego złożonością, z licznymi, często przytłaczającymi problemami, powodować może szczególnie sposób patrzenia na świat – zarówno ten oglądany na co dzień, jak i w wymiarze transcendentnym.

W analizach, które zostaną zaprezentowane w artykule, wykorzystano 25 utworów zawierających motyw Boga i relacji człowiek – *sacrum*. Na ten zbiór składają się: 11 wierszy Anny Halasz (zamieszczonych w tomiku *...poezja pełna darmo danych darów...*), 11 utworów Małgorzaty Borzeszkowskiej (z tomików *U Bramy*, *Z pogranicza ciszy i światła* oraz z ostatniego, czekającego na wydanie, *Las Schrödingera*, który otrzymałam w formie elektronicznej od autorki) oraz trzy wiersze Hanny Glok-Lejk (z tomiku *Tuż przed świtem*).

Zamierzony w artykule opis wymaga szczególnej perspektywy badawczej. W tym wypadku wydaje się, że najlepiej wpisuje się w nią teoria lingwistyki kulturowej Janusza Anusiewicza. Jego koncepcja opierała się na przeświadczeniu, że

język może być traktowany nie tylko jako środek wyrazu i przekazu informacji – lecz także, a może przede wszystkim, jako medium, twór, a zarazem proces zawierający (prezentujący) dorobek kulturowy danej

---

<sup>3</sup> Małgorzata Borzeszkowska – nauczycielka historii i języka angielskiego. Urodzona w Gdańsku, od wielu lat mieszka w Lęborku i Wejherowie. Nagrodzona i wyróżniona w konkursach poetyckich, m.in. im. M. Stryjewskiego, J. Kulki, A. German, M. Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej czy M. Kajki. Autorka tomików: *U Bramy* (2008), *Wpisani w pejzaż* (2019), *Z pogranicza ciszy i światła* (2021). Jej wiersze były drukowane w „Akancie” i „Autografie”, a także zamieszczane w internetowym „Helikopterze” oraz na portalach Pisarze.pl i Fabrica Librorum. Od kilku lat jest jurorką konkursu im. M. Stryjewskiego.

<sup>4</sup> Hanna Glok-Lejk – nauczycielka języka angielskiego. Urodzona w Działdowie, od lat związana z Gdańskiem. Jako poetka zdobyła Grand Prix VI Konkursu Poetyckiego im. A. Klimiuka. Jej wiersze zostały wydane w tomiku *Tuż przed świtem* (2019), znalazły się także w antologiach: *Ogrodowe peregrynacje* (2014), *Niebieskie neony* (2014), *Ogrodowe iluzje* (2016) i *Ogrodowe spojrzenia* (2018).

<sup>5</sup> Anna Halasz – nauczycielka języka polskiego. Urodzona na Podlasiu, od lat mieszka w Gdyni. Autorka scenariuszy i adaptacji scenicznych dla amatorskich zespołów teatralnych. Współpracuje z Grupą Artystyczną Nazaret i teatrem Przyszań, a także realizuje się jako animatorka życia kulturalnego w ramach działalności Stowarzyszenia K.A.C.K. Współautorka cyklu podręczników do nauki języka polskiego. Laureatka licznych wyróżnień i nagród w konkursach literackich. W 2015 r. został wydany tomik jej wierszy *...poezja pełna darmo danych darów...* W 2021 r. nakładem wydawnictwa eSPE ukazała się jej debiutancka powieść *Obecność. Odczytując znaki*.



wspólnoty oraz jej doświadczeń utrwalaonych i nagromadzonych w ciągu wielu pokoleń (Anusiewicz 1995, s. 12).

Taka koncepcja, podkreślająca znaczenie doświadczenia kulturowego społeczeństwa, stanowi podwaliny teorii językoznawczych zajmujących się opisem świata i jego elementów – zarówno w językach narodowych, jak i w idiolektach autorów.

Metodologią wykorzystywaną bezpośrednio w niniejszym artykule jest językowa kreacja świata, zaproponowana po raz pierwszy przez Teresę Skubalankę. Badaczka w swojej pracy dotyczącej postaci Jacka Soplidy zdefiniowała ją jako:

całokształt procesów językowych, stworzonych przez twórcę tekstu, w pewnym celu; określony byt fikcyjny, będący częścią wizji świata artysty. [...] W stosunku do postaci literackiej oznacza – konkretniej – efekt charakterystyki osobowości, wyglądu i zachowań bohatera (Skubalanka 1997, s. 20).

Pojmowanie językowej kreacji świata<sup>6</sup> T. Skubalanki doprecyzowała Elżbieta Skorupska-Raczyńska. Badaczka zdefiniowała ją jako

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 stylistycznie ich wykorzystywania. Wynikiem (efektem) tej językowej kreacji jest wytwór w postaci artystycznego dzieła (tekstu) literackiego, które dekodowane przez odbiorcę daje 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 (Skorupska-Raczyńska 2013, s. 22–23).

Analiza spojrzenia człowieka na Boga wiąże się też z kolejnymi pojęciami związanymi z lingwistyką kulturową: punktem widzenia i perspektywą.

---

<sup>6</sup> Pojęcie językowej kreacji świata myli się niekiedy z teorią językowego obrazu świata. Warto więc zauważyć, że językowy obraz świata jest pojęciem szerszym, dotyczącym struktury całego języka, rozumianym jako „struktura pojęciowa utrwalona (zakreple) w systemie danego języka, a więc w jego właściwościach gramatycznych i leksykalnych (znaczeniach wyrazów, ich łączliwościach), realizującą się, jak wszystko w języku, za pomocą tekstów (wypowiedzi)” (Grzegorzczkova 1990, s. 43). Językowa kreacja dotyczy natomiast języka osobniczego, idiolektalnego, stworzonego na potrzeby opisanego świata przedstawionego w konkretnym utworze.

Sposób opisywania świata determinowany jest przez subiektywne widzenie i ocenę opisywanych elementów. Ten przyjęty przez podmiot mówiący sposób orzekania o konkretnych aspektach świata określa się właśnie mianem punktu widzenia<sup>7</sup>.

W wypadku tego artykułu opis dotyczyć będzie języka trzech poetek. Można jednak założyć, że ich wspólne doświadczenie kulturowe związane z wizją świata transcendentnego (wspólna perspektywa) jest wystarczającym spoiwem do zastosowania zaproponowanej metodologii.

Analizę materiału należy rozpocząć od leksyki nazywającej Najwyższego. Prócz podstawowych biblijnych nazw: *Bóg, Jezus, Duch / Duch Święty, Pan* odnaleźć można w utworach poetek określenia: *Rabbi*<sup>8</sup>, *Niewidzialny, Obecność* oraz zaimek *On*.

Trzeba też od razu zauważyć, że we wszystkich utworach, w których odnaleziono elementy wymiaru *sacrum*, zostały one przedstawione oczyma człowieka – z jego zawsze subiektywnego punktu widzenia<sup>9</sup>. Najwyższy w analizowanych wierszach pojawia się albo jako Bóg (nienazwany jako konkretna Osoba Boska), albo jako postać Boga-Człowieka – Jezusa (Zbawiciel, Przyjaciel), szczególnie bliskiego człowiekowi.

To właśnie od obrazu Jezusa rozpoczną właściwą analizę materiału badawczego. W utworach nie pojawiła się postać Bożej Dzieciny, która niesie światu radość. Najważniejsza konceptualizacja Jezusa wiąże się w tekstach z Jego męczeńską śmiercią i zmartwychwstaniem.

Wydarzeniem będącym niejako wstępem do męki jest wjazd Jezusa do Jerozolimy, wspomniany w Kościele katolickim w Niedzielę Palmową. To o tym wydarzeniu mówi fragment:

Obsypany kwiatami  
wchodzi w ludzkie zakręty.  
Pod stopami gałązki  
sprzed tysięcy lat.  
Tylko spojrzenia w tłumie przycichły.  
Coraz trudniej  
iść za Nim przez czerwone turnie.  
(H. Głok-Lejk, *Na Boże Ciało*)

<sup>7</sup> Jerzy Bartmiński (1990, s. 111) definiuje punkt widzenia jako „czynnik podmiotowo-kulturowy, decydujący o sposobie mówienia o przedmiocie”.

<sup>8</sup> Rabbi to również określenie biblijne, por. np.: „Oni powiedzieli do Niego: «Rabbi! – to znaczy: Nauczycielu – gdzie mieszkasz?»” (J 1,38).

<sup>9</sup> Bardziej skomplikowana jest relacja człowiek – Bóg w wierszu A. Hałasza *Gdzie jesteś?*, jednak ostatecznie i tu konceptualizacja Najwyższego wynika z punktu widzenia człowieka.

Jezus nie został nazwany bezpośrednio. Jedynym określeniem jest zaimek *Nim*, zapisany wielką literą (zgodnie z zasadami pisowni słownictwa religijnego)<sup>10</sup>. Językową kreacją Zbawiciela tworzą obrazy nawiązujące do historycznego wjazdu do Jerozolimy, wyrażone metaforą: *pod stopami gałązki sprzed tysięcy lat*, przeplatające się z odnoszącym się do współczesności wyrażeniem: *obsypany kwiatami*<sup>11</sup>. Oba obrazy przedstawiają oddawanie czci komuś wielkiemu, niezwykłemu, władcy. Konceptualizacji Jezusa – Zbawiciela służy zastosowana w utworze metafora: *wchodzi w ludzkie zakręty*, wyrażająca zaangażowanie Syna Bożego wobec codziennych problemów ludzi. Reakcja postawy ludzi wobec Jezusa została stworzona za pomocą metafor ukazujących brak entuzjazmu w wierze, a nawet zwątpienie i niechęć w podążaniu Jego drogą: *spojrzenia w tłumie przycichły; coraz trudniej iść za Nim przez czerwone turnie*, które przeciwstawiają zachowanie współczesnych ludzi tłumom wiwatującym na Jego cześć w Jerozolimie<sup>12</sup>, a także są antytezą do postawy Jezusa.

Kolejna kreacja Syna Bożego łączy się z obrazem Jego męczeńskiej śmierci na krzyżu. W wierszach poetek znaleźć można zarówno spojrzenie na Golgotę z ukrzyżowanym Jezusem (*Przed burzą w Jerozolimie*), jak i wspomnienie męki z perspektywy pola garncarza, które – zgodnie z przekazem biblijnym – zostało wykupione za 30 srebrników, pieniądze zwrócone do miejskiej kasy przez Judasza<sup>13</sup>.

Interesujący obraz umierającego Jezusa widać w pierwszym utworze:

spójrz, on taki nieduży,  
a wygląda jakby dźwigał na tych ranach  
świat,  
burza nadchodzi, jest ich trzech,  
[...]  
ten pośrodku? podobno kuglarz jakiś,  
lepszy niż zaklinacze węży,  
świątynię chciał zbudować siłą swojego głosu,  
nic się już nie zdarzy, umarł,  
zaraz zaczniesz padać, no chodź już,  
przecież nie zejdziesz z krzyża  
(M. Borzeszkowska, *Przed burzą w Jerozolimie*)

<sup>10</sup> Takie zasady opracował Zespół Języka Religijnego przy Radzie Języka Polskiego PAN – zob.: <http://sanctus.pl/index.php?grupa=66&podgrupa=78&doc=23>.

<sup>11</sup> Należy zauważyć, że zarówno ten obraz, jak i sam tytuł utworu nawiązują do innego święta katolickiego, jakim jest Boże Ciało. Tu również Jezus (ukryty pod postacią hostii) wychodzi w procesji na ulicę, a dziewczynki, ubrane w białe sukienki, sypią kwiatki pod stopy kapłana niosącego Najświętszy Sakrament.

<sup>12</sup> Por.: Mt 21,8–11.

<sup>13</sup> Zob.: Mt 27,6–7.

Zastosowana na początku antyteza: *taki nieduży, a wygląda jakby dźwigał na tych ranach świat*, zawiera supozycję o niezwykłości postaci. Dodatkowo tę niecodziennność podkreśla interesująca hiperbola: *dźwiga świat na ranach* (nie – stereotypowo: *na ramionach*), eksponująca Jego cierpienie za wszystkich ludzi. Opis całkowitego poświęcenia się Jezusa kontrastuje z oceną ludzi. Występująca w dalszej części partykuła epistemiczna *podobno*<sup>14</sup> przedstawia punkt widzenia obserwujących śmierć na krzyżu. Niepewność zawarta w wymienionej partykułe łączy się z wyrażającym raczej negatywne (a może bardziej – pogardliwe) wartościowanie<sup>15</sup> epitetem *kuglarz jakiś* oraz porównaniem *lepszy niż zaklinacze węży*. Taka ocena prowadzi do konkluzji ukazującej niewiarę, zawartej w prostych zdaniach: *nic się już nie zdarzy, umarł* oraz rozpoczynającej się tym razem partykułą uzasadniającą konstatację: *przecież nie zejdzie z krzyża*.

Inne spojrzenie na cierpienie Jezusa zawarte zostało w wierszu A. Halasz *Pole garncarza*:

tylko nie chodźcie przez pole garncarza  
 odchodząc w zapomnienie  
 sprzedał je za trzydzieści srebrników  
 na zgubę tym  
 co chcieli tanio wykupić  
 ludzką krzywdę  
 własny wstyd  
 i wyrzuty sumienia  
 więc nie chodźcie przez pole garncarza  
 mówią o nim przekłete  
 sączyło krew niewinnego  
 i oddech winowajcy  
 nie wchodźcie na pole garncarza  
 (A. Halasz, *Pole garncarza*)

Językowa kreacja Syna Bożego zawarta jest jedynie w lapidarnej metaforze: (*pole garncarza*) *sączyło krew niewinnego* o silnym dodatnim ładunku aksjologicznym. Antytetyczne zestawienia wartościujące: *krew niewinnego* i *oddech winowajcy*, odnoszące się do Jezusa i tego, który Go wydał – Judasza, pokazują wyraźnie ocenę Syna Bożego. Sposobu tego wartościowania dopełnia stanowiąca kłamrę utworu przestroga skierowana do wszystkich odbiorców, zawarta w rozkazniku: *nie chodźcie (na pole garncarza)*.

<sup>14</sup> Ustalenie części mowy za: [https://wsjp.pl/index.php?id\\_hasla=8003](https://wsjp.pl/index.php?id_hasla=8003).

<sup>15</sup> Pojęcie *wartość* rozumiem za J. Puzyrą (1991, s. 130): „X jest wartością = X jest tym, co ludzie w ogóle, grupa ludzka, nadawca odczuwa(ją) jako dobre i/lub uznaje(ją) za dobre”.

Ciekawa jest wreszcie konceptualizacja cierpiącego Chrystusa w wierszu A. Halasz *Mały chłopiec*:

on jeszcze nie wie  
że może  
że musi przegrać  
by odkryć na czym polega zwycięstwo  
(A. Halasz *Mały chłopiec*)

Enumeracja czasowników: *może, musi*, połączona z bezokolicznikiem *przegrać*, byłaby stereotypowo wartościowana ujemnie, jednak w kontekście kończącego tekst zdania podrzędnego okolicznikowego celu, nawiązującego do śmierci i zmartwychwstania Jezusa, dochodzi do przewartościowania pierwszej części. Wyłaniająca się tu konkluzja nawiązuje bowiem do śmierci (*przegrać*) i zmartwychwstania (*zwycięstwo*), stanowiącego ostateczny sens cierpienia.

Po śmierci nastąpił cud zmartwychwstania. Obraz Zmartwychwstałego widziany oczami ludzi jest bardzo różnorodny. Ciekawą konceptualizację zawiera wiersz M. Borzeszkowskiej *Zeznanie*:

ponoć zmartwychpowstał, wyszedł z grobu, zniknął,  
potem się objawił, choć nic nie wiadomo,  
[...]  
szata była biała, lecz chyba czerwona,  
twarz jasna jak gwiazda albo skryta w cieniu,  
a jakieś kobiety, dwie, choć raczej jedna,  
on zbył ją w pośpiechu: *noli me tangere*  
zresztą nie wiem, nie wiem, to wieści niepewne  
(M. Borzeszkowska, *Zeznanie*)

To kolejny utwór tej poetki, w którym zamysł interpretacyjny opiera się na partykułe epistemicznej (*ponoć*), sugerującej przekazywanie wieści niepewnych, niesprawdzonych, wieści o zmartwychwstaniu Jezusa, przekazywanych sobie z ust do ust przez niedowierzających obserwatorów. Użycie ciągu czasowników w 3. os. lp. czasu przeszłego ukazuje szereg kolejnych wydarzeń związanych z cudem zmartwychwstania, jednak kończące ten ciąg wypowiedzenie współrzędne przeciwstawne (*choć nic nie wiadomo*) czyni wypowiedzaną hipotezę jeszcze bardziej niepewną, niż była na początku. Zresztą także dalsze wersy zawierające strzępki antytetycznych obrazów: *szata biała, lecz chyba czerwona; twarz jasna [...] albo skryta w cieniu; kobiety dwie, choć raczej jedna*, prowadzą do ostatecznego wniosku, nieprzynoszącego jednak rozwiązania, o czym świadczą repetycja *nie wiem* i epitet zamykający utwór: *wieści niepewne*.

Pewność zmartwychwstania przedstawia wizja pustego grobu, porzuconego przez Zbawiciela:

zakrzepła krew na prześcieradłach  
 leżących bezwładnie  
 brunatny zwitek tkaniny u węzłowiea  
 podniesiony omdlewającą z osłupienia ręką  
 odbijający delikatnością nitek pojedyncze promienie słońca  
 [...]
   
 namacalna obecność  
 w niedoścignionym rysunku twarzy  
 żywym spojrzeniu  
 wszechobecnym doświadczeniu Istnienia  
*Jestem, który jestem.*  
 (A. Hałasz, *Poranek trzeciego dnia*)

Proste obrazy, nawiązujące do ewangelicznych relacji o zmartwychwstaniu<sup>16</sup>, zawarte w realistycznych opisach: *zakrzepła krew na prześcieradle*; *brunatny zwitek tkaniny u węzłowiea*, poprzedzają konceptualizację człowieka – ucznia przybywającego do pustego grobu, zawartą w metaforze: *omdlewająca z osłupienia ręka*. Kolokwialne wyrażenie *z osłupienia* stanowi centralny punkt tego obrazu. Pojawiające się dalej epitety są kolejnym krokiem w odkryciu prawdy – istoty przedstawionego obrazu. To zapisany wielką literą rzeczownik *Istnienie* i dopełniające go zdanie podrzędne przydawkowe: *Jestem, który jestem*, będące imieniem Boga<sup>17</sup>. Można więc zauważyć, że pierwotny strach czy zwątpienie przegradzają się, pod wpływem odsłaniających się obserwatorowi kolejnych obrazów z pustego grobu, w najważniejszą prawdę o zmartwychwstaniu, wyrażoną imieniem Najwyższego.

Utworów, w których pojawiają się różne formy konceptualizacji Jezusa i stosunku człowieka do Syna Bożego, jest w utworach nauczycielek-poetek znacznie więcej<sup>18</sup>. Ze względu na ograniczenia objętości artykułu muszę poprzestać na tych – jak się wydaje – najważniejszych.

Istotnym elementem stosunku człowiek – Bóg jest poszukiwanie. Dotyczy ono zarówno relacji z Jezusem (zwłaszcza tym zmartwychwstałym), jak i po prostu z Bogiem Trójjedynym. Głód Najwyższego, potrzebę znalezienia Go,

<sup>16</sup> Zob.: J 20,5–10.

<sup>17</sup> Wj 3,14.

<sup>18</sup> Należałoby wspomnieć jeszcze: M. Borzeszkowskiej *Przed burzą w Jeruzalem*, H. Głok-Lejk *Gdyby mogła, najchętniej wymazałaby Magdalę z mapy* oraz A. Hałasz: *przyjaciel, W drodze do Emaus II, święta Helena*.

a jednocześnie nieumiejętność odczytywania Jego obecności świetnie oddaje wiersz *Gdzie jesteś?*:

poturbowany przez życie  
rozpieszczony przez uśmiechy losu  
upadałem i dźwigałem się  
w rytm powracającego pytania  
Gdzie jesteś?  
Bóg milczał  
tak myślałem  
Ja – człowiek  
aż przyszła noc cicha  
rzadko się zdarza  
milczałem  
Gdzie jesteś?  
nie mój głos  
powtarzał  
od dawna  
ojcowskie przywołanie  
usłyszałem wreszcie  
ja – człowiek  
(A. Halasz, *Gdzie jesteś?*)

Rytm życia podmiotu mówiącego wybija powtarzające się niczym refren pytanie retoryczne: *Gdzie jesteś?*, będące właśnie znakiem poszukiwania Boga. Pytanie to dramatyczne, bo z punktu widzenia człowieka pozostające bez odpowiedzi, w codziennym zmaganiu się z życiem, w radościach i trudach, wyrażonych metaforycznymi obrazami: *poturbowany przez życie; rozpieszczony przez uśmiechy losu; upadałem i dźwigałem się*. Konceptualizacja Boga została wpisana w to samo pytanie (*gdzie jesteś?*), którego adresatem jest człowiek, poszukujący przecież Jego obecności. Odpowiedź na pytanie daje opis sytuacji lirycznej: *rzadko się zdarza / milczałem / Gdzie jesteś? / nie mój głos powtarzał / od dawna / ojcowskie przywołanie / usłyszałem wreszcie*. Kluczem do odnalezienia Boga są zatem cisza i milczenie. Bóg mówi w ciszy, a zawarta w zakończeniu auto-prezentacja: *ja – człowiek* stanowi klucz do pokazania wzajemnych i silnych, bo ojcowskich, relacji Boga z człowiekiem.

Interesujący obraz poszukiwania zawiera także kolejny utwór A. Halasz:

kiedy szukam źródła prawdy  
ryzykuję  
bo co mam do stracenia  
prócz uwikłania w doczesność  
(A. Halasz, *Przejście przez Morze Czerwone*)

Poszukiwanie źródła prawdy, które ze względu na zakończenie utworu można utożsamiać ze Wszechmocnym, stanowi dla podmiotu mówiącego cel życia – trudny, na co wskazuje ujemnie w tym wypadku wartościowany leksem *ryzyko*. Następujące dalej zdanie podrzędne okolicznikowe przyczyny stanowi wyjaśnienie postawy mówiącego. Jest to postawa człowieka wobec wieczności, której przeciwstawia on doczesność. Wyrażenie *uwikłanie w doczesność* o ujemnej aksjologizacji ukazuje punkt widzenia człowieka na oba wymiary: pożądaną transcendencję i nędną doczesność.

Konsekwencją odnalezienia Najwyższego jest odpowiedź na Jego naukę. Z wielu utworów, w których pojawia się taka postawa człowieka<sup>19</sup>, warto przywołać dwa teksty. Pierwszy ukazuje obraz człowieka, który przyjął naukę Najwyższego i całkowicie zaangażował się w jej realizację:

Jeśli jeszcze trochę pożyję,  
 będę dobry jak chleb – obiecał.  
 Potem ręce cudownie uzdrowiały z samotności i porzucenia.  
 Ramię w ramię z Nim chodził  
 między opuchniętymi a ostatnim tchnieniem.  
 Teraz już wie. Ecce homo.  
 Wygląda dokładnie tak, jak go namalował.  
 Tylko koloru oczu nie jest pewien. Tak wiele ich było.  
 (H. Głok-Lejk, *Ecce Homo*)

Tytuł utworu nawiązuje do obrazu upamiętniającego moment postawienia Jezusa przed tłumem przez Piłata, który przedstawił Go słowami: *Ecce Homo*. Autorem obrazu jest Albert Chmielowski, czyli święty brat Albert. To jego przywołuje na myśl postać bohatera. Przyjęcie nauki Jezusa, zawartej w obietnicy: *będę dobry jak chleb*, stało się początkiem realizacji życia zgodnie z przyjętą zasadą. Warto zauważyć, że jego działalność, przedstawiona za pomocą metafory: *ręce cudownie uzdrowiały z samotności i porzucenia*, zawdzięcza jedności z Jezusem. Zastosowanie frazeologizmu *ramię w ramię (z Nim chodził)* zarówno przedstawia działalność na wzór Mistrza, jak i sugeruje ciągłą obecność Zbawiciela przy uczniu. Kroczenie za Chrystusem drogą, którą wyznaczył, daje nagrodę: wiedzę, pewność nie tylko niewidzialnej Obecności, lecz także namacalności, wyrażonej zdaniem: *Wygląda dokładnie tak, jak go namalował*. Zamykająca utwór wątpliwość: *Tylko koloru oczu nie jest pewien. Tak wiele ich było* paradoksalnie daje pewność: Jezus ma twarz najbardziej niebezpiecznych, cierpiących i opuszczonych.

<sup>19</sup> Np.: A. Halasz: *Kiedy Pan odwołuje któregoś z rycerzy*; M. Borzeszkowska: *Nad Bugiem, Staruszka u Bramy, O staruszce, która nie bała się umrzeć*.



Przyjęcie nauki i życie nią każdego dnia prowadzi człowieka bezpośrednio ze świata *profanum* do wymiaru *sacrum*. Świetnie obrazuje to utwór *Kobieta z Betel*:

każdego poranka zawiązywała kolejne oczko  
onirycznego splotu  
w świecie z krwi i kości  
szczebelek po szczebelku  
utkany z codziennych obowiązków  
[...]  
trwania przy innych  
oczekiwania  
cichej modlitwy  
głośnego uwielbienia  
Ducha  
[...]  
i nieustannie podążała Jakubowym śladem  
zapinając szczebelek po szczebelku  
nigdy wcześniej  
nie było widać tak wyraźnie  
jak wtedy  
gdy wspinała się  
szczebelek po szczebelku  
ułożywszy pierwej kamienie  
pod nasze uśpione głowy  
(A. Halasz, *Kobieta z Betel*)

Życie według nauki Najwyższego obrazuje enumeracja nazw codziennych czynności bohaterki: *trwanie przy innych, oczekiwanie cichej modlitwy, głośne uwielbienie Ducha*. Realizację takiego prostego powołania, polegającego na wypełnianiu drobnych zadań, symbolizuje konceptualizacja wspinania się po onirycznej drabinie Jakuba<sup>20</sup>. Co ciekawe, dzięki takiej konceptualizacji relacji człowiek – Bóg, opartej na posłuszeństwie i służbie innym, o czym świadczy także zakończenie utworu, otwiera się nowa, wertykalna perspektywa: góra – dół, wprowadzająca jednocześnie nowy wymiar wartościowania. W hierarchii aksjologicznej bowiem to, co na górze, jest nacechowane dodatnio, to zaś, co na dole – ujemnie (Puzynina 1992, s. 141). Codzienne czynienie dobra wiedzie zatem do wieczności, łączy ludzki świat z wymiarem Boskim, do którego droga utkana jest z codziennych obowiązków, zapinana *szczebelek po szczebelku*, do końca.

<sup>20</sup> Zob.: Rdz 28,12–13.

Językowa kreacja Wszechmocnego i relacji człowiek – Bóg w analizowanych utworach nauczycielek-poetek z Pomorza opiera się na języku prostym, zawierającym zarówno nieskomplikowane metafory i epitety, pytania retoryczne, jak i słownictwo potoczne. Zastosowanie takiego języka z jednej strony podkreśla bliskość człowieka i Boga, z drugiej pokazuje zwątpienie i niepewność człowieka, jego słabej i chwiejącej się wiary.

Konceptualizacja Najwyższego (zarówno Jezusa – Zbawiciela, jak i Boga w ogóle) ukazuje Go jako obecnego nieustannie w życiu człowieka, pochyłającego się nad umiłowanym stworzeniem z miłością i ojcowską troską. Człowiek wątpiący nie dostrzega tej obecności, człowiek kroczący drogą wyznaczoną przez Pana realizuje powołanie codzienną prostą pracą, dążąc do Boga, wspinając się po onirycznej drabinie Jakubowej szczebelek po szczebelku aż do ostatecznego zjednoczenia z Najwyższym.

## Bibliografia

Anusiewicz J. (1990), *Problematyka językowego obrazu świata w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX wieku*, w: *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin.

Bartmiński J. (1990), *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, w: *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin.

Grzegorzczak R. (1990), *Pojęcie językowego obrazu świata*, w: *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin.

Karpluk M. (1988), *O najwcześniejszym polskim słownictwie chrześcijańskim*, w: *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin.

Karpluk M. (1999), *O staropolskiej terminologii chrześcijańskiej (inspiracje czeskie)*, w: *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, red. B. Kreja, Gdańsk.

[KKK] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, [http://www.archidiecezja.pl/includ/user\\_file/kkk.pdf](http://www.archidiecezja.pl/includ/user_file/kkk.pdf).

Klich E. (1927), *Polska terminologia chrześcijańska*. Poznań.

Kostkiewiczowa T. (1999), *Jak poeci polscy drugiej połowy XVIII wieku mówili o Bogu i szatanie*, w: *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, red. B. Kreja, Gdańsk.

Kowalewska-Dąbrowska J. (2006), *Językowy obraz Boga i człowieka w poezji Jana Twardowskiego*, Gdańsk.

Puzynina J. (1991), *Jak pracować nad językiem wartości*, „Język a Kultura” t. 2.

Puzynina J. (1992), *Język wartości*, Warszawa.

Rzepka W.R., Walczak B. (1999), *Bóg i szatan w polszczyźnie XVI wieku*, w: *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, red. B. Kreja, Gdańsk.

Skorupska-Raczyńska E. (2013), *Kreacja ojca w powieściach nadniemeńskich Elizy Orzeszkowej (studium językowo-stylistyczne)*, Gorzów Wielkopolski.

Strykowska M. (1999), *Obraz Boga w Rytmach Mikołaja Sępa Szarzyńskiego na tle prądów ideowych epoki*, w: *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, red. B. Kreja. Gdańsk.

Skubalanka T. (1997), *Językowa kreacja Jacka Soplicy (Księdza Robaka)*, w: T. Skubalanka, *Mickiewicz, Słowacki, Norwid. Studia nad językiem i stylem*, Lublin.

*Wielki słownik języka polskiego*, [https://wsjp.pl/index.php?id\\_hasla=8003](https://wsjp.pl/index.php?id_hasla=8003).

*Zasady pisowni słownictwa religijnego*, <http://sanctus.pl/index.php?grupa=66&podgrupa=78&doc=23>.

### **Teksty źródłowe**

Borzeszkowska M. (2008), *U Bramy*, Łęborg.

Borzeszkowska M. (2021), *Z pogranicza ciszy i światła*, Łęborg.

Borzeszkowska M. (w druku), *Las Schrödingera*.

Glok-Lejk H. (2019), *Tuż przed świtem*, Pruszcz Gdański.

Halasz A. (2015), *...poezja pełna darów danych darmo...*, Gdynia.

### Streszczenie

#### **Człowiek wobec Boga w wierszach nauczycielek-poetek z Pomorza (konceptualizacje językowe)**

Celem artykułu jest ukazanie językowej kreacji Boga oraz stosunku człowieka do Najwyższego w poezji trzech nauczycielek-poetek mieszkających i pracujących na Pomorzu: Małgorzaty Borzeszkowskiej, Hanny Glok-Lejk i Anny Halasz. W tekście wykorzystano fragmenty 25 utworów, które pokazują analizowane konceptualizacje. Językowa kreacja Boga i relacji człowiek – Bóg w utworach nauczycielek-poetek z Pomorza wykorzystuje prosty język i słownictwo potoczne. Zastosowanie takiego języka podkreśla bliskość człowieka i Boga, ale pokazuje też słabą wiarę człowieka.

Bóg ukazany jest jako zawsze obecny w życiu człowieka ze swoją miłością i troską. Człowiek wątpiący nie dostrzega tej obecności, człowiek kroczący drogą wyznaczoną przez Pana realizuje powołanie codzienną pracą, dążąc do Boga aż do ostatecznego zjednoczenia z Najwyższym.

**Słowa kluczowe:** językoznawstwo kulturowe, językowa kreacja Boga, relacje człowiek – świat transcendentny

## Summary

**Man towards God in the poems of female poet-teachers  
from Pomerania (language conceptualizations)**

The aim of the article is to show the linguistic creation of God and the relationship of man towards him in the poetry of three female poet-teachers who live and work in Pomerania: Małgorzata Borzeszkowska, Hanna Głok-Lejk and Anna Halasz. The text uses fragments of 25 works of those poets that show the analysed conceptualisations. The linguistic creation of God and the relationship between man and God in the works of female poet-teachers from Pomerania uses simple language and colloquial vocabulary. The use of such a language emphasises the closeness of man and God, but also shows the weak faith of man.

God is shown as always present in human life with his love and care. A man who doubts, does not perceive this presence, a man who follows the path appointed by the Lord, realises his vocation by daily work, striving for God until the final union with the Supreme.

**Keywords:** cultural linguistics, linguistic creation of God, human-transcendent world relations

## „[...] IAM WEZWAŁA IESZCZE BOGA POMOCY I BŁOGOSŁAWIEŃSTWA”<sup>2</sup> – KSZTAŁT JĘZYKOWY WYPOWIEDZI MODLITEWNYCH W DZIEWIĘTNASTOWIECZNEJ KOBIECEJ LITERATURZE PAMIĘTNIKARSKIEJ

Materiał wybrany do niniejszego artykułu pochodzi z 11 pisanych przez kobiety tekstów o charakterze pamiętnikarskim<sup>3</sup>, ukazujących osobiste przeżycia autorek na tle XIX-wiecznych wydarzeń historycznych i realiów społeczno-obyczajowych. Autorki tych wspomnień należały przede wszystkim do warstwy szlachecko-ziemiańskiej lub do inteligencji pochodzenia mieszczańskiego-szlacheckiego, ale o różnym wykształceniu i różnej sprawności językowej oraz o rozmaitym statusie majątkowym. Były wśród nich literatki, malarki, działaczki społeczne i kobiety, które nie wyróżniły się niczym znaczącym w życiu społecznym czy kulturalnym epoki<sup>4</sup>. Pamiętniki, jak twierdzą, pisały przede wszystkim dla własnej przyjemności lub z myślą o rodzinie i wybranych przyjaciółach. Dla niektórych z nich dziennik był jedynym miejscem, w którym mogły zdradzić swoje uczucia, przemyślenia i marzenia, któremu mogły powierzyć skryte przed wszystkimi sprawy sercowe i cierpienia duszy. Są to zatem teksty autentyczne, rejestrujące codzienny język epoki.

Wzmianki o Bogu i innych Osobach ze sfery *sacrum* pojawiają się na kartach XIX-wiecznych pamiętników kobiecych, podobnie jak w literaturze fikcjonalnej z tego okresu (por. Bachórz 2010), w różnych funkcjach i w różny sposób uwikłane w kontekst. Są rozproszone zarówno w częściach narracyjnych – m.in. w opisach praktyk religijnych (zob. Warda-Radys 2016) i liturgii, świątyń i przedmiotów kultu religijnego – jak i we fragmentach o charakterze dłuższych monologów wewnętrznych czy soliloquiów, w krótkich wtrętach wyrażających myśli

---

<sup>1</sup> lucyna.warda-radys@ug.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-0299-3611>

<sup>2</sup> Hoff II 14. Cytaty tekstów źródłowych opatruję symbolem (zgodnie z wykazem skrótów w bibliografii), ewentualnym numerem tomu i numerem strony. Przy cytowaniu zachowuję ortografię i interpunkcję oryginału.

<sup>3</sup> Prezentują one różne formy dokumentu osobistego: pamiętnik, wspomnienie, dziennik.

<sup>4</sup> Więcej na temat autorek pamiętników: Warda-Radys 2013, s. 319–336.

i uczucia autorek wspomnień oraz w nielicznych w pamiętnikach warstwach dialogowych – przy „cytowaniu” wypowiedzi przedstawianych postaci. W monologach diarystek i wypowiedziach bohaterek ich wspomnień obecne są przede wszystkim różnego rodzaju wykrzyknienia z imieniem Boga i innych osób świętych. Najogólniej rzecz ujmując, mają one związek z różnymi odcieniami przeżyć natury religijnej lub wnoszą do tekstu pierwiastek potoczności, gdyż funkcjonują, jak w języku codziennym, jako ekwiwalenty emfaticznych wykrzykników i powieżeń (por. Wierzbicka 1996; Burkhardt 2012; Górny 2013, s. 162–167)<sup>5</sup> oraz jako komponenty konwencjonalnych formuł o charakterze grzecznościowym (por. Krawczyk-Tyrpa 1997)<sup>6</sup>. W tym artykule interesują mnie te fragmenty pamiętników, w których *nomen sacrum* pojawia się w związku z szeroko rozumianymi przeżyciami religijnymi – w funkcji inicjowania krótkiej modlitwy (dłuższe modlitwy nie pojawiają się w analizowanych tekstach) lub tylko modlitewnego westchnienia. Chciałabym się przyjrzeć strukturze i funkcjom tych modlitewnych fragmentów. Odwołuję się przy tym przede wszystkim do ustaleń zawartych w pracach Marzeny Makuchowskiej (1998, 2004, 2014) i Marii Wojtak (1999a, 1999b, 2004, 2014), w których modlitwa została rozpoznana i skrupulatnie opisana jako gatunek wypowiedzi.

Modlitwa chrześcijańska<sup>7</sup> to rozmowa człowieka z Bogiem<sup>8</sup>, ma więc założenia charakteru dialogiczny, a akt komunikacji przebiega na linii wertykalnej<sup>9</sup>. Cechą charakterystyczną tej interakcji jest to, że adresat modlitewnego dialogu jest numinotyczny, nieobecny fizycznie, i w związku z tym nie można oczekiwać z jego strony słownej repliki. Ostatecznie zatem modlitwa musi przyjąć formę monologu skierowanego do Boga (lub jakiejś Osoby ze sfery *sacrum*). Biorąc jednak pod uwagę fakt, że – jak pisze Józef Bachórz (2005, s. 253) – „autorzy

<sup>5</sup> Por.: *A za każdym nowym dowodem czynności swej pierworodnej ukochanej wnuczki [Babunia] powtarza swe ulubione: „Jezus, Marja!”* (Puz 329); *Wczoraj – o wielki Boże, jakże określić moją radość – wczoraj miałam wiadomość od Erazma* (Żmich 74); *O, Boże! wyrazić nie mogę, co wtedy radości, wdzięczności, rozczulenia uczulałam!* (Groch 481); *Boże, jakże to przykro!* (Groch 561).

<sup>6</sup> Por. np.: *Potem uściskali, pożegnali nas wszyscy [...] „Niech Bóg prowadzi, niech Bóg prowadzi!” – coraz głośniejszym szeptem się odzywało* (Szep 151).

<sup>7</sup> SJP PWN wyraz *modlitwa* notuje w dwóch znaczeniach: 1. ‘zwracanie się do Boga, bóstwa lub świętych z wyznaniem wiary, dziękczynieniem, prośbą lub skruczą’ i 2. ‘słowa wypowiadane przez modlącego się, teksty modlitewne mające ustaloną formę’. Badacze języka religijnego dodają jeszcze znaczenie 3. ‘nazwa gatunku wypowiedzi modlitewnej’.

<sup>8</sup> Por. np.: ‘[modlitwa jest] szczególnym rodzajem komunikacji człowieka religijnego z niewysłowioną i nieogarnioną sferą sakralną, człowieka, który z wiarą w moc i dobroć Boga występuje w roli petenta w stosunku do odbiorcy numinotycznego’ (Wojtak 1999, s. 112).

<sup>9</sup> Określenie *komunikacja na linii wertykalnej* (między człowiekiem a Bogiem lub inną Osobą ze sfery *sacrum*) oraz *komunikacja na linii wertykalnej* (człowiek – człowiek) użyła M. Makuchowska (2014).

pamiętników XIX-wiecznych z reguły myśleli o drukowaniu, [j]eśli nie za życia swego, to o pośmiertnym”, można uznać, że zapisując na kartach pamiętników swoje modlitewne westchnienia, zakładali również (a przynajmniej dopuszczali) istnienie jeszcze innego odbiorcy tekstu modlitewnego (tym razem umiejscowionego na linii horyzontalnej) – odbiorcy innego typu: nie adresata danej prośby, prześlągania czy uwielbienia, ale raczej jej świadka.

Formuły modlitewne na kartach pamiętników są komunikatami niesamoistnymi, ale zawsze wkomponowanymi w kontekst. Wydaje się, że niektóre pobożne inwokacje kierowane do Boga były zapisywane przez pamiętnikarki na bieżąco (miało to miejsce zwłaszcza w diariuszach) – w momencie, gdy rodziły się intencja i tekst mentalny<sup>10</sup> (niekiedy wywołane wspomnieniami). W niektórych wypadkach jednak (kiedy pojawia się pewien dystans czasowy między sytuacją modlitewną a jej dokumentacją na piśmie) Bóg lub inna Osoba ze sfery *sacrum* staje się właściwie tylko pozornym uczestnikiem aktu komunikacji – wpisanym w tekst i oczywistym w przypadku modlitwy jako gatunku. W takiej sytuacji we włączonej do pamiętnika wypowiedzi, mimo że zawiera ona wszystkie niezbędne elementy schematu aktu modlitewnego, następuje częściowa neutralizacja pierwotnej, podstawowej funkcji modlitwy (zawartej w normach gatunkowych): nawiązania kontaktu z Bogiem i przedstawienia Mu swoich prośb. Wypowiedź taka staje się raczej ujawnieniem pewnego zaistniałego wcześniej stanu świadomości, werbalizacją i upublicznieniem tego dokonanego już, bardzo osobistego aktu przez podanie go do wiadomości osób trzecich. Jej intencją natury religijnej może być wyrażenie przekonania o Bożej mocy i miłości do człowieka. Staje się więc ta wypowiedź narzędziem służącym do uwielbienia Boga, co uznaje się za jedną z podstawowych intencji każdej modlitwy (por. Wojtak 2014, s. 129). O takiej sytuacji komunikacyjnej mogą świadczyć np. formuły wprowadzające modlitwę z określeniem temporalnym odnoszącym się do minionego okresu i czasownikiem w czasie przeszłym: *Wiecz[orem] płak[alam] i modli[łam się]. B[oże], niech s[ię] st[anie], j[ak] w[ola] tw[oja]! Błog[osław] g[o], a m[nie] d[aj] śm[ierć] bl[iską]. Jeź[eli] i j[ego] na to d[aleś], aby odebr[ać], n[iech] s[ię] st[anie] w[ola] tw[oja], lecz b[ądź] mi[osierny], Ojcze!* (Orz 45).

Ta sytuacja komunikacyjna w pewnym zakresie przypomina praktykę składania na piśmie prośb i podziękowań (zwłaszcza tych podpisanych, wyraźnie wskazujących na nadawcę<sup>11</sup>) skierowanych do Boga lub innych postaci ze świa-

<sup>10</sup> Według badaczy najpierw pojawia się intencja modlitewna, później tekst mentalny i dopiero wynikiem tych działań jest tekst werbalny (Chruszczewski, Chruszczewski 2002, s. 140).

<sup>11</sup> Pomijam tu kwestię pojawiania się w tych tzw. modlitwach wotywnych treści sztyfrujących, ukrywających przed odbiorcami postronnymi treści istotne z punktu widzenia wotanta (zob. Wojtak 2014, s. 129).

ta nadprzyrodzonego (pośredniczących w kontaktach człowieka z Bogiem), a odczytywanych podczas różnych nabożeństw (np. do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, do Najświętszego Serca Jezusowego), zamieszczanych na łamach czasopism katolickich (por. Oronowicz-Kida 2007) lub składanych w specjalnych zbiorach w miejscach, gdzie znajduje się uznawany za cudowny wizerunek Matki Boskiej (por. Wojtak 2000) lub jakiegoś świętego. I w jednym, i w drugim przypadku mamy do czynienia z ujawnieniem osobom trzecim zwykle bardzo osobistego kontaktu człowieka z Bogiem. Różna jest jednak funkcja tego upublicznienia. W wypadku modlitw składanych przez wiernych w świątyniach i sanktuariach lub zamieszczanych w prasie w momencie ich upublicznienia nadal dominuje ich funkcja podstawowa – przeżywanie przez człowieka łączności z Bogiem (por. Makuchowska 2014). Tekst modlitewny włączony do pamiętników przeznaczonych do publikacji, obok efektu illokucyjnego związanego bezpośrednio z sytuacją modlitewną w momencie powstawania intencji i pierwotnego werbalizowania modlitwy<sup>12</sup>, ma raczej wyrażać i utrzymywać emocje nadawcy<sup>13</sup>, a dzięki temu być także elementem kreacji jego wizerunku w oczach czytelników. Struktura tego elementu pamiętnika, korespondująca ze schematem gatunkowym modlitwy, a więc w płaszczyźnie pragmatycznej wykorzystująca najwyższy i niepodważalny autorytet Boga, podnosi też rangę samego tekstu i zawartych w nim treści<sup>14</sup>, a tym samym wzmacnia siłę jego perswazyjnego oddziaływania. Może zatem wpływać na postawy i hierarchię wartości przewidywanego kręgu odbiorców, kształtować ich przekonania (zwłaszcza wtedy, gdy modlitwa dotyczy spraw publicznych) oraz utrzymywać pewne wartości w ich świadomości.

Zamieszczone w pamiętnikach wypowiedzi zaadresowane do Boga to modlitwy prywatne<sup>15</sup> – teksty nieustalone, jednorazowe, wynikające z osobistej duchowej więzi z Bogiem kobiet spisujących pamiętniki. Już w wstępie należy jednak zauważyć, że nie odbiegają one znacząco od wzorca gatunkowego modlitwy, który charakteryzuje się schematyczną budową i skonwencjonalizowaniem formuł słownych. Szczególnie adekwatne w stosunku do badanych frag-

<sup>12</sup> Ten efekt illokucyjny został określony przez M. Makuchowską jako „chęć nadawcy sprawienia za pomocą wypowiedzi, aby odbiorca spowodował stan rzeczy wskazany przez składnik propozycjonalny” (Makuchowska 1998, s. 83).

<sup>13</sup> Podobne funkcje pełni wplatanie w tekst emfaticznych wykrzyknień i powiedzeń: *broń Boże, daj Boże, dzięki Bogu, chwala Bogu* itp. (Górny 2013, s. 162–167).

<sup>14</sup> Jak stwierdza M. Makuchowska, „[m]odlitwa czerpie nie tylko z ogólnego zasobu jednostek wartościujących, lecz także sama stanowi kontekst, w którym nabywają one takiego nacechowania” (Makuchowska 2014, s. 102–103).

<sup>15</sup> Pamiętnikarki nie przytaczają tekstów modlitw ustalonych: pacierzowych, codziennych czy pieśni, choć wiadomo, że modliły się w ten sposób, bo wpisują na kartach pamiętników tytuły lub incipity tych tekstów (zob. Warda-Radys 2016).



mentów wydaje się wyodrębnienie wskazanych przez M. Wojtak trzech stałych, znamiennych dla języka modlitwy elementów konstrukcyjnych. Są to: anakleza, czyli wezwanie skierowane do Boga; anamneza, czyli przypomnienie działań Boga; oraz segment petycyjny (Wojtak 1999a). Elementy ramy modlitwy, tj. składnik inicjalny (tytuł, zwykle zawierający nazwę gatunkową *modlitwa* i określenie odsyłające do sytuacji komunikacyjnej) oraz finalny (formuła doksolociczna i aklamacja *Amen*), w analizowanych tekstach się nie pojawiają.

## Anakleza

**Apostrofy** skierowane do *sacrum* (adresatywy), oprócz przypisanej im w każdej modlitwie funkcji orzekania o adresacie i inicjowania kontaktu z Bogiem lub innymi osobami świętymi (por. Makuchowska 1998, s. 160), w pamiętnikach zwykle stają się też wyznacznikami początku tekstu modlitewnego. Zdecydowanie rzadziej wezwanie takie znajduje się w interpozycji lub postpozycji wobec pozostałych elementów aktu modlitewnego. Analizowane wypowiedzi mają najczęściej charakter teocentryczny – ich adresatem jest Bóg, zdecydowanie rzadziej Chrystus, a wyjątkowo Matka Boża. Nie pojawiają się wezwania do Anioła Stróża czy świętych patronów. Nie znaczy to jednak, że kobiety nie modliły się do nich lub modliły się rzadziej. W tekstach pamiętników często pojawiają się informacje o modlitwach przed obliczem Chrystusa (por. np. *Idę zawsze chętnie i u stóp Ukrzyżowanego składam wszelkie cierpienie i smutki, a w cierpieniach Boskiego Syna czerpię siłę do nowych, których nigdy nie brak w życiu...* – Rog 153), o prośbach skierowanych do Matki Bożej (np. *W poniedziałek mamy dać na Mszę Ś. na intencją, by Bóg zesłać raczył pociechę, a zarazem by Matka Najświętsza natchnęła myślą, co czynić należy* – Rog 167; *klękli rodzice przed obrazem Matki Boskiej, wzywając Jej świętej opieki* – Kunach 210)<sup>16</sup> lub świętego patrona (por. *Moja Matka w malignie nieustannie wzywała ś-go Antoniego Padewskiego, do którego, o ile wiem, nie miała pierwiej szczególniejszego nabożeństwa* – Szep 96; *Nie wiem do jakiego świętego mam się modlić, żeby mi zesłał ratunek* – Fel 32).

Apostrofy modlitewne w pamiętnikach są niezbyt zróżnicowanym leksykalnie i intencjonalnie członem tekstu. Mają budowę bardzo prostą i są skonwencjonalizowane; najczęściej składają się z samego wołacza rzeczowników: *Boże*, rzadziej *Panie* lub *Ojczy* (tej ostatniej formy używa przede wszystkim E. Orzeszkowa) i *Matko*. Niekiedy te podstawowe formy adresatywne rozwijane są o dodatkową informację identyfikującą (epitet dookreśla rzeczownik w związku

<sup>16</sup> Pamiętnikarki informują też o odmawianiu takich modlitw, jak różaniec, litanie czy np. *Pod Twoją obronę* (por. Warda-Radys 2016).

wyrazowym, jednoznacznie odnosząc go do Boga lub Maryi: Ojciec *niebieski*, Matko *Najświętsza*) lub przedstawiającą Boże atrybuty (zwykle występują w postpozycji): *wielki, dobry, litościwy, miłosierny, wszechmocny*. Są to waloryzowane pozytywnie przymiotniki w stopniu równym, będące nośnikami dodatnich cech i pełniące funkcję superlatywizującą (zwłaszcza gdy ulegają kumulacji). Istota Najwyższa jest konceptualizowana w tych frazach wokatywnych jako potężna, opiekuńcza i współczująca. Użyte przez pamiętnikarki epitety służą zatem podkreśleniu majestatu i mocy adresata oraz wyrażeniu ufności w Jego miłosierdzie. M. Makuchowska (1998, s. 96–97) zauważa podobieństwo modlitewnych predykatów do komplementów, ponieważ ich funkcją jest zwiększenie skuteczności aktu modlitewnego przez pozytywne nastawienie adresata wobec odbiorcy.

W niektórych wypowiedziach adresatywom towarzyszy zaimek dzierżawczy *mój*, który definiując relację między człowiekiem i Bogiem jako bardzo osobistą, jest wyrazem przekonania, że w modlitwie związek człowieka z Bogiem jest bardzo bliski (podobną funkcję w modlitwie pełni powoływanie się na relację: ojciec – dziecko). E. Oronowicz-Kida (2007, s. 395) stwierdza, że zaimek dzierżawczy podkreśla również „cudowną relację przynależności, pokonującej granicę świata nadprzyrodzonego i świata ludzkiej egzystencji”. Użycie wokatywu w połączeniu z zaimkiem jest sygnałem ekspresywności.

Niekiedy w prepozycji wobec apostrofy pojawia się wykrzyknik. Dzięki niemu wypowiedź wydaje się bardziej spontaniczną, swobodniejszą i naturalniejszą, a przez to szczerą: **O Boże**, *zlituj się nade mną!* (Żmich 47); **Ach, Boże litościwy**, *uchowaj nas od tego nieszczęścia* (Kunach 298). Afektywność inwokacji modlitewnej może też zostać pogłębiona przez powtórzenia (dokładne lub częściowe) apostrofy. Sprawiają one, że wezwanie staje się bardziej żarliwe, emfaticzne: **Boże, Boże, Boże**, *Ty jeden wspom[agać], ratow[ać] m[nie] mo[żesz]. Nędza serdeczna!* (Orz 33); *Lecz jemu cóż przeszkadza napisać do Pani Kwaskowej, zaspokoić mnie. O Boże, Boże, zmituj się nade mną* (Kunach 276); *Dziś Czekiński radził z Romerem o matki mojej zdrowiu! o Boże! Boże dobry! dayże skutek ich lekarstwom, w Tobie iednym nadzieia! o! ciężko mi na sercu* (Hoff 123). Powtórzenie jako środek ekspresji jest charakterystyczne dla języka potocznego.

Zdecydowanie rzadziej zdarza się w analizowanych tekstach wpisanie drugiej apostrofy w pewnej odległości od pierwszej, np. **O mój Boże**, *wszakże to wszystko jest w Twej świętej mocy, dozwól mi, aby już raz tak gorące życzenia moje spełnione zostały, aby rodzice nie sprzeciwiali się mojemu szczęściu, ale na cóż znów robię takie przypuszczenie. Tyś, o Panie, taki dobry, miłosierny, nie dopuścisz, bym na całe życie została nieszczęśliwą, bo już cię rozłączoną ze Stefanem* (Kunach 277); *O już mnie nic od Ciebie Boże nie oderwie, nic, — nawet własna moja nędza i nieudolność !.. W Tobie, o Boże, wszystko znajduję !..* (Groch 321).

W kontekstach tego typu pierwszy wołacz zwykle inicjuje kontakt z Bogiem; kolejny, towarzyszący już proście, pełni funkcję spójnościową i fatyczną. Jest najczęściej dodawany do formy zaimkowej *Ty* i łagodzi jej bezpośredniość czy wręcz zuchwałość. Taki zabieg również służy budowaniu napięcia emocjonalnego; sprawia, że modlitwa podmiotu dzięki przybraniu nieco patetycznego tonu wydaje się bardziej przejmująca.

*Anamneza* stanowi *odwołanie do działań Boga, jako pośredni sposób wyrażania uwielbienia, adoracji, głoszenia chwały* (Wojtak 1999, s. 133). Ponieważ większość analizowanych wypowiedzi modlitewnych to stosunkowo krótkie teksty o niewielkim stopniu skomplikowania budowy składniowej – ten element struktury modlitwy jest często pomijany lub zredukowany (nie ma zbyt wyszukanej formy). Jego treść skupia się na przypomnieniu Bożej mocy i przejawów Jego opieki.

W badanych tekstach *anamneza* przyjmuje postać peryfrastycznego określenia o charakterze metaforycznym, wprowadzanego w typowy dla modlitwy sposób (*Boże, który... // Ty, który...*) (Wojtak 1999, s. 132), np. *O Boże, Ty który widzisz najskrytsze myśli człowieka, wejrzyj na lzy moje, przywróć mu zdrowie, bo ono potrzebne do mego szczęścia, bo ja tylko jego szczęściem, jego pomyślnością żyć będę* (Rog 136); lub uzasadnienia prośby poprzez wyrażenie przekonania o wszechmocy i miłosierdziu Boga oraz o własnej ograniczoności: *O Boże, zlituj się nad nami, bo tylko w miłosierdziu Twoim cała nasza nadzieja i pociecha; już rozpacz ogarnia mnie serce, okaż Boże, jaki cud nad nami* (Kunach 300); *Jakież to znowu pamiętny i niespodziewany rok upłynął! O wielki Boże, w twojej tylko jest moc aby na zawsze rokiem nieszczęść niebył!* (Hoff 202). Ten element aktu modlitewnego, z widoczną tendencją do hiperbolizacji działań i przymiotów Bożych, ukazuje pełen czci, ufności i oddania stosunek podmiotu mówiącego do Boga. Wprowadza też pewien dystans między adresatem a nadawcą, czym jednocześnie akcentuje i wzmacnia Jego autorytet. Zawiera ponadto presupozycję, że *skoro Bóg jest wielki, potężny, spełni także jego prośbę* (Wojtak 1999, s. 133). *Anamneza* podwyższa wartość emocjonalną wypowiedzi – w planie komunikacji na linii zarówno wertrykalnej, jak i horyzontalnej.

### Petitio

Według M. Makuchowskiej modlitwa jest makroaktem łączącym w sobie kilka mikroaktów, które „funkcjonują w różny sposób i są podporządkowane głównym celom i zadaniom komunikatu” (Makuchowska 1998, s. 72). Te modlitewne akty mowy to przede wszystkim: wyznanie wiary, wyznanie grzechów, podziękowanie i prośba (Makuchowska 1998, s. 73–75). W badanych tekstach znacząco przeważa ostatni z wymienionych aktów – akt prośbny.

Prośby dotyczą różnych spraw ważnych dla piszących kobiet: ich życia osobistego i ojczyzny – w aspekcie zarówno ogólniejszym (losy kraju), jak i bardziej indywidualnym (życie jego obrońców). W pamiętnikach pojawiają się w momentach wyjątkowych, w kontekstach wydarzeń niekorzystnych dla podmiotu proszącego i negatywnie przez niego ocenianych, zwykle takich, nad którymi nie ma władzy. Często są to prośby o charakterze ogólnym (o oddalenie szeroko pojętego zła, o Boże miłosierdzie), a dają się zrozumieć kontekstowo, poprzez odniesienie do wcześniejszego lub dalszego fragmentu pamiętnika. Niekiedy przypominają swoją formą akty strzeliste, czyli pobożne inwokacje i krótkie osobiste modlitwy, zrodzone spontanicznie jako poruszenie serca w czasie wypiechania obowiązków życiowych i znoszenia przeciwności losu (Szczych 2014, s. 101).

Illokucja dominująca, jaką jest prośba, bywa wyrażana w omawianych tekstach przez użycie formy 2. osoby trybu rozkazującego: *ratuj, wejrzyj, (z)lituj się, zmiłuj się, wesprzyj*<sup>17</sup>. Woluntalna forma czasownika często pojawia się zaraz po zwrocie adresatywnym, co w widoczny sposób podkreśla imperatyw: *Boże, ratuj mnie* (Kunach 302); *B[oże], dop[omóż] m[i]! wespr[rzyj], por[adź], b[o] s[ama] s[obiej] radz[ić] n[ic] nie um[ie]m* (Orz 48); *Tob[ie] B[oże] odd[aję] Myśli, pracę, bóle m[oje]! Ty czyń, rządź, sądz, sprawuj – Lit[uj] się!* (Orz 39); *Jak mi się przypomniał na chwile, to zdaje mi się, że miałam gorączkę. Boże, uchowaj mnie od podobnej!* (Żmich 47). Zdarzają się także prośby z precyzyjnie dookreślonym przedmiotem: *Cóż to za kochany chłopiec! Daj mi Boże, aby moje dzieci były doń podobne* (Groch 611); *Teraz obydwu na wojnie, zdaje mi się, że ona rozstrzygnie los Ludki, nie znam obudwóch, ale proszę Boga, by wrócili szczęśliwie, inaczej byłby to cios straszny dla jej serca, o Boże, ochraniaj go w bitwach, pozwól mu wrócić szczęśliwie na łono kochających osób* (Rog 190). Prośby związane z sytuacją ojczyzny i jej obrońców często mają charakter wo-

<sup>17</sup> Forma trybu rozkazującego z partykulą *niech(że)* również pojawia się w tekstach, którym można przypisać modlitewny charakter, np.: *Niechże mu tam Bóg we wszystkich błogosławi i zachowa go przy siłach duszy i ciała i pozwoli, iż po szczęśliwie dla Polski ukończonej sprawie ujrzymy go zdrowego i szczęśliwego!* (Mor 80); *Niech im Bóg tę jałmużnę policzy tam, gdzie miłosierni miłosierdzie otrzymają* (Szep 134); *Pocziwa, przygarnęła mnie sierotę; dobrze mi u niej, niech jej to Bóg wynagrodzi!* (Kietl 182); czy bardziej ogólne – bez wskazania adresata życzenia: *Wiele, wiele z tych pieszczotliwych głosów paniunię wołających ucichło; niechże danym nam będzie wszystkim w Panu się odnaleźć...* (Szep 106). Zdarza się też użycie partykul *oby* i *aby* w funkcji optatywnej: *Krwí, łez, upłynie niemało. Aby tylko Bóg dobry uwieńczył skutkiem te wszystkie ofiary!* (Hoff 174); [...], *oby to nie było przywidzeniem, oby Bóg raczył przywrócić jego przywiązanie* (Rog 133). Nie są to już jednak prośby bezpośrednio skierowane do Boga – brak w nich anaklezy. Badacze zwracają uwagę, że konstrukcje takie cechuje mniejsza kategoryczność i w związku z tym zbliżone są w swej wymowie do życzenia (Makuchowska 1998, s. 85). Z tego powodu zostały w niniejszej analizie pominięte.

łania wspólnotowego. Ujawnia się w nich podmiot zbiorowy, np.: *Włożono na nią [Annę Różycką – L.W.R.] kajdany i suknię zbrodniarzy, i choć w boku porobiły jej się rany jak Silvio Pelicco, nie zdjęto jej kajdan. Boże zmiłuj się nad nami!* (Mor 28); *Boże, zmiłuj się nad nieszczęśliwym krajem naszym* (Dar 55); *O Boże, Boże pobłogosław nam, bo tylko od ciebie możemy spodziewać się pociechy* (Rog 173); *Biedny Dziadunio, Papa, biedni wszyscy! Jaka to straszna musi być dla nich boleść!... Ileż to krzyżów trzeba nam znosić! Boże, Boże, zmiłuj się nad nami!*... (Groch 742); *Już miesiąc iak sami się rządźmy – o Boże dobry, pomagayże nam, aby to szczęście które zabłysło, trwałem było; abyśmy godnymi byli bydź narodem i nim zostali* (Hoff 173). Czasem pojawia się też uzasadnienie prośby motywowane dobrem ogółu: *dzień cały spokojnie w domu przesiedziała, wróciwszy rano z Kościoła, gdzie się też modliła o światło i łaskę dla Cesarza. Niech tę Rossyę, upowitą i uciśnioną, skrępowaną ciemnotą i błędem, przyniesie do prawdziwego Kościoła, jak my dzieci nasze do Chrztu przynosimy, duchowieństwo i szlachta niech będą Chrzestnymi rodzicami, a lud cieszyć się będzie, że Ojciec Narodu pogodził ich z Ojcem Kościoła. Boże! wysłuchaj tę prośbę, bo inaczej nie będzie ani szczęścia, ani pokoju* (Groch 784).

Inne wykładniki aktu prośby wyróżnione przez M. Makuchowską (czasownik *proszę* z dopełnieniem lub zdaniem dopełnieniowym; zastosowanie *verbum voluntatis* – *proszę, błagam, chcę, pragnę* – i jego dopełnień) w badanych tekstach się nie pojawiły. Przytoczone zostały za to wypowiedzi, w których w ogóle został pominięty czasownik wyrażający intencję modlitewną, ale performatyw *wolać* ‘zwracać się z prośbą’ został użyty w zdaniu wprowadzającym, np.: *Z głębi duszy wołam do Boga: „Miłosierdzia, Ojczy, litości”* (Kic 373); *Wołam w myśli do Boga: „Panie, cudu!”* (Kic 258). Intencja prozalna bywa też wyrażana w formie pytania retorycznego: *Boże mój – pomyślałam sobie – czemuż tu być przy nim nie mogę, czemu nie pozwolisz mi, o Panie, bym dnie, noce mogła spędzić na usługach mojego brata* (Rog 136). To środek stylistyczny charakterystyczny dla stylu podniesłego, nadaje więc westchnieniu modlitwemu dramatycznej, patetycznej powagi.

W pamiętnikowych wypowiedziach modlitwowych zwykle nie ma określeń bezpośrednio osłabiających kategoryczność imperatywów wyrażających intencję prośby i sprawiających, by przybrała ona uprzejmy charakter (por. Wojtak 1999a, s. 134); do rzadkości należą formuły z etykietalnym czasownikiem *raczyć* (np. *racz że dopomóż* – Groch 422). Mimo to czytelnik nie ma wrażenia, że prośby kobiet sformułowane są zbyt obcesowo czy niegrzecznie, raczej wydają się żarliwe (i dzięki temu bardziej skuteczne). W modlitwie bowiem „imperatywy interpretowany jest jako prośba przede wszystkim na podstawie wiedzy o rodzaju zależności nadawcy modlitwy w stosunku do jej adresata (zależność ta wynika z przyjęcia danego systemu wierzeń)” (Makuchowska 1998, s. 83). Często zdarza się natomiast, że proszący podmiot świadomie siebie deprecjonuje, staje

przed Bogiem w pozycji głębokiej uniżoności, co sygnalizują określenia wy-puklające kontrast między Boskim adresatem a nędznym człowiekiem-sługą lub Ojcem i zależnym od Niego dzieckiem: *O, Oj[cz]e!, ty widz[isz] nędz[ę] m[oj]ą!* *B[ą]dź mi[ł]o[ści]wy!* (Orz 47); *Oj[cz]e nieb[ieski], z[ł]ituj się nad biedn[ym] dz[ieci]c[ie]m* *tw[oi]m* (Orz 56); *Boże mój, Boże! wszak widzisz, że szczerze Ci chcę służyć, racz że dopomóż, bo tylko dobrą wolę mogę Ci ofiarować... a i ta wola... cóż to za nędza!... Poszłam więc do Spowiedzi i Komunii i znów burza ucichła...* (Groch 422). Ten typ określeń (hiperbolicznych) potęguje wzniosły, uroczysty charakter wypowiedzi.

Inne typy aktów modlitewnych pojawiają się w badanych pamiętnikach zdecydowanie rzadziej, np. podziękowania: *Jakiż to dzień szczęśliwy! Boże dziękuję ci, mąż mój przyjechał raniuteńko i zdrów* (Hoff 244); *Dzięki Ci Boże mój! żeś mię wspierał i ratował nędzną i niegodną Twą służę!* (Groch 786); *O, dzięki ci, wielki Boże! za tę opatrność nade mną* (Mor 77); uwielbienia: *Boże, dobry nawet w karaniu, iakże cię w tem ieszczę nieszczęściu uwielbiać muszę!* (Hoff 169); *O już mnie nic od Ciebie Boże nie oderwie, nic, – nawet własna moja nędza i nieudolność !.. W Tobie, o Boże, wszystko znajduję !..* (Groch 321); skargi: *O Boże, mój Boże, nie ma już pociechy dla nieszczęśliwej, jakżeż smutne są dni życia mego, jakie okropne noce, najczęściej w bezsenności i łzach przepędzane* (Kunach 281). Czasem w jednej wypowiedzi modlitewnej można spotkać różne intencje szczegółowe, np. *Bóg mi nie dał cierpliwości. Wołałam do Niego: – Panie, Panie, uzbrój mnie w stałość i męstwo! [...] A więc, ja ostatni raz wzywam jego łaski: – Boże, zlituj się przecie, jesteś Wszemmocny, mogłeś Twego Ducha wlać w moją istotę, więc go zniszczyć w niej możesz! Odbierz, innemu daj stworzeniu, ja niech się w nicość obróć. Nicość od potępienia lepsza. [...] – Boże, wybacz, Boże, daj tylko cierpliwość* (Żmich 79). Podmiot mówiący prowadzi tu z Bogiem swoisty dialog, poszukując kontaktu z Nim<sup>18</sup> i ujawniając przed Nim swoje stany wewnętrzne.

Na koniec należy jeszcze zwrócić uwagę na przywoływanie w wypowiedziach skierowanych do Boga fragmentów innych modlitw, np. Modlitwy Pańskiej: *N[agła] s[ł]abość. Czy już? B[o]że, b[ą]dź w[ola] tw[oja], ale z[ł]ituj s[ię]. Jeden z najcięższych] mom[entów]* (Orz 49) i modlitwy Jezusa w Ogrójcu: *Wszyscy się płacząc modlili, Eliza droga całą noc się nierozbierała... Boże! odwróć ten kielich odemnie; wszakże nie moja, ale twoja wola niech się dzieje!.. Zrana przybył też i Ojciec. W czasie Mszy Ś. ja i Eliza przystąpiłyśmy do Komunii Ś. na intencję Stasia, następnie zaś, wzięwszy świece z ołtarza, towarzyszyliśmy księdzu, niosącemu Wiatyk choremu.* Groch 791; *Sobota rano. Przerwałam mój dziennik, bo patrząc na tyle bóleści nie miałam już odwagi żadnej i dopiero dziś po komunii ś. otrząsłam się z tych uczuć, do zniechęcenia prowadzących. O byle*

<sup>18</sup> Por. też. *Boże, cóż bym dała, żeby wiedzieć, gdzie mieszkasz* (Żmich 56).

*czepać pociechę tam, gdzie ją zawsze znaleźć można, wszystkoby się jakoś cierpliwie zniosło. Przy całej jednak rezygnacji na myśl, że was, przyjaciele i bracia, okują w kajdany i do fortecy wywiozą, wszelka siła odpada. O Boże, Boże! nie mogę. się od teź wstrzymać i wołam: jeśli można, oddał odemnie ten kielich goryczy! ogromnego zaś wysiłku potrzebuję, by dodać na wzór Zbawiciela: **wszakże nie moja, ale Twoja wola niech się stanie!**... (Groch 411). Nie jest to pobożność na pokaz, ale sposób uzewnętrznienia się bezwarunkowej wiary i ufności, niekiedy – jak w zaprezentowanych przykładach – przejmujący.*

Wezwania modlitwne, włączone w obręb zróżnicowanych tematycznie, funkcjonalnie i stylistycznie badanych kobiecych pamiętników, wplecione są w różne konteksty i stanowią przede wszystkim źródło wiedzy o nadawcy tekstu. Pozwalają na odtworzenie stanu duchowego i przeżyć autorek oraz ich stosunku do prezentowanej rzeczywistości pozatekstowej albo w momencie pisania bieżącej notatki w diariuszu, albo w czasie spisywania wydarzeń wspomnianych z pewnej odległości czasowej. Dzięki jednym i drugim można się przekonać, co dla kobiet w XIX w. było wartością na tyle cenną, by uczynić ją przedmiotem modlitwy. Nie jest zaskoczeniem, że dla dziewcząt i młodych kobiet był to ukochany, dla kobiet dojrzałych – rodzina, dla wszystkich – zniewolona ojczyzna i jej obrońcy.

Od strony językowej badane teksty, dość zróżnicowane, nie odbiegają od wzorca gatunkowego modlitwy. Pisane przez kobiety wywodzące się z różnych warstw społecznych i zamieszkujące różne regiony kraju, w różnym stopniu religijne<sup>19</sup>, ilustrują ich podobne językowe zachowania w określonych sytuacjach życiowych. Wypowiedzi modlitwne umieszczone w tzw. tekstach prywatnych, pisanych ku własnej pamięci („do szuflady”), dla ocalenia subiektywnych wrażeń, sądów, osobistych wyborów lub w celu uporządkowania własnego życia, zapisywane w momencie powstania intencji i tekstu mentalnego (albo blisko w nich) mają zwykle bardzo osobisty i intymny charakter, wydają się żarliwe i szczerze. Są też bardziej zróżnicowane językowo i stylistycznie. Wezwania skierowane do Boga znajdujące się w tekstach przeznaczonych dla bliskich lub do druku – pisanych w intencji „ocalenia” od zapomnienia ówczesnej obyczajowości lub wydarzeń historycznych, redagowanych ze świadomością obecności innego odbiorcy niż tylko numinotyczny – formą częściej przypominają proste akty strzeliste i mają wymiar bardziej wspólnotowy. I jedno, i drugie wzmacniają ekspresywność tych części tekstów, w których zostały umieszczone.

W świetle przedstawionych fragmentów pamiętników i diariuszy religijność jawi się jako ważny element duchowości XIX-wiecznych kobiet, a modlitwa zdaje się być naturalnym składnikiem ich przeżyć – zwłaszcza w chwilach ciężkich rozczarowań i w obliczu wielkich zgryzot. Odnajdujemy w tych fragmentach,

<sup>19</sup> W gronie prezentowanych autorek pamiętników szczególną pobożnością zdaje się wyróżniać Ksawera Grocholska (Groch).

mieniących się całą gamą rozmaitych tonacji i treści, charakterystyczny rys polskiej duchowości, utrwalone, szczere wyznania, nadzieje na zażegnanie z Bożą pomocą niebezpieczeństw zagrażających ojczyźnie i szczęściu osobistemu.

## Bibliografia

### Literatura podmiotu (teksty źródłowe)

[Dar] Darowska z Mieroszewskich Helena (1980), *Dwa lata moich wspomnień z życia krakowskiego 1836–1837*, w: *Kapitan i dwie panny. Krakowskie pamiętniki z XIX wieku*, przyg. do druku I. Homola, B. Łopuszański, Kraków.

[Fel] Felińska Ewa (1858), *Pamiętniki z życia*, seria 2, t. III, Wilno.

[Groch] *Pamiętniki Xawery z Brzozowskich Grocholskiej* (1894), uporządkowane i dopełnione na podstawie własnych jej listów i współczesnych korespondencji przez ks. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, Kraków.

[Hoff] Hoffmanowa Klementyna (1849), *Pamiętniki*, t. I–III, Berlin.

[Kic] Kicka Natalia (1972), *Pamiętniki*, wstęp i przypisy J. Dutkiewicz, oprac. tekstu T. Szafrąński, Warszawa.

[Kietl] Kietlińska z Mohrów Maria (1986), *Wspomnienia*, oprac. I. Homola-Skapska, Kraków.

[Kunach] Kunachowiczowa z Kadłubowskich Helena (1980), *Dziennik z lat 1856–1860*, w: *Kapitan i dwie panny. Krakowskie pamiętniki z XIX wieku*, przyg. do druku I. Homola, B. Łopuszański, Kraków.

[Orz] Orzeszkowa Eliza (2002), *Dnie...*, oprac. I. Wiśniewska, Warszawa.

[Rog] Rogowska Kazimiera Paulina (2000), *Pamiętnik warszawskiej pensjonarki*, oprac. i indeksy E. Tryjarski, Warszawa.

[Szep] Szeptycka z Fredrów Zofia (1967), *Wspomnienia z lat ubiegłych*, przyg. do druku, wstęp i przypisy B. Zakrzewski, Wrocław – Warszawa – Kraków.

[Żmich] Żmichowska Narcyza, Baranowska Julia, *Ścieżki przez życie* (1961), red. M. Ramnakówna, wstęp Z. Kossak, Wrocław.

### Literatura przedmiotu

Bachórz J. (2005), *Pamiętnik w polskiej kulturze romantycznej*, w: tegoż, *Romantyzm a romanse. Studia i szkice o prozie polskiej w pierwszej połowie XIX wieku*, Gdańsk.

Bachórz J. (2010), *Gdzie Bóg? – gdzie diabeł? Z kwerend po Lalce Prusa Nad Niemnem Orzeszkowej*, w: tegoż, *Spotkania z Lalką*, Gdańsk.

Burkhardt H. (2012), *Sekundarne interiekcje pochodzenia religijnego*, „Język a Kultura” 23.



Chruszczewski A.J., Chruszczewski P.P. (2002), *Modlitwa jako jednostka komunikacyjna w dyskursie religijnym*, w: *Język trzeciego tysiąclecia II. Nowe oblicza komunikacji we współczesnej polszczyźnie*, red. G. Szpila, Kraków.

Górny H. (2013), *Nazwy własne w piśmiennictwie pamiętnikarskim XIX wieku. Perspektywa funkcjonalno-tekstologiczna*, Kraków.

Krawczyk-Tyrpa A. (1997), *Wołanie do Boga (polskie formuły ludowe)*, „Problemy Frazeologii Europejskiej” II, red. W. Chlebda, A.M. Lewicki, Warszawa 1997.

Makuchowska M. (1998), *Modlitwa jako gatunek języka religijnego*, Opole.

Makuchowska M. (2004), *Język religijny dawniej i dziś – na przykładzie XX-wiecznych modlitewników*, w: *Język religijny dawniej i dziś I*, red. ks. S. Miłojczak, ks. T. Węclawski.

Makuchowska M. (2014), *Funkcje modlitwy ustalonej liturgicznej i „prywatnej”*. *Aspekt językoznawczy*, w: *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów.

[SJP PWN] Słownik języka polskiego (online), <https://sjp.pwn.pl>.

Szczych J. (2014), *Akty strzeliste jako wyrazy wiary i pobożności chrześcijańskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 33 (2).

Warda-Radys L. (2013), *Językowa kreacja ciała w dziewiętnastowiecznych pamiętnikach kobiet*, Pelplin.

Warda-Radys L. (2016), *Kilka uwag o modlitwie w świetle XIX-wiecznych pamiętników kobiet*, „Język – Szkoła – Religia” t. 11, z. 2.

Wierzbicka A. (1996), *Między modlitwą a przekleństwem: O Jezu! i podobne wyrażenia na tle porównawczym*, „Etnolingwistyka” 8, s. 25–37.

Wojtak M. (1999a), *Modlitwa ustalona – podstawowe wyznaczniki gatunku*, w: *W zwierciadle języka i kultury*, red. J. Adamowski, S. Niebrzegowska, Lublin.

Wojtak M. (1999b), *Wyznaczniki gatunku wypowiedzi na przykładzie tekstów modlitewnych*, „Stylistyka” VIII.

Wojtak M. (2000), *Modlitwa wotywna jako forma pielgrzymiej rozmowy z Maryją*, w: *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy*, red. E. Woźniak, Łódź.

Wojtak M. (2014), *Funkcje modlitwy wotywniej jako przejawu pobożności spontanicznej. Spojrzenie językoznawcy*, w: *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów.

## Streszczenie

**„[...] iam wezwala ieszce Boga pomocy i błogosławieństwa”  
– kształt językowy wypowiedzi modlitewnych  
w dziewiętnastowiecznej kobiecej literaturze pamiętnikarskiej**

Materiał wybrany do artykułu pochodzi z 11 pisanych przez kobiety tekstów o charakterze autobiograficznym. Autorki tych wspomnień należały do różnych warstw społecznych (arystokracji, szlachty, mieszczaństwa, inteligencji), miały różne wykształcenie i z różną sprawnością posługiwały się językiem polskim (były wśród nich literatki). W artykule poddano analizie te fragmenty pamiętników, w których *nomen sacrum* pojawia się w związku z szeroko rozumianymi przeżyciami religijnymi – w funkcji inicjowania krótkiej modlitwy lub tylko modlitewnego westchnienia. Zwrócono uwagę na sytuację komunikacyjną, przyjrano się strukturze i funkcjom tych modlitewnych fragmentów.

**Słowa kluczowe:** modlitwa, gatunek, stylistyka, literatura autobiograficzna

## Summary

**„(...) iam wezwala ieszce Boga pomocy i błogosławieństwa”  
– the linguistic shape of prayer statements  
in nineteenth-century women’s diary literature**

The material selected for the article comes from eleven autobiographical texts written by women. The authors of these memoirs belonged to various social strata (aristocracy, nobility, bourgeoisie, intelligentsia), had different education and used the Polish language with varying skill (there were literary women among them). The article analyzes the fragments of the diaries in which *nomen sacrum* appears in connection with widely understood religious experiences – as a function of initiating a short prayer or just a prayer sigh. Attention was paid to the communication situation, the structure and functions of these prayer fragments were examined.

**Keywords:** prayer, genre, stylistics, autobiographical literature

## **TORCULAR CHRISTI W LITERATURZE POLSKIEGO BAROKU. WYBRANE PRZYKŁADY**

Widok kapłana, który w czasie Mszy Świętej podczas obrzędu przygotowania darów nalewa wino do kielicha i dodaje do niego nieco wody, jest powszechnie znany osobom uczestniczącym w Eucharystii. To moment symboliczny. Wierzący są przekonani, że dokonuje się wówczas przeistoczenie wina<sup>2</sup> w krew Chrystusa<sup>3</sup>. Połączenie wina z wodą wyobraża połączenie Boskiej natury Odkupiciela

---

<sup>1</sup> krystyna.krawiec-zlotkowska@apsl.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-0128-3148>

<sup>2</sup> Zawsze jest to wino gronowe, owoc winnego krzewu.

<sup>3</sup> Należy pamiętać, że różne wyznania chrześcijańskie mają zróżnicowane poglądy w tej materii. Transsubstancjacja to jeden z powodów sporów międzyreligijnych. Może jej dokonać wyłącznie kapłan wzbudzający w sobie w czasie modlitwy eucharystycznej intencję przemienienia hostii i wina w ciało i krew Chrystusa. W teologii aż do XX w. konsekrację utożsamiano z momentem, w którym kapłan bierze do rąk chleb, a następnie kielich z winem, i wypowiada słowa dotyczące przemienienia chleba (Mt 26,26; Mk 14,22; Łk 22,19; 1Kor 11,24) i wina: (Mt 26,27–28; Mk 14,24; Łk 22,20; 1Kor 11,25). Poza katolicyzmem transsubstancjację uznaje w swojej teologii również najbardziej zbliżony doktrynalnie odłam Kościoła anglikańskiego, zwany Kościołem Wysokim. Kościoły protestanckie pojmują zwykle obecność ciała i krwi Jezusa jako konsubstancjację, czyli realną obecność Chrystusa w hostii i winie tylko podczas sprawowania sakramentu (luteranizm), jako symboliczną pamiątkę Ostatniej Wieczerzy (np. zwinglianizm, niektóre kościoły reformowane i ewangelikalne, część zielonoświątkowych i baptystyczny) albo jako obecność duchową (kalwinizm, niektóre inne kościoły protestanckie). Prawosławie mówi o *metabole* (gr. *Μεταβολή* – przemianie) elementów komunijnych. Kościoły starokatolickie wierzą w realną obecność Chrystusa w Eucharystii, choć nie definiują jej jako „przeistoczenie”; widzą ją jako uobecnienie ofiary Chrystusa pod znakami chleba i wina. Świadkowie Jehowy natomiast w trakcie Wieczerzy Pańskiej używają wyłącznie przaśnego chleba oraz czerwonego wina, które mają symbolizować bezgrzeszne ciało Chrystusa oraz złożoną przez niego ofiarę. Zob. Świadkowie Jehowy (online): <https://www.jw.org/pl/%C5%9Bwiadkowie-jehowy/faq/wieczera-panska>; <https://www.jw.org/pl/biblioteka/ksi%4%85%C5%BCki/czego-uczymbiblia/wieczera-pa%C5%84ska-uroczysto%C5%9B%C4%87-kt%C3%B3ra-przysparza-chwa%C5%82y-bogu> [dostęp: 21.07.2021].

z ludzkim jestestwem<sup>4</sup>. Tajemnica transsubstancjacji od zawsze inspirowała ludzi do podejmowania prób jej wizualizacji. Stąd też w tradycji chrześcijańskiej, zwłaszcza w historii sztuki – zarówno w rzeźbie, jak i w malarstwie – odnajdujemy szereg przedstawień odnoszących się bezpośrednio do aktu odkupienia rodzaju ludzkiego lub też zapowiadających zbawczą Mękę Bożego Syna. Jednym z wizerunków, dzisiaj na pewno mało popularnym<sup>5</sup>, jest ikonograficzna figura nazywana tłoźnią mistyczną (*torcular Christi*), znana w kulturze zachodniej już od 2. połowy XII w. (Małkiewiczówna 1972, s. 78–79; Lurker 1989, s. 246–247; Forstner 1990, s. 428–430; Jurkowlanec 2001, s. 93–94; Packer i Tenney 2007, s. 391–393). Motyw ten był znany w zasadzie od początków chrześcijaństwa – biblijni egzegeci (np. Tertulian, Klemens z Aleksandrii, św. Hipolit, św. Ambroży, św. Hieronim, św. Augustyn) jego symboliczną wymowę interpretowali jako zapowiedź męki Chrystusa. Przykładem tego typu przedstawienia (jednym z wielu – Małkiewiczówna 1972, s. 78–79) jest obraz *Tłoźnia mistyczna z Lelowa* (1649), znajdujący się w Muzeum Narodowym w Krakowie (ryc. 1).

Na obrazie widzimy Chrystusa stojącego w wypełnionej winnymi gromami prasie winiarskiej. Zbawiciel ugina się pod ciężarem ogromnego krzyża pełniącego tu funkcję ramienia prasy. Dłuższa belka, którą przykręca Bóg Ojciec, wystaje poza kadź. Drugi koniec belki obciąża gołębica – symbol Ducha Świętego. Scena ta w symboliczny sposób potwierdza współuczestnictwo całej Trójcy Świętej w zbawczym dziele Jezusa. Krew wypływająca z ran Odkupiciela wpada do kadzi, przed którą klęczą dwaj aniołowie trzymający kielich. Do kielicha z niewielkiego otworu leje się płyn. Obok prasy znajdują się dwie postaci z koszami winogron i święty z koszem na plecach. Pasyjno-eucharystyczna symbolika obrazu oddaje nierozzerwalny związek między męką Syna Bożego a Eucharystią, podczas której uobecnia się odkupieńcza ofiara Chrystusa.

Przedstawienia zapowiadające Pasję to również te, które prezentują Maryję z Dzieciątkiem z winnymi atrybutami w postaci kiści winogron, pojedynczych gron, lub też w otoczeniu osób pracujących w winnicach czy przy produkcji wina (Krawiec 2019, s. 181–191; Graff-Höfgen i Graff 1990). Można w tym miejscu przypomnieć obraz *Madonna z Dzieciątkiem i kiścią winogron* Lucasa Cranacha Starszego (ryc. 2).

Obraz Cranacha należy do najwyrazistszych i najbardziej ekspresyjnych wizerunków tego typu w malarstwie w ogóle (Jung 1964, s. 15). Akcent, który wyróżnia go spośród innych dzieł sztuki związanych z tym motywem, to czerwo-

---

<sup>4</sup> Woda w Apokalipsie św. Jana oznacza ludzkość. Kapłan, gdy podnosi kielich z winem i wodą nad ołtarzem, błogosławi Boga za dar wina, które jest owocem winnego krzewu i pracy człowieka.

<sup>5</sup> Do nielicznych współczesnych prac podejmujących ten temat należy fresk Aldony Mickiewicz.



**Rycina 1.** *Tłocznia mistyczna z Lelowa* (1649); w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie.  
Źródło: <http://edusens.blogspot.com/2014/06/mistyczna-tocznia.html>  
[dostęp: 25.03.2021]



**Rycina 2.** Lucas Cranach Starszy, *Madonna z Dzieciątkiem i kiścią winogron*.  
Źródło: zbiory zamku Burg Eltz, fot. A. Krawiec

na sukienka Madonny. Z jednej strony kolor ten symbolizuje władzę i odnosi się do Maryi jako królowej całego uniwersum, z drugiej strony czerwona szata Matki Jezusa przywołuje na myśl krew Jej Syna, którą przelał, by odkupić ludzkość. Z kolei kolor zielony wierzchniej szaty symbolizuje nadzieję, raj, ponowne narodziny, a niebieski – Niebo. Przerzeczysty welon oraz nagość Dziecka są symbolem niewinności i czystości.

Winne atrybuty to *exempla*, które z jednej strony odwołują się do codziennych doświadczeń osób trudniących się uprawą winorośli i produkujących wino, a z drugiej – mają charakter symboliczny, usankcjonowany treścią Pisma Świętego. Już w Księdze Rodzaju znajdujemy cytat: „Wypierze w winie swoje ubranie i w winnym soku swą suknię” (Rdz 49,11), a w Księdze Izajasza czytamy: „«To Ja, który głoszę sprawiedliwość, i mam moc, aby zbawić!» «Dlaczego twoje odzienie jest czerwone, twoje szaty – jak u tego, który wytłacza wino?» «Ja sam wytłaczałem je w kadzi i nie było ze Mną nikogo spośród narodów. Deptałem je w swoim gniewie [...] a ich sok tryskał na moją szatę»” (Iz 63,1–3).

Chrześcijańscy egzegeci nadali tym starotestamentowym przekazom rangę symboliczną i prooftwo Izajasza, które odnosi się do sądu Bożego nad wrogami

Izraela, opisali jako przepowiednię męki Chrystusa. Analogiczny komentarz otrzymały inne wersety Pisma Świętego, w których pojawiają się elementy związane z winem lub winnicą; św. Ambroży połączył je w następujący ciąg asocjacji: Jezus (grono) obmył swój płaszcz (ciało) w winnym soku (we krwi) w tłoczni (na krzyżu). Chrystus, tłoczący winne grona i poddający swoje ciało okrutnym męczarniom, zachęca ludzi do współuczestnictwa w Jego dziele i przyjęcia krzyża, do ofiarowania cierpienia; w *Przypowieści o robotnikach w winnicy* wzywa ludzi słowami: „Idźcie i wy do winnicy!” (Mt 20,7). Do tajemnicy przeistoczenia wina w krew odnosi się bezpośrednio podczas Ostatniej Wieczerzy: „Następnie wziął kielich, odmówił modlitwę dziękczynną i powiedział: «Pijcie z niego wszyscy. To jest bowiem moja krew przymierza, która za wielu jest wylewana na odpuszczenie grzechów»” (Mt 26,27–28); „Następnie wziął kielich, odmówił modlitwę dziękczynną i podał im. I pili z niego wszyscy. Potem powiedział do nich: «To jest moja krew przymierza, która wylewa się za wielu»” (Mk 14,23–24); „I wziął kielich, odmówił modlitwę dziękczynną i powiedział: «Weźcie go i rozdzielcie między siebie. Bo oświadczam wam: Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże». [...] Podobnie po wyczerzy wziął kielich, mówiąc: «Ten kielich jest nowym przymierzem w mojej krwi, która jest wylewana za was»” (Łk 22,17–18,20).

Motyw *torcular Christi* i przedstawienia zapowiadające Pasję inspirowały nie tylko malarzy i rzeźbiarzy, lecz także ludzi pióra, którzy na swój sposób pragnęli opisać mękę Zbawiciela i cierpienie Jego Matki. Słowami malowali i rzeźbili wizerunki udręczonego Syna Bożego. Dostrzegli, że winne grona, zanim staną się winem, „cierpią”, ponieważ są zgniatane w prasie, a samo „zgniatanie” winogron może wizualizować ziemską egzystencję – ów „byt podniebny”, jakby powiedział Mikołaj Sęp Szarzyński (Szarzyński 2004, s. 16). Człowiek bowiem często jest ściskany i przytłaczany przez problemy codziennego życia – analogicznie jak winogrona w tłoczni. Cierpienie wpisuje się w peregrynację ziemskich pielgrzymów zdążających do wiecznej ojczyzny (Künstler-Langner 2000). Najczęściej bywa ono nieakceptowane i odrzucane przez człowieka, ponieważ nie należy do zjawisk przyjemnych. Wydaje się bezsensowne. Niemniej odnoszone do perspektywy eschatologicznej nabiera sensu. Gdy jest ofiarowane Panu i dołączone do Jego ofiary uobecniającej się podczas Eucharystii na ołtarzu, ma wartość wieczną i zbawczą. W takim kontekście ból człowieka staje się ważny, zbliża bowiem utrudzonego, podlegającego prawom *vanitas* wędrowca do Zbawiciela wszechświata (Künstler-Langner 1993).

Mistyczna tłocznia starotestamentowej proveniencji występuje w tekstach wielu barokowych autorów. Zgodnie z tradycją utrwaloną w sztuce chrześcijańskiej ujawnia się ona w porównaniu krwi Zbawiciela do soku wyciśniętego w prasie z owocu winorośli i najczęściej jest wykorzystywana w kreowaniu barokowego konterfektu makabrycznej męki Chrystusa. Ale nie tylko; motyw

ten bowiem umożliwia również wizualne nauczanie o sakramentach, zwłaszcza o Eucharystii. W niniejszym studium symbolika *torcular Christi* zostanie przedstawiona na podstawie wybranych tekstów Wacława Potockiego, Klemensa Bolesławiusza, Wespazjana Kochowskiego, Walentego Bartoszewskiego, Adriana Wieszczyckiego, Kaspra Miaskowskiego, Abrahama Roźniatowskiego i Jana Andrzeja Morsztyna<sup>6</sup>.

Barokowi autorzy, tworzący w potrydenckiej rzeczywistości ukształtowanej na dualizmie, szczególnie mocno odczuwali sytuację rozdarcia emocjonalnego, jakie dostrzegano w związku z potrzebami ciała i odmiennymi od nich pragnieniami ducha. Ciało traktowano jako siedlisko grzechu, które determinuje ludzkie czyny i oddala ziemskiego wędrowca od celu jego peregrynacji – Niebieskiej Jeruzalem<sup>7</sup>. Często stawało się ono wręcz przedmiotem pogardy jako nic niewarte, nietrwałe i podlegające przykrym metamorfozom, dlatego też wartościowano je negatywnie (Wichowa 2010, s. 41–104; Szczukowski 2012; Krawiec-Złotkowska 2020, s. 99–113)<sup>8</sup>. Natomiast „królową przywar” i „korzeniem wszelkiego zła” zgodnie z opinią Grzegorza Wielkiego – jak zauważa Jean Delumeau – była zawsze ludzka pycha – *Superbia* (Delumeau 1994, s. 277). To z niej zrodziły się ludzkie grzechy, które zaprowadziły Pana na krzyż (Trościński 2015, s. 23–44). Bolesną refleksję o grzesznej naturze człowieka potęgowała świadomość, że za winy ludzkie cierpieł niewinny – czyli ktoś, kto według racjonalnego myślenia na taki los nie zasłużył – Syn Boga.

Rozumowe przesłanki oraz metafizyczne lęki, które wiążą się z próbą zrozumienia miejsca człowieka w uniwersum i jego relacji ze Stwórcą, skłaniały twórców XVII w. do zastanowienia się nad tajemnicą odkupienia rodzaju ludzkiego. Podejmowali oni próby nie tylko jej zrozumienia, ale także deskrypcji. Pomocny w tym względzie okazał się konterfekt Chrystusa, z którego wyciskana jest zbawcza krew. Obraz ten na pewno sugestywnie unaoczniał ludziom baroku ogrom win, które wymagały odkupienia, niemniej miał on również inne, teologiczne uzasadnienie: pomagał wyjaśniać podwójną (boską i ludzką) naturę Syna Bożego, wizualizował tajemnicę Eucharystii i umożliwiawał prezentowanie

---

<sup>6</sup> O mistycznej tłochni pisałam już w monografii *Na początku był ogród... Wirydarze w polskiej poezji barokowej na tle kultury dawnej Europy* (Krawiec-Złotkowska 2017, s. 120–129). Niniejsze studium rozszerza zagadnienia zasygnalizowane we wskazanej publikacji.

<sup>7</sup> Tego typu wartościowanie ciała i etyczno-religijne postrzeganie dualizmu jest typowe dla katolicyzmu; warto zaznaczyć, że w kartezjanizmie dualizm nie ma takiego wymiaru, chociaż rozróżnia się w nim wyraźnie substancję myślącą i rozciągłą.

<sup>8</sup> W kontekście powyższych rozważań warto zaznaczyć, że pogardzie dla materialnego wymiaru ludzkiego życia i nietrwałej cielesności towarzyszył kult zbawczego ciała Chrystusa – hostii (Krzysztofik 2013).

Jezusa jako najwyższego kapłana; w takiej funkcji motyw *torcular Christi* wykorzystywany był m.in. w XVII-wiecznych kazaniach (Kuran 2012).

Wśród barokowych poetów sytuację ukazującą przerażającą mękę Jezusa, która jawi się jako mistyczna prasa, wykreował np. Wacław Potocki w *Pieśni IV* z cyklu *Decyma pieśni pokutnych* (Hanusiewicz 1998, s. 280). W ujęciu łuceńskiego twórcy krew Chrystusa jest „najświętszym sokiem”, który wypływa z przebitego boku Jezusa:

Wlej w usta moje najświętszego soku,  
Który wypłynął z Pana mego boku.  
(Potocki 1911, s. 102).

Motyw *torcular Christi* pojawia się też w mesjadzie *Nowy Zaciąg pod chorągiew starą...* Już w przedmowie utworu Potocki oznajmia „nabożnemu czytelnikowi”, że ma dla niego „nowinę” – jest nią wieść niosąca „wszytkim smutnym pociechę i w żalach podporę” o owocu „Pańskiego ciała”. Ten owoc to jagoda, „która słońcem miłości na krzyżu dojrzała”, czyli krew wytłoczona ze Zbawiciela. Okazuje się ona nie tylko owocem „rozkoszy”, lecz także lekarstwem „na wieczne Adamowe strucie”, i jest swoistym antidotum – odkupieniem winy biblijnego praojca, który przez nieposłuszeństwo Stworzycielowi zniweczył pierwotną szczęśliwość i skazał ludzkość na życie w bólu, cierpieniu i tęsknocie za utraconym rajem.

Do symbolu mistycznej tłoczni powrócił Wacław z Potoka w tym pasywnym poemacie raz jeszcze, gdy opisywał scenę biczowania. Z ciała Chrystusa, jak z prasy, „zajuszeni kaci” – „ciesząc serca bezbożne” – wycisnęli krew odkupienia:

Słodszy nad cukry, słodszy nad kanar, nad miody  
[...] likwor z ciała Pańskiego jagody.  
(Potocki, cyt. za: Teusz 2002, s. 216)<sup>9</sup>

Po ten sam motyw – ujęty w kontekście asocjacji, jakie wywołuje rajskie jabłko, będące symbolem grzechu pierworodnego – sięgnął Klemens Bolesławiusz w cyklu poetyckim *Rzewonosłodka głos łabędzia umierającego...*:

We krwi własnej jagodę farbujesz,  
W prasie jabłko żywota prasujesz.  
Gdy ten słodki pokarm nam gotujesz,  
Jabłku śmierci gorzkość odejmujesz.  
(Bolesławiusz, cyt. za: Teusz 2002, s. 215)

<sup>9</sup> Warto dodać, że pojawiały się również inne, dziś szokujące, porównania umęczonego Jezusa – np. z pasztetem.



Winna jagoda jest farbowana krwią Chrystusa, wypływającą ze zgniatanego „jabłka żywota”, czyli ciała Zbawiciela. Ten „słodki pokarm” ofiarowany ludzkości w zbawczej ofierze odejmuje gorzkość „jabłku śmierci”. Paralela „jabłka żywota” i „jabłka śmierci” implikuje przekaz staro- i nowotestamentowy. Biblijny prarodziec, spożywszy zakazany owoc, skazał ludzkie plemię na potępienie i wieczną śmierć. Chrystus natomiast (drugi Adam – Rdz 5,18; 1 Kor 15,22), stając się owocem, z którego wyciśnięto sok odkupienia, przywrócił ludziom życie wieczne w Niebieskiej Jeruzalem.

Starotestamentowy symbol winnicy Pańskiej, przekształcony w kulturze chrześcijańskiej w mistyczną tłocznię i skojarzony z Jezusem jako owocem odkupienia, silnie przemawiał do wyobraźni ludzi baroku – „epoki przeciwieństw” (Pelc 1971). W epoce tej rozpoznanie doczesności – zwłaszcza podniebnej kondycji „wątego, niebacznego i rozdwojonego w sobie” (Szarzyński 2004, s. 16) człowieka, który często ulegał rozkoszom i pompie światowej, był zauroczony blichtrzem świata, oraz jego relacji ze Stwórcą – opierało się na poznaniu zmysłowym. Sensualizm determinował jednak również ogłąd i rozumienie rzeczywistości pozazmysłowej; stąd prawdopodobnie tak wówczas popularne alegoryczne przedstawianie ziemskiego pielgrzyma, zmierzającego do utraconej wiecznej ojczyzny. Stąd też pragnienie odnalezienia drogi do raju. W przekonaniu ludzi tamtej epoki drogą tą były uczestniczenie w akcie odkupienia, współodczuwanie męki, współobecność w drodze na Gólgotę, wreszcie czuwanie pod krzyżem i przy grobie zmasakrowanego Odkupiciela świata. Zbliżenie do Chrystusa – mistycznej tłoczni – w symboliczny sposób dokonywało się poprzez uczestniczenie wiernych w nabożeństwach pasyjnych (np. w drodze krzyżowej i gorzkich żalach).

Grzeszna natura człowieka, będąca prymarną przyczyną męki Odkupiciela, i wynikająca z niej współodpowiedzialność za Pasję jako przedmiot refleksji filozoficznej i kulturowej występuje w tradycji niemal od początku istnienia religii chrześcijańskiej. Jest to motyw obecny w malarstwie, sztuce sakralnej, myśli teologicznej i w przedstawieniach poetyckich. Często obok wizerunku udręczonego Pana pojawiał się obraz winowajców odpowiedzialnych za Chrystusową Pasję i śmierć krzyżową. Pierwszymi, można powiedzieć, archetypicznymi grzesznikami byli – jak uczy Biblia – Adam i Ewa. Jako przykład realizacji tego tematu w poezji barokowej można w tym miejscu przywołać mesjadę *Chrystus cierpiący...* Wespazjana Kochowskiego. W utworze tym Męka Syna Bożego jest ukazana właśnie w kontekście grzechu pierwszych rodziców:

Gdy on wąż stary	Swojemi czary	Pierwsze rodzice
Żądłem piekielnym	Jadem śmiertelnym	Ukąsił srogo,
Pan za ich kaźni,	W krwawej tej łaźni	Płaci krwią drogo.
[...]		

Naszeć złe sprawy  
 Jemu w tej trwodze  
 Myśmy się mieli  
 Niewinność sama,  
 (Kochowski 1859, s. 62)

Ten to pot krwawy  
 Me grzechy srodze  
 myć w tej kąpieli,  
 Za grzech Adama

Snadź wytoczyły,  
 Najcięższe były.  
 Kędy w Ogrójcu  
 Dług płaci Ojcu.

W „krwawej łaźni” dokonuje się misterium odkupienia grzechu pierworodnego. Wyciśnięty z ciała Zbawiciela „pot krwawy” jawi się jako oczyszczająca i odradzająca „kąpiel”. Narrator mesjady podkreśla, że „dług Ojcu” „za grzech Adama”, myjąc się „w tej kąpieli”, powinni spłacić grzesznicy. Tymczasem czyni to „Niewinność sama” – Chrystus, z którego ciała, niczym z mistycznej tłoczni, wypływa źródło odkupienia:

Kiedy przycisną,  
 Wnet krople trysną  
 Krwawe w tym czasie,  
 Jako gdy z grona  
 Jest wyciśniona  
 Sama treść w prasie.  
 Bo szpil i ości  
 Na wylot kości  
 W głowie przebiły,  
 A srogie rany  
 Mózg z krwią zmieszany  
 Z siebie toczyły.  
 (Kochowski 1859, s. 66)

W zacytowanym fragmencie *Chrystusa cierpiącego*... uderza odbiorcę bardzo realistyczna deskrypcja Pasji. Zaciera się w niej podstawowa symboliczna relacja istniejąca między krwią Jezusa a winem; może to świadczyć o wyczerpywaniu się motywu *torcular Christi* i jego stopniowym ewoluowaniu (Hanusiewicz 1998, s. 277). Wespazjan Kochowski bowiem zdecydowanie mocniej niż symbolikę eucharystyczną zaakcentował drastyczne szczegóły męki w prasie, której doświadczał Jezus na odkupienie świata.

Interesujące jest również wykorzystanie badanego tu motywu w *Ogrodzie rozkosznym Miłości Bożej* Adriana Wieszczyckiego. Dzieło ma kompozycję poetyckiego różańca. Mistycznej prasy – zgodnie z konwencją – mogliśmy oczekiwać w kontekście męki Chrystusa. Jednak **wbrew oczekiwaniom jest inaczej**. *Torcular Christi* nie pojawia się w opisie Pasji, której poświęcone są medytacje *Części wtórej*, odpowiadające tajemnicom bolesnym. Interesujący nas motyw poeta z *Wieszczyca* przywołuje w emblemacie 3 z *Części pierwszej* – *Narodzenie*. Jest to często spotykane w poezji ujęcie, w którym łyż

plączącego w żłóbku Dziecięcia są zapowiedzią cierpień, jakie będą Jego udziałem w przyszłości:

Plączące słyszeć Dziecię. O, Dziecię słodkości,  
nie płacz! Wyciska z jagód sok PRASA MIŁOŚCI.  
(Wieszczycki 2001, s. 81)

Z kolei Kasper Miaskowski, w *Historiji na godziny kościelne rozdzielonej Gorkkiej Męki i okrutnej śmierci Boga Wcielonego Jezusa Pana*, makabryczną mękę Zbawiciela przedstawia w porządku brewiarzowym. Modlitwę w Ogrójcu, podczas której Jezus oblał się krwawym potem, relacjonuje zgodnie z przekazem Ewangelistów. Jednakże, aby oddać niezmierzone cierpienie osamotnionego Nauczyciela, wykorzystuje motyw, który silnie przemawia do wyobraźni odbiorcy, ma nim wstrząsnąć i skłonić go do refleksji: mistyczną tłocznię. W *Jutrzni* czytamy:

Jako sok winny prosto od prasy  
rumiony strumień leje do fasy,  
a z niej moszcz bójny wierzchem odchodzi,  
tak Pan topnieje w krwawej powodzi.  
(Miaskowski 1995, s. 72–73)

Krew (jak sok ze „słodkich jagód”), wylewająca się z ran Pana niczym powódź (Krawiec-Złotkowska 2017, s. 123), „towarzyszy” również opisowi cierniem ukoronowania w *Godzinie trzeciej*:

Cierzniwy potym wieniec na skronie  
wtłoczą, aż ostry tarń w mózgu tonie,  
tak że jagody słodkie zabrała  
brunatna powódź, gdy wylewała.  
[...]  
Tenże to grona zbawienne tłoczy,  
a w ciężkiej prasie nie zna pomocy?  
(Miaskowski 1995, s. 81, 84)

Po raz trzeci wykorzystuje Miaskowski motyw *torcular Christi* w *Nieszporze*, gdy umęczony Jezus zadaje retoryczne pytanie Bogu Ojcu:

Czemuś zasłonił ojcowskie oczy,  
gdy w ciężkiej prasie krew Syn Twój tłoczy  
i do dna prawie wylał ją z siebie?  
(Miaskowski 1995, s. 100)

Kontemplacja Miaskowskiego jest wspierana modlitwą. Charakteryzuje ją intensywny sensualizm, który w przypadku poezji pasyjnej objawia się brutalną zmysłowością. Korzeni tego zjawiska należy szukać w średniowiecznym dolo-rzymie. Przedstawienia Zbawiciela poddawanego okrutnym mękom można bowiem interpretować jako widzialny znak krytycznego stosunku do cielesności, a nawet pogardy dla ciała (co już wcześniej zasygnalizowano), które przez naturalne, biologiczne potrzeby determinuje ludzkiego ducha. Alina Nowicka-Jeżowa zauważa, że „przedstawienia masakrowanego ciała Chrystusa oraz obsesyjne motywy krwi spływającej powodzią, potem brunatnej i szerniałej” (Nowicka-Jeżowa 1995, s. 7; Krawiec-Złotkowska 2017, s. 123–124) są związane właśnie z negatywnym wartościowaniem ciała, które w ujęciu tamtej epoki stanowi źródło zagrożeń duchowych.

W kontekście omawianej problematyki nie można pominąć poematu pasyjnego *Pamiętka krwawej ofiary Pana Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa* Abrahama Roźniatowskiego. Poeta ów połączył mistyczną tłocznię z życiodajną mocą krwi Zbawiciela (Pasek 2018, s. 43):

Wnetże krwaworześny pot wystąpi na Pana –  
ciało święte i szata krwią zafarbowana.  
Płynie zbawienna rosa, bujną ziemię broczy;  
ledwo więc taki strumień obfity się toczy  
z winorodnej jagody prassą wytłoczonej.  
(Roźniatowski 2003, s. 41)

W *Pamiętce*... poruszającym przykładem wizualizującym dramat grzesznego człowieka, szukającego ratunku i oczyszczenia, jest scena biczowania Chrystusa:

Oto obnażonego przywiązują kaci [...]  
już linieje skóra, już krwie płynie obfito [...]  
biczami na przemianę z obydwu stron sieką,  
z biczów krwawe strumienie po łokciach im cieką.  
Kraje się ciało święte, ramiona rozwodzą, [...]  
Już się przez skórę białe kości ukazują,  
już w pokrajanym cieple krwie zostaje mało,  
już się jej i pod nogi pogańskie nalało [...]  
wnet purpurę z molami zwiotczałą wyrwali.  
Znowu szaty, które już byli rozkazali  
Panu oblec, z boleścią jego odzierają,  
ze krwią przywierającą na wywrót ściągają [...]  
„Jeszcze korony – rzeką – trzeba ku tej sprawie. [...]  
Zstało się; wnet koronę cierzniową uwili  
(z widzenia serce wędnic), na głowę włożyli. [...]  
Krew pomieszana z mózgiem leje się na oczy,

po ciełe, po purpurze na ziemię się toczy.  
(Różniatowski 2003, s. 82–85)

W brutalnym opisie przedstawionych zdarzeń zwraca uwagę na pozór enigmatyczne wtrącenie narratora: „z widzenia serce więdnie”. Dowodzi ono jego zaangażowania w prezentowaną scenę. Niemniej wydaje się, że uwaga ta ginie w naturalistycznej deskrypcji kaźni, którą przeżywa poniżany przez otaczającą Go tłuszcę Zbawiciel.

*Pamiętka...* Różniatowskiego jest interesująca nie tylko ze względu na występującą w tym dziele mistyczną prasę, lecz także z innego powodu. Układ fabularny poematu opiera się na *Viae Dolorosae*. Rozpoczyna go *Pierwsza droga Pańska z Wieczernika do Ogrojca*. Kolejne etapy drogi cierpienia są adekwatne do zdarzeń opisanych przez Ewangelistów. Poszczególne sceny poeta zatytułował: *Cedron, Getsemani, Ogrodziec, Modlitwa Pańska w Ogroju, Anioł utwierdzający Pana i krwawy pot Pański, Poimanie Pańskie w Ogroju*. W scenach tych realizuje się zasada *applicatio sensuum*, ponieważ mentalni pielgrzymi uczestniczą w cierniowej drodze Chrystusa fizycznie (przechodzą przecież od stacji do stacji) oraz psychicznie (kontemplując i współodczuwając Mękę Pana) (Teusz 2002, s. 147–148; Künstler-Langner 2010, s. VI). Dzięki temu ofiara Zbawiciela staje się również odkupieńczym misterium człowieka; *itinerarium hominis* wyznaczają etapy: *meditatio – compassio – imitatio*.

Z *Viae Dolorosae* jest nierozłącznie związana postać Matki Chrystusa, której współcierpienie i tortury psychiczne są ukazywane na różnych etapach Męki Jej umęczonego Syna. Maryja jako pierwsza w pełni uczestniczyła w Pasji Zbawiciela. Fizycznym cierpieniem Jezusa odpowiada Jej duchowa udręka, której kulminacyjnym punktem jest scena ukrzyżowania<sup>10</sup>. Matka Boga w barokowej poezji religijnej jest obiektem laudacji – analogicznie jak Jej święty Syn. W utworach pasyjnych jako współuczestniczka cierpienia Chrystusa staje się również adresatką medytacji zbawczego misterium (Nieznanowski 1959; Krawiec-Złotkowska 2017, s. 129). Jest to relacja paralelna: udręczeniu Jezusa towarzyszą duchowe męczarnie Maryi. Matka Bolesna nie opuszcza Syna aż do Jego śmierci i jest obecna przy złożeniu Jezusa do grobu. Zdruzgotana – ale wierna do końca – Maryja staje się wreszcie Matką wszystkich ludzi i Pośredniczką w zanoszeniu człowieczych prośb przed tron Boga Najwyższego. Poeci barokowi uznawali, że Maryja jako – *Auxilium christianorum* – wstawia się za ludźmi

<sup>10</sup> Motyw ten nie jest w baroku żadnym *novum*. Już w średniowieczu powstało wiele dzieł – literackich, muzycznych, czy też z obszaru historii sztuki – ewokujących Matkę Bożą Bolesną. Przykładem może być choćby wzruszający monolog *Lament świętokrzyski* (Michałowska 1995, s. 448–457; Woronczak 1952, s. 335–374). Sztuka renesansowa również chętnie sięgała po temat *Stabat Mater Dolorosa*, a w dziełach baroku był on eksplorowany niemal programowo (Graciotti 1995, s. 31–67).

u Boga (*Interpellatrix*), wyjednuje potrzebne łaski (*Imperatrix, Obsecratrix*) i wreszcie je rozdziela (*Dispensatrix*) (Teusz 2002, s. 153; Krawiec-Złotkowska 2017, s. 130). Podobnie jak Jezus, Ona również doświadczała cierpienia przedstawianego symbolicznie za pomocą *torcular Christi*. W *Pamiętce...* odrętwiała z bólu wyznaje:

Nie zowcie mię Noemi, to jest „pięknej kraszy”,  
ale zowcie mię Marą, bo mię w gorzkie prassy  
wtłoczył Bóg i napenił serce me gorzkością,  
tak, iż mi oczy zaszyły krwawą wilgotnością.  
(Roźniatowski 2003, s. 115)

Z kolei Walenty Bartoszewski wykorzystał motyw tłoczni, by ukazać zmiany na twarzy udręczonego Jezusa; prasa w tym kontekście może budzić skojarzenia ze średniowiecznym narzędziem tortur:

Twojaże to twarz? O, jak wyniszczona!  
Jako jagoda w prasie wytłoczona! [...]  
Wycisnęła ją ciężka męki prasa,  
Ach, jego śliczna oszpecona krasa.  
(Bartoszewski 1630, k. C1v, D1v)

Mistyczną tłocznię wykorzystuje w swojej twórczości nawet reprezentant dworskiego nurtu poezji barokowej – Jan Andrzej Morsztyn. Należy jednak dopowiedzieć, że ten wyrafinowany konceptysta symbole i figury utrwalone w tradycji literackiej przekształcał, a ostatecznie nadawał im nową wartość. Przykładem może być wiersz *Na Wielki Piątek 1651. Pot krwawy*, w którym dostrzegamy finezyjny dialog ucznia Giambattisty Marina z tradycją:

Poci się krwią niosąc brzemię:  
Grono dojrzałe, co bez depcącego  
Winiarza nogi i tłocznych kamieni  
Samo się przez się w słodkie wino mieni;  
Potem krwawym broczy ziemię:  
Balsam rozrzutnej wonności, z którego,  
Chociaż żelazem jeszcze nie nacięty,  
Perfumy cieką i olejek święty.  
(Morsztyn 1971, s. 219)

W zacytowanym fragmencie podmiot liryczny rozważa Mękę Chrystusa podobnie, jak to obserwujemy w religijnych utworach Wieszczyckiego, Miaskowskiego, Bolesławiusza, Kochowskiego, Potockiego i innych. Niemniej obok Jezusa, który „poci się w Ogrojcu” i jest ukazany w figuratywnej symbolice

*torcular Christi*, pojawiają się realistyczny obraz „winiarza” i informacje o jego pracy. Taki zabieg poetycki sprawia, że częściowo zostaje stłumiony religijny sens wypowiedzi (przynajmniej w tym miejscu). Nasuwa się wręcz podejrzenie, że wyobraźnię poety inspirowały walory sensualne kreowanej sceny, a nie treści religijne.

Tradycyjne skojarzenia krwi Chrystusa ze słodkim winem również wydają się niewystarczające. Morsztyn wzbogaca repertuar porównań „krwawego potu” do „balsamu wonności”, z którego „perfumy cieką i olejek święty”, do „miłości wódek drogich”; ciało Zbawiciela nazywa zaś „worem”, który jest „pełen rubinów i złota” – czyli krwawych i bezcennych dzieł odkupienia – przeznaczonych na „zapłatę grzechów ludzkich” (Nowicka-Jeżowa 2000, s. 209, 227–235). Konceptystyczne ujęcie tradycyjnego tematu wyróżnia Jana Andrzeja Morsztyna z licznego zastępu barokowych autorów eksplorujących motyw *torcular Christi*. W większości przypadków mamy bowiem do czynienia z poezją zrodzoną z naturalnej potrzeby serca, duchowej refleksji, czy też religijnej medytacji, on natomiast – jak widzimy – „grał z konwencją” i w mistrzowski sposób korzystał z możliwości, jakie stwarzała ówczesna poezja konceptualna; widoczne jest to również we wcześniejszych przykładach, które realizowały niemal taką samą strategię literacką.

Podsumowując, należy podkreślić, że często odnosimy wrażenie, iż XVII-wieczni autorzy, zwłaszcza późnobarokowi, celowo ewokowali makabrę<sup>11</sup>. W przypadku deskrypcji Pasji można to zjawisko interpretować jako zamierzoną taktykę, której celem jest „przebóstwienie” ludzkiej zmysłowości i jednocześnie edukacja grzesznego człowieka. Kontemplacja zmaltretowanego, poranionego i krwią zbroczonego ciała Zbawiciela dostarcza sensualnych wrażeń, które dzięki wierze umożliwiają przekroczenie granic zmysłowej percepcji. Refleksja tego typu wprowadza człowieka na wyższy, ponadzmysłowy poziom pojmowania odkupieńczych zdarzeń. Obserwator staje się „uczestnikiem” bolesnego doświadczenia, współodczuwa ból Boga i razem z Nim współcierpi (Krawiec-Złotkowska 2017, s. 120). Motyw *torcular Christi* wzmacnia mistyczne doświadczenie ziemskiego peregrynanta, który współuczestnicząc w Męce i śmierci Chrystusa, zyskuje nadzieję na Zmartwychwstanie i eschatologiczną wieczną szczęśliwość.

---

<sup>11</sup> Zjawisko to nie dotyczy tylko przedstawień Pasji; turpistyczny wizerunek grzesznego człowieka znajdujemy również w utworach niezwiązanych z tym tematem. Przykładem może być obraz grzesznika wykreowany przez Jana Andrzeja Morsztyna w wierszu *Pokuta w kwartanie* (Morsztyn 1971, s. 221).

## Bibliografia

### Literatura podmiotu

Bartoszewski W. (1630), *Cień pogrzebu P[ana] Jezusowego, który mu sprawili dwa przezacni uczniowie, Józef z Arymetyjey, szlachetny senator etc., i Nikodem z faruzów, książę żydowski. Wystawiony gwoli uroczystości wielgopiątkowej Bractwa pod tytułem tychże świętych, na poratowanie ubogich założonego*, Wilno.

Bolesławiusz K. (2002), *Rzewnosłodka głos łabędzia umierającego*, w: L. Teusz, *Bolesna Muza nie Parnasu Góry, ale Golgoty... Mesjady polskie XVII stulecia*, Warszawa.

Kochowski W. (1859), *Chrystus cierpiący, według textu Ewangelii świętej wierszem polskim wystawiony*, Kraków.

Miaskowski K. (1995), *Historyja na godziny kościelne rozdzielona, Gorzkiej Męki i okrutnej śmierci Boga Wcielonego Jezusa Pana*, w: tegoż, *Zbiór rytmów*, wyd. A. Nowicka-Jeżowa, BPS, t. 3, Warszawa.

Morsztyn J.A. (1971), *Utwory zebrane*, oprac. L. Kukulski, Warszawa.

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (2009), najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, St. Michel Print – Finlandia.

Potocki W. (1911), *Pieśń IV*, w: J.T. Trembecki, *Wirydarz poetycki*, wyd. A. Brückner, t. 2, Lwów.

Potocki W. (2002), *Nowy Zaciąg pod Chorągiew Starą Tryumfującego Jezusa Syna bożego nad Światem, Czartem, Śmiercią, y Piekłem....*, w: L. Teusz, *Bolesna Muza nie Parnasu Góry, ale Golgoty. Mesjady polskie XVII stulecia*, Warszawa.

Roźniatowski A. (2003), *Pamiętka krwawej ofiary Pana Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa*, wyd. J.S. Gruchała, BPS, t. 27, Warszawa.

Wieszczycki A. (2001), *Ogród rozkoszny Miłości Bożej*, w: tegoż, *Utwory poetyckie*, wyd. A. Gurowska, BPS, t. 22, Warszawa.

### Literatura przedmiotu

Delumeau J. (1994), *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa.

Forstner D. (1990), *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa.

Graciotti S. (1995), „*Lament świętokrzyski*” a średniowieczna tradycja „*Planctus Beatae Virginis*”, w: *Od „Lamentu świętokrzyskiego” do „Adona”*. *Włoskie studia o literaturze staropolskiej*, red. G.B. Bercoff, T. Michałowska, Warszawa.

Graff-Höfgen G., Graff D. (1990), *Maria in den Reben. Brauchtum und Bekentnis*, Saarbrücken.



Hanusiewicz M. (1998), *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin.

Jung H. (1964), *Traubenmadonnen und Weinheilige*, Carl Lange Verlag, Duisburg.

Jurkowlaniec G. (2001), *Chrystus Umęczony*, Warszawa.

Krawiec A. (2019), *Traubenmadonna w kulturze winiarskiej nad Mozelaż w Niemczech (wybrane przykłady)*, „In Gremium. Studia nad historią, kulturą i polityką” nr 13.

Krawiec-Złotkowska K. (2017) *Na początku był ogród... Wirydarze w polskiej poezji barokowej na tle kultury dawnej Europy*, Słupsk – Wejherowo.

Krawiec-Złotkowska K. (2020), „*Ten nasz dom ciało...*”. *Ontyczne i aksjologiczne dylematy Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, w: *Podkarpacie Literackie*, t. 1 (red. M. Nalepa): *Wirydarz staropolski i oświeceniowy*, red. R. Magryś, J. Kowal, G. Trościński, Rzeszów.

Krzysztofik M. (2013), *Ciało ludzkie – między sacrum a profanum. Literatura XVII wieku wobec ontologii cielesności*, w: *Kultura staropolska – poszukiwanie sacrum, odnajdywanie profanum*, red. B. Rok, F. Wolański, Toruń.

Künstler-Langner D. (1993), *Idea vanitas, jej tradycje i toposy w poezji polskiego baroku*, Toruń.

Künstler-Langner D. (2000), *Człowiek i cierpienie w poezji polskiego baroku*, Toruń.

Künstler-Langner D. (2010), *Przedmowa*, w: *Angelus Silesius, Święta uciecha duszy albo Duchowne pieśni pasterskie*, przekł. i objaśnienia A. Lam, przedmowa D. Künstler-Langner, Warszawa.

Kuran M. (2012), *Pasyjny wymiar duchowości franciszkańskiej na przykładzie Kazania na Wielki Piątek o męce Pana Jezusowej reformata Antoniego Węgrzynowicza*, w: *Piśmiennictwo sakralne w dziejach Polski do końca XVIII wieku na tle powszechnym*, red. S. Bułajewski, J. Gancewski, A. Wałkowski, Józefów.

Lurker M. (1989), *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Poznań.

Malkiewiczówna H. (1972), *Interpretacja treści piętnastowiecznego malowidła ściennego z Chrystusem w Tłoczni mistycznej w krągankach franciszkańskich w Krakowie*, „*Folia Historiae Artium* t. 8.

Michałowska T. (1995), *Średniowiecze*, Warszawa.

Nieznanowski S. (1959), *Matka Boska w poezji baroku i czasów saskich*, w: *Matka Boska w poezji polskiej*, t. 1: *Szkice o dziejach motywu*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin.

Nowicka-Jeżowa A. (1995), *Wprowadzenie do lektury. K. Miaskowski, „Historija na godziny kościelne rozdzielona, Gorkkiej Męki i okrutnej śmierci Boga Wcielonego Jezusa Pana”*, w: *teżże, Zbiór rytmów*, wyd. A. Nowicka-Jeżowa, BPS, t. 3, Warszawa.

Nowicka-Jeżowa A. (2000), *Jan Andrzej Morsztyn i Giambattista Marino. Dialog poetów europejskiego baroku*, Warszawa.

Packer J.I., Tenney M.C. (red.) (2007), *Słownik tła Biblii*, przeł. Z. Kościuk, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa.

Pasek M. (2018), *Strategie obrazowania ciała Chrystusa w wybranych barokowych utworach pasyjnych*, „Meluzyna” nr 2 (9): *Konteksty i nawiązania*.

Pelc J. (2004), *Barok – epoka przeciwieństw*, Kraków.

Sęp Szarzyński M. (2004), *Sonet IV*, w: tegoż, *Rytmy polskie*, wybór J. Koryl, Warszawa – Rzeszów.

Sokołowska J. (1971), *Spory o barok – w poszukiwaniu modelu epoki*, Warszawa.

Szczukowski I. (2012), *Między odrzuceniem a zbawieniem. Problematyka ciała w piśmiennictwie religijnym polskiego baroku*, Bydgoszcz.

Świadkowie Jehowy (online), *Dlaczego Świadkowie Jehowy obchodzą Wieczere Pańską inaczej niż pozostałe religie?*, <https://www.jw.org/pl/%C5%9Bwiadkowie-jehowy/faq/wieczera-panska>.

Świadkowie Jehowy (online), *Wieczera Pańska – uroczystość, która przysparza chwały Bogu*, <https://www.jw.org/pl/biblioteka/ksi%C4%85%C5%BCKi/czego-uczy-biblia/wieczera-pa%C5%84ska-uroczysto%C5%9B%C4%87-kt%C3%B3ra-przysparza-chwa%C5%82y-bogu>.

Teusz L. (2002), *Bolesna Muza nie Parnasu Góry, ale Golgoty... Mesjady polskie XVII stulecia*, Warszawa.

Trościński G. (2015), *Pieśń o Krzyżu i jej nieznaną późnośredniowieczną przekaz. Z zagadnień polskojęzycznego zasobu literackich pozdrowień Krzyża*, „Pamiętnik Literacki” nr 106 (1).

Wichowa M. (2010), *Dzieło Diego de Estella „O wzgardzie świata i próżności jego” w przekładzie ks. Augustyna Kochańskiego jako poradnik medytacji. Problemy komunikacji literackiej*, Łódź.

Woronzak J. (1952), *Tropy i sekwencje w literaturze polskiej do poł. XVI wieku*, „Pamiętnik Literacki” z. 1/2.

### Streszczenie

#### **Torcular Christi w literaturze polskiego baroku. Wybrane przykłady**

W artykule omówiono motyw *torcular Christi* występujący w poezji barokowej. Mistyczna tłocznia ma proveniencję starotestamentową, a w tradycji chrześcijańskiej łączy się z *Viae Dolorosae*. W poezji religijnej XVII w. ujawnia się w porównaniu krwi Chrystusa do soku wyciśniętego w prasie z owocu winorośli i jest wykorzystywana w kreowaniu barokowego obrazu makabrycznej Męki Chrystusa. Obecność i symbolika tego motywu została przedstawiona na pod-

stawie wybranych tekstów A. Roźniatowskiego, W. Potockiego, J.A. Morsztyna, W. Kochowskiego, W. Bartoszewskiego, K. Bolesławiusza, A. Wieszczyckiego i K. Miaskowskiego. Zwrócono też uwagę na motywy dolorystyczne – integralnie związane z Pasją – i na ich paralelną relację z męką Matki Bożej: udręczeniu Jezusa towarzyszą duchowe męczarnie Maryi. Ustalono, że kontemplacja zmaltretowanego i krwią zbroczonego ciała Zbawiciela i dramatu Jego Matki dostarcza sensualnych wrażeń, które przez wiarę umożliwiają przekroczenie granic zmysłowej percepcji i „przebóstwienie” ludzkiej zmysłowości oraz edukują człowieka baroku.

**Słowa kluczowe:** *Torcular Christi* (mystyczna prasa), Pasja Chrystusa, *Viae Dolorosae*, poezja barokowa, motywy dolorystyczne, sensualizm, makabra

#### Summary

#### ***Torcular Christi* in the Polish Baroque literature. Selected examples**

In the article I discussed the motive of *torcular Christi* which takes place in baroque poetry. The mystic press has Old Testament provenance and in Christian tradition it is connected with *Viae Dolorosae* topic. In seventeenth century's religious poetry this provenance shows in comparing Christ's blood to the juice extruded from grapes in press and it is used in creating baroque image of gruesome Passion of Christ. The presence and symbolic of this motive is presented on the basis of selected texts written by A. Roźniatowski, W. Potocki, J.A. Morsztyn, W. Kochowski, W. Bartoszewski, K. Bolesławiusz, A. Wieszczycki and K. Miaskowski. I also paid attention to doloristic motives integrally connected with Passion and to their parallel relation with torment of Saint Mary – while Christ is tormenting, his Mother also goes through spiritual tortures. There was stated, that contemplation of Redeemer's body, battered and soaked with blood, and meditation on Mary's tragedy provides sensual impressions, which – with faith – allow crossing borders of sensual perception and Deification of human sensuality end educate the baroque man.

**Key words:** *Torcular Christi* (Mystic Press), Passion of Christ, *Viae Dolorosae*, baroque poetry, doloristic motives, sensualism, macabre

## SYNKRETYZM RELIGIJNY W POWIEŚCI *DZIURDZIOWIE* ELIZY ORZESZKOWEJ

Religijność ludowa spadkobierców kultury dawnych Słowian stanowi przykład zjawiska o szczególnie heterogenicznym i synkretycznym charakterze. Z tego też względu stała się ona przedmiotem zainteresowań wielu wybitnych badaczy.

Tematem tym zajął się m.in. Bohdan Baranowski. Jak wskazuje on w jednej ze swoich książek, w świadomości mieszkańców wsi między relikdami wierzeń pogańskich a zasadami religii chrześcijańskiej najprawdopodobniej nie zachodziły żadne konflikty (Baranowski 1965, s. 158). Mentalność chłopska nie tyle zatem oscylowała pomiędzy kategoriami myślenia magicznego i religijnego, ile uprawomocniała oba typy, dokonując jednocześnie kontaminacji ich poszczególnych elementów dotyczących kwestii obyczajowych i światopoglądowych.

Znakomicie zdaje się to ilustrować powieść *Dziurdziowie* Elizy Orzeszkowej, której akcja rozgrywa się w jednej z białoruskich wsi, w drugiej połowie XIX w. Mimo oficjalnie panującej wówczas na tychże terenach wiary chrześcijańskiej wciąż powszechnie praktykowane są tam różnego rodzaju zabiegi i obrzędy magiczne. Ponadto niezwykle żywe okazują się również przekonania o istnieniu czarownic.

Na problematykę dotyczącą religijności ludowej w *Dziurdziach* zwracali uwagę m.in. Stanisław Fita oraz Tadeusz Bujnicki<sup>2</sup>. Zdaniem Fity mieszkańcy Suchej Doliny „żyją w świecie pojęć i wyobrażeń pogańskich, które w dziwny, choć dla nich całkiem naturalny sposób współistnieją z przejawami religii i obyczajowości chrześcijańskiej” (Fita 1993a, s. 79). Do podobnych konkluzji dochodzi Bujnicki, który zauważa, że występujące w *Dziurdziach* motywy religijne i wierzenia ludowe odznaczają się niewątpliwie pogranicznym charakterem (Bujnicki 2001, s. 32).

Owym przejawom religijności obecnym w powieści Orzeszkowej – zarówno tej chrześcijańskiej, jak i tej mającej swoje źródło w pogańskiej tradycji słowiań-

---

<sup>1</sup> olamatyjasik@op.pl, <https://orcid.org/0000-0002-9128-8825>

<sup>2</sup> Por. też ustalenia K. Kłosińskiego (1990) zawarte w podrozdziale *Studia o guslach* (s. 168–175).

skiej – warto przyjrzeć się jednak nieco dokładniej, by na konkretnych przykładach wskazać, w jaki sposób funkcjonują one w obrębie skonstruowanego przez pisarkę świata przedstawionego.

\* \* \*

W pierwszej scenie właściwej akcji utworu odbiorcy stają się świadkami przygotowań mieszkańców wsi do magicznego obrzędu, mającego na celu wskazanie czarownicy, która rzekomo odebrała krowom mleko. Miejscowa ludność jest niezwykle podekscytowana i przejęta całym wydarzeniem. Na wyjątkowość owej chwili wskazuje również Jan Detko. Zdaniem badacza jej podniosły charakter uwidacznia się przede wszystkim w postępowaniu organizatorów obrzędu. W swoim przekonaniu pełnić mieli oni ważne, wręcz religijne posłannictwo (Detko 1971, s. 270).

Rozszczepianiem drewniek z osinowego drzewa zajmuje się Piotr Dziurdzia. Zgodnie z ludowymi wierzeniami, wiedźma bowiem „nie przyjdzie na inne drzewo, tylko na osinowe” (Orzeszkowa 1957, s. 201). Ta zaś, „która pierwsza przejdzie koło ognia, ta jest wiedźmą” (Orzeszkowa 1957, s. 215).

Podczas wykonywania tejsze czynności Piotr przyklęka i pochyła głowę, przyjmując pozycję, którą zwykle przyjmuje się podczas modlitwy. Z nabożeństwem wykonuje swoją pracę: „Rozszczepiał wciąż i odszczepiał polana na cienkie drewnienka z taką powagą i uroczystością, iż zdawać się mogło, że tuż, tuż przeżegna się i robotę swą przeżegna, tak była dlań ona ważną i niemal świętą” (Orzeszkowa 1957, s. 199). Gdy mężczyzna kończy rozłupywać drzewo, wstaje z kolan i ujmuje w ramiona stos drewniek. Przypomina przy tym kapłana przygotowującego się do sprawowania mszy świętej:

W długiej kapocie z płótna na czerwony kolor zafarbowanego, w wysokich butach, w tej czapce, której strzępy zwisały mu nad gęstymi brwiami, z grubą więzią drzewa w ramionach, miał pozór kapłana niby, gotującego się do spełnienia uroczystego i publiczne sprawy na celu mającego obrzędu. [...] Można by przypuścić, że w głębi duszy swej odmawiał on w tej chwili żarliwe pacierze (Orzeszkowa 1957, s. 204).

Pozostali uczestnicy obrzędu kroczą tuż za Piotrem. Idą w milczeniu, z pokornie pochylonymi głowami. Słońce ma się ku zachodowi. Powoli zapada mrok.

Jak wskazuje Beata Wałęciuk-Dejneka, wieczór w kulturze ludowej stanowił znaczący czas<sup>3</sup>. Miał on bowiem „szereg sensów, znamion granicy temporalnej” (Wałęciuk-Dejneka 2014, s. 38). Był to czas przejścia, sprzyjający mediacji

<sup>3</sup> Więcej na ten temat: Brzozowska-Krajka 1994.

między „tym” a „tamtym” światem. Moc działań magicznych potęgować mogła określona przestrzeń – nieprzypadkowo więc mieszkańcy Suchej Doliny udają się w miejsce, z którego cztery drogi rozbiegają się w cztery strony świata.

Zgodnie z ludową wizją świata, rozdroża miały szczególnie mediacyjny charakter. Stanowiły rodzaj wyjątkowych obszarów, równocześnie należących do przyległych im przestrzeni, a zarazem nienależących do żadnej z nich (Adamowski 1999, s. 16). Posiadały status nieokreśloności, oznaczały „znajdowanie się pomiędzy, w sytuacji zawieszenia” (Wenerska 2011, s. 27). Uchodziły za „wiry magiczne”, „piekielne kotłowiska” (Wenerska 2011, s. 35) – często więc stawały się miejscem czynności rytualno-magicznych (Libera 2003, s. 110). W ich pobliżu nierzadko znajdowały się też kapliczki, figury bądź przydrożne krzyże. Te zaś traktować można jako transformacje kosmicznego słupa (Libera 1995, s. 173).

Kiedy pochód dociera na miejsce, Piotr zaczyna krzesać ogień. Wśród zebranych panuje milczenie, wszyscy wstrzymują oddech. Na twarzach zebranych rysują się zarówno ciekawość, jak i przerażenie. Ciszę przerywa syn Piotra – Klemens. Parobek wyraża wątpliwość co do istnienia czarownic oraz skuteczności zabiegów magicznych. Słowa młodzieńca wywołują jednak powszechne oburzenie. Mieszkańcy wsi nazywają chłopca niedowiarakiem i heretykiem. Również sam Piotr wyjaśnia synowi: „kiedy nasze dzidy pradzidy w heto wierzili, musić heto prauada” (Orzeszkowa 1957, s. 210).

W mentalności Piotra w szczególnie sposób zespalają się elementy dawnych wierzeń pogańskich oraz wiary chrześcijańskiej. Czyni to z niego bohatera o reprezentatywnych dla ówczesnej ludności wiejskiej cechach. Na tle innych mieszkańców wsi Piotr wyróżnia się jednak wyjątkową pobożnością. Jak pisze Orzeszkowa: „Do kościoła jeździł i spowiadał się częściej od innych, za pługiem idąc pacierze czasem odmawiał, w każde uroczyste święto wielkie bochny chleba i grube zwoje płótna u kościelnego ołtarza na ofiarę składał” (Orzeszkowa 1957, s. 249). Jednocześnie bohater miał przy tym niejaką skłonność mistyczną, przejawiającą się m.in. w jego „zaciekawieniu do cudów, czarów i wszelkich nawet opowiadań o nadprzyrodzoności” (Orzeszkowa 1957, s. 250). Ów pociąg do „dziwów” spotęgowała choroba jego syna – Jasiuka.

Piotr głęboko wierzył w możliwość jego uzdrowienia. W tym celu pojechał z nim do cudownego miejsca na odpust. Jako ofiarę złożył na ołtarzu woskową figurkę. Zamówił również w intencji dziecka mszę i – jak wskazuje Orzeszkowa – uczestniczył w niej, „klęcząc i głośno, żarliwie, z ciężkimi westchnieniami i uderzaniem się pięścią w pierś odmawiając pacierze” (Orzeszkowa 1957, s. 251). Z podobnym zaangażowaniem uczestniczył zresztą we mszy podczas odpustu w pobliskim miasteczku: „głowę pochylił i pięścią ściśniętą potężnie bił się w piersi” (Orzeszkowa 1957, s. 378).

Kiedy ofiara Piotra nie przyniosła spodziewanych rezultatów, rodzina postanowiła zasięgnąć rady u miejscowej znachorki – Akseny. Zaleciła ona, by wy-

prawiąc chłopca „na suchy piasek”, mający jej zdaniem magiczną moc: „Niechaj biedulek grzebie się sobie w tym piasku – mówiła – to jak go słońeczko mocno rozgrzeje, dziecko zdrowe będzie. Taka już święta siła jest w gorącym piasku, że on dzieci uzdrawia” (Orzeszkowa 1957, s. 251–252).

Gdy niedługo potem Jasiuk zaczął zdrowieć, miejscowa ludność podzieliła się na dwie grupy. Jedni uważali, że uzdrowienie chłopca nastąpiło za sprawą ofiary Piotra na odpuście; drudzy natomiast – że dzięki piaskowi, który poleciła Aksena. Swoistego rodzaju wykładnię światopoglądu ludowego stanowią jednak dopiero słowa samego Piotra: „I ofiara na odpuście, i piasek, a wszystko Pan Bóg przenajświętszy zrządził; bo – z powagą mówił dalej – jeżeli piasek ma taką świętą siłę, to mu ją Pan Bóg dał. Ot co” (Orzeszkowa 1957, s. 252). W podobny sposób Piotr podsumowuje również rezultat pogańskiego obrzędu wywoływania czarownicy: „Ot i okazał nam Pan Bóg wszechmogący krzywdzicielkę naszą...” (Orzeszkowa 1957, s. 218).

O pomoc do Akseny Piotr zwrócił się ponownie, kiedy zapragnął dowiedzieć się, przez kogo został okradziony. Żeby wskazać złodzieja, Aksena poradziła, by wbić nożyce w sito: „Na czyje nazwisko sito zakręci się, ten złodziej” (Orzeszkowa 1957, s. 265) lub w Ewangelię: „Na czyje nazwisko Ewangelia pokręci się, ten złodziej” (Orzeszkowa 1957, s. 268). Piotr ostatecznie wybiera Ewangelię, bowiem – jak sam mówi – „Zawsze to boska rzecz jest i boska siła” (Orzeszkowa 1957, s. 266).

Na tego rodzaju praktyki uwagę zwrócił Zbigniew Libera. W jednej ze swoich książek wyjaśnia on: „Przeświadczenia, że w kościelnych i cerkiewnych księgach jest zawarta wiedza i moc nie z «tego świata», motywuje wykorzystywanie ich w magii leczniczej, we wróżbach” (Libera 1995, s. 107).

Tomem Ewangelii Piotr posługuje się również podczas prób uzdrowienia drugiego z synów – Klemensa. Mężczyzna, wierząc w jej cudowną moc, „Kreślił w powietrzu nad synem nieskończoną ilość krzyżów, świętą księgę do głowy mu przyciskał” (Orzeszkowa 1957, s. 312). Co jednak ciekawe, nie omieszkał przy tym poddać syna innym metodom leczenia (więcej o ludowych praktykach leczniczych: Madyda 2005; Wałęciuk-Dejneka 2005). Otóż Klemens:

nieskończoną ilość razy trzymał był w rękach zapaloną gromnicę, wypił nieskończoną ilość ziół, które mu z całej wioski przynosiły baby, odbył przedśmiertną spowiedź i utracił kwartę krwi, którą wytoczył zeń z miasteczka przez Piotra przywieziony felczer. Stara Ewanielia przez cały ten czas nad samą głową jego na poduszce leżała; ojciec w kościele trzy msze na jego intencję zakupił (Orzeszkowa 1957, s. 349).

Oprócz umiejętności uzdrawiania i wróżenia Aksena miała ogromną wiedzę na temat sposobów zarządzania różnego rodzaju ludzkim przypadłościom – przy

pomocy zarówno ziół, jak i zabiegów magicznych (więcej na temat ziołolecznictwa ludowego: Kuźniewski 1980; Paluch 1984; Bańkowski, Kuźniewski, Augustyn-Puziewicz 1986; Szot-Radziszewska 2005). Całą wiedzę tę przekazała swojej wnuczce, Pietrusi, która – tak jak ona – została miejscową znachorką.

Jak pisze Orzeszkowa, Pietrusia: „Młodej Łabudowej, na przykład, gdy sroga febra nią trzęsa, doradziła ona na pierwsze wiosną wylęgnięte kurczę albo kaczę spojrzeć i w tejże chwili co prędzej węzeł na fartuchu lub chuście zawiązać” (Orzeszkowa 1957, s. 271) – oraz dalej:

Inną znowu kobietę w ciężkim położu będącą napoiła płynem z dziesięciu gatunków ziół przyrządzonym [...]. Miała zawsze w chacie pełno suszonych ziół, z których każde służyło na chorobę inną. [...] Dzieci, które dostawały konwulsji, kładła na desce pośród koła zarysowanego kredą, a te, które koklusz męczył, poila sokiem rzepowym, nie z czego innego dawanym, tylko z samejże rzepy w formę kielicha wydrążonej (Orzeszkowa 1957, s. 271).

W innym miejscu autorka nadmienia też: „Za jej to przykładem teraz wszystkie dziewczki paliły wienniki, gdy chciały gości do dom sprowadzić, wskutek jej ostrzeżenia nikt nigdy nie podjął z ziemi tasiemki zawiązanej w szereg węzłków, bo zaraz by dostał brodawek” (Orzeszkowa 1957, s. 274–275). Jak również wskazuje Jan Detko (1971, s. 269) – to właśnie Pietrusia za sprawą swoich praktyk znacznie przyczyniła się do rozbudzenia zabobonności wśród miejscowej ludności. Pewien zasób mądrości ludowej istniał w Suchej Dolinie jednak już wcześniej:

Wprawdzie, od dzidów pradziów żadna z tutejszych niewiast w dniach rozdzielających Narodzenie Pańskie ze świętem Trzech Króli za nic w świecie nie pokręciłaby ni razu wrzecionem, boby przez to na wiosnę wszelkie ptactwo domowe z zawrotu głów pozdychało; żadna w dzień Podwyższenia Krzyża Świętego nie chodziła do lasu po grzyby i jagody, boby przez to wszelkie robactwo i gady las zamieszkujące chatę swą nawiodła; żadna przy żęciu zboża nie upuszczała z pilnej uwagi tego, aby przypadkiem nie ściąć sierpem kłosów w pewien sposób związanych lub załamanych, bo wiązuje je zwykle lub załamuje tak ręka nieżyczliwa na nieszczęście tej, która je zeźnie (Orzeszkowa 1957, s. 275).

Wiedza, którą Pietrusia otrzymała od swojej babki, znacznie przewyższała wiedzę pozostałych mieszkańców wioski. Szybko więc zaczęto podejrzewać ją o bycie czarownicą. By uciszyć pomówienia, Aksena poradziła wnuczce, by udała się do kościoła na odpust: „Do kościoła idź, przed Panem Jezusem krzyżem leż, spowiadaj się i komunie przenaświętszą przyjm” (Orzeszkowa 1957, s. 366). Tłumaczy też:



Niechaj zobaczą, że do Pana Boga krzyżem leżąc modlisz się i że tobie ksiądz komunii przenaświętszej nie odmówił. Kiedy to zobaczą, poznają, że ty nie taka, jaka oni wymyślili, i że śmiertelnego grzechu ani żadnego ważnego przestępstwa na tobie przed Panem Bogiem nie ma. Pan Bóg Najświętszy sam tobie dobre świadectwo wyda (Orzeszkowa 1957, s. 366).

Jak wyjaśnia Zbigniew Libera, wszyscy ci, którzy chcieli zdobyć bądź utrzymać moc czarowania z pomocą nieczystej siły, „musieli wyrzec się Boga, zapomnieć o nim, nie modlić się, nie chodzić do kościoła (cerkwi), ale kiedy już tam poszli (dla zmylenia ludzi), stali tyłem do ołtarza (ikonostasu), modlili się na opak, nie widzieli świętości, nie słyszeli śpiewu wiernych (tylko szum wiatru)” (Libera 1995, s. 258). Ponadto – jak pisze Maria Pilaszek – „kiedy szli do spowiedzi świętej – potajemnie ją wypluwali i następnie używali do swych czarów, nie potrafili z procesją obejść trzykrotnie kościoła” (Pilaszek 2008, s. 157). By zatem udowodnić swoją niewinność, Pietrusia udaje się do kościoła. Uczestnienie bohaterki w chrześcijańskiej obrzędowości religijnej miało bowiem stanowić dowód jej przynależności do boskiego porządku świata.

\* \* \*

Jak pokazuje analiza materiału, synkretyzm religijny w powieści *Dziurdziowie* najpełniej ilustruje sfera obyczajowo-obrzędowa bohaterów utworu. Mieszkańcy Suchej Doliny uczestniczą w nabożeństwach, spowiadają się, przyjmują komunię świętą, odmawiają modlitwy, wykonują religijne gesty. Jednocześnie wypowiadają słowa i formuły magiczne, wierzą w przesady i zabobony: możliwość rzucenia uroku, sprowadzenia choroby, wzbudzenia miłości za pomocą magicznych ziół, odebrania krowom mleka, czy też w istnienie czarownic. Wnioski te jednak wymagają pewnego uzupełnienia. O religijności ludowej trudno bowiem mówić bez uwzględnienia kwestii światopoglądowej chłopów.

Zdaniem Jana Detki (1971, s. 273) wszelkie zdarzenia życia codziennego interpretują oni w ramach porządku metafizycznego:

palenie osinowego drzewa, które miało zwabić czarownicę [...] odwracało uwagę od rzeczywistych przyczyn niedostatku i kierowało ją ku rozwiązaniom irracjonalnym, wiejskim przesadom, stanowiło próbę wytłumaczenia tego stanu rzeczy siłami nadprzyrodzonymi, umykającymi się kontroli ludzkiej [...]. Gromada wiejska nie zwraca zatem uwagi na rozważne słowa młodego Klemensa Dziurdzi: «Wiadomo. Susza taka, że niech Pan Bóg bronie, pasza kiepska, to i mleko przepadło», i upatruje przyczynę niemleczności krów w działaniu wiedźmy (Detko 1971, s. 270).

Przejawy prób racjonalnego wytłumaczenia przyczyn zjawisk przez mieszkańców Suchej Doliny odnaleźć można nie tylko w postawie młodego Dziurdzi, lecz także w słowach Paraski Szymonowej. Jako jedyna dostrzegła ona bowiem prawdziwe przyczyny choroby Klemensa. Podczas gdy inni szukali jej uzasadnienia w działaniach czarownicy, kobieta zawodziła nad chłopcem: „Oj, Klemens, Klemens, żebyś ty był lepiej na tę łąkę nie pojechał, na tym deszczu nie przemokł i nie wyspał się na tej zgniłej kopicy! Oj, z tej zgniłej kopicy choroba ta wzięła” (Orzeszkowa 1957, s. 307).

Na tle przedstawionej przez Orzeszkową społeczności wiejskiej wyraźnie wyróżnia się jedynie miejscowy kowal – mąż Pietrusi. To on spośród wszystkich bohaterów wydaje się pojmować świat w najbardziej zdroworoządkowy sposób. Jak sam jednak przyznaje – i on miał niekiedy pewne wątpliwości co do istnienia czarownic:

Durne chamy! żeby w takie głupstwa wierzyć! ja nie wierzę... dalibóg, nie wierzę, żeby na świecie jakie wiedźmy były... Czasem i mnie przechodziło przez głowę, że to może być prawda... zwyczajnie... pomiędzy głupimi i najmądrzy człowiek czasem zgłupieje... Ale taki wiem dobrze i rozumiem, że to wszystko bajki. Ciemny naród i koniec! (Orzeszkowa 1957, s. 375).

Jak wskazuje Tadeusz Bujnicki, morderstwo Pietrusi stanowi czyn jak najbardziej słuszny z punktu widzenia zabobonnej ludności wiejskiej<sup>4</sup>:

W *Dziurdziach* magiczny sposób rozumienia świata prowadzi nieuchronnie do zbrodni. Ale zbrodni, której wina jest oczywista tylko dla zewnętrznego obserwatora i państwowego prawa. Dla samych sprawców jest to jednak wykonanie sprawiedliwego wyroku na «zaprzędanej czartu» czarownicy (Bujnicki 2001, s. 29).

Szerzej zjawisko to wyjaśnia natomiast Adam Paluch:

to, co nazywamy irracjonalnością i magią w kulturze ludowej, dla jej przedstawicieli jest jak najbardziej prawidłowym postępowaniem, rozumowaniem – mieści się w ich konwencji. Jest jak najbardziej rozumowo poparte i wynika z ich światopoglądu, z ich wiedzy o otaczającym ich świecie, kosmosie (Paluch 1989, s. 7).

---

<sup>4</sup> Na ten sam aspekt zwraca uwagę M. Żmigrodzka (1954, s. 420).

Mając więc na uwadze okoliczności towarzyszące zbrodni<sup>5</sup>, postawić można pytanie, czy kara, na którą sąd ostatecznie skazał morderców, aby na pewno wymierzona została we właściwy sposób. Ofiarą strasznego zabobonu zdaje się być bowiem nie tylko Pietrusia – ofiarami są również winni jej śmierci chłopci.

\* \* \*

Problematykę dotyczącą wzajemnego przenikania się wiary chrześcijańskiej oraz ludowych zabobonów odnaleźć można również w innych utworach prozatorskich czołowych twórców literatury drugiej połowy XIX w., żywo zainteresowanych życiem nizin społecznych. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje napisany przez Elizę Orzeszkową *Cham*, w którym podobnie jak w *Dziurdziach* pojawia się postać niezwykle pomocnej i przyjaznej ludziom znachorki, Awdoci – a także *Antek* Bolesława Prusa, w którym praktyki znachorskie Grzegorzowej doprowadzają siostrę tytułowego bohatera, Rozalkę, do tragicznej śmierci. Na okrucy dawnych wierzeń pogańskich natrafić można w *Nad Niemnem* Elizy Orzeszkowej, kiedy to w jednej ze scen Anzelm odmawia przywitania się z Justyną przez próg, a także (w nieco większym stopniu) w *Placówce* Bolesława Prusa – kosmogonii miejscowej ludności wiejskiej oraz genezie wierzeń mieszkańców okolicy rzeki Białki na temat obcych (por. także ustalenia innych badaczy zawarte w pracach zbiorowych: Fita 1993b; Malik 2008).

## Bibliografia

Adamowski J. (1999), *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolin-gwistyczne*, Lublin.

Bañkowski C., Kuźniewski E., Augustyn-Puziewicz J. (1986), *Przewodnik ziołolecznictwa ludowego*, Warszawa.

Baranowski B. (1965), *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Łódź.

Baranowski B. (1981), *W kręgu upiórów i wilkołaków*, Łódź.

Brzozowska-Krajka A. (1994), *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Lublin.

Bujnicki T. (2001), *Pogranicze etniczne i kulturowe w „powieściach chłop-skich” Elizy Orzeszkowej* (Niziny – Dziurdziowie – Cham), w: *Twórczość Elizy Orzeszkowej*, red. K. Stępnik, Lublin.

Detko J. (1971), *Eliza Orzeszkowa*, Warszawa.

Fita S. (1993a), *Eliza Orzeszkowa w poszukiwaniu religii*, w: *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski. Świadectwa poszukiwań*, red. S. Fita, Lublin.

<sup>5</sup> Więcej informacji na temat przyczyn morderstwa: Zalewski 2005, s. 13–80.

- Fita S. (red.) (1993b), *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski. Świadczenia poszukiwań*, Lublin.
- Kłosiński K. (1990), *Mimesis w chłopskich powieściach Elizy Orzeszkowej*, Katowice.
- Kuźniewski E. (2005), *Ziolołecznictwo ludowe*, Warszawa 1980,
- Libera Z. (1995), *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*, Wrocław.
- Libera Z. (2003), *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX–XX wieku*, Wrocław.
- Madyda A. (2005), *Medycyna ludowa w literaturze o tematyce chłopskiej, w: Między literaturą a medycyną. Literackie i pozaliterackie działania środowisk medycznych a problemy egzystencjalne człowieka XIX i XX wieku*, red. E. Łoch, G. Wallner, Lublin.
- Malik J.A. (red.) (2008), *Poszukiwanie świadectw. Szkice o problematyce religijnej w literaturze II połowy XIX i początku XX wieku*, Lublin.
- Orzeszkowa E. (1957), *Niziny, Dziurdziowie*, Warszawa.
- Paluch A. (1984), *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej*, Wrocław.
- Paluch A. (1989), „Zerwij ziele z dziewięciu miedz...”. *Ziolołecznictwo ludowe w Polsce w XIX i początku XX wieku*, Wrocław.
- Pilaszek M. (2008), *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII*, Kraków.
- Szot-Radziszewska E. (2005), *Sekrety ziół: wiedza ludowa, magia, obrzędy, leczenie*, Warszawa.
- Walęciuk-Dejneka B. (2005), *Magiczne sposoby leczenia w tradycyjnej medycynie ludowej. Symbolika słów i gestów w aktach zażegnania, zaklinania i zamawiania choroby, w: Między literaturą a medycyną. Literackie i pozaliterackie działania środowisk medycznych a problemy egzystencjalne człowieka XIX i XX wieku*, red. E. Łoch, G. Wallner, Lublin.
- Walęciuk-Dejneka B. (2014), *Ludowy obraz kobiety – perspektywa inności. Folklor i literatura*, Siedlce.
- Wenerska W. (2011), *Romantyczne fantazmaty demonicznej kobiecości*, Toruń.
- Zalewski C. (2005), *Polowanie na ofiarę. „Dziurdziowie” w świetle mitu i rytuału kozła ofiarnego, w: Powracająca fala. Mityczne konteksty wybranych powieści Bolesława Prusa i Elizy Orzeszkowej*, Kraków.
- Żmigrodzka M. (1954), *Posłowie, w: E. Orzeszkowa, Niziny, Dziurdziowie*, Warszawa.

## Streszczenie

**Synkretyzm religijny w powieści *Dziurdziowie* Elizy Orzeszkowej**

W niniejszym artykule autorka dokonuje analizy zjawiska synkretyzmu religijnego występującego w powieści *Dziurdziowie* Elizy Orzeszkowej. Przedmiotem jej rozważań są zatem relacje zachodzące między relikami dawnych wierzeń słowiańskich a religią chrześcijańską na terenie XIX-wiecznej wsi białoruskiej. Owo zagadnienie autorka omawia, opierając się na wybranych przykładach zaczerpniętych z literatury podmiotu, stanowiących podstawę do scharakteryzowania sfery obyczajowo-obrzędowej ludności wiejskiej. Na podstawie zebranych materiałów autorka wysuwa kolejno wnioski na temat istoty ludowego światopoglądu, nierozzerwalnie związanego z kwestią szeroko pojmowanej religijności ludowej.

**Słowa kluczowe:** synkretyzm religijny, religijność ludowa, wierzenia ludowe, światopogląd ludowy, powieść ludowa, powieść wiejska

## Summary

**Religious syncretism in the novel “Dziurdziowie” by Eliza Orzeszkowa**

This article presents the aspects of religious syncretism in the novel “Dziurdziowie” by Eliza Orzeszkowa. The author identifies the connection between the relics of old Slavic beliefs and Christian religion in the 19th century Belarusian countryside. The analysis is based on various examples which describe ritual sphere and social customs of the rural people. The author draws conclusions and presents the essence of folk worldview in relation to folk devotion in a broad sense.

**Keywords:** religious syncretism, folk devotion, folk beliefs, folk worldview, folk novel, country novel

Dorota Kielak<sup>1</sup>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

---

DOI: <https://doi.org/10.26881/jsr.2021.16.07>

## O BIBLIJNYCH ODNIESIENIACH W *NOWYM ABRAHAMIE* WANDY DALECKIEJ

Wanda z Czarnowskich Dalecka była działaczką oświatową, która nie kryła się ze swoimi ideami społecznymi, artykułując je m.in. w pośmiertnym wspomnieniu Marii Wysłouchowej (Dalecka 1905a, s. 24–25). Jako córka profesora literatury realizowała się jednak nie tylko w pracy wychowawczej, ale także w aktywności literackiej, z niewątpliwą pasją podejmując się przy tym działalności translatorskiej (Krzemińska 1938, s. 393). Antoni Chołoniewski w swoich literackich portretach osób ważnych dla środowiska intelektualnego Lwowa ostatniej dekady XIX w., zatytułowanych *Nieśmiertelni. Fotografie literatów lwowskich*, charakteryzował ją jako należącą „do tych pożałowania godnych istot, które «żyją z pióra»” (Chołoniewski 1898, s. 94). Pisarka bowiem miała na swoim koncie tomy nowel i opowiadań, np.: *Obrazki i myśli* (Lwów 1898), *Refleksy* (Wilno 1912), utwór sceniczny *Pani Minister przyjeżdża. Komedia w dwóch odsłonach* (Poznań 1925); była autorką utworów przeznaczonych dla młodzieży, jak np.: *Przyjaciele. Powieść dla młodzieży* (Lwów 1901), *Wiązanka kwiatów. Legendy i opowiadania* (Piotrógrod 1916) czy *Pięć i szósty. Komedyjka pensjonarska w dwóch odsłonach* (Poznań 1926), a do tego tłumaczką literatury francuskiej, rosyjskiej i niemieckiej. Chołoniewski (1898, s. 94) określił jej dorobek jako „robiony z talentem”, podkreślając jednocześnie, że jej twórczością interesował się ówczesny historyk literatury i zastępca kuratora Zakładu Narodowego im. Ossolińskich – Antoni Małeczki (Chołoniewski 1898, s. 94; Gubrynowicz 1920, s. 304). O tym, że twórczość Daleckiej nie umknęła uwadze współczesnych, świadczyła również publikacja jej utworu w antologii *Z jednego Strumienia. Szesnaście nowel przez dziesięciu autorów z przedmową Elizy Orzeszkowej*. Nowela Daleckiej *Nowy Abraham* znalazła się w tym wydawnictwie obok utworów Aleksandra Świętochowskiego, Feliksa Brodowskiego, Gustawa Daniłowskiego, Klemensa Junoszy, Marii Konopnickiej, Adama Szymańskiego, Wiktora Gomulickiego i wreszcie samej Elizy Orzeszkowej. Można więc powiedzieć, że obecność w gronie uznanych

---

<sup>1</sup> d.kielak@uksw.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-0227-5820>

pisarzy przełomu XIX i XX w. była dla Daleckiej tyleż wyróżniająca, ileż świadcząca o docenieniu jej literackich możliwości przez współczesnych. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na wspomnianą wyżej nowelę ze świadomością, że choć nie należy ona do literatury wysokiej, to cechuje ją dość oryginalny sposób sfunkcjonalizowania biblijnego wątku ofiarowania Izaaka w dyskursie na temat niedostatków życia społecznego. Utwór ten jest też ciekawy o tyle, że – jak pisze Edward Fiała – „poza tymi historiami biblijnymi, które logiką *quasi*-przekładu musiały mówić także o Abrahamie, mamy do czynienia z dziwną nieobecnością tej postaci w polskiej prozie przed XX wiekiem” (Fiała 2012, s. 17).

Fascynacja Daleckiej starotestamentową opowieścią o ojcu gotowym do złożenia syna w ofierze Bogu nie tworzyła się na utrwalonym gruncie literackich odniesień do postaci Abrahama, lecz raczej odwrotnie – zapoczątkowała niejako ciąg literackich „narracji o poważnym rezonansie egzystencjalnym” (Fiała 2012, s. 18). Tworzą je utwory m.in. następujących pisarzy: Zofii Kossak-Szczuckiej (*Przymierze*), Ryszarda Krasnodębskiego (*Abraham i Melchizedek. Świtanie*), Karola Ludwika Konińskiego (*Wyprawa do ziemi Moryja*), Jerzego Zawieyskiego (*Dno studni niepamięci*), Gustawa Herlinga-Grudzińskiego (*Ofiarowanie. Opowieść biblijna*), Adolfa Rudnickiego (*Ofiarowanie Izaaka*), Romana Brandstaettera (*Dęby patriarchy Izaaka*), Stefanii Zahorskiej (*Ofiara*), Wiesława Szczygła (*Abraham ojciec rodu oraz Izaak syn obietnicy*), czy też Anny Krzysztofek (*Hagar. Opowieść o miłości*) (Fiała 2012, s. 17–18).

*Nowy Abraham* Daleckiej to opowieść bardzo dobrze korespondująca ze społecznymi założeniami wspomnianego wyżej tomu nowel. Zgodnie z deklaracjami Orzeszkowej, zaznaczającej w *Przedmowie* do tego zbioru:

Nadbiegł czas, który wytchnął z siebie i wetchnął w piersi ludzkie współczucie dla tych wszystkich, którzy zamieszkiwali społeczne doliny. A że ludność żydowska, krom nieznaczonej mniejszości, zamieszkiwała dolinę, bujnie zarosłą chwastami upośledzenia i nędzy, więc spłynął na nią wzrok, a razem ze wzrokiem spłynęły współczucie serdeczne i natchnienie artystyczne tych, którzy są społeczeństwa swego okiem, sercem i natchnieniem (Orzeszkowa 1905, s. 9).

Nowela ta poświęcona została życiu biednej wielodzietnej rodziny żydowskiej, utrzymującej się z pracy ojca – krawca i matki – praczki. Utwór ten bardzo dobrze korespondował z zamierzeniami twórczymi autorów tomu, określonymi przez Orzeszkową (1905, s. 8) jako badanie „strumienia życia” społecznego i wydobywanie zarówno spoczywających na jego dnie „mętów”, jak i „kryształów, lazurów, pereł, kropli krwi czerwonych, kropli łez ciężkich” (Orzeszkowa 1905, s. 8). Opisana przez Dalecką historia Chaima, jego żony Małki, a przede wszystkim ich chorego na suchoty trzynastoletniego syna Lejzorka – który, pomagając ojcu

w zaspokojeniu kaprysu bogatej aptekarzowej i szyjąc nocami razem z nim piękną suknię dla wymagającej i bezwzględnej klientki, umiera z wycieńczenia i niszczącej go gruźlicy – bardzo dobrze sprzyja zainicjowanej przez autorów tomu refleksji na temat

smaganych głodem ciała i ducha nędzarzy, którzy staczają się na dno urwisk i ze śmiertelnego znużenia mdleją na skrajach dróg publicznych, którzy baśnią błędzą po gorzkich ustach lub kwiatem, rzuconym przez rękę życzliwą, koją głody dusz, tęskniących w ciałach zwiędłych, brudnych, od łachmanów ciężkich ku temu, co ma siłę, świeżość, czystość, lot i wdzięk (Orzeszkowa 1905, s. 15–16).

Dalecka odśłania dramat rodziców, którzy zdają sobie sprawę z choroby dziecka i w poczuciu nieuchronności własnego losu skazują swego nastoletniego syna na śmierć. Portretuje ich jednocześnie jako ludzi niepozbawionych ideałów, uczciwych w pracy i pokornych w życiu. Krawiec, zmuszony do wytłumaczenia, dlaczego nie zwrócił resztek powierzonego mu materiału, które przeznaczył na sukienkę dla maleńkiej córeczki Ryfki, „musiał wymyślić jakieś nadzwyczajne kombinacje, jakieś kłamstwa, które by choć w części honor jego uratowały” (Dalecka 1905b, s. 216), a „nie lubił kłamać, nie zgadzało się to z jego poważną naturą, ani nawet z sumieniem” (Dalecka 1905b, s. 216).

Chaim w swoim fachu ujawniał zapał „artystyczno-krawiecki” (Dalecka 1905b, s. 223), przejawiający się w zachwycie nad ukończonym dziełem:

Na dziewiątą wspaniała, wizytowa suknia pani aptekarzowej była już ukończona i tym razem z obu zachwycająco systematycznymi bokami. Chaim mimo woli zapatrzył się na tę robotę, takie to gładkie było, piękne i szykowne. Gwoli większego jeszcze triumfu i ostatecznej pewności, postanowił ujrzeć to arcydzieło w całym jego blasku (Dalecka 1905b, s. 223).

Był rzemieślnikiem, dla którego uzyskanie zapłaty zapewniającej byt rodzinie na kilka następnych dni stało się tak samo ważne, jak doskonałość i piękno stworzonego dzieła. Syn Lejzorek jeszcze wyraźniej niż ojciec ujawniał swój idealizm. Nie godził się wewnętrznie na poniżenia, jakie spotykały go od niezadowolonych klientek ojca: „Nie chciałby nigdy być ani tak poniżanym, ani tak zmuszonym do kłamstwa, tym bardziej nie życzy sobie, aby to trafiało się jego staremu, spracowanemu ojcu” (Dalecka 1905b, s. 217). Jego myśli szybowały gdzieś w dalekie światy, wyrażając tęsknotę za prawdziwym szczęściem, którego nie można osiągnąć na Ziemi.

Te złote gwiazdy, myślał sobie, to pewno takie wielkie jasne pochodnie, które Adonaj zapala na granicach naszego świata; niech świecą ludziom



i opowiadają o chwale, która po drugiej ich stronie panuje. Jak tam pięknie być musi w tym przybytku jasności i tonów, gdzie przed płomiennym tronem Jehowy przelatują pułki aniołów, nucąc hymn uroczysty, śmigając złotymi skrzydłami! Jak tam te stare patriarchy i króle siedzą sobie poważnie w spokoju i majestacie, zapatrzeni w oblicze swego Boga! Czy oni wiedzą, że tu na ziemi zawsze tak samo czarno, zimno i smutno! (Dalecka 1905b, s. 218)

Marząc o rajskim świecie, w którym „wszystkie chłopcy małe chodzą sobie po niebie i bawią się z aniołami” (Dalecka 1905b, s. 234); świecie bez „stołów takich, przy których cały dzień siedzieć trzeba, ani igieł, ani nożyc; maszyna nie huczy, głowa nie boli i tak jest cicho, cicho...” (Dalecka 1905b, s. 234), prosił Chaima o przypomnienie historii Jakuba lub Józefa, aż wreszcie zaczął skupiać swoją myśl na postaci Izaaka i jego ojca Abrahama. Zastanawiał się głośno nad tym, czy „Abraham bardzo płakał, kiedy Bóg mu kazał oddać syna?” (Dalecka 1905b, s. 235), „Dlaczego Izaak miał zginąć?” (Dalecka 1905b, s. 236), jaki miał być sens ofiary Izaaka. W tym samym czasie ojciec odtwarzał sobie w pamięci historię Abrahama:

Z wyobraźni lat dzieciennych odtwarza mu się w pamięci wyniosła postać owego biblijnego starca. Widzi go w szatach białych, z twarzą ku niebu podjętą, z nożem ofiarniczym w ręku. Majestat wielki, moc i groza biją od tej białej postaci, a twarz jego pełna jest spokoju, wszelką walkę z samym sobą ukończył i z sercem wzniesionym ku niebiosom bóstwu ze swych ukochań ofiarę składa (Dalecka 1905b, s. 238).

Biblijna opowieść o „związaniu” (jak ją nazywano w tradycji rabinicznej), czy też o ofierze Abrahama – zgodnie z określeniem zakorzenionym w tradycji chrześcijańskiej (Kalimi 2010, s. 41, p. 1) – stała się w utworze Daleckiej najważniejszym punktem odniesienia w kreacji Chaima i jego syna Lejzorka.

I nie wie na pewno Chaim, czy nie jest drugim Abrahamem, który musi syna poświęcić i sam własnoręcznie być jego ofiarnikiem? Wprawdzie żaden anioł nie zwiastował mu tego rozkazu, ale czyż nie on sam, jak tamten ojciec, budował stos dla swego dziecka? I zdaje mu się nawet, że tam ot ten stołek, ten stół do roboty, w ciemnościach wieczoru szarzejący, rosną jakoś olbrzymio przybierają kształty owego stosu, na wysokości Moria wzniesionego (Dalecka 1905b, s. 237).

Autorka noweli każe wcielić się ojcu i synowi we wspomnianych wcześniej bohaterów Księgi Rodzaju i niejako powielić ich historię. Zgodne z nią też Chaim wykazuje się szczególną determinacją w postępowaniu z synem. To, co wydaje się bezwzględnością ojca, myślącego jedynie o zarobku i świadomie

wykorzystującego do pracy chorego syna, należy w tym kontekście interpretować jako wyraz posłuszeństwa Abrahama, który „czuł się bezwzględnie zobowiązany wypełnić Boży nakaz ofiarowania Izaaka” (Kalimi 2010, s. 60):

Chaim wydawał mu rozporządzenia, starając się jednak na niego nie spojrzeć. [...] Odkąd Lejzor zasiadł przy jego boku, Chaim unikał w tamtą stronę spojrzenia. Chłopak podał robotę i w oczekiwaniu dalszych rozporządzeń pozwolił sobie wyprostować się. Zdawało się, że urósł niespodzianie, tak sucha ta postać umiała kurczyć się nad robotą. Sucha bo też była! Istne źdźbło siana. Dziwić się należało, gdzie tam w takiej nędznej klatce piersiowej pomieścić się miały wszystkie organy. Odgiął się w tył, odrzucił wystające ostro ramiona, i nagle jęknął głucho; jak rozpalonym żelazem przeszył go ból. Obie ręce podniósł do piersi i śpiesznie skulił się znowu. Ojciec i teraz nie zwrócił nań oczu, igła tylko żywiej zamigotała mu w palcach (Dalecka 1905b, s. 207–211).

Obojętność Chaima wobec cierpień chłopca utwierdza w myśleniu o ojcu jako poddającym się nakazowi „złożenia w ofierze” swojego pierworodnego:

Lampka kopciła i monotonna z cicha skwierczała, a z chorej piersi chłopaka wciąż rzeżał skrzypiący, krótki, urywany oddech. Chaim szył i nie patrzył na syna. Czyżby nie słyszał tych kaszlnięć i tego oddechu? Czyżby niepokój nie zmusił go spojrzeć na te nienakładające, straszną boleścią pokrywające się, a chwilami ogniem gorączki rozplamione rysy chłopaka? Czyżby nie czuł i nie rozumiał, on stary, że to dziecko zabija się? Oczy jego utkwione były w robotę, spuszczone powieki nie zdradzały tajemnic ich głębi, blade światło nie rozjaśniało nisko pochylonej twarzy. Czyżby ojcowskie serce tak zastygło, tak zaparło się swej cząstki najdroższej, tej cząstki miłszej i świętszej, niż własne „ja”...? (Dalecka 1905b, s. 222)

Podobnie też porównanie Chaima do „pochyłego źdźbła suchego siana” (Dalecka 1905b, s. 206, 207, 211), które niewątpliwie służyło opisowi kondycji fizycznej chłopca, bladego i chorego na gruźlicę, uruchamia wyobraźnię pozwalającą na usytuowanie go w roli „ofiary całopalnej”. Abraham, „zabrawszy drwa do spalania ofiary, włożył je na syna swego Izaaka” (Rdz 22,6), „a gdy przyszli na to miejsce, które Bóg wskazał, Abraham zbudował tam ołtarz, ułożył na nim drwa i związaawszy syna swego Izaaka, położył go na tych drwach na ołtarzu” (Rdz 22,9–10). Izaak po dokonanej ofierze niewątpliwie spłonąłby na stosie drewna przyniesionych na górę Moria. Porównanie zatem Lejzorka do źdźbła suchego siana wzmacnia proces jego identyfikacji z Izaakiem.

Wydaje się, że Dalecka, każąc bohaterom utożsamiać się z postaciami Izaaka i Abrahama, implementuje biblijną historię do swojego utworu, co też sugerowałby w pewien sposób jego tytuł. Chaim, do którego ostatecznie odsyła tytuł

noweli, jako ten „nowy Abraham” został w naturalny sposób obarczony przez autorkę misją powtórzenia historii Abrahama z Księgi Rodzaju. Fabuła intepretowanego utworu nie przylega jednak do zdarzeń znanych z biblijnej opowieści, lecz tworzy dla nich swoisty kontrapunkt. Abrahama bowiem Bóg ostatecznie powstrzymał przed zabiciem własnego syna. Chaim natomiast – mimo etymologii swojego imienia, w którym znalazł się rdzeń oznaczający „życie” (Abramowicz 2010, s. 49) – nie zdołał ocalić swojego pierworodnego. Sam też rozmyślał o tym, że w Biblii Bóg „miłosierdzie swoje okazał i w ostatniej chwili zesłał anioła, aby rękę ofiarnika powstrzymał” (Dalecka 1905, s. 238), podczas gdy „nad wezłowiem jego syna żaden anioł ochronnych skrzydeł nie rozpostarł; tu ofiara będzie spełniona” (Dalecka 1905b, s. 238). Lejzorek umiera i nikt nie oddali od niego wyroku śmierci. Nie bez powodu nazywa się go w opowiadaniu „kłosem użętym” (Dalecka 1905b, s. 226), który – prócz tego, że może łatwo poddać się płomieniom – przede wszystkim pozbawiony jest już możliwości życia i wzrostu. Od samego początku noweli wiadomo, że ofiara Lejzorka została już przesądzona, zwłaszcza gdy opis postaci chłopca dopełni jeszcze wspomnienie krwi wydobywającej się z ust chorego na gruźlicę dziecka.

Chaim nisko pochylił się nad nim; cienka struga krwi sączyła się z ust chłopaka i spłynąwszy z postłania, utworzyła małą kałużę na zabloconej podłodze, tuż przy nogach ojca. [...] Ostrożnie, lecz z siłą, jednym wyężeniem ramion podniósł chłopca z postłania; ręce jego i nogi zwisały bezwładnie, głowa z przymkniętymi powiekami, z strasznie otwartymi ustami, pełnymi krwi zaskrzepłej, spuściła się poprzez ramię ojca. Uniósł go tak Chaim i położył na łóżku (Dalecka 1905b, s. 226–227).

W interpretacjach niektórych rabinów Izaak został przez Abrahama zraniony i krwawił (Kalimi 2010, s. 60–61). Krew Lejzorka mogłaby być w tej perspektywie jedynie potwierdzeniem ofiary, która została już przesądzona, tym bardziej że jego ojciec sam postrzegał siebie jako ofiarnika zabijającego nożem własnego syna:

Zdaje mu się, że ta maszyna, te nożyce, odbijające na swej stali ostatnie blaski dnia, są owym nożem ofiarnym, którym on cios śmiertelny dziecku swemu zadał. Stos ten przepala się w głębi własnego jego serca, ten nóż zatapia się gdzieś w samo dno jego duszy (Dalecka 1905, s. 237–238).

Lejzorek od początku noweli usytuowany został w roli ofiarowanego. Kiedy wychodził wraz z ojcem z mieszkania kapryśnej aptekarzowej, w znaczący sposób „chód i cienie nocy ujmowały go w swoje majestatyczne spokojne objęcia” (Dalecka 1905b, s. 217), a wówczas „zdało mu się, że budzi się nagle z brzydkiego snu ziemi i że to oczy jego ducha widzą już świat zaziemski” (Dalecka

1905b, s. 217). Chłopiec już na pierwszych stronach noweli przedstawiany był jako przynależący do innego świata, i to nie tylko z racji swojego idealizmu, ale raczej przeznaczenia, tym bardziej że wykreowany został na bohatera, który potrafi przezwyciężyć swój marzycielski nastrój: „przyśpieszył kroku, nie patrzył już na gwiazdy i z niespokojnego blasku jego oka można zgadnąć było, że nie marzenie, ale despotyczna dłoń rzeczywistości mdlejąca jego duszę rozbudza do życia” (Dalecka 1905b, s. 218).

Biblijna historia tworzy w opowiadaniu Daleckiej ramę dla fabularnych wydarzeń, nie replikując się jednak dosłownie w świecie Lejzorka i Chaima, który „porównując siebie z owym patriarchą z lat dawnych, spostrzega, że oprócz ofiary nic między nimi wspólnego nie ma” (Dalecka 1905b, s. 238). Nie czuje on w sobie spokoju Abrahama, ponieważ „on tej ofiary nie dał dobrowolnie, wzięto mu ją – i żal, okrutny, głęboki go dojmuje. [...] I objął go przestrach wielki; dla kogo i w imię czego budował lat tyle ów stos synowski? Aby owe siedmioro żyło krwią ósmego?” (Dalecka 1905b, s. 238). Historia zaczerpnięta z Księgi Rodzaju nie tworzy matrycy do refleksji na temat doświadczeń bohaterów, ponieważ te właśnie wymykają się łatwym schematom interpretacyjnym. Chaim, wspominając ofiarę składaną przez Abrahama, dochodzi do wniosku, że „miłosierny Jehowa nie brałby od biednego, prostego człowieka tak wielkiej ofiary, tak niechętnym sercem czynionej” (Dalecka 1905b, s. 238). Obecna w utworze na prawach anamnezy (Jakiel 2019, s. 54) biblijna historia nie wyznacza interpretacyjnych tropów, lecz generuje dojmujące pytania. Ojciec Lejzorka szukał na doświadczeniu Abrahama „prawdy, która by go nauczyła, dlaczego to dziecko opuszcza go tak nagle i tak niepowrotnie? Dlaczego ginie tak marnie, jak istne źdźbło suchej trawy, które na nic już nikomu nie jest potrzebne?” (Dalecka 1905b, s. 237). W ostatnich chwilach życia Lejzorka Chaimowi zdawało się, że „z posiniałych ust dziecka wypływa szept cichy, skarżący i pytający: po co ta ofiara?” (Dalecka 1905b, s. 237).

W perspektywie historii Izaaka i Abrahama pojawia się najważniejsze dla noweli pytanie o sens śmierci dziecka, które – ufając Bogu i wierząc w istnienie świata rozciągającego się poza granicą zapalanych przez Adonaj gwiazd – umiera w brudnej i dusznej izbie, skąd nie widać nigdy ani gwiazd, ani nawet skrawka nieba: Tate, weź moją głowę i odwróć ją do okna. [...] Chcę widzieć, czy gwiazdy już świecą? Ale u nas nigdy gwiazd nie widać, ani słońca... – Z gwiazdami. To przecie są latarnie Boga. On tam mieszka; siedzi na pięknym tronie, wysoko... a anioły tańczą przed nim, śpiewają...” (Dalecka 1905b, s. 233–234).

Dalecka – jako urodzona w latach 60. XIX w., a tym samym reprezentująca młodopolskie pokolenie literackie – przywołuje biblijną opowieść w sposób, który w praktyce literackiej tegoż pokolenia stanowi osobną jakość. Jeśli bowiem młodopolanie – jak można to ująć w ogromnym uproszczeniu – inspirowali się Biblią, korzystając przy tym z dorobku teologów modernistycznych, po to by

poszukiwać źródeł kryzysu światopoglądowego i sposobów jego artykulacji, nierządno w konfrontacji z nauką Kościoła (Kaczmarek 2007, s. 102), to autorka *Nowego Abrahama* odwołuje się do Biblii, korzystając tym razem z zapośredniczenia Kościoła nie po to, by kwestionować biblijne wartości, ale by w odniesieniu do nich diagnozować współczesny sobie kryzys myśli i świadomości społecznej. Jeśli przyjąć zdanie Wojciecha Kaczmarka na temat specyfiki modernistycznych tekstów religijnych i uznać je za istotne w całej twórczości literackiej tego czasu, można zaryzykować stwierdzenie, że Dalecka bardzo dobrze wpisuje się we właściwą epokę refleksję na temat „ludzkiej egzystencji jako walki między planem Boga a planem człowieka” (Kaczmarek 2007, s. 18), tyle tylko, że pole tej walki dostrzega w życiu społecznym, w którym trudno jest jej znaleźć potwierdzenie respektowania praw Boskich. Utwór Daleckiej, podobnie jak znakomita część twórczości jej pokoleniowych rówieśników, stanowi przykład włączania Biblii (Jakiel 2019, s. 61) w dylematy i spory światopoglądowe, będąc jednocześnie częścią tego nurtu literackich odwołań do Biblii, który „potwierdzał deterministyczne koncepcje antropologiczne i kulturowe, składające się na przeżywany kryzys wartości” (Kaczmarek; cyt. za: Jakiel 2019, s. 60), z zastrzeżeniem, że tym razem jest to kryzys wartości życia społecznego. Dalecka wykorzystuje biblijne fabuły nie tyle jako konstrukcje pozbawione swojego aksjologicznego kontekstu i przez to będące skutecznymi instrumentami do uruchomienia refleksji osadzonej w odmiennych kontekstach światopoglądowych, ile jako wzorzec dla etycznie zorientowanej refleksji o mankamentach życia społecznego na przełomie XIX i XX w. To też pozwoliło jej na opublikowanie swojej noweli w antologii składającej się z utworów, które w większości wyszły spod pióra pozytywistów, a jednocześnie na takie uobecnianie treści biblijnych, które na przełomie XIX i XX w. właściwe było „pisarstwu konfesyjnemu” (Jakiel 2019, s. 52).

## Bibliografia

- Abramowicz Z. (2010), *Antroponimia Żydów białostockich*, Białystok.
- Chołoniewski A. (1898), *Nieśmiertelni. Fotografie literatów lwowskich*, Lwów.
- Dalecka W. (1905a), *Mowa p. Daleckiej*, w: Maria Wysłouchowa. *Wspomnienia pozgonne*, Lwów.
- Dalecka W. (1905b), *Nowy Abraham*, w: *Z jednego strumienia. Szesnaście nowel przez dziesięciu autorów z przedmową Elizy Orzeszkowej*, Warszawa.
- Fiała E. (2012), *Abraham w polskiej prozie biblijnej*, Lublin.
- Gubrynowicz B. (1920), *Antoni Małecki (1821–1913)*, Lwów.
- Jakiel E. (2019), *Lektury Księgi. Ze studiów nad Biblią w literaturze polskiej*, Pelplin.

Kaczmarek W. (1999), *Złamane pieczęcie Księgi. Inspiracje biblijne w dramaturgii Młodej Polski*, Lublin.

Kaczmarek W. (2007), *Od kontestacji do relacji. Człowiek wobec Boga w dramacie Młodej Polski*, Lublin.

Kalimi I. (2010), *Weź twego syna, którego miłujesz, idź i złóż go w ofierze! Związanie Izaaka w literaturze i myśli rabinicznej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” t. 24.

Krzemicka Z. (1938), *Dalecka Wanda z Czarnowskich*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. IV, red. W. Konopczyński, Kraków.

Orzeszkowa E. (1905), *Przedmowa*, w: *Z jednego strumienia. Szesnaście nowel przez dziesięciu autorów z przedmową Elizy Orzeszkowej*, Warszawa.

### Streszczenie

#### **Nowy Abraham Wandy Daleckiej, czyli o biblijnych inspiracjach w literaturze zaangażowanej społecznie**

W artykule podjęta została problematyka biblijnych inspiracji w literaturze zaangażowanej społecznie. Interpretacji poddano nowelę Wandy Daleckiej *Nowy Abraham*, w której odniesienia do Księgi Rodzaju stały się punktem wyjścia dla refleksji na temat aksjologii życia społecznego na przełomie XIX i XX w. Pokazana została logika implementacji biblijnej fabuły w noweli, której bohaterowie utożsamiają się z postaciami ze Starego Testamentu – po to, by skonfrontować się z ich doświadczeniami i obnażyć niedostatki społeczne swoich czasów. Opowieść o Abrahamie i Izaaku tworzy kontrapunkt dla losów bohaterów noweli Daleckiej, przez co autorka dramatyzuje ich przeżycia, formułując jednocześnie myśl o braku wartości chrześcijańskich w życiu społecznym pierwszych lat XX w.

**Słowa kluczowe:** Księga Rodzaju, Wanda Dalecka, Biblia w literaturze, motyw ofiary Izaaka

### Summary

#### **New Abraham by Wanda Dalecka, that is about biblical inspirations in socially engaged literature**

In the article was taken the issue of biblical inspiration in socially engaged literature. Wanda Dalecka's novel *New Abraham* was subject to interpretation, in which references to the Book of Genesis became the starting point for reflection on the axiology of social life at the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. The logic of the implementation of the biblical plot is shown in the short story, whose

---

heroes place themselves in the role of Old Testament characters in order to confront their experiences and expose the social shortcomings of their time. The story of Abraham and Isaac creates a counterpoint to the fate of the heroes of the Dalecka short story, by which the author dramatizes their experiences and formulates the thought about the differences between Christian values and the values of social life.

**Keywords:** Genesis; Wanda Dalecka; The Bible in Literature; Isaac's sacrifice theme

## ŚWIATŁO WIARY. MOTYW SŁOŃCA I JEGO CHRZEŚCIJAŃSKIE KONOTACJE W POEZJI KRYSZTYNY SARYUSZ-ZALESKIEJ

*Oto Słońce wstało! Bóg twój powstał już!*  
(K. Saryusz-Zaleska, *Exsurge Gloria Mea*)<sup>2</sup>

Już niemal pół wieku temu Jerzy Kwiatkowski opublikował przekrojowe studium dotyczące symboliki solarnej w literaturze Młodej Polski, unaczynając bogactwo tej problematyki w twórczości artystów przełomu XIX i XX w. (Kwiatkowski 1977, s. 231–325). Autor, opierając się na rozbudowanym materiale egzemplifikacyjnym, przedstawił szeroki wachlarz sposobów wykorzystywania motywu słońca; nie pominął w nim także kontekstów religijnych. Zauważył przy tym jednak, że młodopolska potrzeba transcendencji „nie mogła znaleźć pewnego oparcia w religii oficjalnej” (Kwiatkowski 1977, s. 320), dlatego – podobnie jak w przywoływanej przez badacza słonecznej teorii mitów Friedricha Maxa Müllera i religioznawczej koncepcji Mircei Eliadego – młodopolski solaryzm ma charakter synkretyczny.

Słońce od wieków towarzyszyło kolejnym religiom (Kopaliński 1985, s. 1076–1077)<sup>3</sup>, z jednej strony stając się niekiedy jednym z centralnych wyznaczników boskości albo jej symbolem:

Jeśli nawet w dzisiejszych czasach Słońce wydaje się nam najważniejszą gwiazdą na niebie [...], to tym bardziej dla dawnych ludów stanowiło środek i praźródło Kosmosu. Bez słońca nie ma światła ani życia. [...] Cześć oddawano bowiem nie ciału niebieskiemu, lecz wyobrażanemu pod

---

<sup>1</sup> drhab.mk@ukw.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-3843-6152>

<sup>2</sup> Saryusz-Zaleska 1910, s. 156. W kolejnych cytatach nazwisko autorki zostanie zastąpione skrótem Sar-Zal.

<sup>3</sup> Odmiennie zdanie prezentował Mircea Eliade (1966, s. 127), który twierdził, że choć w początkowych badaniach sądzono, iż kult słońca był znany całej ludzkości, to kolejne odkrycia zweryfikowały ten pogląd.



jego postacią bóstwu. Słońce i księżyc, przez które się ono objawiało, były jedynie symbolami (Lurker 1994, s. 147).

Z drugiej strony filozofowie starożytni starali się desakralizować tę, jak pisał rumuński religioznawca, „jedną z najpotężniejszych hierofanii kosmicznych”:

Już Heraklit wiedział, że słońce „jest co dzień nowe”. Dla Platona słońce jest obrazem dobra, które przejawia się w sferze rzeczy widzialnych [...]. Dla orfików słońce jest rozumem świata. Racjonalizacja postępuje równoległe z synkretyzmem (Eliade 1966, s. 153).

A jednak wiele wskazuje na to, że właśnie ze starożytności chrześcijaństwo przejęło kult solarny, zyskujący już w pismach wczesnochrześcijańskich sens teologiczny (Sawicka 2005, s. 65). W myśli św. Augustyna jest ono, obok Boga, jednym ze źródeł poznania (w wymiarze cielesnym). Podobnie jak Bóg, słońce istnieje, świeci i oświeca, choć tylko ten pierwszy jest „Słońcem prawdziwym”, „dawcą Światłości” (Sawicka 2005, s. 65–66). W Biblii słońce łączy się z postacią Boga przede wszystkim na zasadzie analogii ze światłem, bo choć nie ma tutaj mowy o pełnym utożsamieniu, to trudno nie dostrzegać związku między nimi. Słońce nie jest Bogiem, Bóg nie jest słońcem, co pokazuje choćby fakt, że nie zajmuje ono pierwszego miejsca w kolejności stworzenia – wraz z innymi gwiazdami powstało „dopiero” czwartego dnia (Forstner 1990, s. 93). W kolejnych partiach Pisma Świętego często mówi się o słońcu, o jego blasku, o zadaniach wyznaczonych przez Najwyższego (Forstner 1990, s. 94), odnosząc go często do postaci Chrystusa, określonego mianem „słońca sprawiedliwości” (Dogondke 2014, s. 33–47).

W Młodej Polsce, co dobitnie udokumentował i przeanalizował Jerzy Kwiatkowski, słońce stało się jednym z ważniejszych motywów (i symboli), nie tylko obecnym w pojedynczych realizacjach poetów i pisarzy, ale też wpisującym się szerzej w poszczególne programy artystyczne tych twórców. Można to zaobserwować w dorobku najbardziej znanych literatów okresu (Stanisław Wyspiański, Tadeusz Miciński, Leopold Staff), jak również tych, którym w syntezach epoki poświęca się mniej miejsca i uwagi (Józef Jedlicz, Józef Ruffer, Maryla Wolska)<sup>4</sup>. W tej ostatniej grupie można też wskazać na Krystynę Saryusz-Zaleską (1874–1945), poetkę i tłumaczkę, której dorobek w dużej mierze oscyluje wokół tema-

---

<sup>4</sup> Por. „Ze względu na częstotliwość odwoływania się do słońca wielu poetów zostało określonych mianem «słonecznych». Dość wspomnieć galerię poetów młodopolskich, takich jak: Antoni Lange, Józef Jedlicz, Aleksander Szczepny, Józef Ruffer” (Lubas 1975, s. 167).

tyki religijnej (Jakiel 2016, s. 36), a w którym poczesne miejsce zajmuje symbolika słońca<sup>5</sup>.

Już na początku odnotujmy, że nie mamy tutaj do czynienia ani z prostym utożsamieniem słońca z Boską potęgą, ani ze stałym przyporządkowaniem go którejs z Boskich postaci (Bóg, Chrystus, Maryja, Duch św.). Oczywiście nie każde przywołanie słońca wiąże się z liryczną emanacją boskości; nie zawsze gdy poetka wykorzystuje akcenty słoneczne, kontekst metafizyczny staje się wyłączny lub choćby dominujący. Wiele jest bowiem w poezji Saryusz-Zaleskiej przykładów solarnego uniwersalizmu, kiedy słońce staje się np. szeroko pojętym symbolem życia, kiedy współtworzy efektowne pejzaże (morskie, górskie, leśne), kiedy pozwala w odpowiednim świetle pokazać piękno (lub grozę) krajobrazu Włoch czy Dalmacji. Poetka łączy i zderza ze sobą, wzajemnie dopełnia i przeciwstawia sobie motywy słońca, tęczy, mgły, burzy czy chmur (*Głos, Cisza słoneczna*), wpisując to pierwsze w przestrzeń natury. I choć jego najczęściej eksponowanym atrybutem jest światło, blask, jasność, to poetka nie zapomina także o ciepłe, którym emanuje. Najlepszym tego przykładem jest wiersz *A to się jak nazywa?*, w którym nawet niewidomi, nie mogąc w nie spojrzeć, poznają słońce po jego „ciepłym dotknięciu”<sup>6</sup>.

Saryusz-Zaleska wiąże słońce ściśle z naturą, czego przykładem jest cykl *Wirydarz w słońcu*, ukazujący kwietny ogród w jego pełnym blasku. Nad morzem kolorowych kwiatów w południowym słońcu unosi się upajający zapach, a w ciszy słychać brzęczenie „złotoświecącej” pszczoły<sup>7</sup>. Przed oczami podmiotu snują się nierealne postaci, w których dostrzega „słoneczność kwiatu i cichość anioła”. Wykorzystane przez poetkę rekwizyty (mistyczna lilia, tęczowa aureola) eksponują związek słońca z metafizyką. We wspomnieniach kwiaty prowokują senne wizje, pojawia się także motyw słońca kładącego „blask bogaty” na głowy bliskich, kryjącego się w spojrzeniu („oczy pełne słonecznej rozświaty”). Słońce okazuje się w tym wierszu nie tylko sprawcą wywołanych wizji:

Kiedy siądę tak w kwiatach i przymrużę oczy  
I czuję ciepło słońca i zapach kwiatowy,  
Powoli mi sen bije do rozgrzanej głowy....

<sup>5</sup> To temat dotychczas nieomówiony; o jednym tylko aspekcie słownictwa i wyobraźni solarnej autorki (przy okazji pojęcia „pryzmatu”) wspominał E. Jakiel (2016, s. 43).

<sup>6</sup> W liryku *Do jubileuszowego numeru „Przeglądu Powszechnego”* jest natomiast mowa o karmieniu ociemniałych z nędzy „chlebem słońca świetlanym” (Sar-Zal 1910, s. 11).

<sup>7</sup> Połączenie motywów ciszy i słońca nie jest odosobnione w poezji Saryusz-Zaleskiej; podobny przykład odnajdujemy np. w wierszu *Orka w słońcu*, w którym pojawia się obraz „ciszy zamyślanej, promiennej od słońca” (Sar-Zal 1901, s. 39).

ale też łącznikiem pomiędzy przeszłością a teraźniejszością, płaszczyzną spotkania z tym, co minęło:

Zda mi się rzeczywistym tylko słońce, kwiaty,  
Tylko istność tu wasza, światło i spojrzenia,  
Które wonie przynoszą, słońce wypromienia...  
(Sar-Zal 1901, s. 47)

Dzięki upojnej woni kwiatów i słonecznemu ciepłu można obudzić „przeżłość-bajkę”, która choć na chwilę wyzwoli z szarego, powszedniego życia, przytłaczającego monotonią powtarzalności gestów i zachowań.

Nie brakuje też u Saryusz-Zaleskiej innych słonecznych (bądź tylko obecnych wspomnieniem słońca) pejzaży. Na górskich szczytach słońce przetapia sosny na „łzy żywiczne” (*Duszy własnej*, Sar-Zal 1910, s. 39); mówią o nim „szczyty wniebowzięte”, kiedy wstaje o poranku i wieczorem, kiedy zachodzi (*Duszy własnej*, Sar-Zal 1910, s. 39). Nic dziwnego, że w innym wierszu autorka pisze o „słoneczności gór”, o szczytach, które palą się jak złote pochodnie (*Głos*, Sar-Zal 1910, s. 41).

Motyw słońca powraca też wielokrotnie w pejzażach akwaticznych (Kurkiewicz 2008, s. 200–201), kiedy np. po morzu chodzi spersonifikowana „złocista lekka stopa słońca” (*Głos*, Sar-Zal 1910, s. 40); kiedy słońce, zachodząc nad morzem, kreuje nastrój leniwego bezruchu (*Zatopione miasta*, Sar-Zal 1910, s. 67) albo na szerokim morzu wytycza błyszczące szlaki (*W porcie*, Sar-Zal 1910, s. 67). Słońce bawi się młodymi falami na przybrzeżnych, wygładzonych wodą kamykach, a kiedy jedna z nich łapie roztańczony promyk, wybrzmiewa radosny śmiech. I nikt nie dostrzega, że w głębinie, mimo jasnego blasku, czai się zdradliwy cień (*Zatoka jasna*, Sar-Zal 1910, s. 74).

Sceny kreowane przez Saryusz-Zaleską zwykle stanowią mniej lub bardziej wyraźną refleksję quasi-filozoficzną, często natury duchowej. Przyroda odzwierciedla kondycję człowieka, jego stan emocjonalny, rozterki egzystencjalne, moralne. To, co widzi podmiot, stanowi lustrzane odbicie jego wnętrza. Tego typu zabiegami autorka wpisuje się w popularne w Młodej Polsce poetyckie realizacje konstrukcji „pejzaży wewnętrznych” (Podraza-Kwiatkowska 1994, s. 189–195). Słońce wydaje się tutaj idealnym symbolem; odwołania do obrazów wschodów i zachodów słońca, jego optymistycznego blasku i ciepła, których chwilę później brakuje (z powodu nadejścia nocy, pojawienia się chmur lub mgły), pozwalają wizualizować rozterki wewnętrzne podmiotu. Ale Saryusz-Zaleska nie rezygnuje z symboliki solarnej również wtedy, kiedy pisze o sztormach i burzach, zestawiając dzikość żywiołu ze złotą barwą słońca (*Szturm*, Sar-Zal 1910, s. 73) bądź kontrastując straszną noc szaleństwa natury z porankiem, kiedy nadchodzi „drżąca jutrenka”, a śmiertelnie umęczony Chrystus „liczy trupy

swoich dzieci” (*Burza*, Sar-Zal 1910, s. 77). Poetce zdarza się też łączyć w jednym tekście kilka motywów: słońce, góry, wodę, jak w wierszu *Przez góry*, w którym słońce odbija się w zamarznętym górskim potoku (Sar-Zal 1910, s. 47).

W przypadku krajobrazów poetka stara się uwidaczniać szerokie spektrum symboliki słońca, jego wpływ pozytywny konfrontując z działaniem destrukcyjnym, czy też wydobywając na światło dzienne świadectwa grozy i cierpienia. Tego typu obraz przynosi liryk *Bussano Vecchio*, o mieście zburzonym niegdyś trzęsieniem ziemi. Południowe słońce bezlitośnie wysusza czaszki, zagląda w „wiekowe rany” (Sar-Zal 1910, s. 52), równocześnie jednak ożywia kwiaty, wnoszące na powrót życie w zniszczone katastrofą miejsce. Podobnie witalistyczny charakter ma słońce w liryku *Promień po deszczu*, w którym widzimy, jak w podszycowym pejzażu rzuca się ono „plamami złotymi” i całuje „rozczuloną” tęczę (Sar-Zal 1910, s. 55). Inne liryki pejzażowe także nie stronią od akcentów słonecznych, tak charakterystycznych dla krajobrazów południowej Europy. Wiersz *W słońcu Dalmacyi* już w tytule ustala perspektywę odbioru, dając przy okazji przykład częstego w poezji Saryusz-Zaleskiej łączenia słońca z motywem zieleni, co jednoznacznie podkreśla życiodajny charakter jego siły. Słońce „pieści” powieki i czoła, jego promienie „swawolą” (Sar-Zal 1910, s. 57) – drgają, błyszczą się, mienią w przedziwny sposób, synestezyjnie intensyfikując rozlegający się śmiech dzieci. Poetka zestawia ową ziemię włoską, zamkniętą w uściskach słońca, z ziemią słowiańską, pełną chmur i mgieł. Już w tego typu konstrukcjach poetyckich pojawiają się sygnały, które można traktować jako *stricte* aluzje biblijne lub które przynajmniej pozwalają na tego typu skojarzenia. Wiersz *Kiedy kwitną zboża* eksponuje biblijny wątek ojcowskiej opieki, jaką słońce sprawuje nad zbożem (Sar-Zal 1910, s. 26), a w kolejnych wierszach tego cyklu motyw rodzicielskiej pieczy, dobrodziejstwa słońca jest konsekwentnie kontynuowany: rozświetla ono świat, towarzyszy pracy (*Sad*, Sar-Zal 1910, s. 27).

Symbolika ta nabiera szczególnego znaczenia w chwilach przesilenia, kiedy słońce wschodzi lub zachodzi<sup>8</sup>, tworząc na niebie urokliwą, ale też niekiedy złowrogą zorzę (*Wesele krakowskie, Wieczorną porą*). Poranek staje się afirmacją życia, apoteozą jasności, wesołości – „tysiącem iskier tańczy, śmieje się i skacze” (Sar-Zal 1910, s. 65) – ale kiedy wieczorem otwiera się „wielka brama słońca” (Sar-Zal 1910, s. 66), staje się symbolem transgresji, przejścia na drugą stronę, poprzez mrok nocy ku kolejnym dniom (*Porzucmy wiosła*). Wschodzące słońce rozdziera w strzępy mgły, odsłania piękno świata, urzeka jasnością o poranku (*W słońce*, Sar-Zal 1901, s. 7), a wieczorem, o „złotym” zachodzie, taką barwą lśnią piaski i tafle wody (*Stawy*, Sar-Zal 1901, s. 19).

<sup>8</sup> Por. „Bardzo częstą funkcją, jaką spełniają motywy solarne, jest inkrustacja obrazów przyrody. Obecność ich w tej roli jest towarzysząca, albowiem sytuacja wschodu czy zachodu słońca rzadko stanowi obraz autonomiczny” (Lubas 1975, s. 180).

Podobnie prezentuje się sprawa jego kolorystyki, nie tylko z kluczowymi w liryce Saryusz-Zaleskiej barwami złota, srebra, błękitu, ale też z zielenią. Kiedy mowa o słońcu, wszystkie one (choć rzadko razem) konsekwentnie się pojawiają. Kolorem dominującym jest oczywiście złoto, czego świadectwa widzimy w kilkudziesięciu przypadkach, np. kiedy to oświetlane słońcem szczyty palą się „jak pochodnie złote” (*Głos*, Sar-Zal 1910, s. 41); kiedy w blasku słońca liście drzew wydają się „złotem zmaczane” (*A to jak się nazywa?*, Sar-Zal 1910, s. 117); kiedy słońce wypuszcza „złote groty złotych strzał” (*Exsurge Gloria Mea*, Sar-Zal 1910, s. 155), słońce zachody idą złote (*Pożegnanie Adryatyku*, Sar-Zal 1910, s. 257) albo po prostu barwa słońca określana jest jako złota (*W słońce*, Sar-Zal 1901, s. 7).

Poetka podkreśla tym samym królewskość słońca, jego blask i bogactwo, równocześnie nie abstrahując od popularnego wizerunku słońca, które wszak tym kolorem najczęściej się charakteryzuje<sup>9</sup>. Kiedy jednak słońce odbija swe refleksy na taflach wodnych (zwykle u Saryusz-Zaleskiej – morza), wówczas złoto zastępowane jest srebrem, czym po raz kolejny autorka odwołuje się do świadectw doświadczeń zmysłowych. Poetka nie musi w tym przypadku tworzyć abstrakcyjnych metafor i barwnych porównań, wystarczy bowiem przypomnieć sobie, jakie refleksy odbijają fale oświetlone słońcem, by zgodzić się z nią, że pierwsze skojarzenia wiążą się z odcieniem srebra<sup>10</sup>. Dlatego nie zaskakuje czytelnika ani „mgła srebrna [...] słoneczna”, która wstaje z morza (*Ogród*, Sar-Zal 1910, s. 63), ani słońce rozpalające na morzu „srebrzystych szlaków błyszczące koleje” (*W porcie*, Sar-Zal 1910, s. 70), ani „srebro fal” na tle błękitu morza (*Tęsknota*, Sar-Zal 1910, s. 138). Zresztą nie można tutaj nie wspomnieć, że Saryusz-Zaleska często sięga po zestawienia błękitu (morza, nieba) ze słońcem w różnych jego barwnych odmianach, o czym będziemy mieli okazję jeszcze się przekonać.

Intrygującym zestawieniem, jakiego dokonuje poetka, jest próba połączenia słońca i ciszy. W *Ciszy słonecznej* egzemplifikuje ją na różne sposoby: łącząc z symboliką śmierci, kiedy promienie osnuwają się po murze, rozbłyskują na ostrych kolcach młodych róż, przeglądają się w czarnych cmentarnych cyprysach; kontrastują ze złotą cichością morza, płynącymi w górze białymi chmurami;

---

<sup>9</sup> O kolorze złotym jako silnie nacechowanym semantycznie, pojawiającym się w młodopolskiej poezji m.in. w obrazach mocno nasyconego światłem dnia, a także słońca na tle błękitów „w postaci lśniącej kuli bądź tylko rozpromienione, rzucające kaskady iskier”, wspomina Justyna Bajda (2010, s. 196–198). Badaczka pisze o przypisaniu złota do czasu letniego i krajobrazów włoskich, a to wszak spotykamy również u Saryusz-Zaleskiej.

<sup>10</sup> „Woda w młodopolskiej poezji opisywana jest w kilku tonacjach: błękitnej, zielonej, czarnej oraz srebrnej” – pisze Justyna Bajda (2010, s. 200–201), dodając, że w przypadku opisu akwenów (oceanów, mórz, jezior, stawów itd.) artyści sięgali do ujęć „srebrzących się bądź złocistych od blasku słońca fal”.

dopełniają nokturnalny pejzaż, podkreślając statykę wieczoru w obrazie palącej się zorzy.

Słońce jest też jednym z podstawowych symboli światła, występujących w opozycji wobec ciemności, przy czym w tego typu przypadkach może, ale nie musi, wizualizować odwieczne dylematy religijne<sup>11</sup>. W wierszu *Do jubileuszowego numeru „Przeglądu Powszechnego”* wrogiem rycerzy słońca jest noc, która chciałaby zniszczyć słońce; także w *Rezurekcji na Wawelu* pojawia się podobne przeciwstawienie. Opozycja „noc śmierci – światło życia” ukazana została na przykładzie zmartwychwstałego Chrystusa (będzie o tym mowa później), a to tylko utwierdza w przekonaniu, że analogie: słońce – światło odwołują nas do symboliki metafizycznej, z kręgu kultury chrześcijańskiej. Słońce staje się posłańcem Boga, światłem Chrystusa. Przybiera kształt złotej bramy, prowadzącej do wiekuistego szczęścia<sup>12</sup>. Bywa też traktowane jako strażnik ciemności, jak w wierszu *Exsurge Gloria Mea*, w którym noc drży skuta łańcuchem, a straż trzyma nad nią wiekuisty dzień, wypełniony blaskiem słońca.

Saryusz-Zaleska łączy też słońce z symboliką duszy, czym wyraźnie wchodzi na grunt topiki chrześcijańskiej – jak w rocznicowym wierszu *Do jubileuszowego numeru „Przeglądu Powszechnego”*, z rycerzami „duchowych boi”<sup>13</sup> strzegącymi kryształowej fortecy, czyli miejsca, w którym „mieszka słońce”, będące „twierdzą duszą”. Liryk ten stanowi pean na cześć odważnych wojowników stawiających czoła ciemności, uosabiającej wroga – zło pragnące zniszczyć słońce. Ono natomiast dodatkowo jest tutaj dawcą wiedzy: jasnej, mocnej, wytrwałej, gorącej. Łączy ze sobą wymiary: duchowy, intelektualny, fizyczny (nawet jeśli na poły metaforycznie); wszak jest tych rycerzy „zbroją”, złoci ostrza ich mieczy, kryje się w winie (albo samo nim jest), „co grzeje, krzepi, poi” (Sar-Zal 1910, s. 10). Nic dziwnego, że w wierszu jest mowa o długu, jaki rycerze zaciągają wobec słońca za jego wszelkie dobrodziejstwa.

Ponadto w wierszu tym Bóg nazwany zostaje „Panem wszystkich słońc” (Sar-Zal 1910, s. 11), co uświadamia czytelnikowi, że poeta nie utożsamia słońca z Najwyższym. Dominuje ono swoją potęgą, jest wrogiem nocy – zła, ale

<sup>11</sup> „«Światło» w starotestamentowym języku obrazowym oznacza często życie w szczęściu i powrocie (por. Hi 18,5 n.; 21,17; Prz 13,9), w sensie nadprzyrodzonym zaś – oświecenie otrzymane dzięki życzliwości i łasce Boga, Jego kierownictwo w wypełnianiu Prawa (por. Ps 27,1; 43,3; 119,105; Prz 6,23)” (Forstner 1990, s. 92).

<sup>12</sup> Podobną symbolikę odnajdujemy w wierszu *Duszy swojej* – jest w nim mowa o nowym domu „poza bramą złotą”, za „złotem rzezaną bramą”, za „złotymi wrotami”, w których to obrazach można szukać metafor solarnych. O symbolice bramy w kontekście słońca – zob. Eliade 1966, s. 138, 146.

<sup>13</sup> Poetka używa tego słowa w znaczeniu „bojów” (l. mn. od słowa „bój”).

okazuje się tylko jednym z przejawów boskości Stwórcy<sup>14</sup>. Ten ostatni jest kreatorem, który powołał do życia różne słońca. Dla nas – to jedyne; dla Niego – tylko jedno z wielu – słońce stanowi dowód Jego potęgi, Jego możliwości, Jego miłości do człowieka.

Oba symbole – duszy i słońca – łączy Saryusz-Zaleska w liryku *Cyprysy*, kolejnym konfrontującym ze sobą życie i śmierć, smutek i radość. „Czara pełna słońca” jest tutaj symbolem nacechowanym pozytywnie, wiąże się z optymizmem, szczęściem, radością, życiem. Słońce daje nadzieję tym, którzy niosą ku niemu swoje „smutne dusze”, potrafi je bowiem „przebłękitnić” (Sar-Zal 1910, s. 50). Owo powiązanie słońca i błękitu eksponuje autorka także w liryku *Droga*, łącząc „pogodną słoneczność” z „ciszą błękitową” morza<sup>15</sup>. Co jednak ciekawe, inaczej niż zwykle kolorystyka słońca zbudowana jest tutaj nie na barwie złotej, ale srebrnej, co stanowi odwołanie do refleksów mających swoje źródło w skrzących się falach (o czym była mowa wcześniej).

Jest w tym wierszu jeszcze jeden zabieg kontaminacji, funkcjonujących często osobno, motywów morza i gór. Oba pejzaże są oświetlone promieniami słońca, choć każdy w inny sposób. Z jednej strony mamy skrzące się w słońcu kryształowe góry i ich „wyiskrzzone” szczyty, z drugiej właśnie owe „skry srebrne” (Sar-Zal 1910, s. 60) rozświetlające morze. To, co je łączy, to pozytywny, optymistyczny wymiar słońca, które sprawia, że ludzie, „promienni” (niczym słońce) uśmiechem wyrażają swoje szczęście. Nic dziwnego; wszak słońce jest wszechmocnym lekarzem, który nie czekając zapłaty, potrafi skutecznie leczyć (*Wezwanie*, Sar-Zal 1910, s. 142).

Potęga słońca jest tak wielka, że Saryusz-Zaleska sugeruje jego podobieństwo do Boga, co najlepiej zostało wyeksponowane w *Exsurge Gloria Mea* z cyklu *Refleksyjne*<sup>16</sup>. W wierszu tym, podkreślającym fundamentalne opozycje dnia i nocy, ciemności i słońca, padają znamienne słowa: „Oto Król Twój, oto Bóg twój! Słońce!”, w których konstatujemy rzadką w swej jednoznaczności deklarację połączenia słońca i Boga, wskazującą na ich jedność. „Oto Słońce wstało!

---

<sup>14</sup> Perspektywa Saryusz-Zaleskiej jest w tym przypadku zgodna z tradycją: „Słońce dla autorów biblijnych jest tylko stworzeniem, jednak również oni, podziwiając i uwielbiając jego Stwórcę, wyrażają zachwyt nad jego pięknem: «Tam słońcu namiot wystawił, i ono wychodzi jak oblubieniec ze swej komnaty, weseli się jak olbrzym, co drogę przebiega» (Ps 19,6)”, w: *Słownik biblijny*, <https://biblia.wiara.pl/slownik/67ea4.Slownik-biblijny/slowo/SLONCE#SLONCE> [dostęp: 19.04.2021].

<sup>15</sup> Podobną kontaminację błękitu morza i złota słońca odnajdujemy w wizji sennej z wiersza *Tęsknoty*. Saryusz-Zaleska obficie korzysta tutaj z palety barw: obok błękitnej ciszy morza mamy wspomniane słońce, mieniające się złotem (i bielą), jak również błękitne niebo oraz srebrne fale.

<sup>16</sup> Więcej o całym cyklu z perspektywy jego związków z biblijnymi psalmami – zob. Kurkiewicz 2008, s. 195–209.

Bóg twój powstał już” (Sar-Zal 1910, s. 156) – podmiot powtarza, choć w nieco zmodyfikowanej formie, tę radosną wiadomość. Ten (to), już wcześniej wypuszczający „złote grotty”, „złoty strzał swych gońce”, który stanowił „źródło orłowej siły” i „pokój pełen mocy” (Sar-Zal 1910, s. 155), zwycięża noc, pokonuje ciemność, obejmując rządy nad światem<sup>17</sup>. Nic dziwnego, że na fali tego entuzjazmu w jednym z kolejnych wierszy cyklu jest mowa o „wieczności słońca” (*Qui posuit*, Sar-Zal 1910, s. 159), którego przedza osnuwa ducha. Poetka łączy ze sobą kategorie słońca, światła, wieczności, ducha i Boga. Nie pierwszy i nie ostatni raz, zdarzało jej się już bowiem pisać o „złotej chwale Pana”, która płonie na rozgorzałych wierzbach i rzuca duszę na kolana (*Wstęp*, Sar-Zal 1901, s. 5), określać wschód słońca jako schodzącego w ciemność posłańca Boga (*Ipsa me deduxerunt*, Sar-Zal 1910, s. 146) albo opisywać słońce wschodzące nad ziemią obiecaną, którego jednak nie zobaczą niewolnicy – bojący się wyzwania, cudów, łaski Mojżesza i własnej duszy – nie zaryzykują oni bowiem wyzwolenia z kajdan i wędrowki w nieznanie (*Niewolnicy*, Sar-Zal 1910, s. 133).

Bodaj najefektowniejszym manifestem solaryzmu w poezji Saryusz-Zaleskiej pozostaje wiersz o znamionym tytule *W słońce*, w którym pozwala ono przezwyciężyć gęste mgły i głuche czarne lasy. Wschodząc, rozdziera te mgły w strzępy, wyzwalając równocześnie (Boską) jasność świata odsłaniającego się przed oczami podmiotu:

Coraz szerzej i jaśniej!... Światło nas pochłania!  
 Coraz mocniej, rozgłośniej młodością bijące  
 Rwie się serce w tę jasność!... Pędźmy w złote słońce!...  
 (Sar-Zal 1901, s. 7)

Mimo braku wyraźnego nawiązania trudno nie skonstatować, że tytułowa gwiazda to nie tyle symbol panteistycznego uwielbienia poetki, ale – nawiązując do wiersza *Wstęp*, otwierającego ten tom – świadectwo postrzegania słońca jako świetlistego atrybutu Boga. We wspomnianym *Wstępie* autorka pisała o słońcu jako „złotej chwale Pana”; tutaj to w tę coraz większą jasność „rwie się serce”<sup>18</sup>.

Analogie i kontekstualne przywołania motywu słońca Saryusz-Zaleska sytuuje także w perspektywie Chrystusa. I w tym przypadku okazuje się wierną spadkobierczynią tradycji chrześcijańskiej. Już w początkach chrześcijaństwa „słońce stało się symbolem Chrystusa, a także [...] nieśmiertelności i zmartwychwstania. W sztuce przedstawiano Chrystusa otoczonego promieniami słonecznymi” (Biedermann 2003, s. 336). W średniowieczu określano Syna Bożego

<sup>17</sup> Por. „Twe słońce nie zajdzie już więcej / i księżyc twój się nie zaćmi, / bo Pan będzie ci światłością wieczną / i skończą się dni twej żaloby” (Iz 60,20).

<sup>18</sup> Por. „O Boże mój, Panie, jesteś bardzo wielki! / Odziany we wspaniałość i majestat, / światłem odkryty jak płaszczem.” (Ps 104,1–2).



mianem „prawdziwego słońca”, „zrodzonego promieniem słońca” albo „słońca ze słońca”. W pismach tego czasu prezentowano jego życie jako „misterium Słońca”; stawał się on „światłością świata”, niezwykłym słońcem, nieznanym zachodu, wiekuistym, rozświetlającym ludzkie umysły i serca (Sawicka 2005, s. 69–70).

Szczególnego znaczenia słońce nabiera w przełomowych chwilach życia Jezusa, dlatego motyw ten powraca przy okazji wierszy „świętecznych”. Już Wigilia Bożego Narodzenia daje okazję objawienia Boskiej światłości. Saryusz-Zaleska buduje opozycję długiej nocy, którą zakończy dzień Boży „chwałą wezbrany światła” (*Wigilia*, Sar-Zal 1910, s. 22)<sup>19</sup>. W radosny święteczny poranek oczy pacholęcia otwierają się bowiem „na słońce” i rodzi się jasny, płomienny, święteczny dzień. Owo powiązanie słońca z boskością nie budzi w tym wierszu wątpliwości. Olbrzymie, mocne i pełne życia płomieniste słońce sphywa „łunami mocy” (Sar-Zal 1910, s. 22), w spektakularny sposób głosząc chwałę Pana. Maluchna Dziecina mocą swojego głosu potrafi, mimo mrozu, przywracać ziemi życie, przywołując posłuszne mu słońce, tym bardziej że w jego malutkim serduszu jest żar „stu słońc”, zdolnych przetopić tę ziemię w „ognistą łzę” (*Nad bielą nocy mroźnej stanęła śmierci głusza...*, Sar-Zal 1910, s. 177).

Nie mniej istotnego znaczenia słońce w perspektywie zmartwychwstania i późniejszych wydarzeń<sup>20</sup>. Ukrzyżowany wraca wśród świetlnych, słonecznych, refleksów (*Zmartwychwstanie*, Sar-Zal 1910, s. 198–199), szczyty górskie palą się uwielbieniem, złota i blasku słońca nie mać żaden cień. Przez „ciszę słoneczną”, jak głos ze snu, dźwięczy zapowiedź powrotu „na wieki” (*Roztworzone nad światem są upusty chwały...*, Sar-Zal 1910, s. 201)<sup>21</sup>.

Najciekawsza z naszej perspektywy jest jednak zapowiedź, że „w błysku wszechmocnej woli” zmartwychwstanie „Bogiem słonecznym ludów”. Saryusz-Zaleska wpisuje zatem Chrystusa w poczet bóstw solarnych (*Na rozstajnych drogach Go ukrzyżowali...*, Sar-Zal 1910, s. 192). Podobnie „światlisty” jest Syn Boży w *Rezurekcji na Wawelu*. Konstatujemy tutaj opozycję „noc śmierci – światło życia” właśnie na przykładzie zmartwychwstałego Chrystusa. Jest mowa o „nowego światła chrzcie”, o grobie czarnym przeciwstawionym jasnemu dniu, o sphywającej pod stopy „światłości ulewie” (Sar-Zal 1910, s. 13–14), wreszcie o światłości samego Syna Bożego, która przegania śmierć. Saryusz-Zaleska

<sup>19</sup> Por. „W tajemnicy Bożego Narodzenia Chrystus przychodzi wśród ciemności tego świata jako nowe słońce – *sol novus*, zwiastujące nowy dzień” (Sawicka 2005, s. 72).

<sup>20</sup> Por. Sawicka 2005, s. 72–74.

<sup>21</sup> Eliade, nawiązując do różnych kultur i wierzeń, pisał o słońcu, że jest ono prototypem tego, który zmartwychwstaje, w nim upatrując inspiracji dla twórców kolejnych religii: „Dzięki wtajemniczeniu człowiek staje się niejako synem istoty najwyższej, a raczej staje się nim na nowo dzięki rytualnej śmierci, po której następuje jego zmartwychwstanie jako słońce” (Eliade 1966, s. 138).

konsekwentnie wiąże potęgę Jezusa z mocą jego światłości i blasku. W *Świątyni Twojej pełnej chwały Twojej...* (Sar-Zal 1901, s. 69) „pożary rozświtu” obejmują łuną miejsca święte; złożone łuki, sklepienia z błękitu toną w złotej mgle. Z tej ostatniej wyłania się gorejący krzyż, na którym bieleje święte ciało Chrystusa<sup>22</sup>. Lud, olśniony płynącą z góry światłością, może tylko nieśmiało próbować podnieść wzrok<sup>23</sup>.

Poetka nierzadko czyni też słońce symbolem Maryi Panny, co nie tylko jest ściśle powiązane z aspektem chrystologicznym, lecz także stanowi świadectwo łączenia pierwiastków maryjnych i solarnych. W średniowiecznych pismach Matka Boska bywa nazywana „jasnym słońcem”, „słońcem błyszczącym”, „słońcem jaśniejącej chwały” itp. (Sawicka 2005, s. 82) Porównanie do słońca wyraża cześć dla jej cielesnego i duchowego dziewictwa, czystości słonecznego blasku i światła. Równocześnie jest „rodzicielką słońca wiecznego”, „matką Słońca”, czyli Chrystusa (Sawicka 2005, s. 84). Maryjny aspekt solaryzmu poetki najplastyczniej zostaje zaprezentowany w kolejnych wierszach z cyklu *Ad te levavi oculos meos*, o którym Wojciech Gutowski pisał, że jest on świadectwem chrystologii właśnie o orientacji maryjnej (Gutowski 2001, s. 144). Już w pierwszym z tekstów, o znamennym tytule *Boga rodzica*, natrafiamy na następujący fragment:

Bogu Twój kwiat rozkwita!  
W światłości słońc ukryta,  
Wyjdź ku nam z słońca bram,  
Maryja! Maryja!  
(Sar-Zal 1910, s. 163)

Saryusz-Zaleska po raz kolejny wykorzystuje tutaj motyw słońca – bramy, przy czym tym razem połączony ze świętością Maryi, skrywającej się jeszcze

<sup>22</sup> Saryusz-Zaleska, nawet ukazując motyw Ukrzyżowania na pozór w duchu dekadentyzmu, w gruncie rzeczy nie odbierała cierpieniu Chrystusa wyjątkowego znaczenia. W liryku *Krzyż na stepie*, przywołującym na myśl słynną *Próżnię* Stanisława Korab-Brzozowskiego, pojawia się wprawdzie krzyż, który milcząc poczemniałe wyciąga ramiona, „złoty blask zachodu” nie zwiastuje zmartwychwstania, tylko ginie w mroku, a z ciała wiszącego na krzyżu pada cień – a jednak jest to cień błękitny, który niesie odpoczynek, ukojenie. Czarny krzyż jest drogowskazem „na pustym bezdrożu pośród chaosu i grozy świata”. Ostatecznie więc *Krzyż na stepie* stanowi polemikę z głośnym wierszem młodopolskiego samobójcy.

<sup>23</sup> Biel i światło, które biją od Chrystusa, mogą przywoływać na myśl scenę Przemienienia na górze Tabor: „Po sześciu dniach Jezus wziął z sobą Piotra, Jakuba i brata jego Jana i zaprowadził ich na górę wysoką, osobno. Tam przemienił się wobec nich: twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło” (Mt 17,1–2).

w blasku Pana, z niego biorącej swoje źródło<sup>24</sup>. Ten blask można też dostrzec w słonecznej plamie, która widnieje w miejscu, gdzie – zanim odszedł – stał Boski posłaniec przynoszący Pannie wieść o zwiastowaniu (*I odszedł od niej anioł...*, Sar-Zal 1910, s. 168). Poetka w następnych wierszach cyklu konsekwentnie stosuje tę analogię, czego dowodem jest choćby tekst *Więc usłyszawszy ową wieść w rodzinnym mieście...*, w którym słońce kryje w sobie blask „utajonej tęczy” (Sar-Zal 1910, s. 170), a sama Maryja tuli do stóp blaski „wschodzącego” w niej, milczącego Boga (Sar-Zal 1910, s. 171). Słońce towarzyszy też obrazom Świętej Rodziny (*Nad domek Nazareński Anieli przynieśli...*): kiedy Józef pracuje, szmaragdowo-złotym potokiem rozlewa się ono pod drzewkami oliwnymi; w słońcu pasą się stada owiec, a temu wszystkiemu przyglądają się Maryja i Jezus (Sar-Zal 1910, s. 186).

Szczególnego znaczenia nabierają jednak połączenia symboliki słońca z postacią Matki Boskiej w obrazach jej wniebowzięcia. Poeci średniowiecza porównywali Maryję do wspaniałego słońca wschodzącego na duchowym niebie Kościoła; królowała niczym słońce na nieboskłonie, obleczona w światłość słoneczną, przyozdobiona koroną z dwunastu gwiazd (Sawicka 2005, s. 89–90). Także u Saryusz-Zaleskiej skronie Maryi zdobi wówczas złota korona z gwiazd (*Wniebowzięcie*, Sar-Zal 1910, s. 203)<sup>25</sup>, podobnie jak w pochodzącym z pieśni *Matko niebieskiego Pana*<sup>26</sup> motcie z wiersza *Królowej*:

Jak bogata z słońca szata,  
Z gwiazd Korona upleciona  
Na głowie.  
(Sar-Zal 1910, s. 205)

Maryja nazywana jest w tym utworze „Panią słońca”, jej tron ustawiony jest w „przybytku słońca”, które ścięte się u jej nóg „tęczą i blaskiem i ciepłością złotą”. W ujęciu podmiotu jest ona „słonecznym promieniem złożona” i w słońcu „utwierdzona”. Słońce nabiera tutaj zresztą atrybutów boskich („słońce łaski”, „słońce boże”), rwie się ku niemu życie, jego blask sphywa na kwiatowe gaje

<sup>24</sup> Obraz Maryi jako „bramy słońca wschodzącego” pojawia się już w średniowiecznej poezji liturgicznej (Sawicka 2005, s. 84).

<sup>25</sup> Zob.: „Już teologowie w czasach karolińskich widzieli w odzianej w słońce kobiecie z księżycem pod stopami zarówno Maryję, jak i Kościół. [...] Wrzaz z szerzącą się od XII wieku interpretacją maryjną słońce, księżyc i wieniec z dwunastu gwiazd stają się kosmicznymi parabolami pięknej dziewicy” (Lurker 1994, s. 143).

<sup>26</sup> Zob. *Śpiewnik kościelny*, [https://pl.wikisource.org/wiki/Śpiewnik\\_kościelny/Matko\\_niebieskiego\\_Pana](https://pl.wikisource.org/wiki/Śpiewnik_kościelny/Matko_niebieskiego_Pana) [dostęp: 12.04.2021].

i ogrzewa ziemię (P, s. 205). Trudno zatem w tym czerpiącym z tradycji obrazie oddzielić symbolikę solarną od boskich wcieleń i ich związku z naturą<sup>27</sup>.

Podsumowując: w poezji Krystyny Saryusz-Zaleskiej słońce nie zawsze niesie ze sobą kontekst metafizyczny. Nierzadko bywa jednym z postaciów Boga, świadectwem Jego potęgi i mądrości. Wszak Bóg jest „Panem wszystkich słońc”, a zatem to świecące nam okazuje się tylko jednym z wielu, o które w swej mądrości Stwórca zadbał, by człowiek mógł żyć w doczesnym świecie i zasłużyć sobie na życie wieczne. Mimo swej potęgi słońce w poezji Saryusz-Zaleskiej „pozostaje jednak zawsze tylko parabolą, obrazem, symbolem przewyższającej wszystko wielkości Boga” (Lurker 1994, s. 149). Wiąże się też z postacią Chrystusa i – wbrew pesymistycznym, dekadentckim poglądom niektórych poetów – służy jego „rozjaśnieniu”, ucłowieczeniu, bez pokusy laicyzacji (por. Kwiatkowski 1977, s. 298).

A zatem można powiedzieć, że autorka nie tyle proponuje nowe ujęcie problemu, ile płynnie wpisuje się w niektóre młodopolskie tendencje przedstawiania topiki solarnej, opisane w fundamentalnej pracy Jerzego Kwiatkowskiego. Brakuje w jej poezji katastroficznych ujęć słońca, tonacji grozy czy odbicia pesymistyczno-kryzysowych nastrojów epoki, to bowiem raczej jasna, „majorowa” odsłona tematyki; słońce zdecydowanie częściej bywa opiekuńcze niż niebezpieczne, przyjazne niż groźne. Słońce to symbol ziemskiego życia i równocześnie złota brama, przez którą człowiek może się dostać do Boga.

## Bibliografia

Bajda J. (2010), „*Poeci – to są słów malarze...*”. *Typy relacji między słowem a obrazem w książkach poetyckich okresu Młodej Polski*, Wrocław.

*Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, <https://biblia.deon.pl>.

Biedermann H. (2003), *Leksykon symboli*, przeł. J. Rubinowicz, Warszawa.

Dogondke D. (2014), *Interpretacja mesjańska wyrażenia „słońce sprawiedliwości” (Ml 3,20)*, „*Verbum Vitae*” nr 26.

Eliade M. (1966), *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa.

Forstner D. (1990), *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. W. Zakrzewska i in., Warszawa.

<sup>27</sup> O maryjnym aspekcie poezji Saryusz-Zaleskiej, na przykładzie cyklu *Ad Te levavi oculos meos*, pisał Edward Jakiel (2010, s. 319–329), który nie wspominał jednak o jego akcentach solarnych.

Gutowski W. (2001), *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*, Kraków.

Jakiel E. (2010), *W służbie katechezy: teksty literackie w periodykach religijnych 1890–1918 w kontekście Młodej Polski*, Gdańsk.

Jakiel E. (2016), *Motta biblijne w poezji Krystyny Saryusz-Zaleskiej*, „Język – Szkoła – Religia” t. 11, nr 1.

Kopaliński W. (1985), *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa.

Kurkiewicz M. (2008), „A teraz czas, by uspokoić ducha...” – Krystyny Saryusz-Zaleskiej poszukiwania Boga (o cyklu „Refleksyjne”), w: *Poszukiwanie świadectw. Szkice o problematyce religijnej w literaturze II połowy XIX i początku XX wieku*, red. J.A. Malik, Lublin.

Kwiatkowski J. (1977), *Od katastrofizmu solarnego do synów słońca*, w: *Młოდopolski świat wyobraźni. Studia i eseje*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków.

Lubas R. (1975), *Motywy słońca w poezji „nieawangardowej” Krakowa lat międzywojennych*, „Rocz. Nauk-Dydakt. Pr. Hist. Lit. WSP Kraków”, z. 6 (56).

Lurker M. (1994), *Przeistnienie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków.

Podraza-Kwiatkowska M. (1994), *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Kraków.

[Sar-Zal] Saryusz-Zaleska K. (1901), *Pejzaże: Pustownia i Kraków*, Kraków.

[Sar-Zal] Saryusz-Zaleska K. (1910), *Poezye*, Kraków.

Sawicka J. (2005), *Symbolika solarna w średniowiecznej poezji liturgicznej*, „Pamiętnik Literacki” nr 2.

*Słownik biblijny*, <https://biblia.wiara.pl/slownik/67ea4.Slownik-biblijny/slowo/SLONCE#SLONCE>.

*Śpiewnik kościelny* (1838), red. M.M. Mioduszewski, Kraków, [https://pl.wikisource.org/wiki/Śpiewnik\\_kościelny/Matko\\_niebieskiego\\_Pana](https://pl.wikisource.org/wiki/Śpiewnik_kościelny/Matko_niebieskiego_Pana).

#### Streszczenie

### **Światło wiary. Motyw słońca i jego chrześcijańskie konotacje w poezji Krystyny Saryusz-Zaleskiej**

Artykuł przynosi omówienie sposobu funkcjonowania motywu słońca w poezji Krystyny Saryusz-Zaleskiej (1874–1945). Na gruncie twórczości poetyckiej młodopolskiej autorki nie mamy do czynienia ani z prostym utożsamieniem słońca z Boską potęgą, ani ze stałym przyporządkowaniem go którejś z Boskich postaci (Bóg, Chrystus, Maryja). Nie każde przywołanie słońca wiąże się z liryczną emanacją boskości; nie zawsze kiedy poetka wykorzystuje akcenty słowne, kontekst metafizyczny jest wyłączny lub choćby dominujący. Wiele jest

bowiem w poezji Saryusz-Zaleskiej przykładów solarnego uniwersalizmu, kiedy słońce staje się symbolem życia, kiedy współtworzy efektowne pejzaże (morskie, górskie), kiedy pozwala w odpowiednim świetle pokazać piękno krajobrazu Włoch czy Dalmacji. Równocześnie jednak nie można mówić o trwałej sekularyzacji tego motywu, mimo wszystko bowiem wątki religijne bardzo często łączą się ze słońcem.

**Słowa kluczowe:** Krystyna Saryusz-Zaleska, Młoda Polska, religia chrześcijańska, słońce, symbolika

#### Summary

### **The light of faith. The motif of the sun and its Christian connotations in the poetry of Krystyna Saryusz-Zaleska**

The paper discusses the way the motif of the sun functions in the poetry of Krystyna Saryusz-Zaleska (1874–1945). Basing upon the poetry of the author from the Young Poland epoch, we are dealing neither with a simple identification of the sun with divine power, nor with a permanent assignment of it to one of the divine figures (God, Christ, Mary). Not every instance of invoking the sun is associated with a lyrical emanation of divinity; and not always when the poet uses solar accents, the metaphysical context is exclusive or even dominant. There are many examples of solar universalism in Saryusz-Zaleska's poetry, when the sun becomes a symbol of life, when it co-creates spectacular landscapes (sea, mountain), when it allows for the demonstration of the beauty of the Italian or Dalmatian landscape in proper lighting. At the same time, however, there is no mention of a permanent secularization of this motif, because, after all, religious accents are very often connected with the sun.

**Keywords:** Krystyna Saryusz-Zaleska, Young Poland, Christian religion, sun, symbols

## ŚWIĘTY WOJCIECH W NASZEJ LITERATURZE, TAKŻE U MŁODOPOLSKIEJ POETKI

### Wprowadzenie

O św. Wojciechu w naszej literaturze pisałem już wiele razy. Zanim jednak wypowiedziałem się ten temat w ostatnim rozdziale książki *W misji Słowa* (Linkner 1998b, s. 281–358), zapowiedziałem go już wcześniej, w 1997 r., kiedy to podałem w „Studiach Pelplińskich” wiersz Marii Konopnickiej *O św. Wojciechu*, tak o nim pisząc:

W trudno dzisiaj dostępnym czasopiśmie „Praca” opublikowano w roku 1905 w nr 34 wiersz Marii Konopnickiej „O św. Wojciechu”. Poetka napisała go w roku 1897 z okazji 99-lecia Jego męczeńskiej śmierci, ale nie włączono go do pełnego i pełnego wydania „Poezji” M. Konopnickiej, które ukazało się w ośmiu tomach w 1915(16) roku.

Ponieważ zbliża się 1000-letnia rocznica, więc warto przypomnieć ten utwór, którego nie sposób znaleźć w znanych i popularnych zbiorach autorki „Roty”. Należy go przypomnieć tym bardziej, że treść jednego z wersów sprawia takie wrażenie, jakoby poetka pisała go właśnie z okazji 1000-letniej, a nie 900-letniej rocznicy śmierci św. Wojciecha. I jakże tu nie wierzyć, że słowo wielkiego poety umie się zawsze znaleźć we właściwym miejscu i czasie (Linkner 1997, s. 249).

Jako że rok 1997 był rokiem millenijnym misji św. Wojciecha także dla Gdańska, w ostatnim kwartale 1997 r. przekazałem redakcji „Studiów Europejskich” artykuł dotyczący *Literackiego obrazu misji św. Wojciecha z Gdańskiem w tle w powieściach Ludwika Stasiaka i Stefana Żeromskiego*” (Linkner 1998a, s. 267–285), a pod koniec 1. kwartału 1998 r. dałem do pelplińskiego wydawnictwa Bernardinum książkę *W misji Słowa*, której ostatni rozdział był rekonesansem do tematu *Święty Wojciech w naszej literaturze*, gdzie poza omówieniem

---

<sup>1</sup> [tlinkner@interia.pl](mailto:tlinkner@interia.pl), <https://orcid.org/0000-0001-8521-2771>

wspomnianego wiersza Konopnickiej nie mogło zabraknąć – obok takich podrozdziałów, jak *Z hagiografii*, *Bogurodzica*, *W pamięci ludu*, *W poezji*, *W prozie*, *W dramacie* – wskazano wyżej tekstu, ze Stasiakiem i Żeromskim.

Na tym jednak nie skończyły się kwerynda i słowo o św. Wojciechu w naszej literaturze. „Rekonesansu ciąg dalszy” tego tematu zaistniał w 2004 r., kiedy to udało się włączyć tak zatytułowany referat do książki *Nauka społeczna Kościoła, tradycja i kultura a Unia Europejska*, wydanej w 2004 r. Natomiast dwa lata później, gdy okazało się to możliwe, skorzystano z ostatniego rozdziału trudno dostępnej książki *W misji słowa*, a jego streszczenie znalazło się w „Tekach Gdańskich”. Kiedy zaś udało się natrafić na nowe utwory o św. Wojciechu, zreferowano je na ogólnopolskiej konferencji *Język – Szkoła – Religia* w kwietniu 2009 r., by po roku można było o nich także przeczytać w pokonferencyjnej edycji. Obecnie, po ponad 10 latach, wracam do tego tematu, sięgając do kolejnych utworów, które ujawniły biblioteczne kweryndy.

Jako że nie udało się zamknąć tego tematu (a sądzę, że nierychło to nastąpi, bo co raz udaje się natrafić na literackie teksty o św. Wojciechu), tutaj zwraca się uwagę na następane utwory. Tak więc wedle chronologii należałoby powiedzieć o młodzieżowej powieści Jadwigi Papi *Wielki król* (Papi 1898), Michała Synoradzkiego „podaniu dziejowym”, którego tytuł to *Krwawe apostołstwo* (Synoradzki 1903), następnie o *Hymnie na cześć św. Wojciecha* (1907) anonimowego autora, dramacie Marceliny Kulikowskiej *Król Bolesław Chrobry* (Kulikowska 1909), wierszu Stefanii Tuchołkowej *Ofiara matki* (Tuchołkowa 1914a) oraz impresji *Sen św. Wojciecha* (Tuchołkowa 1914b) i także tej autorki powieści *Goraj* (Tuchołkowa 1916), czy wreszcie o dramatach Jana Bełcikowskiego *Z Bolesława Chrobrego* (Bełcikowski 1925) i Cyryła Danielewskiego *Z gniazda orłów białych, czyli rok 997* (Danielewski 1928). Ponieważ jednak w obecnej sytuacji pandemia nie pozwala bezpiecznie odwiedzać naukowych czytelników, a zbiory internetowe okazują się jeszcze zbyt ubogie, zajmiemy się tu jedynie dramatami S. Kuczyńskiego (1901) i M. Kulikowskiej – *Hymn na cześć św. Wojciecha* oraz utworami C. Danielewskiego i S. Tuchołkowej przełożywszy na później.

### **Księżda Stanisława Kuczyńskiego *Miłość zwycięża***

Dramat *Miłość zwycięża* ks. Stanisława Kuczyńskiego (1901) zapowiedziałem już w książce *W misji Słowa* (Linkner 1998b), tu natomiast powiemy o nim więcej. Pełny jego tytuł brzmi: *Miłość zwycięża. Obrazek dramatyczny z pierwszych wieków chrześcijaństwa w Polsce*. Ten trzyaktowy dramat jak na „obrazek dramatyczny” jest dosyć obszerny. Akt pierwszy dzieje się na dworze króla Bolesława Chrobrego, akt drugi – przed posagiem słowiańskiego boga Lela,



a trzeci – „na zamku Poboga”. Jako pierwszą osobę wymienia się w tym dramacie św. Wojciecha – i ma to swoje znaczenie. Wszak rozpoczyna się tutaj od rozmowy Bolesława Chrobrego z biskupem, którego król prosi, by został na ziemi Polan. Św. Wojciech jednak, chociaż wie, że w Gnieźnie ma powstać arcybiskupstwo, jako „metropolia wszystkich biskupów słowiańskich” (Kuczyński 1901, nr 18, s. 349) nie wyraża zgody, mówiąc: „lecz mnie wola Boża gdzie indziej przeznacza, pójdę z tym głosem nieść dobrą nowinę zbawienia nieszczęśliwych pogan...” (Kuczyński 1901, nr 18, s. 349).

Ukochał jednak polski lud, bo jest wierny Bogu i nie ma w nim zdrady, której – jak wiemy – doświadczył w rodzimych Czechach, więc myśli na dworze Bolesława czas jakiś jeszcze zostać. Wie przecież, że w Lechii nie ma wielu kapłanów, a na Śląsku oraz w okolicach Krakowa trwa nadal pogańska wiara (ale nie tylko tam, bo podobnie jest w Wielkopolsce). Właśnie Bolesław Chrobry dowiadyuje się od Stoigniewa, że poganin Pobóg spalił w okolicy zamieszkałą przez chrześcijan osadę, napadł na dworzec Kaniowy, porwał jego córkę i zniszczył krzyż. Wobec tego zapada decyzja, by zbrojnie nań wyruszyć, sprowadzić na królewski dwór i zmusić do przyjęcia chrztu. I wtenczas św. Wojciech postanawia odwiedzić Poboga „ze słowem miłości” (Kuczyński 1901, nr 18, s. 251).

Tyle w akcie pierwszym. W akcie drugim natomiast poznajemy pogańskie uroczysko, na którym rośnie stary, próchniejący już dąb. Obok drzewa stoi wyciosany z drewna posąg Lela, przy którym składane są objaty. Kapłani – Horno i Zyrkan – już wiedzą, że Poboga odwiedzi św. Wojciech, który przybył do Gniezna z Rzymu. Boją się tego, ponieważ Lel oraz bogowie będą się za to mścić, a ich gniewu doznają najpierw oni: kapłani i wróżbici zarazem (Kuczyński 1901, nr 19, s. 369). Wierni wierze ojców Pobóg odwiedza kapłanów wraz z porwaną córką Stoigniewa, Różaną, którą ongiś swatał ze swoim synem, Dobrosławem, a którą teraz myśli ukryć u wróżki Panichy – i dowiadyuje się od nich o wizycie św. Wojciecha. Wtenczas podczas czynionych przez Horna wróżb okaże się, że sparaliżowany Dobrosław wyzdrowieje, jeżeli tylko św. Wojciech zginie. Pobóg jednak nie zechce zabić Wojciecha, stary zwyczaj Polan zabrania bowiem czynić jakąkolwiek krzywdę gościowi (Kuczyński 1901, nr 19, s. 370). Wobec tego kapłani proponują, aby sproszono lud na ucztę i wtenczas bogowie sami ukarzą św. Wojciecha.

Podczas uczty, którą mamy w trzecim akcie, pogański kapłan rozpowiada gościom, że św. Wojciech przybywa na ucztę tylko dlatego, aby zabić Dobrosława. Kiedy więc się pojawia i gdy tylko zaczyna brzmieć pieśń *Bogurodzica*, Horno wyspuje do jego kielicha truciznę, by potem, częstując nim gościa, pomyśleć: „To podarunek od twego dawnego ucznia, któregoś niby nawrócił, cny Adalbertusie” (Kuczyński 1901, nr 20, s. 390). Co prawda widzi to Dobrosław, ale Horno nie przejmuje się tym, wszak złożony chorobą syn Poboga jest bezsilny. Tymczasem św. Wojciech, nie poznawszy swego ucznia, który w progu się

od niego odwrócił, oznajmia Pobogowi i uczującym, że przychodzi do nich „ze słowem miłości” (Kuczyński 1901, nr 21, s. 409). Zamiast wypić wino, prosi tylko o chleb i wodę. Niemniej gdy tylko podnosi kielich do ust, Dobrosław, chcąc prawdopodobnie go ostrzec, wypada z łoża, a wtedy „Jednocześnie puchar pęka w rękę św. Wojciecha i woda rozlewa się po stole” (Kuczyński 1901, nr 21, s. 409). Wtenczas Pobogowi zdaje się, że syn ujrzał śmierć, i decyduje się poprosić św. Wojciecha, by go uzdrowił. I tak się staje, gdy tylko biskup błogosławi Dobrosława krzyżem.

Pomijając takie zdarzenia w scenie szóstej trzeciego aktu, jak pobicie Zyrkana przez pacholców Horna, którzy na jego żądanie zorganizowali zasadzkę na św. Wojciecha, ale go z nim pomylili, czy uwolnienie Różany, wobec cudownego uzdrowienia Dobrosława wszyscy zebrani wraz z Pobogiem decydują się przyjąć wiarę Chrystusa, Horno zaś trafia do lochu. Wobec tego dramat kończą takie słowa św. Wojciecha: „Bracia, Bóg jest miłością, z miłości przyszedł na ten świat, z miłości umarł za nas i miłować się wzajemnie rozkazał. Miłość zawsze zwycięża! Przynieście wody ze źródła, a odrodzę tego ostatniego kapłana pogańskiego ku żywotowi wiecznemu!” (Kuczyński 1901, nr 21, s. 410).

Wiadomo, że „obrazek dramatyczny” Kuczyńskiego ma przede wszystkim charakter dydaktyczny i moralizatorski, więc nie można się po nim spodziewać specjalnego arcyzmu. Oczywiście najważniejszą postacią jest tutaj św. Wojciech z jego christianizacyjną misją. Aby jednak została ona spełniona, trzeba było niewiernych nawracać. Należało więc rozpocząć od pogańskich kapłanów, pełniących służbę przy posągu Lela. Tylko że to bóstwo nie znaczyło w słowiańskim panteonie zbyt wiele i gdyby autor tego dramatu o tym wiedział, nie przypisałby mu naczelnej roli. Pewnie o Lelu dowiedział się z mitologii Joachima Szyca (1865, s. 17), która wtenczas była najbogatsza w słowiańskie bogi i demony. Tu bodaj dlatego przywołany został ten bóg – bo chociaż pilnował wschodu słońca i porannej jutrenki, to miał w opiece młodożeńców (Linkner 2018, s. 45). Wszak pewnie weselem skończy się w tym dramacie wątek miłosny Dobrosława i Różany. Niemniej, jak już powiedziałem, Lel niewiele znaczył i jeżeli tylko jemu oddawali cześć poddani Poboga, to nie mieli silnego opiekuna, broniącego ich przed nową wiarą. Ponieważ w tym dramacie najważniejsze jest zwycięstwo nowej wiary nad starą, trzeba powiedzieć, że autor dramatu popełnił błąd, nie przydawszy niewiernym wobec św. Wojciecha równie silnego obrońcy.

Oczywiście nie można było przemilczeć w tym dramacie słowiańskich wierzeń, bo kogo by wtenczas św. Wojciech miał nawracać. O ile jednak wystrój uroczyska jest tu niezmiernie ubogi, bo mówi się tylko o posągu Lela i objatach, o tyle jedynie rosnący tam spróchniały dąb ma swoje znaczenie, symboliczne oczywiście, gdyż wskazujące na finał dawnej wiary. Jeżeli nawet przejął to Kuczyński z Kraszewskiego, który w *Kronikach historycznych* właśnie dąb czynił symbolem „inwolucji słowiańskich wierzeń” (por. T. Linkner 2014, s. 277–293),

to tylko dobrze to mogło o nim świadczyć – podobnie jak i to, że został tu wprowadzony wątek pogańskich kapłanów i Poboga, sprzeciwiających się chrześcijańskiemu władcy i Bolesławowi Chrobremu. Nieudana próba otrucia św. Wojciecha podczas uczty za bardzo, co prawda, przypomina kruszwicki epizod, a nadto okazuje się zbyt teatralna (podobnie jak to cudowne uzdrowienie Dobrosława), niemniej scena nawrócenia Poboga i jego dworu jest, jak na tego rodzaju ludowy dramat, naturalnie zrozumiała. Podobnie jak i to, że dobro zwycięża tutaj zło, Horno bowiem za swój czyn zostaje ukarany, a drugiego z pogańskich kapłanów św. Wojciech chrzci, co ma być przykładem dla innych – mających się rychło nawrócić. Uwierzył też Pobóg, którego imię przestało już być tak wymowne, gdyż odtąd nie po Bogu jemu będzie, ale z Bogiem. Także miłość Dobrosława i Różany staje się wreszcie szczęśną; jego nawrócony ojciec okazuje się bowiem córce chrześcijanina Kaniowy przychylny – i wedle tytułu dramatu *Miłość zwycięża*. Oczywiście, za sprawą św. Wojciecha i wedle chrześcijańskiej religii.

Jako że to dramat ludowy, rozumiała jest jego niski styl, chociaż autor, ks. Stanisław Kuczyński, wykazał się dramaturgicznym talentem, czytelnym nie tylko w dynamicznej akcji, ale także w scenerii, zapowiadanej w każdym akcie didaskaliami, które wedle młodopolskiej mody okazały się dosyć obszerne i dość trafne w swej kolorystyce, co zda się nawet wskazywać na młodopolski ekspresjonizm. Stąd w pierwszym akcie na dworze króla Bolesława Chrobrego komnatę u okien i drzwi zdobią szkarłatne zasłony, a przy okrytym szkarłatnym sukniem stole mamy złocisty zydell. Oczywiście, jak to w średniowieczu, w kominie buzuje ogień, a na ścianach wiszą dywany, skóry niedźwiedzie, zbroje i tarcze. W drugim akcie z kolei uroczysko, przypominające scenerię ze *Starej baśni* Kraszewskiego, też nie kłóci się z ówczesną, XIX-wieczną wiedzą o średniowieczu – podobnie jak piastowski wystrój mieszkania Poboga, gdzie stół jest zasłany białym, pewnie lnianym obrusem, a na nim znajdują się chleby i miód w gąsiorkach. Oczywiście na ścianach mamy scenerię podobną jak w innych dramatach o średniowiecznej tematyce, czyli broń, tarcze, jelenie rogi i skóry.

### Marceliny Kulikowskiej *Król Bolesław Chrobry*

Kolejny dramat mówiący o św. Wojciechu to Marceliny Kulikowskiej *Król Bolesław Chrobry*, nazwany „poematem dramatycznym”. Chociaż ten gatunek pomimo kilku autorskich tego rodzaju wskazań (por. Waligóra 1993, s. 117) w Młodej Polsce nie był zbyt częsty, to notujemy jego wydanie we Lwowie w 1909 r. Ponieważ poprzednio św. Wojciech występował w spisie osób dramatu jako pierwszy, teraz będzie trzeci – po Bolesławie Chrobrym i Mieszku II – można więc się spodziewać, że tutaj nie będzie znaczył tyle, co poprzednio. To

zrozumiałe, zważywszy na to, że autorka nie była specjalnie oddana religii, a więcej znaczyła dla niej modernistyczna idea Młodej Polski, co widoczne jest w treści tego dramatu, i to szczególnie w jego części trzeciej. Trzeba jej jednak oddać obiektywne potraktowanie historycznych zdarzeń; części pierwszej nadała tytuł *Koronacja*, drugiej – *Święty Wojciech*, a dopiero trzeciej – *Śmierć*.

W pierwszej części wojowie, oczekujący przed gnieźnieńskim tumem na koronację Bolesława Chrobrego, spodziewają się, że król poprowadzi ich na Kijów, Czechy i Pomorze. Kmiecie natomiast rozpaczają, że ginie ich dawna wiara, o czym nie pozwala zapomnieć Mściwój pochodzący z pomorskiego plemienia Wilków. Chociaż jego udaje się wojom uspokoić, to chór kmieci śpiewa tak:

Goreje nam wspomnienie,  
W łunę się jarko wiąże,  
Tyś Wołę zabrał naszą,  
Polański, silny księżę!

Tyś Bogi wziął – a kazał  
Czerńców – księżami zwać  
I oddać im gontyny,  
I krzyże w ziemię wsiać!

Wiar naszych prawych, dawnych,  
Skończony dla nas dzień!...  
W Kupały noc nabożną  
Z martwych powstaje cień!

Gdy Ładzie modły szlemy,  
I ognie święte palim,  
Książąt i krzyże klniemy,  
Nad sobą się rozżalim...

Wspomnienia gonim dawne,  
I ojców naszych wiary,  
I Bogi wszystkie sławne,  
I niesiem im ofiary...”  
(Kulikowska 1909, s. 12–13).

Chór kończy śpiew tak, jak rozpoczął: „Wola nam zaklęta” (Kulikowska 1909, s. 13). Takie wskazanie właśnie *Woli*, pisanej tu nadto wielką literą, a w ostatnim wersie oznaczonej nawet czerwoną czcionką, ma swoje znaczenie. Chodzi tu o zniewolenie i odebranie wolności, to zrozumiałe, ale w młodopolskim czasie, zainteresowanym tak bardzo psychiką, znaczy to jeszcze, że wobec nowej wiary

nie można już myśleć tak samo jak dawniej. Kiedy więc powiedzą, że *zaklęta* ich *Wola*, można to rozumieć dwojako, bo zarówno jako „zaklętą” przed nową wiarą, jak wobec starej wiary przez nową – zniewoloną, obezwładnioną.

Kiedy podczas królewskiej uczty Bezbraim, broniąc Mściwa, zabija woja, Bolesław Chrobry każe go wypędzić – nie tylko od stołu, ale także z królestwa. Natomiast gdy wiodąca dożynkowy korowód Dubrawka obdarza żytnim wieńcem króla i Mieszka, odpędza ją zazdrosna o nią Rycheza, ponieważ – podobnie jak z nią – syn Chrobrego ma syna z Dubrawką. Tylko że król Bolesław Chrobry uważa właśnie Mieszka za swego następcę, Bezprym bowiem popiera niewiernych Lutyków. I to wszystko pozwala wiedzieć, co dzieje się nie tylko w królestwie, lecz także na królewskim dworze, gdzie aura jest taka jak wymowa tejże pieśni wojów niosących do Tumu zwłoki zabitego przez Bezbraima rycerza. Ponieważ monotony dźwięk dzwonu jest w tej recytacji tak schopenhauerowsko młodopolski, tym bardziej trzeba go usłyszeć – zwłaszcza że później zabrzmi raz jeszcze w finale pierwszej części, co nada mu szczególne znaczenie, kiedy w części trzeciej będziemy świadkami śmierci Bolesława Chrobrego:

Klekoce dzwon żałobny,  
Klekoce dzwon...  
Na cztery wieści strony  
Rycerza skon...

Zimne niesiemy zwłoki,  
Do wiecznych bron...  
Zaśpiewał nam martwość  
Żałobny dzwon...

Zaśpiewał nam martwość  
Ułudny los...  
Hej! Gubi ziarno złote  
Podcięty kłos...  
(Kulikowska 1909, s. 29)

Tu jednak najważniejsza jest dla tego tematu część druga dramatycznego poematu, poświęcona św. Wojciechowi. Otóż na leśnej polanie, gdzie ongiś była gontyna, stanął krzyż. Przy nim spotykają się Mieszko i Dubrawka, prowadzący ze sobą dialog wpierni miłosny. Później możemy się z niego dowiedzieć, że Mieszko, mający za żonę Rychezę, myśli wprowadzić na dwór swego nieprawego syna, chociaż jego matka jest poganką.

Wkrótce potem w tym samym miejscu gromadzą się kmiecie. Podżegani przez *człowieka z plemienia Wilków*, buntują się przeciwko Bolesławowi Chrobremu, który walczy z wiarą ich ojców, i ostatecznie niszczą krzyż. Kiedy zastaje ich

przy tym powracający z polowania król, rozkazuje jednego zabić, a na miejscu zwalonego krzyża postawić klasztor. Chociaż bowiem, jak mówią kmiecie, jest już stary, to jeszcze ma tyle sił, by wydawać tak srogie rozkazy, a nadto ma jeszcze tyle siły, by złamać pokaźną wiązkę gałęzi, co przypomina czyn Świętopelka.

Symboliczne to wobec jego słów, że nie ulegnie tym, którzy przeciwko niemu się buntują. Oczywiście myśli przede wszystkim o pamiętających i kultywujących dawne wierzenia. Chociaż bowiem minęło już wiele lat, kiedy to nad Gopłem przyjęto chrzest, to wiary ojców jeszcze wielu się nie wyrzekło. Tylko że nie ma już między nimi św. Wojciecha – zamordowali go Prusowie. Niemniej Kulikowska właśnie wtedy zdecyduje się go przywołać, czy wręcz wywołać – niczym podczas popularnego w Młodej Polsce spirytystycznego seansu:

I wtedy to z wyżyn niebieskich spływa na ziemię postać Św. Wojciecha. Suknia jego długa, biała, w ręce – pastorał, na głowie infuła biskupia... twarz blada... włosy i broda jasne, oczy wypełnione tęsknotą. Postać to szczupła, chuda nawet. Zatrzymuje się Św. Wojciech przy leżących na ziemi szczątkach krzyżowych i tak wyżej od Króla stoi (Kulikowska 1909, s. 85).

Jakby tego było jeszcze mało, św. Wojciech powiada po młodopolsku, że przybył do „duszy Króla” (Kulikowska 1909, s. 86). Kończy się już jego żywot i przyjdzie mu wkrótce, jak każdemu, spocząć w mogile (Kulikowska 1909, s. 86–87). Wobec tego czym są wszelkie dokonania, jeżeli „próżna leżą w każdym czynie” (Kulikowska 1909, s. 89), co jak najbardziej przypomina barokowe *vanitas vanitatum et omnia vanitas* z Wulgaty, bo przecież baroku w Młodej Polsce mamy zawsze wiele. Bolesław Chrobry powinien więc żałować za swe czyny. Św. Wojciech bowiem, trzymający niczym Chrystus „drzewce” krzyża, powie, że w nich „krwawe były rany” (Kulikowska 1909, s. 91). Dowodzą tego zarówno wygnanie żony Mieszka I, Ody, i jego braci – Mieszka, Świętopelka i Lamberta (Kulikowska 1909, s. 91–92) – jak i okaleczenie krewnych: Odylena i Prybuwoja, którym „wyłupiono oczy” (Kulikowska 1909, s. 92), a wreszcie wypędzenie żon: Judyty i Emnildy. Wszak wszystkie te postaci pojawiają się przed Bolesławem jako Cienie – po młodopolsku. Co prawda Chrobry był wtenczas młody i władzy nigdy nie chciał się pozbyć:

Sam – w ziemi całej chciałem stać,  
 Sam w Woli własnej chciałem trwać,  
 – By w dół nie opaść – wznieść się trzeba  
 (Kulikowska 1909, s. 95).

Stojąc już jednak nad grobem, Bolesław Chrobry pojmuje – dzięki napomnieniom św. Wojciecha – czynione ongiś zło (zob. przypis w: Waligóra 1993, s. 106), lecz nadal nie myśli rezygnować z orężnej walki, której symbolem jest jego miecz – Szczerbiec. Musi jednak pamiętać o bliskiej śmierci, bo przecież „Kwiat spada w jesiennej porze” (Kulikowska 1909, s. 103), jak powie, ginąc w obłoku, św. Wojciech.

Kiedy ta wizja się kończy, Bolesław Chrobry zostaje sam przed tymże zniszczonym krzyżem. Co prawda ożywia się, kiedy jego rycerze nadchodzą i zakładają mu zbroję, jednak jest tak słaby, że sam już nie wyruszy na bój. Na tym jednak nie kończy się druga część tego dramatu, gdyż finalizujące ją didaskalia – co stanowi pewnego rodzaju *novum* w tej dramaturgicznej kompozycji – wprowadzają do obrazu trzeciego. Jak bowiem poprzednio didaskalia zapowiadały miejsce i czas koronacji oraz uroczysko, gdzie na miejscu gontyny stanął krzyż, tak tym razem ukazują taką scenę:

Wielka komnata w zamczysku królewskim. Po lewej stronie łożo, na którym Król stary dogorywa. Po prawej komin, w nim dymią przyćmionym płomieniem wielkie szczapy jodłowe. Podłe komina czterech starców radnych: dwaj z nich – ci sami, co Króla osłabłego wiedli. Cisza... (Kulikowska 1909, s. 109).

Obraz trzeci, którego tytuł to *Śmierć*, inicjuje chór Starców i wprowadza w tanatyczną aurę agonii Króla, przepowiedaną wcześniej przez św. Wojciecha:

Czeka grób... czeka grób...  
Mogiła...  
Ginąc... ginąc w Nicoście...  
W ziemię położyć koście...  
Zetliła się pochodnia... zetliła...  
(Kulikowska 1909, s. 109–110)

Tylko że zanim nadchodzi śmierć, wpada do komnaty rycerz z koroną i Szczerbcem w rękach, wzywając króla do boju, gdyż z wygnania wrócił brat Mieszka. Na nic to jednak, bo władcy braknie już sił. Zresztą nieprzychylna wojnie z Wilkami i Lutykami jest posłuszna cesarzowi Rycheza. Kiedy zaś wychodząc, spotyka ona w drzwiach Mieszka prowadzącego Bolka, nieślubnego syna Dubrawki, i zabrania im wstępu, słyszy od męża: „To syn słowiańskiej mej żony!”. Znamienne to słowa, zabrzmi w nich bowiem uznanie nie tylko dla słowiańskości, z którą Chrobry się utożsamia, ale także dla dawnych wierzeń, nie mówiąc już o negacji germańskości. Pozwala to wiedzieć, że ich pierwotny syn, w którym płynie krew niemieckiej matki, powinien przed synem Dubrawki ustąpić. Lud pragnie wrócić do wiary ojców, więc Mieszko, uznając Bolka za

swego prawowitego syna, jakby się na to godził. To jednak nie wszystko, bo przy łożu umierającego króla staje żądający korony, wygnany przezeń Bezprym. Chociaż zda się, że tego wszystkiego w tej scenie za wiele, to jest to przemyślane, na tyle bowiem zasłużył sobie Chrobry w chwili śmierci.

Po jego śmierci natomiast słyszymy trzy Głosy dotykające ostatecznego finału człeczego żywota, który zapowiadał właśnie św. Wojciech. Taki zamysł Kulikowskiej, starającej się wedle tytułu trzeciej części kierować uwagę przede wszystkim na śmierć, okazuje się udany. Wobec tego pierwszy Głos powiada, że każdemu pisana jest śmierć:

Człowiekiem życie kolebie,  
Jak kłosem z pól!  
I każdy w ziemi polęże  
Jeniec czy król...  
(Kulikowska 1909, s. 126),

następny – że wobec śmierci nie ma znaczenia, co się w życiu osiągnęło:

Człowiek jak ptak polata w górę,  
I skrzydłem nowych szuka prób!  
Wzbił się, wybujał ponad chmurę  
-- A wraca w grób... a wraca w grób...  
(Kulikowska 1909, s. 127),

ostatni zaś – że jeżeli nawet umierająca jednostka się buntuje, to i tak musi ustąpić wobec nieszczęsnego finału człowieczej egzystencji, chociaż uczucie ma znaczenie:

Czemu ty czarne nieszczęście  
Chodzisz po świecie?  
I czemu ciebie ziemia nie pożre  
Ogień nie spali?  
I wiatr nie zmiecie?...

Przed Tobą życie wszelkie się trwoży...  
Radość przygasa  
I w dał ucieka...  
A tyś obrało jedno mieszkanie:  
SERCE CZŁOWIEKA  
(Kulikowska 1909, s. 127).

Na nic to jednak wobec tegoż wszechmocnego nieszczęścia, któremu nie można zapobiec i o którym nie można zapomnieć, jako że to konieczny *finis*



każdego żywota. Takie są bowiem ostatnie słowa tego dramatycznego poematu, które odnoszą się nie tylko do śmierci Bolesława, ale także do każdego, i bodaj najbardziej do autorki tych słów, która kilka lat później doznała tegoż „czarnego nieszczęścia” śmierci, popełniwszy samobójstwo. Czyżby zatem ten trzeci Głos miał być tego zapowiedzią?

Pomijając nawet tę interpretację, którą mimo wszystko wspomaga oczywiste zdarzenie, powinno się w tym miejscu pamiętać o dekadentyzmie, kiedy to śmierć znaczyła wiele. Ale ponieważ to „Rok 1908 Luty – Sierpień”, już nie ten czas. Znając jednak finał żywota Kulikowskiej, nie można o tym zapomnieć, podobnie zresztą jak o tymże „Krakowie – Zakopanem”, gdzie dramat ten powstawał. Tak więc raz jeszcze trzeba powtórzyć, że śmierć znaczy tu wiele – wiele więcej niż miłość. Dlatego też św. Wojciech zwraca uwagę głównie na śmierć. Przecież nie dlatego ukazują się Bolesławowi Chrobremu, aby pochwalić go jako obrońcę chrześcijańskiej wiary, ale by przypomnieć mu właśnie o bliskiej już śmierci.

Niemniej ówczesne krytyczne uwagi tego specjalnie nie dotyczyły. Bronisław Chlebowski zainteresowanie Kulikowskiej w tym dramacie przeszłością widział w aurze Krakowa oraz w uwadze autorki skupionej na Wyspiańskim. Ponieważ bliżej mu było do pozytywizmu, negatywnie ocenił duchowe treści *Króla Bolesława Chrobrego* (Chlebowski 1910, s. 69). Tymczasem anonimowy autor zwracał uwagę na chóry „uzewnętrzniające” sytuację psychiczną bohaterów oraz na „prawdy wszechludzkie”, wybrzmiewające chociażby ze słów: „Człowiek się mocą własną poi, / I wierzyć chce, i wierzyć chce, / A Starość, Śmierć i Nicość stoi, / Ach! Powiew Nicości czynom śle...” (anonim 1901). Ponadto tenże recenzent dostrzegał w dramacie o wygłosie tragedii uznanie dla dokonań Bolesława Chrobrego, uwieńczonych królewską koroną. Zwracał też uwagę na to, jak dzieło Bolesława Chrobrego poczęło się „rozprzęgać” po jego śmierci. Kończył zaś omówieniem dramatu Kulikowskiej, którego nie powinno się tego pominąć:

Jest w „Królu Bolesławie” coś z tego nurtu snów o przeszłości, co źródło swe u niebotycznych szczytów *Króla Duchy* wzięły, potem długo rozlewały się skrycie po dnach duszy polskiej, by ostatnio wypłynąć w Wyspiańskim, Micińskim i plejadzie pomniejszych, – lecz ponadto jest w tym poemacie dramatycznym indywidualny ton rezygnacji smutnych, melancholijnych i rzeczywistych, jest język udatnie (z małymi wyjątkami) a swoisto stylizowany, jest duże opanowanie formy i wiele pięknych lirycznych dywersji...” (anonim 1909).

Tymczasem jakie było zdanie samej autorki o dramacie *Bolesław Chrobry*, mamy okazję dowiedzieć się z jej wspomnień; 24 lutego 1908 r., podobnie jak tenże anonimowy recenzent, pisze o znaczącej roli Chóru, starając się przy tym oddać aurę tego czasu:

Pracuję obecnie nad dramatem „Bolesław Chrobry”. Pracuję, jak zwykle, powoli i mozolnie. Forma dramatu wierszowanego, gdzie by chór oddawał nastrój, gdzie by się nie rozmijać zbyt brutalnie z pewną, względną treścią historyczną, przedstawia dla mnie dość trudności. Nie mogę się posługiwać mową ludową, pojęciami, przenośniami dzisiejszymi. Postawiłam sobie, jako zadanie, prostotą i siłą wywołać nastrój minionej, barbarzyńskiej epoki (Kulikowska 1912, s. 128).

To tyle o św. Wojciechu w dramacie Marceliny Kulikowskiej, w którym modernistyczna myśl Młodej Polski nie pozwoliła specjalnie wyeksponować chrześcijańskich treści, kierując głównie uwagę na Bolesława Chrobrego i jego śmierć oraz na miłość jego syna do wiernej dawnym bogom Dubrawki. Miłość i śmierć, a wreszcie dawne wierzenia wiele bowiem znaczyły w myśli młodopolskiej. Co prawda św. Wojciecha w spisie osób dramatu wyprzedził Bolesław Chrobry, ale tylko dlatego, że za tak silną osobowością tęsknili zarówno ówczesny artysta, jak i zniewolona zaborami Polska. Ponadto u Kulikowskiej ma swoje znaczenie owa pisana wielką literą i częsta *Wola*, natomiast św. Wojciech nie wypowiada się negatywnie o broniących dawnej wiary, ale przede wszystkim gani złe czyny Bolesława Chrobrego, nakazując mu zwłaszcza pamiętać o śmierci. Jak to bowiem w Młodej Polsce, silna i niezłomna jednostka znaczy tu wiele. Ponieważ jednak zwycięża ją śmierć, wiadomo, że Kulikowska będzie o niej mówiła tak często, jak często pamiętano o śmierci w dekadentyzmie. Kieruję na koniec uwagę właśnie na *Króla Bolesława Chrobrego*, ponieważ wśród tych utworów jest on najlepszy – artystycznie i kompozycyjnie – chociaż nie mówi tyle o św. Wojciechu co dramat Kuczyńskiego *Miłość zwycięża*.

## Bibliografia

- [anonim] (1910), *Rec. M. Kulikowska, „Król Bolesław Chrobry...”*, „Literatura i Sztuka” nr 18.
- Bełcikowski J. (1925), *Za Bolesława Chrobrego*, Poznań.
- Chlebowski B. (1910), *Rec. M. Kulikowska, „Król Bolesław Chrobry...”*, „Książka” nr 2.
- Danielewski C. (1928), *Z gniazda orłów białych, czyli rok 997. Obraz dramatyczny w 4-ech aktach*, Poznań.
- Hymn na cześć św. Wojciecha* (1907), „Przewodnik Katolicki” nr 16.
- Kuczyński S. (1901), *Miłość zwycięża. Obrazek dramatyczny z pierwszych wieków chrześcijaństwa w Polsce*, „Kronika Rodzinna” nr 18–21.
- Kulikowska M. (1909), *Król Bolesław Chrobry. Poemat dramatyczny*, Lwów.
- Kulikowska M. (1912), *Z dziejów duszy*, Kraków.

Linkner T. (1997), *Wiersz Marii Konopnickiej o św. Wojciechu*, „Studia Pelplińskie” t. XXVI.

Linkner T. (1998a), *Literacki obraz misji św. Wojciecha z Gdańskiem w tle w powieściach Ludwika Stasiaka i Stefana Żeromskiego*, „Studia Europejskie” t. 2, Toruń.

Linkner T. (1998b), *Święty Wojciech w naszej literaturze – rekonesans*, w: tenże, *W misji Słowa*, Pelplin.

Linkner T. (2014), *W romantycznym kręgu słowiańskich wierzeń*, Gdańsk.

Linkner T. (2018), *Słowiańskie bogi i demony. Z rękopisu Bronisława Trentowskiego*, wyd. 3, Gdańsk.

Papi J. (1898), *Wielki król. Powieść dla młodzieży z czasów Bolesława Chrobrego*, Petersburg.

Synoradzki M. (1903), *Krwawe apostołstwo* (z cyklu „Nasze podania dziejowe”), Warszawa.

Szyc J. (1865), *Słowiańscy bogowie*, Warszawa.

Tuchołkowa S. (1914a), *Ofiara matki*, „Przewodnik Katolicki” nr 16.

Tuchołkowa S. (1914b), *Sen św. Wojciecha*, „Przewodnik Katolicki” nr 16.

Tuchołkowa S. (1916), *Goraj. Powieść na tle czasów Mieszka I i Bolesława Chrobrego napisana w 950 rocznicę zaprowadzenia chrześcijaństwa w Polsce*, t. 1–3, Poznań.

Waligóra J. (1993), *Dramat historyczny w epoce Młodej Polski*, Kraków.

### Streszczenie Święty Wojciech w naszej literaturze, także u młodopolskiej poetki

To kolejny rozdział pracy o św. Wojciechu w naszej literaturze. Tym razem mamy tu o dramatach S. Kuczyńskiego *Miłość zwycięża* i M. Kulikowskiej *Król Bolesław Chrobry*. W obu mówi się o dawnych wierzeniach, z którymi zmagają się św. Wojciech, ale najwięcej jest na ten temat w pierwszym utworze, artystycznie jednak słabszym od dramatu Kulikowskiej. U niej św. Wojciecha interesuje nie tyle zmaganie nowej wiary ze starą, ile sytuacja umierającego króla. Wszak śmierć i miłość interesowały Młodą Polskę – a Kulikowska była właśnie jej poetką.

**Słowa kluczowe:** Pobóg, Lel, św. Wojciech, Bolesław Chrobry, Mieszko – jego syn, Dubrawka, Rycheza, śmierć i miłość

## Summary

**Saint Wojciech (Adalbert of Prague) in our literature,  
also in the works of a Young Poland poet**

This is the next chapter of the work on St. Wojciech in our literature. This time we are talking about the dramas of S. Kuczyński “Miłość zwycięża” and M. Kulikowska “Król Bolesław Chrobry”. Both speak of old beliefs that St. Wojciech, but most of it is on this subject in the first, but artistically weaker than Kulikowska’s drama. With her, St. Adalbert is not so much interested in the struggle of the new faith with the old one, as in the situation of the dying king. After all, Death and Love interested Młoda Polska, and it was Kulikowska who was her poet.

**Keywords:** Pobóg, Lel, św. Wojciech, Bolesław Chrobry, Mieszko – his son, Dubrawka, Rycheza, death and love

## ***NIESPODZIANKA. PRAWDZIWE ZDARZENIE W CZTERECH AKTACH* KAROLA HUBERTA ROSTWOROWSKIEGO, CZYLI OPOWIEDZIANA NA NOWO HISTORIA NIOBE I MEDEI**

Krytycy literaccy w dwudziestoleciu międzywojennym pisali o Karolu Hubercie Rostworowskim (1877–1938), że jest to „w dobie obecnej jedyny dramaturg polski w wielkim stylu, jedyny w tej dziedzinie twórca patetyczny, artysta-reformator” (Bergel 1926, s. 69). Widzieli w nim bezpośredniego kontynuatora tradycji teatru narodowego w duchu Adama Mickiewicza (*Lekcja XVI*), Juliusza Słowackiego, Zygmunta Krasińskiego i Stanisława Wyspiańskiego. Debiutujący w 1907 r. Rostworowski należał do drugiego pokolenia Reformy. Tworzyli je ludzie urodzeni w latach 1874–1898 (Bergel 1926, s. 14), a więc w czasie, kiedy nastąpił zwrot na stronę dramaturgii misteryjno-symbolicznej. Jako dramaturg autor *Niespodzianki* „nie wyobrażał sobie dramatu poza realizacją sceniczną. Dramat jako tekst ściśle literacki porównywał do partytury muzycznej, która sama przez się jest tylko zbiorem znaków, symbolów. Dopiero teatr nadaje temu szyfrowi właściwą realizację, barwę, kształt i dźwięk” (Sławińska 1938, s. 696). Rostworowski był zwolennikiem teatru antynaturalistycznego, antyiluzyjnego, religijno-symbolicznego, skoncentrowanego na zagadnieniu scenicznego; „Teatr Rostworowskiego to teatr monumentalny. Zwiększa on wymiary rzeczy, ludzi, przeżyć. Składa się na to: 1) technika zbliżenia oraz 2) swoisty patos wyrazu” (Sławińska 1938, s. 695). Dramaturg podzielał pogląd tych twórców, dla których „jest to widzenie Reformy jako ruchu, jako procesu, jako walki przeciwności i owocowania tych przeciwności w nowych jakościach” (Braun 1984, s. 12).

Po nieudanym debiucie, dzięki wsparciu duchowemu ówczesnego dyrektora Teatru Miejskiego w Krakowie, Ludwika Solkiego, w 1913 r. Rostworowski napisał dramat psychologiczny pt. *Judasz z Kariothu* (Popiel 1993). Apostoła zdrajca został przedstawiony w nim przede wszystkim jako człowiek przeciętny,

---

<sup>1</sup> [olszewska@poczta.onet.pl](mailto:olszewska@poczta.onet.pl), <https://orcid.org/0000-0001-6230-0621>

bojaźliwy, materialista<sup>2</sup>. W trakcie pisania *Judasza z Kariothu* w Rostworowskim dokonał się istotny przełom duchowy, w wyniku którego nastąpił jego powrót do wiary w Boga. Autor odrzucił filozofię Fryderyka Nietzschego i Wilhelma Wundta i od tego momentu „Pismo św. było już jedyną jego religijną filozofią” (Starowieyska-Morstinowa 1938, s. 3), a wszystkie swe dramaty pisał z perspektywy etyki chrześcijańskiej. Również w kolejnej sztuce, *Kajus Cezar Kaligula*, dramatopisarz swą uwagę skupił na psychice bohatera. Według niego fatum tkwi w człowieku, a nie – jak w tragedii antycznej – poza nim. Z tego powodu stawiał swego bohatera wobec prawdy własnego sumienia, któremu nadawał wymiar eschatologiczny. Ze smutkiem stwierdzał, że nie potrafi napisać dramatu o człowieku dobrym, takim jak podziwiany przez niego św. Franciszek, tylko o złym. Jednocześnie starał się wszelkie kwestie etyczne i psychologiczne przedstawić z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej (Popiel 1993, s. 38–72). Trudno zatem uznać jego ówczesne dramaty za kroniki historyczne, jakie tworzył Adolf Nowaczyński.

Tak więc Rostworowskiego pasjonowali ludzie duchowo słabi – i to zainteresowanie rozwinął w trylogii dramatycznej, na którą składają się: *Niespodzianka* (1928), *Przeprowadzka* (1931) i *U mety* (1932)<sup>3</sup>. *Niespodzianka* powstała zaledwie w ciągu 3 tygodni. Pisarz wysłał swą sztukę anonimowo na ogłoszony przez Teatr im. Słowackiego i Miejską Radą Miasta Krakowa konkurs dramatyczny<sup>4</sup>. Został on rozstrzygnięty w grudniu 1928 r. Rostworowski otrzymał pierwszą nagrodę. Na scenie widzowie mogli zobaczyć *Niespodziankę* 23 lutego 1929 r.<sup>5</sup> Wkrótce w 1932 r. pisarz otrzymał za nią Państwową Nagrodę Literacką, co otworzyło mu drogę do Polskiej Akademii Literatury. W ten sposób ugruntował swą pozycję w literaturze jako „filozof chrześcijański”, „moralista starej daty” (Rzewuska 1988, s. 166) i „Sofokles chrześcijański” (Niżyński 1938, s. 1).

„*Niespodzianka* [...] zaskoczyła krytykę: szukano etykiety na utwór od tragedii klasycznej do dramatu naturalistycznego” (Sławińska 1938, s. 698). Mimo że

<sup>2</sup> Inscenizację teatralną *Judasza z Kariothu* uznano za jedno z najważniejszych wydarzeń artystycznych epoki. Ludwik Solński grał główną rolę apostoła ok. 300 razy, przez 34 lata (ostatni raz w wieku 94 lat w Poznaniu w 1948 r.). Rolę tę uznał za najważniejszą w życiu.

<sup>3</sup> Dokonałam analizy *Niespodzianki* pod kątem rozwoju historycznego gatunku, jakim jest „tragedia chłopska” – zob. Olszewska 2001, s. 323–334.

<sup>4</sup> O skandalu wokół tego konkursu szczegółowo pisała M. Rostworowska (2016, s. 370–389).

<sup>5</sup> Obszernie wystawienia *Niespodzianki* omawia w rozdziale „*Niespodzianka*”, czyli *cywilizacja* K. Duniec (2017, s. 165–215). Krakowska premiera okazała się wielkim sukcesem. W rolę Ojca wcielił się Józef Sosnowski, a Matkę zgrała Helena Halaćńska. *Niespodzianka* była wystawiana kolejno na najważniejszych scenach w Polsce (4.04.1929 r. w Poznaniu, gdzie Matkę zagrała Stanisława Wysocka; 18.10.1929 r. w Warszawie, gdzie rola Ojca przypadła Solskiemu, a Matki – Sewerynie Broniszównie).

była bliska czasowo dramatom Rostworowskiego o charakterze misteryjno-moralitetowym, napisanym w duchu ekspresjonistycznego komunizmu [*Milosierdzie. Misterium w trzech obrazach* (1919); *Straszne dzieci. Bajka w trzech aktach* (1922); *Zmartwychwstanie. Fantazja dramatyczna w czterech częściach ku czci Adama Mickiewicza* (1923); *Antychryst. Tragedia w 3 aktach* (1925); *Czerwony marsz* (1924–1936)] (Rzewuska 1988, s. 119–167), *Niespodzianka* wykazuje swą odrębność, czego nie potrafili dostrzec ówcześni krytycy, sprowadzający wymowę dramatu głównie do kwestii społecznej (Duniec 2017, s. 203, 212). Wymienione utwory były silnie związane z bieżącym życiem politycznym, w które Rostworowski – jako działacz Stronnictwa Narodowego oraz publicysta „Gazety Narodowej” i kilku innych pism – mocno się zaangażował i

skutkiem tego Rostworowski-artysta ustąpił miejsca Rostworowskiemu-publicyście, dramaturg i psycholog – patriocie i społecznikowi. O tej zmianie frontu twórczego sam autor wypowiedział następujące zdanie: „Oddalenie się od mojej czysto artystycznej pracy nie było nagłe. Złożyły się na to warunki zewnętrzne (zniszczenie warsztatu pracy przez spłonięcie w czasie wojny dworu rodzinnego wraz z zebraną biblioteką, notatkami, materiałami), a nie mniej i wewnętrzne. Wskreszenie Polski obudziło we mnie (długi czas drzemiącego pod stosami książek) czynnego patriotę. [...] W poecie budzi się przekonanie, iż nadeszły „nowe czasy”, w których sztukę musi zawiesić na kołku, a oddać się pracy społecznej (Bergel 1926, s. 7).

Rostworowski, rozczarowany tym, co się wokół niego dzieje, zrozumiał, że nastał czas odwrotu od polityki i stronę twórczości podejmującej ogólnoludzkie problemy, do czego sam się przyznawał, mówiąc: „ot po prostu wróciłem do sztuki...” (Bergel 1926, s. 7). Świadomie powrócił do tematyki „dramatu ludzi słabych”, budując w *Niespodziance* jego kolejny wariant, ponieważ jak twierdził, „interesuje mnie tylko wewnętrzna maszynaria człowieka, jego walka, myśl. Powracam, jednym słowem, do portretowania ludzi” (Hrabyk 1929, s. 8). Impulsem do napisania tej sztuki stała się opowieść Xawerego Puśłowskiego o tragedii, która rozegrała się koło Słonimia. Rodzice nie rozpoznali w obcym przybyszu własnego syna. Licząc na łatwe wzbogacenie się, okrutnie go zamordowali<sup>6</sup>. Jednak celem działań dramaturgicznych Rostworowskiego nie było budowanie

---

<sup>6</sup> Podobnych historii o niezroznaniu i zamordowaniu syna przez rodziców w celach rabunkowych było kilka, z tego powodu Tadeusz Sinko posądził Rostworowskiego o plagiat. Zdziwiająca jest też podobieństwo dramatu Rostworowskiego do *Nieporozumienia* (1944) Alberta Camusa. Obszernie zagadnienia te omawia M. Rostworowska (2016, s. 390–396). Analizą sztuki Camusa w kontekście jego filozofii absurdu znanego z *Mitu Szyfy* zajmuje się M. Kałuża (2016).

obyczajowych obrazków z życia współczesnej wsi mającej egzystować na niskim poziomie rozwoju duchowego i materialnego. Swoją sprzeciw wobec takiego odczytywania *Niespodzianki* wyraził w wywiadzie udzielonym „Głosowi Narodu”:

Sztuk tak zwanych «ludowych» mam powyżej uszu i nie wchodząc bynajmniej w ocenę ich wartości – jak twierdził – razi mnie niesłychanie stosowany w nich szablon. Z reguły tam się człowiek schłopia. Tam ciągle ten «lud» wchodzi do duszy i robi się ciągle klasową psychologię. Środowiskiem *Niespodzianki* jest istotnie wieś, ale starałem się, by bohaterami nie byli chłopcy ani baby, tylko – **ludzie**. By ta «chłopskość» nie wchodziła w ich duszę, aby chałupa nie była wszystkim, a ludzie niczym. **Pragnąłem zakryć chałupę, a uwydatnić psychologię i na czoło wysunąć stany duchowe ludzi** (W.J. 1928, s. 4; wyróżn. M.J.O.).

A zatem na scenie widzowie oglądają „wieś w sztuce, nie zaś wieś przez sztukę podpatrzoną” (Łempicka 1973, s. 64). Pozornie może wydawać się, że mamy do czynienia z dramatem rozgrywającym się w środowisku wiejskim, dotyczącym życia ubogiej, w dodatku patologicznej, rodziny. *Niespodzianka* nosi zresztą podtytuł *Prawdziwe zdarzenie w czterech aktach*, sugerujący autentyzm wydarzeń, co wskazywałoby na analityczny charakter tekstu i co zbliżyłoby *Niespodziankę* do studium środowiskowego. Tak odczytał sztukę Julian Krzyżanowski (1969, s. 507), wskazując na jej powiązania z niemieckim dramatem naturalistycznym. W *Niespodziance* bez trudu można odnaleźć elementy kojarzone z konwencją naturalistyczną, takie jak: wybór prymitywnego tematu, drobiazgowość opisów (szczególnie w didaskaliach wstępnych *Izba w domu Szywałów*) konkretyzujących środowisko społeczne i sylwetki bohaterów, drastyczność i ohydę sytuacji (mycie okrwawionej podłogi i stołu), sposób ich scenicznego prezentowania (nogi trupa wystające spod łóżka) oraz użycie gwary w dialogach. Jednak Rostworowski, podobnie jak Wyspiański w swych tragediach „ludowych” (*Kłątwa*, *Sędziowie*), kładł naciska na wydobycie walorów nastrojowych z miejsca dramatycznego, które w tym przypadku miało stać się medium znaczeń uniwersalnych (Ratajczak 1972, s. 186–187). Kolorystyka wnętrza, światło, układ rekwizytów i ich aranżacja, towarzyszące temu gesty, ruch i mimika („czytanie z twarzy”) stają się jednak nośnikami semantyki o bardziej ogólnym znaczeniu. Tematyka środowiskowa w *Niespodziance*, wbrew głosom ówczesnej krytyki, schodzi na dalszy plan, a na plan pierwszy wysuwa się kwestia sceniczności utworu, który w całościowym oglądzie okazuje się kompozycyjnym i językowym majstersztykiem. Sztukę tę należy zatem odczytać jako przykład znakomitego rzemiosła pisarskiego. Rostworowski nieustannie poszukiwał wiarygodnych środków artystycznego wyrazu, aby w sposób przekonujący zrealizować na scenie interesujące go zagadnienie człowieczeństwa,



co również miało swe głębokie uzasadnienia światopoglądowe. Nie o oryginalność mu chodziło, tylko o innowacyjność ujęcia tematu człowieka grzesznego.

W *Niespodziance* nacisk został położony nie na sam akt bestialskiego mordu dokonanego przez Matkę, ale na jego przyczyny, czyli na „zblądzenie” i poszukiwanie prawdy – rozpoznanie pozwalające osiągnąć „wiedzę tragiczną”. Irena Sławińska (1938, s. 7–33) stała na stanowisku, że każda epoka ma swą własną tragedię, co oznacza konieczność interpretowania tragedii w związku z daną epoką historyczną, zgodnie z jej estetyką i charakterystycznymi dla danego czasu formami literackimi. Poza elementami konwencjonalnymi w strukturze i treści tak rozumianej „uwspółcześnionej” tragedii uwidacznia się właściwa danej epoce atmosfera oraz realizuje indywidualny talent dramaturga. Rostworowski, o czym była mowa, rozumiał tragizm w kategoriach psychologicznych i egzystencjalnych, czyli jako cechę przypisaną ludzkiemu życiu, co oznacza, że fatalizm chłopskiego losu tkwi w samym człowieku, w jego duszy i świadomości. Dramaturg poszukiwał przy tym takiej formy dramaturgicznej, za pomocą której można by wiarygodnie wyrazić interesującą go problematykę zła w świecie. Kwestie genologiczne ujawniają się w kompozycji, m.in. w schemacie fabularnym, ukształtowaniu przestrzeni i czasu, kreacji bohaterów oraz stylu wypowiedzi. Forma *Niespodzianki*, która jednak była uniwersalną opowieścią o ludzkim losie, musiała – podobnie jak tragedia Wyspiańskiego, o czym ten pisał w listach do Lucjana Rydla – udźwignąć ciężar tragizmu codzienności. Z tego powodu

chłopskość występujących w *Niespodziance* osób zepchnięta została na plan dalszy, podkreślono natomiast ich człowieczeństwo. Bowiem nie o psychologię klasową, chłopską chodzi poecie, lecz o psychologię człowieka. Nie chłopów więc jako takich i nie specjalnie życie chałupy pragnie nam Rostworowski pokazać w swej sztuce, będącej dokumentem życia ludzkiego, dokumentem wieczystych ludzkich namiętności i walk. W głębokim ujęciu ogólnoludzkiego, wiecznie aktualnego zagadnienia ma sztuka Rostworowskiego coś z surowej powagi starogreckiego dramatu. Stanowi ona rodzaj nowoczesnej tragedii, konflikt ustalonego porządku moralnego z elementarnym instynktem życia wyrażającej. Ten zaś poważny, tragiczny charakter sztuki pozostaje w ścisłym związku z jej chłopskim środowiskiem. Według Rostworowskiego bowiem do sztuk głęboko dramatycznych nadaje się tylko chłop, on jeden jest życiowo emocjonalnym człowiekiem, on jeden umie jeszcze cierpieć, jak królowie Szekspira, przy tem cierpienie staje się dla niego jakimś niepokonanym *fatum* (Bergel 1926, s. 8).

Takie podejście do tematu „chłopskiego” potwierdza wstęp do *Niespodzianki* zatytułowany *Do publiczności*. Rostworowski mówi w nim wprost o koniecznej uniwersalnej perspektywie lektury dramatu:

Więc zechciejcie w tej godzinie  
zapomnieć o wsi, o mieście,  
a myślami się przeniesiecie  
**w tajemniczą głęb człowieka,**  
**co różnie się przyobleka,**  
**lecz, pomimo tych różności,**  
**jest człowiekiem z krwi i kości**  
(Rostworowski 1992, s. 460–461; wyróżn. M.J.O.).

*Niespodzianka* wpisuje się zatem w wizję teatru religijno-symbolicznego i tragediowo-misteryjnego (Sławińska 1938, s. 689–698). W ten sposób otrzymaliśmy kolejną opowieść Rostworowskiego „o człowieku upadłym, doznającym i przeżywającym zło” (Rzewuska 1988, s. 166), „ponurą tragedię ludzi prostych” (Bergel 1926, s. 8), którą charakteryzuje surowość „historii prawdziwego zdarzenia”. Dramaturg „zbliża się zawsze do człowieka. Patos powstaje przede wszystkim z napięcia przeżyć. Człowiek Rostworowskiego przeżywa wszystko w bardzo mocnym napięciu” (Sławińska 1938, s. 695). Z tego powodu

społeczna przynależność wszystkich postaci „Trylogii” cofa się w głąb, schodzi na drugi plan wobec ich ogólnoludzkiego braterstwa. Rostworowski nie wierzy, aby środowisko miało wyłącznie determinować człowieka – wyciska ono na każdym silne piętno, gdyż dostarcza tysiącznych, nieuchwytnych impulsów i przeżyć, które złożą się na duszę człowieka. Lecz wszystko to – strefa *accidensów*. Matka w *Niespodziance* jest przecież tylko matką, na to pada główny akcent autora. Jej zbrodnia na tle środowiska staje się może bardziej zrozumiała, ale nurt jej poprzednich przeżyć, zawiedzionych nadziei, tysiąckrotnie odnawianych rozczarowań – płynąć mógłby łożyskiem każdej ludzkiej duszy (Sławińska 1938, s. 692).

Podobnie jak w tragediach „ludowych” Wyspiańskiego budowa *Niespodzianki* przypomina klasyczną kompozycję, zgodnie z formułą Arystotelesa w *Poetyce* opartą na prymacie akcji i wykorzystującą zasadę trzech jedności: miejsca, czasu i akcji, gdzie zwarta struktura umożliwia większą kondensację treści, co dodatkowo wzmacnia efekt tragiczny. Ta ekonomia zwiększa dramatyczne napięcie utworu, wzmocnione jeszcze przez specjalnie zaprojektowany gest sceniczny, ruch, mimikę twarzy bohaterów, pauzy przejmujące rolę słowa i budujące atmosferę tragizmu. Autor tak manewruje losami bohaterów, że napięcie dramatyczne wywoływane jest nie tyle przez zdarzenia, ile przez „ruch świadomości opartej przez emocje. [...] Istotnym jest więc sam proces dojrzewania do zbrodni chłopki zdemoralizowanej przeciwnościami życia” (Rawiński 1993, s. 298; zob. też Ratajczak 1972, s. 184–185). Znalazło to swą teatralną realizację w pełnych pasji dialogach, ujawniających nędzę egzystencji Szywałów, brak porozumienia i ich zapiekły żal do losu, bliski wzajemnej nienawiści.

W chałupie panuje straszna bieda. Wszyscy cierpią z powodu alkoholizmu ojca. Dzieci, Zośka i Franek, są pośmiewiskiem wsi jako potomkowie pijaka i złodziejki. Franek studiuje, co pochłania ogromne sumy. W dodatku najstarszy syn, Antek, który jako dziecko wraz ze stryjem wyjechał do Ameryki, przestał się odzywać. Rodzice muszą sprzedać ostatnią krowę, aby zdobyć niewielką sumę na utrzymanie rodziny. Niespodziewanie w chałupie pojawia się gość: elegancko ubrany mężczyzna. Przyjmuje go najmłodsza córka, Zośka, która nie potrafi się z nim porozumieć. Zmęczony i trochę podпиты gość zasypia. Wtedy z jarmarku wracają rodzice, którzy już zdążyli się pokłócić. Nieznajomy budzi ich ciekawość. Kiedy w walizce znajdują dolary, rodzi się w ich sercach zawiść, a to z kolei doprowadza ich do zbrodni. Matka wysłała Zośkę spać do stajni, a męża do karczmy. Zanim pojawi się w niej stary Szywał, staje się on przedmiotem drwin zebranych tam parobków, którzy widzieli go z żoną na targu. Karczmarz Abramek opowiada im, że w południe odwiedził go gość z Ameryki i jak się okazało, ten elegancki przybysz to nikt inny jak Antek Szywał, który właśnie wrócił do rodzinnej wsi. Kiedy w karczmie pojawia się stary, pytany o przybysza udaje, że nic nie wie, pije tylko kolejne kieliszki wódki. Dopiero kiedy wszyscy rozchodzą się do domów, Abramek wyjawia staremu Szywale, kim jest nieznajomy. Ten, przerażony, biegnie do chałupy, ale jest już za późno. Ojciec widzi, jak Matka zmywa krew z podłogi, a spod łóżka wystają nogi zamordowanego syna. Zdruzgotany Szywał wyjawia prawdę. Matka popada w obłęd, jej krzyk przyciąga sąsiadów. Rwie upragnione „dulary”. Ojciec obwinia siebie, zrywa policję, gromada, widząc rozpacz rodziców, zaczyna się wspólnie modlić.

W centrum dramatycznego świata Rostworowski umieścił postać Matki – starej Szywałowej, spracowanej, wiejskiej kobiety, której celem życia stało się uporczywe dążenie do przełamania tragicznego losu swej rodziny. Nie ma w niej jednak demonizmu szekspirowskiej Lady Makbet. Jej życie staje się powolnym, nieustającym staczaniem się w dół, co przybiera fatalistyczny charakter. Wydaje się bowiem, że jakaś potężna siła rządzi życiem jej i jej rodziny, wręcz popychając ją do strasznej zbrodni. Upadek Szywałowej, tak jak bohaterów wcześniejszych dramatów, Judasza czy Kaliguli, wydaje się nieunikniony, jakby zaplanowany z góry. Jak pisał Tadeusz Sinko, „dawno nie słyszeliśmy na scenie tak strasznego stąpienia zbliżającego się Nieszczęścia” (T.S. 1929, s. 3). Cała egzystencja Matki polegała na doświadczaniu kolejnych niepowodzeń. Szywałowa – dawniej „gospodarska” córka, teraz obśmiewana przez ludzi „dziadówka”, „złodziejka”, „sirota” – znalazła się wraz z mężem i dwojgiem dzieci, Frankiem i Zośką, na dnie ludzkiej egzystencji. Wręcz rytualnego wymiaru w jej przypadku, tak jak w wypadku innych kobiet wiejskich, nabrały: rodzenie dzieci i ich grzebanie, ciężka, wręcz katorżnicza praca w gospodarstwie oraz obrona resztek dobytku przed mężem – pijakiem. Ten trud podejmuje z myślą o żyjących jeszcze dzieciach. Macierzyństwo stało się dla Szywałowej doświadczeniem ogromnego

cierpienia, jak również upokorzenia. Wylicza siedmioro swoich dzieci. Ta liczba kojarzy jej się z siedmioma ranami Matki Boskiej Bolesnej. Kobieta wie, że przez swą grzeszność nie może się z nią utożsamiać, co jeszcze dodatkowo wzmaga w jej sercu ból. Z całego majątku, który regularnie przepijał jej mąż, pozostała jej już tylko stara krowa, którą i tak musi sprzedać. Życie Szywałów zamieniło się w oczekiwanie na „cud”, jakim jest powrót Antka, najstarszego syna z Ameryki, do której wyemigrował w celach zarobkowych. Pożądane ponad wszystko „dulary” nabierają magicznej mocy, uosabiają lepszy los i zastąpiły Boga. Postrzegany z tej perspektywy świat *Niespodzianki* to świat pozbawiony jakiegokolwiek sensu i nadziei na poprawę losu. Wydaje się więc, że znaleźliśmy się wśród „«troglodytów», nieosiągających człowieczeństwa”<sup>7</sup>. Upokarzająca nędza stopniowo urasta w świadomości Szywałowej do bezwzględnej irracjonalnej siły, popychającej ją ku spełnieniu się przeznaczenia. To beznadziejna, permanentna nędza transformuje w prześladowające rodzinę Fatum, a brudna, uboga chłopska izba, w której egzystencja zamienia się w wegetację „na dnie”, powoli przemienia się w figurę świata w ogóle.

Szansę na zmianę tej beznadziejnej sytuacji Szywałowa dostrzega w morderstwie obcego, bogatego przybysza, a dolary, które przy nim znajduje, w jej wyobraźni są upragnioną przepustką do lepszego życia. Staje więc przed wyborem: zabić lub nie. Bezbronny, śpiący przybysz stanowi pokusę nie do odparcia. Szywałowej wydaje się, że gest siekierą, wykonany za cichą namową Ojca, stanowi rodzaj zadośćuczynienia za lata nędzy i upokorzenia. Jak zauważył Tadeusz Boy-Żeleński (1965, s. 123):

w sobie ma uczucie samotności, które w siebie samym każe widzieć pustkę, i zmęczenie bez granic, obojętność kamienną. W tym stanie człowiek zdolny jest do wszystkiego. Więzienie – cóż jej więzienie, śmierć – cóż jej śmierć! Zabije człowieka, bo i tę harówkę mąż przerzuci na jej barki i podłogę z krwi po nim wyszoruje.

Ze wszystkich wyższych uczuć Szywałowej pozostała już tylko miłość macierzyńska. Jednak paradoksalnie ta bezgraniczna miłość, bliższa drapieżnemu instynktowi niż szlachetnym uczuciom, doprowadza ją do zbrodni (Popiel 1992, s. LXXXIX). Matka staje się jednak przedmiotem igraszki Losu, ponieważ uśmiercając niewinnego człowieka, w rzeczywistości nieświadomie zabija własnego, od dawna wyczekiwanego syna. W tym „zbrodniczym czynie realizuje się istota węzła tragicznego: ta sama siła, która zmusiła Matkę do podniesienia siekiery w tymże samym działaniu (akt morderstwa), prowadzi do pozbawienia

<sup>7</sup> Jest to sąd A. Słonimskiego o bohaterach *Lampki oliwnej* E. Zegadłowicza („Wiadomości Literackie” nr 101, s. 3); por. Słonimski 1982, s. 155–156.

najstarszego syna życia. Bezgraniczna miłość macierzyńska sąsiaduje ze skrajnym zaprzeczeniem właściwości tejże miłości (Popiel 1992, s. LXXXIX).

Zbrodnia na Nieznajomym rozgrywa się „poza sceną” w czasie aktu III mającego miejsce w karczmie. Ojciec, wychodząc po worki w zakończeniu aktu II i zostawiając Matkę przy śpiącym z siekierą w rękę, ma nadzieję, że po raz kolejny wykona za niego ciężką „robotę”. Symultanimizm scen – rozgrywającej się na oczach widzów w karczmie (naigrywanie się chłopów ze Starego, rozmowa z Abramkiem, z której wynika, że Nieznajomy jest Antkiem Szywałą) i tej „poza sceną” (mordowanie syna) – ma ogromny potencjał tragiczny. Widz zdobywa wiedzę, której nie posiadała jeszcze Matka. Wie, że kobieta stała się przedmiotem igraszki Losu, i tak jak widz w teatrze antycznym oczekuje na uderzenie gromu. Matka powoli w jego oczach przekształca się w postać tragiczną, budzącą już nie odrazę czy współczucie, tylko litość i trwogę. Antkowe „dulary” miały odmienić życie Szywałów na lepsze, tak jak zapowiadał to Abramek: „Będzecie miecz murewany dwór – będzecie miecz piendzeshont morgi żemie – będzecie miecz wyedukowany Franek – będzecie miecz posag Zoszke” (Rostworowski 1992, s. 553), a stały się ich przekleństwem.

Pozbawiona wyrazu, kamienna twarz Matki, powściągliwość jej gestów i lakoniczność słów w trakcie wykonywania egzekwii nad zmarłym synem nadaje tej postaci szczególny wymiar. W obliczu majestatu śmierci jest już tylko bolejąca matką, dokonującą zadośćuczynienia ukochanemu dziecku, co wyraża się w nacechowanym tragicznie geście rwania banknotów i słowach skierowanych do zmarłego bezsensownie syna: „Pockaj Jantoś. – Pockaj. – Cobys miał dowód, ze nie bez kciwość... ze nie la mnie (Rostworowski 1992, s. 563). Następnie kobieta przygotowuje dla niego łożę, na którym spocznie jak na katafalku w kościele. Tak te ostatnie sceny tragedii interpretuje Henryk Życzyński: „Gdy pada grom matka nie od razu słania się pod ciężarem katastrofy, lecz zdobywa się jeszcze na jeden, prawdziwie nadludzki wysiłek, by spełnić ostatni obowiązek wobec zabitego syna. On teraz jeden jest w jej sercu, dla niego niszczy dolary, układa do snu” (Życzyński 1938, s. 47). Kiedy Matka dopełni wszystkich pogrzebowych obowiązków, wtedy jej rozpacz przechodzi w obłęd. Wydaje się on sobą wypełniać cały świat dramatu.

A zatem „*Niespodzianka* jest tragedią Matki, która w imię miłości macierzyńskiej do jednego syna zabija bezwiednie drugiego” (Popiel 1992, s. LXXXVIII). W jej przypadku zbrodnia rodzi się jako spotęgowany przejaw instynktu macierzyńskiego. W tym bliska jest Medei Eurypidesa czy Fedrze Racine’a. W ten sposób Rostworowski uruchamia pojęcie „mitu”, rozumianego jako zbiór wątków, figur i symboli pochodzących z kultur starożytnych i na stałe zakorzenionych we wspólnej wyobraźni literackiej i w tradycji europejskiej. Wspólnym mianownikiem tych mitologicznych nawiązań jest zamierzony, świadomy gest „przepisania”, czyli opowiadania na nowo znanych od wieków i mocno zakorzenionych

w kulturze i historii postaci, aby wydobywać z nich nowe znaczenia, ukryte treści, odmienne symbole<sup>8</sup>. W przypadku *Niespodzianki* kontrnarracja uwspółcześnia opowieść o zbrodni i karze, przekształca jej wymowę i symbolikę, odsłania podteksty związane z przemocą i opresją w świecie zdominowanym przez męską kulturę patriarchy, wypełnia luki i niedopowiedzenia, a także oddaje głos tradycyjnie milczącym kobietom. Matka przemawia głosem odwiecznej, kobiecej krzywdy. Oskarża w ten sposób patriarchalny układ, pełen przemocy wobec najbardziej naiwnych i bezbronnych, budowany i utrwalany w swym bezdusznym kształcie przez ojców Antosiów, Franków, Zosiek, co jednak nie wyczerpuje sensu omawianej sztuki. Ostatnie słowa Abramka: „A chciał im zrobic niespodzankę” (Rostworowski 1992, s. 571) wyrażają cały tragizm zaistniałej sytuacji. Matka stała się przedmiotem okrutnej drwiny Losu, co doskonale wyraża tytułowa „niespodzianka”, przewijająca się w ostatnim akcie jako znaczący *leitmotiv*. Rostworowski w kreacji Matki wykracza jednak poza granice społeczne w stronę znaczeń religijnych.

Kompozycja sztuki oparta jest zatem na paradoksie. Zbrodnia, która miała przełamać fatalny los jej rodzinny, ukazała swe prawdziwe oblicze w momencie, kiedy zamordowanym okazał się Antek. Ta sama siła macierzyńskich uczuć, która popchnęła Matkę do zbrodni, stała się źródłem jej duchowej odnowy. Cały konflikt moralny rozgrywa się w duszy starej Szywałowej. Porażająca prawda o zamordowanym uderzyła w nią tak jak w antycznego Edypa. Jej wina, o czym była już mowa, wystylizowana została w jakiś sposób na antyczną *hamartię* („tragiczne zbłądzenie”), gdyż zabijając nieznanego, kobieta nie wiedziała, że uśmierca to, co ma najcenniejsze. W momencie „tragicznego oświecenia”, będącego w swej istocie silnym wstrząsem emocjonalnym, dochodzi do obudzenia się w duszy Szywałowej świadomości moralnej – głosu sumienia. Kobieta rozpacz nie tylko jako matka, ale również jako człowiek, który – i tu ujawnia swą siłę właściwy chrześcijański kontekst *Niespodzianki* – popełnił grzech przeciw piątemu przykazaniu Dekalogu: „Nie zabijaj!”, a jednocześnie naruszył prastarą normę obyczajowo-moralną, żądającą szacunku dla gościa, który przekroczył próg domu. Zło w świecie Rostworowskiego zawsze pozostanie złem popełnionym przez człowieka napiętnowanego grzechem pierworodnym.

---

<sup>8</sup> L. Feder (*Ancien Myth in Modern Poetry*) pisze: „Mit jest strukturą narracyjną dotyczącą dwóch podstawowych dziedzin podświadomego doświadczenia, które są oczywiście powiązane ze sobą. Po pierwsze więc wyraża on popędy instynktowne i stłumione pragnienia i lęki – oraz konflikty, które są ich przyczyną. Te pojawiają się w temacie mitu. Po drugie – mit przekazuje także tkwiące w indywidualnej świadomości resztki wczesnego stadium rozwoju filogenetycznego, w którym mity były tworzone” (cyt. za: Kuźma 1980, s. 16).

Matka, idąc na sąd Boży, podobnie jak biblijny Hiob przyjmuje swój los z godnością i jest zdolna wziąć na siebie winę za popełniony czyn. Dzięki temu może zwrócić się do płaczącego Ojca słowami *Modlitwy Pańskiej*, a więc słowami przebaczenia, niosącymi pokój: „Płac, bidaku. Płac. – I odpuść nam nase winy, jako i my uodpuscamy naszym winowajcom...” (Rostworowski 1992, s. 564). Ten prywatny akt pokuty obojga Szywałów poprzedza wspólną modlitwę gromady o charakterze ekspiacji, co ma w tej sztuce głęboko religijną wymowę. Rostworowski z przekonaniem głosi, że tam gdzie panuje zło, potrzeba jest miłosiernej miłości Boga. Wymowne są zatem słowa kończące dramat:

Stary chłop:

Modlić sie. Tutak trza sie modlić.

Matka:

*klękając*

Juści... juści... trza sie modlić.

*Składając ręce i modląc się, ale do Ojca*

Ojce nas... Biiiida... biiiida była...

*Po chwili*

Dał Zośce za niom dularów pienć – drugie pienć dorzuci i pójdzie – bo kuzdy ma rence do siebie... I nie wodź nas na pokusenie... I nie wodź nas na pokusenie... Ojce nas... Ojce Jantkowy, Franusiowy, Zoścyny... (Rostworowski 1992, s. 570)

Słowa Matki uświadamiają starem Szywale ogrom jego winy:

Ojciec:

*który wciąż siedział z twarzą ukrytą w dłoniach*

Po policyjom!!! Po policyjom!!!

*Waląc się z całych sił w piersi i przy ostatnim słowie opadając na ławie*

Ja zabił!!! – Ja zabił!!! – Ja zabił!!!

(Rostworowski 1992, s. 570–571)

Bohaterom „już tylko pozostały porachunki z Bogiem”, ponieważ wszystkie ludzkie sądy straciły swe znaczenie (Parandowski 1963, s. 55–56). Bóg w tej sztuce przychodzi do człowieka przez drugiego człowieka. Świadczy o tym nie tylko los pary protagonistów, ale również odmienny obraz dwóch gromad chłopskich: prześmiewczej, zgromadzonej w karczmie, jak również tej drugiej – uczestniczącej przez wspólną modlitwę w ekspiacji Matki i Ojca, tworzącej „żywy” kościół. Tak oto ludzie grzeszni, podobnie jak w tragediach „ludowych” Wyspiańskiego, doznają łaski pokuty. A to „sprawiła miłość, która była na świecie o wiele wcześniej od sprawiedliwości” (Tischner 2000, s. 189). Zbrodniczy czyn zrodził się wewnątrz duszy ludzkiej i również w niej musi narodzić się potrzeba oczyszczenia ze zła. Bowiem

W perspektywie chrześcijańskiej autonomia człowieka splata się z autonomią jego *sanctum*. Jest jakaś przedziwna moc w głębi człowieka – moc, która ujawnia się w jego sporze ze złem. To prawda, że człowiek jest źródłem zła: plami człowieka to, co wychodzi z człowieka. Jest jednak również prawdą, że człowiek może przewyciężyć zło. Ma w rękach wszelkie środki i wszelkie narzędzia do tego – począwszy od wolności, skończywszy na łasce. W walce tej pozostaje „autonomiczny”. Jeśli chce, to może... Ma moc zapoczątkowania dobra na tym świecie (Tischner 2000, s. 189).

W tym kontekście w pełni wiarygodne wydają się słowa Rostworowskiego (1917, s. 2), że w „sztuce mojej osobą dramatu jest etyka chrześcijańska”.

Siła dramaturgiczna *Niespodzianki* Rostworowskiego, podobnie jak *Kłątwy* i *Sędziów* Wyspiańskiego, polega na docenieniu znaczenia konkretności postaci. Okazuje się, że indywidualnością może stać się również zwykły człowiek, którego los podlega „tragicznemu rytmowi”. Ów niedoskonały i nieświadomy (a nawet rzecz można – prymitywny) bohater dojrzeva moralnie do świadomego podjęcia odpowiedzialności za siebie i świat. Ta jego transformacja ma w tym przypadku swą szczególną wymowę. Uczestnictwo w tragicznym proteście przeciw ograniczeniom ludzkiej istoty (pojęcie Zygmunta Adamczewskiego) i zdobytą w ten sposób wiedza tragiczna pozwalają mu wyjść poza krąg myślenia kategoriami walki o byt. *Niespodzianka* wiąże się zatem z myśleniem tragicznym o świecie i człowieku, wzmocnionym przez specyficzny język i rytmikę oraz wizję sceniczną wpisaną w utwór, co nadaje mu charakter religijny. Najpierw Judasz, Kaligula, a teraz Matka muszą rozwiązać podstawowe dylematy ludzkiej egzystencji, doświadczyć dotyku zła i przejść przez próbę cierpienia, aby podjąć pokutę i doznać oczyszczenia z grzechów.

W kolejnych częściach trylogii, *Przeprowadzce* i *U mety*, bohaterem jest syn Szywałów, Franek. Młody człowiek nie może poradzić sobie z własną nędzą moralną, mającą źródła w jego charakterze i poczuciu krzywdy ze strony losu, który jak jarzmem obciążył go nędzą, a potem straszną zbrodnią rodziców. Z perspektywy zakończenia całej trylogii, którą wieńczy jego samobójcza śmierć, okazuje się, że to Franek jest głównym bohaterem tego cyklu dramatycznego. W kolejnych dramatach składających się na trylogię powraca motyw natury ludzkiej skażonej grzechem. Tak więc ironia tragiczna przepaja całość omawianej trylogii. Dobrym komentarzem do tych rozważań wydają się słowa Reinholda Schneidera, autora *Theologie des Dramas*. Uważa on, że

los człowieka, a więc tajemnicę, ukrytą w Bogu, z Nim sprzężoną. [...] dramat jest szyfrem, z którego należy odczytać bieg świata, porządek rzeczywistości. Przekraczając ludzką rzeczywistość, dramat nieuchronnie prowadzi ku Transcendencji, gdyż stawia człowieka w kręgu konfliktów,



które po ludzku okazują się nierozwiązalne [...] . Z konfliktów tych rodzi się tragizm, ale ujawnia się on tylko wówczas, gdy sztuka patrzy tym tragicznym konfliktom prosto w twarz i zwraca się do osoby ludzkiej w całej jej pełni i złożoności (cyt. za: Sławińska 1938, s.19–20).

Schneider uznał scenę ewangeliczną Chrystusa przed Piłatem za archetypową, dającą się wpisać w schemat prawdy i kłamstwa. Twierdzi więc: „w każdym razie korzeniem wszelkiej dramaturgii jest walka o Prawdę lub walka z nią i dlatego każdy dramat kończy się w trybunale (cyt. za: Sławińska 1938, s. 19). Rantunkiem dla udręczonego złem człowieka – według Rostworowskiego – jest powrót do wiedzy pewnej, zawartej w Ewangelii. Dzięki temu człowiek będzie mógł świadomie zawierzyć się Miłosierdziu Bożemu. Innej drogi ocalenia dla niego nie ma i tego autor *Niespodzianki* jest pewien. A zatem można powiedzieć, że ostatecznie lektura *Niespodzianki* zamienia się w rodzaj medytacji religijnej.

## Bibliografia

- Bergel R. (1926), *Tradycje dramatyki ludowej w teatrze K.H. Rostworowskiego*, „Życie Teatru” nr 9.
- Boy-Żeleński T. (1965), *Flirt z Melpomeną. Wieczór dziewiąty i dziesiąty, Pisma*, t. XXIII, Warszawa.
- Braun J. (1984), *Wielka Reforma Teatru w Europie. Ludzie – idee – zdarzenia*, Wrocław.
- Duniec K. (2017), *Dwudziestolecie. Przedstawienia*, Warszawa.
- Kuźma E. (1980), *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin.
- Nowaczyński A. (1929), *Onorate altissimo poeta! Rzecz o „Niespodziance” K.H. Rostworowskiego*, „Wiadomości Literackie” nr 11.
- Olszewska M.J. (2001), *„Tragedia chłopska”. Od W. L. Anczyca do K.H. Rostworowskiego. Tematyka – kompozycja – idee*, Warszawa.
- Parandowski J. (1963), *Kiedy byłem recenzentem*, Warszawa.
- Popiel J. (1993), *Sztuka dramatyczna Karola Huberta Rostworowskiego*, Wrocław.
- Popiel J. (1992), *Wstęp*, w: Rostworowski K.H. (1992), *Niespodzianka*, w: tegoż, *Wybór dramatów*, oprac. J. Popiel, Wrocław.
- Ratajczak J. (1972), *Dramat chłopski. Krotochwila i tragedia*, „Dialog” nr 4–5.
- Rawiński M. (1993), *Dramaturgia polska 1918–1939*, Warszawa.
- Rostworowska M. (2016), *Szczery artysta. O Karolu Hubercie Rostworowskim*, Kraków 2016.

Rostworowski K.H. (1917), *Pro domo meo*, „Głos Narodu” nr 97.

Rostworowski K.H. (1992), *Niespodzianka*, w: tegoż, *Wybór dramatów*, oprac.

J. Popiel, Wrocław.

Rzewuska E. (1988), *Polski dramat ekspresjonistyczny wobec konwencji gatunkowych*, Lublin.

Sławińska I. (1938), *Wokół teatru K.H. Rostworowskiego*, „Ateneum” nr 3–4.

Słonimski A. (1982), *Gwałt na Melpomenie*, Warszawa.

Starowieyska-Morstinowa Z. (1938), *Człowiek z monolitu*, „Kultura” nr 11–12.

T.S. [Sinko T.] (1929), „*Niespodzianka*” K. H. Rostworowskiego w *Teatrze m. im. Słowackiego*, „Czas” nr 47.

W.J. (1928), *Jak powstawała „Niespodzianka”? Rozmowa z laureatem Konkursu Teatru im. J. Słowackiego K.H. Rostworowskim*, „Głos Narodu” nr 354.

Życzyński H. (1938), *Twórczość Karola Huberta Rostworowskiego*, „Prąd” t. 35, z. 3–4.

#### Streszczenie

### ***Niespodzianka. Prawdziwe zdarzenie w czterech aktach* Karola Huberta Rostworowskiego, czyli opowiedziana na nowo historia Niobe i Medei**

*Niespodzianka* (1928) Karola Huberta Rostworowskiego, będąca pierwszą częścią trylogii dramatycznej, została uznana przez krytyków za najważniejszą sztukę XX-lecia międzywojennego. Rostworowskiego, jako dramaturga o światopoglądzie chrześcijańskim, interesowała przede wszystkim obecność zła w ludzkiej duszy. *Niespodzianka* wpisuje się w znaną ze wcześniejszych sztuk pisarza historię ludzi słabych i niekczemnych, którzy nie potrafią wznieść się na wyższy poziom rozwoju duchowego i poddać działaniu Łaski. Rodzi to konflikt pomiędzy grzechem a ładem moralnym. *Niespodzianka* jest tragedią Matki, która z miłości macierzyńskiej popełniła straszną zbrodnię. Przez pomyłkę zabiła przybysza, w którym nie rozpoznała własnego syna, po to by uratować drugiego i zapewnić mu lepszy byt. Wstrząs moralny rodzi w niej sumienie. Ostatecznie wygrywa dobro zakorzenione w ludzkiej duszy. Sztukę przepaja ironia tragiczna. Jednocześnie *Niespodzianka* daje się odczytać jako opowiedziana na nowo historia mitycznych Niobe i Medei, aby dać głos milczącym kobietom będącym ofiarami źle rozumianego patriarchy.

**Słowa kluczowe:** zbrodnia, wieś, syn, matka, ojciec, zło, sumienie, miłosierdzie

## Summary

***Surprise. A real event in four acts* by Karol Hubert Rostworowski,  
or the story of Niobe and Medea re-told**

*Surprise* (oryg. *Niespodzianka*) (1928) by Karol Hubert Rostworowski, the first part of the dramatic trilogy, was recognized by critics as the most important play of the interwar period. Rostworowski, as a playwright with a Christian worldview, was primarily interested in the presence of evil in the human soul. *Surprise* is a part of the story of weak and wicked people, known from the writer's earlier plays, who are unable to rise to a higher level of spiritual development and subject to Grace. This creates a conflict between sin and the moral order. *Surprise* is a tragedy of a Mother who, out of motherly love, committed a terrible crime. By mistake, she killed a stranger in whom she did not recognize her own son in order to save the other and provide him with a better life. The moral shock builds her conscience. Ultimately, the good that is rooted in the human soul wins. The art is imbued with tragic irony. At the same time, *Surprise* can be read as a new story of the mythical Niobe and Medea, told to give a voice to a silent woman, victims of a misunderstood patriarchy.

**Keywords:** crime, village, son, mother, father, evil, conscience, mercy

## „DUCH NOWOCZESNOŚCI” – W KRĘGU BAJEK JÓZEFA JANKOWSKIEGO

### Artystyczne tęsknoty

W artykule Zenona Przesmyckiego pt. *Odrodzenie bajki*, opublikowanym w 1902 r. w „Chimerze”, pojawia się interesująca refleksja o literaturze, jej zadaniach, wyzwaniach wobec współczesności: „artysta dzisiejszy – jak czytamy – duszę tylko na jaw wydobyć pragnie, odsłonić najtajniejsze jej zakątki, dać wyraz najgłębszym jej zadrgnięciom” (Przesmycki 1967, s. 210).

Bajka literacka, bo o niej mowa, zajęła w nowej perspektywie opisu świata ważne miejsce. Przede wszystkim wydobyła na jaw ukryte konflikty, napięcia współczesności, interpretowała rzeczywistość. Modernistyczna refleksja o codzienności odbywała się w atmosferze sporów o wartości, wśród których ważne miejsce zajęło zagadnienie „piękna estetycznego” (Podraza-Kwiatkowska 1977, s. 83). Krytycy literaccy, filozofowie (m.in. E. Abramowski, I. Matuszewski, M. Zdziechowski), dostrzegli w sztuce obecność „wrażenia estetycznego” (Podraza-Kwiatkowska 1977, s. 88), które sprzyjało refleksji o nieskończoności. Marian Zdziechowski (1977, s. 89) pisał: „Jednym więc z głównych czynników twórczości artystycznej jest żądza nieskończoności [...]”. Akt twórczy w sztuce modernistów wynikał z doświadczenia wewnętrznego; ważne były zarówno gest kreatora, jak i wpisana w dzieło myśl. Sztuka interpretowała świat, tworzyła obrazy, gesty, nadawała słowom nowe znaczenia, miała w dużej mierze symboliczny charakter. Rainer Maria Rilke pisał w 1898 r. w „Ver Sacrum”: „sztuka jest poglądem na życie, podobnie prawie jak religia i nauka” (Rilke 1898, s. 411). Sztuka była dla niego równoznaczna z istnieniem, akt twórczy stał się bliski aktowi narodzin: „Chciałoby się więc dzieło sztuki objaśnić jako wyznaczenie płynące z największej głębi [...], które oddzielone od swego nosiciela może istnieć samodzielnie” (Rilke 1898, s. 412). Zagadnienia dotyczące aktów twórczych, duszy artysty, refleksji o nieskończoności współtworzyły nurt dyskusji estetycz-

<sup>1</sup> [hanna.ratuszna@umk.pl](mailto:hanna.ratuszna@umk.pl), <https://orcid.org/0000-0002-7544-3581>

nej, która wpisywała się tematycznie w dyskurs o nowoczesności. Jej istotnym elementem stała się negacja pojęcia sztuki zaangażowanej, społecznego kontekstu działań artystycznych. Rilke łączył w swoich poszukiwaniach typowe dla ekspresjonisty spojrzenie na „duchową naturę świata” z dozą nieufności wobec zmieniającej się rzeczywistości. Sztuka słowa, obrazu była dla niego grą interpretacji, w której objawiona zostaje nowa jakość, a nawet nowa rzeczywistość. Jak pisał: „z każdym dziełem sztuki pojawia się coś Nowego, jakaś nowa rzecz przybywa na świat” (Rilke 1898, s. 412). Podobny kontekst pojawia się w wypowiedziach Stanisława Przybyszewskiego, polskiego modernisty, który – tak jak inni krytycy, orędownicy nowej sztuki, np. Ignacy Matuszewski – postrzegał zagadnienie nowoczesności w sztuce w perspektywie aporii sfery zewnętrznej i wewnętrznej:

A jeżeli twórca dotychczasowy kładł nacisk na świadome, logiczne łączenie myśli [...], operował rzeczami zewnętrznymi, które uważał za coś absolutnego we fałszywym pojęciu, że „zewnątrz” i „wewnątrz” zupełnie się pokrywa, to przeciwnie: przedstawiciel nowej sztuki całkiem odwraca się od tego „zewnątrz” jako od rzeczy przypadkowej, zmiennej, wyłania się w siebie, chwyta w swej duszy rzeczy słowem nie ujęte (Przybyszewski 1977, s. 403).

Perspektywa ta pojawiła się wcześniej w twórczości francuskich symbolistów, m.in. Stephena Mallarmé, który m.in. w utworze *Okna* konfrontował marzenie z rzeczywistością:

Pierzcham – i wszystkich okien czepiam się przebojem,  
Gdzie do życia się tyłem zwracam, i z zachwytem,  
W ich szybach, zmytych rosy wiekuiestej zdrojem,  
Nieskończoności czystym ozłoconych świtem,  
Przeglądam się – i nagle widzę się aniołem!  
(Mallarme 1900, s. 1)

Marzenie poetyckie jest nadrzeczywistością, która „rodzi się w bezruchu” (nie jest poparta żadnym działaniem). Wyobraźnia stwarza wówczas miraż, jej istotę wyjaśnia symbolika okna, w którym „zewnątrze” jest skonfrontowane z tym, co „wewnętrzne” – przy czym obraz wnętrza, który odbija się w oknie, jest odwrócony, zniekształcony, inny<sup>2</sup>. Konfrontacja „wnętrza” i „zewnątrza”

---

<sup>2</sup> Georges Poulet (1977, s. 228) interpretował wiersz następująco: „Ideał istniejący poprzez własne marzenie sam jest jedynie marzeniem, marzeniem absurdalnym, może bowiem istnieć tylko na zasadzie niedorzecznego kontrastu z odwrotną rzeczywistością, która go zaprzecza i którą on zaprzecza”.

opiera się na zasadzie negacji: to, co „zewnątrzne”, nie jest tym, co „wewnętrzne” – taka jest „egzystencja” marzenia, które w istocie nie jest rzeczywistością. Sztuka modernizmu, literatura, w szczególności bajka, baśń, podejmują temat istnienia, które „przeradza się w byt” (*Dasein*), funkcjonuje w marzeniu. Bajkowa rzeczywistość, nawet ta oparta na tradycji ludowej, nadaje marzeniu istotne znaczenie, „urealnia” je. Realność nie oznacza jednak istnienia, uobecnienia „zewnątrności”, lecz wskazuje na obecność marzenia, które „egzystuje” w perspektywie konfrontacji tego, co „zewnątrzne”, z tym, co „wewnętrzne”.

Bajki, przypowiadki ze względu na niektóre cechy gatunkowe – alegoryczność, magiczny kostium, dyskursywność, obecność puent – stanowiły cenny kontekst w zainicjowanym u progu współczesności dyskursie estetycznym (sporze o piękno). Bajka, na co zwrócił uwagę Przesmycki, zyskała nową postać, stała się hybrydyczna (forma, treść), co wiązało się z ogólnym rozumieniem roli gatunków literackich. Warto przypomnieć, że moderniści odrzucili klasyczny podział na rodzaje i gatunki literackie; problem „samodzielności gatunkowej” utworów nie był dla nich istotny (por. Głowiński 1997, s. 117). Bajki literackie w okresie modernizmu odślониły tajniki ludzkiej psychiki, ilustrowały ważne idee filozoficzne (np. egzystencjalizm, solipsyzm, finalizm; por. bajki Oskara Wilde’a), prezentowały koncepcje estetyczne (por. *Poematy barbarzyńskie* czy *Poematy antyczne* Laconte’a de Lisle’a). W utworach autorzy posługiwali się także kostiumami zwierzęcymi, sięgali po bajkę lafontaine’owską (ciekawym przykładem jest *Pantera czarna* Laconte’a de Lisle’a).

Typ bajki ilustrującej idee filozoficzne, odślaniającej głębie (i niepokoje) człowieczego świata realizował także Józef Jankowski – pisarz i zarazem aktor, „człowiek teatru”, współpracownik Zielonego Balonika, przyjaciel cenionego bajkopisarza Jana Lemańskiego. W jego dorobku artystycznym, obok opowiadań, nowel i humoresek, ważną rolę odgrywały zarówno wierszowane bajki zwierzęce, jak i bajki o nieskończoności, które przeważnie odkrywały „metafizyczną głębie istnienia”. Wśród nowel pojawiły się także utwory bajkowe, w których autor wykorzystywał ludowe wątki, np. opowieści o diable, motyw zwierciadła czy wątek o tańczących bucikach. Twórczość Jankowskiego interesująco ilustrowała proces przenikania, adaptacji literackiej wątków zaczerpniętych z tradycji ludowej, odślониła również specyfikę (i różnorodność) literackich bajek powstałych w epoce fin de siècle’u. Jankowski próbował pogodzić w nich ważne kwestie dotyczące pojęcia nowoczesności, które znalazły się u podstaw modernistycznej świadomości. Nowoczesność, którą promował pisarz, nie oznaczała zerwania z tradycją, utrwalonymi w kulturze wartościami, była jednak pełną napięciem konfrontacją przeszłości z teraźniejszością (codziennością). Dziedzictwo przeszłości zyskało wówczas nowe znaczenie, stanowiło punkt odniesienia dla współczesności. Myślenie o nowoczesności jako pewnej strategii artystycznej stało się alternatywą dla pogrążonego w chaosie świata. Dla Charles’a Baudela-

ire’a sztuka nowoczesna odzwierciedlała dynamikę życia: „Sztuka nowoczesna zatem uwidacznia to, co przemijające. Uduje jej się to po pierwsze dzięki temu, iż ujmuje dynamikę życia, a nie statyczny obraz rzeczywistości, i że czyni tak nie przez to, że odzwierciedla świat w ruchu, lecz że sama staje się ruchomym zwierciadłem” (Nycz 1998, s. 82).

Józef Jankowski pojmował nowoczesność w bardzo podobny sposób – jako nieuchronny etap rozwoju, w którym sztuka stawała się elementem postępu, kształtowała się w blasku idei nauki. Sztuka poszukiwała wpisanych w kulturę *episteme* (Foucault 2006, s. 156)<sup>3</sup>, tropiła ich znaczenia, była zatem swoistym medium, które sprzyjało nowej interpretacji, konstruowaniu nowoczesnej świadomości. Sam postęp oznaczał m.in. emancypację jednostek<sup>4</sup> i społeczeństw, stanowił wyraz dążeń w procesie zdobywania samoświadomości, porządkowania chaosu świata. Jankowski traktował bajkę jako gatunek, który – jak twierdził w cytowanym esejie Zenon Przesmycki – został „wpisany w dziedzinę sztuki”:

Tylko bowiem dzieła, jako uzewnętrznienie duszy autora, nie zaś stworzona ad hoc, ze świadomym czy nieświadomym podporządkowaniem tej duszy jakimś wzorom, regułom czy nawykniom, na nazwę dzieł sztuki zasługują (Przesmycki 1967, s. 209).

Bajki tworzyły więc w dyskursie nowoczesności ważny kontrapunkt: inicjowały refleksję o roli kartezjańskiej podmiotowości, w szczególności zaś – nowożytnej koncepcji antropologicznej pojęcia duszy.

### **Odsłona pierwsza: bajki o nieskończoności**

Anna Czabanowska-Wróbel (1996, s. 32) zwraca uwagę na rolę baśniowego światopoglądu, który kształtuje refleksję o człowieku schyłku XIX w. Opowieść o duszy, przybrana w baśniowy kostium, zyskuje nowe znaczenie, odsłania tęsknoty metafizyczne, pozostaje jednak w cieniu dwóch fenomenów: miłości i śmierci. Śmierć traci swój finalny wymiar, jest zwykle procesem przejściem, mroczną krainą (a zatem miejscem), bywa także osobą (personifikacje śmierci), którą można niekiedy przechytryć. Refleksja o niej wpisuje się w obecny w literaturze od dawna nurt *meditatio mortis*, niekiedy jednak wskazuje na *triumf śmierci*. Inne znaczenie zyskuje dyskurs o miłości, kształtujący się najczęściej w cieniu utraty, poczucia pustki, pragnień, które nie zostaną spełnione. Pojawia-

<sup>3</sup> M. Foucault wyróżnił trzy „typy” *episteme*, którym odpowiadają poszczególne etapy rozwoju kulturalnego: renesans, okres klasyczny oraz przełom XIX i XX w.

<sup>4</sup> Jest to taki stosunek do świata, w którym człowiek nadaje sobie władzę samostanowienia – o czym pisał m.in. A. Renaut (2003, s. 31).

jące się przeszkody należy pokonać, by poczuć twórczą potęgę miłości; myśl ta inicjuje etapy duchowego wzrastania (rola bajkowej puenty). Jankowski w swojej twórczości – w bajkach o nieskończoności, które nie zostały nigdy w całości wydane (większość z nich pozostała w rękopisach zachowanych w archiwum pisarza<sup>5</sup>) – prezentuje taki właśnie kontekst opowieści. Ujawnia odwieczne pragnienia człowieka: przekraczania granic poznawczych, tropienia tajemnic natury. Miłość i śmierć stymulują poznanie, wyznaczają granicę (śmierć) i zarazem pozwalają ją przekroczyć (miłość); refleksja o nich stwarza iluzję, budzi lęk, nadaje sens wszelkim poszukiwaniom. W opowieści pt. *Atom* pojawia się melancholijna dygresja o nieskończoności w perspektywie pascalowskiej, a zatem – poświęcona nieskończoności światów ukrytych w obrębie cząstki atomu (Pascal b.r., s. 62). Pascal wyróżnił dwa „rodzaje” Ja: *Ja wyobrażone* i *Ja realne*. *Ja wyobrażone* jest nieuchwytnie, ujawnia się w „prześwitach” działań, grach, zabawach (Poulet 1974, s. 142); *Ja realne* inicjuje pragnienie ucieczki, przekraczania granic właśnie w kierunku *Ja wyobrażonego*. Komentujący pisma Pascala Georges Poulet nazywa to działanie twórczością *à rebours*:

Stwarzamy siebie w końcu jedynie po to, by przed sobą uciekać; lub raczej zdeprawowana myśl ludzka, niezdolna tworzyć prawdziwe istnienia ani „podtrzymywać teraźniejszości”, ośmiela się wzmacniać i odtwarzać siebie poprzez ruch odwrotny, przez tworzenie niebytu, przez nieograniczone mnożenie przedmiotów swojego zainteresowania (Poulet 1974, s. 143).

Jankowski tworzy w bajkach iluzję istnienia w perspektywie wieczności *Ja wyobrażonego*; głębia poznania odsłania nowy wymiar trwania, inne znaczenie chwili. Utwór pozornie zachowuje formę bajki – opowieści kierowanej do dziecięcego adresata:

Opowiem ci bajkę, kochanie  
Niech światłem dla duszy się stanie  
(J.J. *Atom*, s. 1)<sup>6</sup>.

Jego wierszowana postać stanowi interesujące nawiązanie do tradycji bajek oświeceniowych realizujących zasadę *docere – delectare*, choć podtytuł *Poezja ilości* wskazuje na jeszcze inny trop. Ważne okazuje się spojrzenie wartościują-

<sup>5</sup> Dostępne na stronach Biblioteki Narodowej w systemie POLONA.

<sup>6</sup> Omawiane bajki oznaczam inicjałem autora, tytułem i nrem strony; szczegółowe opisy bibliograficzne w wykazie literatury podmiotu.



ce; nieskończoność jawi się w utworze jako „coś niepoliczalnego”, nie można jednak także wykluczyć „znaczenia intensywności”<sup>7</sup>:

Pytasz: jak duży ten atom?  
Hej, ho, by móc go ująć przez obrazy,  
powiększmy wszystko sto razy”  
(J.J. *Atom*, s. 1).

Zwielokrotniona rzeczywistość (proces powiększania zostanie powtórzony kilka razy) pozwala dostrzec atom, równocześnie jednak uzmysławia ogrom, nieskończoność świata:

Atom się jeszcze składa z elektronów  
promiennych swoich członów, –  
a każdy z nich, pełen blasku,  
Jest tem w stosunku do ziarnka piasku  
Czem ziarnko piasku, z siłami wszystkimi,  
Co do wielkości – w stosunku, do ziemi  
(J.J. *Atom*, s. 4).

Refleksja o nieskończoności tylko pozornie traci metafizyczny wymiar, opiera się na analizie relacji tego, co znane i niepoznawalne (J.J. *Atom*, s. 3). Nieskończoność – podobnie jak rozumieli ją romantycy: „Nigdzie to, co nieskończone, nie występuje jako nieskończone, jest obecne wszędzie, ale tylko w przedmiocie” (Schelling 1983, s. 88) – pochłania poszczególne istnienia. Myśl o tym procesie budzi fascynację (*tremendum fascinans*). W bajce Jankowskiego brakuje wyrazistych kreacji bohaterów (podmiotów nieskończoności); choć punktem odniesienia staje się atom, ważniejsza okazuje się refleksja poznawcza – opowieść o tym, jaki ogrom kryje w sobie świat. Atom – rozpoznany i opisany przez badaczy minionych epok – jest sam w sobie odrębnym światem. Nieskończoność ma więc w opowieści ostatecznie wymiar ontologiczny, jest w pełni związana z istnieniem, wpisana w jego „przemiany”. W oduktorskim przypisie do utworu pojawia się nazwisko znanego botanika i matematyka norweskiego Carla Størmera (1974–1957), badacza zórz polarnych, reakcji cząstek naładowanych w polach magnetycznych. Jankowski przywołuje jego opublikowane w Paryżu w 1929 r. dzieło *L'espace l'atomic*, w którym pojawia się informacja o budowie atomu, zjawisku elektryczności: „promiennych członach, pełnych blasku” (J.J. *Atom*, s. 4). Badacz ten był ceniony także jako fotograf *Aurora Borealis*; dokumentował niezwykle zjawisko od 1909 r., w publikacjach poświęconych energii atomu nawiązywał do odkryć

<sup>7</sup> E. Levinas wyróżnia pojęcie nieskończoności intensywnej pojmowanej w perspektywie doskonałości istnienia (por. Krajewski 2009, k. 1202).

matematycznych Henriego Poincaré (rachunek różniczkowy). Utwór o atomie ma zatem kilka istotnych znaczeń; jest utrzymaną w konwencji opowieści dla dziecka bajką: „Śpij słodko, ukołysany elektronową zwrotką” (J.J. *Atom*, s. 4), stanowi także inspirujący przyczynek do refleksji o istnieniu. Rozważania o atomie pozwalają zrozumieć rolę człowieka w „teatrze świata”, jego samotność, zagubienie w bezkresie.

Podobny obraz pojawia się w utworze pt. *Miłość gwiazd*, nawiązującym do naukowych teorii Johna Plasketta, który w 1913 r. zbudował 183-centymetrowy reflektor służący do badania tzw. gwiazd podwójnych i przestrzeni międzygwiazdowych. Wynalazek ten umożliwił nowe, wnikliwsze obserwacje nieba. U schyłku XIX w. obawiano się katastrof w wymiarze kosmicznym; obserwacje nieba i motyw podróży w gwiazdne przestrzenie były bardzo popularne (por. np. trylogię księżycową Jerzego Żuławskiego). Poetycka opowieść Jankowskiego o możliwościach poznawczych człowieka pozwala odsłonić kosmiczny ład, ukryty rytm nieskończoności natury, który charakteryzuje najpełniej (jak w ustaleniach Empedoklesa) siła Erosa: „Gwiazda ta śliczna przed trzystu wiekami [...] / Miłości słodkie przezuwając brzemię / Wzrok swój promienny rzuciła na ziemię” (J.J. *Miłość gwiazdy*). Człowiek pragnie bowiem – jaki pisał inny poeta – „Nieskończoność zmieścić w dłoni małej / Wieczność poznać w ciągu godziny” (Blake 1992, s. 187). Refleksja o gwieździe (J.J. *Miłość gwiazdy*, s. 12) pozwala zrozumieć nieprzerwany wpływ czasu, potęgę natury, która jest wiekuista, rytmiczna (w swej zmienności). Blask gwiazdy był obecny w czasach świetności Babilonu (jak wiadomo, Asyria, Babilonia, Mezopotamia to historyczne krainy, zamieszkiwane przez ludność, która kultywowała tradycje obserwacji nieba, czego odbicie można odnaleźć w wierzeniach (por. rolę bóstw, m.in. Marduka czy Gilgamesza, który był bohaterem solarnym<sup>8</sup>); dzięki „odkryciom uczonego kanadyjskiego” można go podziwiać także współcześnie. Nieskończoność zostaje w tym przypadku przedstawiona jako wieczne trwanie, niezmienność (choć natura zmienia cyklicznie swoje oblicze). Gwiazdy, odwieczne przewodniczki człowieka (por. *Boska Komedia* Dantego), symbolizują w utworze Jankowskiego ludzkie tęsknoty poznawcze, pragnienia. Odkrycie teleskopu przybliżyło tajemnicę natury, stanowi wyraz triumfu ludzkiego rozumu: „Na uświęcenie gwiazd wiecznej miłości / Na obalenie Czasu nad nią włości” (J.J. *Miłość gwiazdy*, s. 12).

Bajki Jankowskiego odsłaniają metafizyczną głębię; podobnie jak w twórczości Jerzego Żuławskiego (por. np. *Bajka o człowieku szczęśliwym* z 1906 r.) przyjmują także niekiedy postać eseju o istnieniu – por. *Piękna bajka o kanałach Marsa*, w którym pragnienia, wyobrażenia przenikają smutną, przybraną w kostium melancholii, prawdę o rzeczywistym świecie. W utworze tym, podobnie

<sup>8</sup> Fragmenty *Eposu o Gilgameszu* tłumaczył m.in. Antoni Lange.

jak w poprzednich, dominuje naukowy temat. Mars nie jest już tylko „czerwoną planetą”, która świeci na niebie wśród innych – odbitym blaskiem. Teleskopy pozwalają obserwować jej kształt, atmosferę. Bajka ta, przygotowana jako pogadanka radiowa (słuchowisko), wyraża – jak można sądzić – istotną dla artysty prawdę, którą określają słowa: „Rzeczywistość nauki piękniejsza od marzenia” (J.J., *Piękna bajka o kanałach Marsa*, s. 17).

Naukowy charakter bajki przeczy niejako tradycji tego typu opowieści, czego świadectwem są odwołania do odkryć takich badaczy, jak James Sliper, który w 1914 r. za pomocą spektroskopu dostrzegł obecność pary wodnej na Marsie, oraz Giovanni Schiaparelli – mediolański uczony, inicjator dyskusji na temat kanałów obecnych na tej planecie. Opowieść o historii odkryć, jej mitologicznych i literackich „obrazach” uwarunkowanych w kulturze<sup>9</sup> stała się podstawą dywagacji o samotności człowieka w kosmosie. Jankowski zwrócił także uwagę na spekulacje badaczy w sprawie życia na Marsie, którzy – jak to zwykle bywa – bronili tezy o istnieniu Marsjan (m.in. Perciwał Lowell<sup>10</sup>) lub jej przeczyli (Arthur Evans<sup>11</sup>). Istotnym punktem odniesienia w prezentowanej opowieści okazała się teza o „tyraniach rzeczy widzianych” (J.J., *Piękna bajka o kanałach Marsa*, s. 17). Jankowski wspominał o eksperymencie amerykańskich uczonych, którzy przedstawili dzieciom w wieku 11–14 lat fotografię Marsa z zaznaczonymi ciemnymi obszarami. Dzieci natychmiast narysowały kanały odpowiadające tym, które przez szkła teleskopu obserwował Lowell. Amerykański uczyony wierzył, że: „Reszta planety byłaby skazana niewątpliwie na śmierć z posuchy i pragnienia, gdyby nie zaradność genialna Marsjan [...], która urządziła gigantyczne dzieło sztucznego nawadniania planety” (J.J., *Piękna bajka o kanałach Marsa*, s. 11).

Doświadczenie pokazało, jak bardzo ludzie żyjący na Ziemi pragną odnaleźć ślady innego życia w kosmosie. Romantyczne i neoromantyczne tęsknoty, poczucie samotności, uwięzienia w świecie „tu i teraz” znalazły doskonałe dopełnienie w teorii na temat obecności życia na Marsie. Naukowa opowieść przerosła się w bajkową narrację; wątpliwe hipotezy uczonych porównano do dziecięcych marzeń, w których nie brakuje także ironii: „W kanałach Marsa płynął – jak rzekł dowcipniś – tylko atrament uczonych” (J.J., *Piękna bajka o kanałach Marsa*, s. 17). Słowo „bajka” („piękna bajka”), użyte w tytule, miało przede wszystkim ironiczny charakter – nie oznaczało przynależności gatunkowej, wskazywało raczej na potoczne znaczenie: „bujda”, „bajanie”, „snucie domysłów”. Utwór ten można jednak rozpatrywać wraz z „bajkami o nieskończoności”.

---

<sup>9</sup> Jankowski opowiada o wielkości planety, jej odległości od Ziemi, wspomina także o księżycach, które nazwano w nawiązaniu do mitologii: Deimos i Fobos (Groza i Strach) – por. J.J., *Piękna bajka o kanałach Marsa*, s. 2.

<sup>10</sup> Perciwał Lowell (1855–1916) – astronom amator, matematyk amerykański.

<sup>11</sup> Arthur Evans (1851–1941) – archeolog, badacz życia kultur prehistorycznych.

Podobnie jak one ukazuje bowiem rolę ludzkiego umysłu, tęsknoty za czymś odległym, pragnienie przekraczania granic. Jankowski znalazł w bajkowej formule, która przyjmowała w jego twórczości hybrydyczną postać, antidotum na modernistyczne lęki. Wśród nich ważne miejsce zajmował odwieczny lęk przed śmiercią i samotnością. W licznych utworach ukazujących bohaterów „wydanych na pastwę życia” (por. twórczość Stanisława Przybyszewskiego, Marii Komornickiej, Jerzego Żuławskiego, Kazimierza Przerwy Tetmajera) dominuje portret „galernika”, obecny m.in. w poezji Tadeusza Micińskiego: „Z bram czarnych idę Babilonu, z ruin... wracam w mych więzień kurytarze. I to wszak darem z Twojej ręki” (Miciński 1995, s. 34). Bajki Jankowskiego modyfikowały ten portret: obłaskawiały lęki, ukazywały inne przymioty człowieczego ducha, potęgę rozumu.

### Odsłona druga: *theatrum mundi*, czyli „opowieści niezwykle”

Józef Jankowski jako aktor doskonale rozumiał świat sceny. Dał temu wyraz m.in. w artykułach poświęconych wystąpieniom japońskiej trupy Otojirō Kawakamiego (Osiński 1998, s. 134). W 1902 r. trupa ta – ze słynną gejszą Saddą Yako – zaprezentowała się publiczności w Polsce: w Warszawie, Łodzi, Krakowie. Jankowski napisał wówczas na podstawie obejrzanego przedstawienia sztukę pt. *Kesa*. Wykazał się intuicją artystyczną i znajomością reguł funkcjonowania teatru japońskiego. W jego sztuce nie brakuje śpiewnych monologów, występów kantora oraz sceny mimicznej, w której aktorzy popełniają samobójstwo. Utwór stanowi reinterpretację popularnej sztuki *Gejsza i rycerz*, granej przez trupę Kawakamiego. Jankowski – dzięki licznym podróżom (m.in. do Paryża, Monachium) i przyjaźni z Feliksem Jasińskim, „krakowskim Japończykiem” – wcześniej uległ wpływowi literatury i sztuki japońskiej. Analizował zatem przedstawienia teatralne Kawakamiego poprzez pryzmat tańca, gestu. Fascynowała go gra aktorów ukrywających twarz pod maską; najintymniejsze i zarazem najtragiczniejsze treści były wówczas prezentowane w milczeniu, zgodnie z regułami teatru *nō* – dialogi zastąpiła pantomima. Jankowski cenił reguły przedstawienia, publicznej prezentacji treści często intymnych.

Teatr modernistyczny w tym okresie ulegał przeobrażeniom: był „teatrem ogromnym”, jak widział go Wyspiański, „Teatrem – Świątynią”, czy wreszcie „intymnym labiryntem” (por. z T. Micińskim). Jak można sądzić, właśnie estetyka przedstawienia teatralnego, pojęcie piękna, które cenili Japończycy (kategoria *ukiyo – ē*), znalazły interesujące odniesienie w opowiadaniach, w których dominuje intymna tonacja, a bohaterowie żyją „na granicy światów”. W zbiorze *Historie niezwykle* (Jankowski 1928) obok opowieści „buduarowych”, rozgrywających się w środowisku mieszczańskim, takich jak np. *Zwierciadło czy*

*Niebezpieczna zabawa*, pojawiły się powiastki (nowele) nawiązujące do ludowej tradycji, np. *Diabeł albo jak sołtys zbawił swoją duszę*. Jankowski sięga w nich po najbardziej znane wątki ludowe, które służą prezentacji duchowych rozterek, moralnych wyborów bohaterów. W pełnej liryzmu opowieści *Zwierciadło* o wpływającym czasie pozornie nieistotny przedmiot staje się „źródłem ludzkich lęków”, jest „szatańskim majakiem”, odbity w lustrze obraz zapowiada bowiem czas nieszczęść. Jankowski ukazuje w utworze losy bohaterów w skonstruowanym przez siebie „teatrze świata”. Rozpoczyna opowieść od opisu niewiele znaczących zdarzeń, pozbawionych szczegółowego komentarza, gestów. Magicznym rekwizytem, medium poznania, staje się lustro. W nim pojawia się postać demona, przypominającego zmarłego ojca, który zapowiada klęskę bohaterki. Lustro więzi duszę, chwytą spojrzenia, odwraca obraz świata, równocześnie jednak, ze względu na grę spojrzeń (spojrzenie ożywia lustrzaną taflę), energetyzuje przestrzeń, wypełnia ją odbitym blaskiem (*blik*), tworzy „wrażenie głębi”. Jankowski wykorzystuje te właśnie właściwości zwierciadła, spojrzenie w lustrzaną taflę inicjuje wędrówkę w głąb siebie, niezwykle spotkanie z ukrytym w „otchłaniach jaźni” lękiem. W literaturze Młodej Polski lustro staje się symbolem bolesnego rozdwojenia duszy (dusza jako „pole bitwy” dobra ze złem; por. np. twórczość Tadeusza Micińskiego), kłopotów z tożsamością (por. baśń Marii Komornickiej *O ojcu i córce*). Motyw ten pojawia się również w romantycznych utworach, m.in. w *Aurelii* Gerarda de Nerval. Michael Foucault, analizując obraz Velasqueza pt. *Panny dworskie*, w którym lustro ognisku spojrzenia, zwrócił uwagę na rolę uwiecznionej w obrazie, utajonej perspektywy. Lustro zyskuje dialogiczny charakter, staje się medium ukrytych treści (Foucault 2006, s. 160); w opowiadaniu Jankowskiego uruchamia dyskurs o ludzkim przeznaczeniu, o nieuchronności losu (*amor fati*).

Głębia obrazu, metafizyczny kontekst funkcjonują także w pełnej ironii historii pt. *Diabeł albo jak sołtys zbawił swoją duszę*, w której dominuje wątek T 800 – T 848 *Bajki o diable*. W utworze stylizowanym na gadkę (czy *przypowiadkę*, jak określano gawędę) istotną rolę odgrywa wodzący człowieka na pokuszenie diabeł, który ostatecznie zostaje oszukany (wątek ludowy). Fabuła opowieści nie jest skomplikowana; sołtys, pragnąc zdobyć bogactwo (czyli amerykańskie dolary, przesłane biednej wdowie przez syna), przebiera się za diabła, dodaje sobie odwagi, wypijając butelkę spirytusu, i zakrada się nocą do izby. Podstęp szybko wychodzi na jaw dzięki sprytowi wdowy; bohater broni się wówczas, tłumacząc swoje postępowanie pojawieniem się diabła, który rzekomo namówił go do niecnego procederu wyłudzenia dolarów. Utwór kończy pointa odsłaniająca marną kondycję bohatera; słowo *spirytus* oznacza ducha – i jak czytamy, jest to duch zaprzaństwa, „istny diabeł”. Utwór Jankowskiego ironicznie komentuje rzeczywistość, obnaża motywy postępowania osób pozornie szanowanych. Opowieść ma ludyczny charakter; refleksja dotyczy przede wszystkim ludzkiej duszy, która

„objawia swoją naturę” – tchórzliwą, grzeszną. Wydobyta w dialogu gra słów: *spiryтус* – *duch* ujawnia prawdziwe motywy działania bohatera: „Ale diabeł nie przyszedł. Zląkł się snać sądów polskich. A może dlatego, że sołtys nie miał w kocznie butelki ze spirytusem. Bo wszak diabeł – to zły duch, a spirytus po łacinie – to także duch” (J.J., *Diabeł albo jak sołtys zbawił swoją duszę*, s. 95).

W innej opowieści z tomu *Historie niezwykle*, pt. *Inwalida*, pojawia się ludowy wątek o tańczących trzewiczkach. Motyw tańca, popularny w literaturze, sztuce Młodej Polski, wskazuje w tym przypadku na *danse macabre*; bohater, porwany za niegodziwe uczynki w taneczny wir, ociera się o śmierć. To niezwykle doświadczenie stanowi dla niego prawdziwą lekcję pokory, jest ostrzeżeniem przed marnotrawieniem darów ducha. Odmienne znaczenie zyskuje bajkowy wątek w utworze pt. *Tajemnica księżycowa*, w którym nokturnowa aura opowieści, rozmarzenie bohatera „wskrzeszają uroki bajek Szeherazady” (J.J., *Tajemnica księżycowa*, s. 89) – czarownych, lecz także naznaczonych śmiercią.

Jankowski wpisuje *Historie niezwykle* w kontekst opowieści grozy, nawiązuje w ten sposób do romantycznej tradycji, mrocznych tajemnic duszy. W jego utworach wydarzeniem towarzyszy aura niepewności; bohaterowie są przekonanymi o dominacji duchowej natury świata („prymat ducha nad materią”), tropią jej ślady, próbują racjonalnie wy tłumaczyć niezwykle obecność. Wpadają jednak często w pułapkę zmysłów, doświadcza ją obłądę. *Historie niezwykle*, przypominające m.in. *Niesamowite opowieści* Edgara Allana Poe, realizują ważny dla tego właśnie autora postulat: „Człowiek nie ustępowałby aniołom i nie podlegałby wcale śmierci, gdyby nie słabość wężej jego woli” (Poe 2009, s. 48). Jankowski, analizując ludzkie słabości, unika dydaktyzmu, posługuje się chętnie ironią, jego utwory zyskują niekiedy ludyczny charakter. Gra z czytelnikiem ma romantyczny rodowód – literatura jest w niej „ekspresją ducha”. Japoński ideał kruchego piękna, obecny w utworach, oświeśla różnice między światem ciała a światem ducha. Napięcia, które towarzyszą tej często lirycznej opowieści, wyznaczają nowy obszar odniesień – jest nią *teatrum mundi*. To w nim przeszłość spotyka się ze współczesnością (por. np. utwór *Zwierciadło*), ludowe prawdy zyskują nowe znaczenie, modny spirytyzm (por. np. *Demon spirytyzmu*) służy odkrywaniu ludzkiej duchowości. Jankowski, sięgając po bajkowe wątki, eksponuje sylwetkę schyłkowca, dekadenta, marzyciela, artysty. Bajki przybrane w kostium niezwykłości (brakuje tu jednak magii, magicznych przedmiotów, magicznego myślenia; niezwykłość oznacza zawieszenie praw rozumu, królestwo ducha) służą zatem refleksji o współczesności. Zgodnie z poglądami popularnego wówczas francuskiego filozofa i antropologa Teodule’a Ribota – najważniejsza w codziennych dążeniach okazuje się „zagadka człowieka” (Ribot 1901, s. 34).

## Odsłona ostatnia: bajki zwierzęce

Ostatnią grupę utworów bajkowych, o których należy wspomnieć, stanowią wierszowane opowieści o zwierzętach, wykorzystujące motywy ludowe. Jankowski nawiązuje w nich do bajek Lafontaine’a – posługuje się postaciami zwierząt w dyskursie metafizycznym. Przedstawieni przez niego bohaterowie okazują się w pełni instynktowni, ukrywają swoją prawdziwą naturę (por. bajka *Lis i gęś*), lub też w kłótni wymyślają sobie od... ludzi. Przykładowo w bajce pt. *Zwierzęta* pantera, wyczerpawszy repertuar przekleństw, nazywa w gniewie hienę człowiekiem; mówi do niej: „ty, ty...człowieku”. W bajce *Lis i gęś* tańczący z gęsią lis marzy o tym, by ją zjeść. Myśli jednak o sobie: „jam przecież etyczny lis, nie żaden wandal”. Ostatecznie jednak zwierzęca natura zwycięża – i jak czytamy, lis „nagle się obliżał i gdzieś w głębi trzew / Szczeknął glucho, zjadliwie... Psiakrew!” (J.J., *Bajki i wiersze*).

Bajki wierszowane Jankowskiego, podobnie jak utwory Jana Lemańskiego, prezentują odwróconą (odbitą w lustrze ironii) perspektywę: nie ukazują przywar zwierząt, lecz wskazują na zwierzęcą naturę ludzi (Przesmycki 1967, s. 213). Ironia, która w nich pobrzmiewa (tak jest np. w nawiązującym do przypowieści Voltaire’a utworze *O braminie*; por. *Bramin i małpa*), ma swoje źródła w naznaczonym melancholią doświadczeniu upływającego czasu, w poczuciu nieuchronności zdarzeń. Bajki „nowego typu”, jak określił je Zenon Przesmycki w cytowanym na początku artykule z „Chimery” (*Odrodzenie bajki*), są więc prawdziwymi „opowieściami o życiu duszy”, ilustrują bowiem niepokoje i lęki człowieka tracącego oparcie w świecie; istoty, która „nie jest (nie jest gotowa) – lecz się staje”, próbuje, często rozpaczliwie, odnaleźć w „pokawałkowanym świecie” swoje miejsce. Logos nowoczesności kształtowany przez artystów modernizmu ukazuje niekiedy „janusowe oblicze” współczesnego świata, odsłania bowiem powolny proces erozji – dekonstrukcji podmiotowości, który rozpoczął się już w okresie romantyzmu. Mít postępu, kształtowany przez pozytywistyczną wiarę w naukę i moc rozumu, jedynie usankcjonował niepokoje związane z kryzysem tożsamości, powolnym zerwaniem relacji ze światem (procesy alienacji). Wzrost roli działań społecznych, utylitaryzm, praca społeczna stanowiły zaledwie protezy nowoczesnego istnienia, które miało zbudować *praxis* na podstawie sztuki i nowej roli artysty. W rezultacie jednak pojawiło się duszne uczucie zamknięcia, zewnętrznego więzienia<sup>12</sup>, które wchłonęły nurty artystyczne modernizmu. Nowoczesna sztuka nie funkcjonowała „na użytek” życia; życie miało naśladować sztukę. To ukierunkowanie refleksji estetycznej prowadziło w stronę autonomii, indywidualizmu. Przyczyniło się także do

<sup>12</sup> Pojęcie wprowadzone przez Gastona Bachelarda.

krytyki tradycyjnych norm semiotyczno-komunikatywnych, „kryzysu podmiotowości”<sup>13</sup>. Bohaterowie literaccy charakteryzowali się nadmierną autorefleksją, która prowadziła „na szczyty rozpacz” (Wojda 1998, s. 209), do autodestrukcji indywidualizmu (warto przypomnieć zdanie Artura Rimbauda: „Ja – to ktoś inny”)<sup>14</sup>.

Twórczość Jankowskiego interesująco oświetla aporie współczesności; pisarz nie odrzuca tradycji, wykorzystuje m.in. romantyczne antynomie czasu i przestrzeni, nadaje im nowe znaczenie, wpisując w kontekst egzystencjalnego dyskursu (por. *Bajki o nieskończoności*), który współtworzy jeden z ważniejszych nurtów modernizmu. Refleksja o istnieniu sytuuje się w strumieniu dysput o nowoczesności, które obejmują zarówno przyszłość, jak i teraźniejszość, nie dezawuują tradycji.

Utwory Jankowskiego odzwierciedlają nastroje epoki przełomów, prezentują obraz człowieka współczesnego, „człowieka momentu”, który szuka oparcia w świecie, nie znajduje go jednak. Nowoczesność nie tylko jawi się w literackim uniwersum jako motyw przewodni, lecz także wyznacza nowe perspektywy, „przełomy” tak ważne m.in. dla dyskursu estetycznego. Bajka zajmuje w nim istotne miejsce. Jest opowieścią o początku i końcu, o losie, uwikłaniu w świat, pogrążeniu w chaosie. Nowoczesność ujawnia się także w narracji, która nie tylko „wprowadza” perspektywę podmiotowości (tożsamości, jej braku, konstrukcji i dekonstruowania *Ja mówiącego*), lecz także wskazuje na konstytutywną rolę mowy, jej żywiołowość, „inicjuje” niejako postawę adresata – słuchacza (rzeczywistego lub mimowolnego), jest więc zakorzeniona w świecie zewnętrznym. Narracja odnosi się także do sfery wewnętrznej (współobecność lub opozycyjność wnętrza i zewnątrz stanowi ważny element procesu indywidualizacji podmiotu). Mowa odzwierciedla istotne antynomie współczesności, które w utworach Jankowskiego przyjmują postać opozycji (lub supozycji współistnienia podobieństw) wnętrza atomu i zewnątrz świata (*Bajki o nieskończoności*), co stanowi interesujące nawiązanie do relacji: dusza człowieka i dusza świata. Refleksja o nieskończoności kształtuje się w perspektywie różnic i podobieństw, w zestawieniu dwóch perspektyw: ogromu i małości, które nigdy nie są ostateczne, skończone, w pełni wymierne. Człowiek jawi się jako istota niegotowa – zarówno w perspektywie ogromu świata, jak i w wymiarze duchowym, który ostatecznie, jak postulował m.in. Charles Baudelaire w wierszu *Oddźwięki*, jest prawdziwym światem. W bajkach

<sup>13</sup> Zagadnienie to rozważa m.in. Astradur Eysteinnsson (por. Wojda 1998, s. 209).

<sup>14</sup> Paul de Man (2000, s. 67) traktował nowoczesność jako konieczny czynnik rozwoju, który zostaje wchłonięty przez proces historii.



dominuje temat duszy. W *Historiach niezwykłych* jej natura ujawnia się w sytuacjach granicznych: w doświadczeniu bliskości śmierci, w przeżyciu miłości. „Kraj ducha” jest w dużej mierze nasycony pragnieniami, tęsknotami za nieskończonością, prawdziwym istnieniem (bo to „tu i teraz” okazuje się złudne). Utwory Jankowskiego mają najczęściej palimpsestową strukturę, kształtują ją rzeczywiste i symboliczne obrazy: odbity w lustrze „obraz ducha”, nastrojowa, pełna przeczuć aura wiosennej nocy (niczym opowieść Szeherazady), spotkanie towarzystwa spirytystycznego. Zestawienie różnych „tekstów” – opowieści tworzy nowy, interesujący obraz współczesnego świata, uzależniony od strategii „narratora”, od punktu widzenia zasłuchanego w opowieść odbiorcy.

## Bibliografia

### *Literatura podmiotu*

Jankowski J. (1928), *Historie niezwykłe*, Warszawa.

Jankowski J., *Atom*, w: *Bajki o nieskończoności. Poezja ilości*, rkps b.s. (uid repozytorium), nr 15913171.

Jankowski J., *Bajki i wiersze*, Archiwum Józefa Jankowskiego BN, rkps 5048 II.

Jankowski J., *Diabeł albo jak sołtys zbawiał swoją duszę*, w: J. Jankowski (1928), *Historie niezwykłe*, Warszawa.

Jankowski J., *Miłość gwiazdy*, BN rkps 5063 III.

Jankowski J., *Piękna bajka o kanałach Marsa*, rkps, Archiwum Józefa Jankowskiego, POLONA [uid repozytorium 15913171].

Jankowski J., *Tajemnica księżycowa*, w: J. Jankowski (1928), *Historie niezwykłe*, Warszawa.

### *Literatura przedmiotu*

Blake W. (1992), *Proroctwa niewinności*, w: „*Z Tobą, więc ze Wszystkim*”. 222 arcydzieła angielskiej i amerykańskiej liryki religijnej, wybór i przekł. S. Bańczak, Kraków.

Czabanowska-Wróbel A. (1996), *Baśń w literaturze Młodej Polski*, Kraków.

Foucault M. (2006), *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk.

Głowiński M. (1997), *Ekspresja i empatia. Studia o młodopolskiej krytyce literackiej*, Kraków.

Krajewski R. (2009), *Nieskończoność*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t.13, Lublin.

Mallarme S. (1900), *Okna*, przeł. Z. Przesmycki, „*Życie*” nr 1.

Man P. de (2000), *Ideologia estetyczna*, przeł. A. Przybysławski, Warszawa.

- Miciński T. (1995), *Reinkarnacja*, w: tegoż, *W mroku gwiazd*, oprac. i wstęp W. Gutowski, Kraków.
- Nycz R. (1998), „Wyrażanie niewyraźnego” w literaturze nowoczesnej (wybrane zagadnienia), w: *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Warszawa.
- Osiński Z. (1998), *Jerzy Grotowski. Źródła, inspiracje, konteksty*, Gdańsk.
- Pascal B. (b.r.), *Mysli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa.
- Podraza-Kwiatkowska M. (red.) (1977), *Programy i dyskusje literackie epoki Młodej Polski*, Warszawa.
- Poe E.A. (2009), *Ligeja*, w: *Opowiadania*, przeł. M. Kulak, P. Dobrowolski, B. Leśmian, Warszawa.
- Poulet G. (1974), *Pascal*, w: *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*, oprac. W. Karpiński, Warszawa.
- Poulet G. (1977), *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, wstęp i wybór J. Błoński, M. Głowiński, Warszawa.
- Przesmycki Z. (1967), *Odrodzenie bajki*, w: tegoż, *Wybór pism krytycznych. Publicystyka literacka i artystyczna z lat 1901–1907*, oprac. E. Korzeniowska, t. 2, Kraków.
- Przybyszewski S. (1977), *O nową sztukę*, w: *Programy i dyskusje literackie epoki Młodej Polski*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Warszawa.
- Renaut A. (2003), *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Wrocław.
- Ribot T. (1901), *Wyobraźnia twórcza*, przekład nieznan, Warszawa.
- Rilke R.M. (1898), *O sztuce*, „Ver Sacrum” t. 1 (cyt. za: Grabska E. (oprac.) (1971), *Moderniści o sztuce*, Warszawa).
- Schelling F.W.J. (1983), *Filozofia sztuki*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa.
- Wojda D. (1998), *Projekt krytyczny modernizmu Astradura Eysteinnsona*, w: *Odkrywanie modernizmu*, red. R. Nycz, Kraków.
- Zdziechowski M. (1977), *Płazy a ptaki*, *Programy i dyskusje literackie epoki Młodej Polski*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Warszawa.

#### Streszczenie

#### **„Duch nowoczesności” – w kręgu bajek Józefa Jankowskiego**

Artykuł prezentuje różnorodność bajek Józefa Jankowskiego, który nadaje temu gatunkowi nowoczesne znaczenie. Bajki są bowiem opowieściami o marzeniu, nieskończoności, porządkują chaos świata, interpretują trudną rzeczywistość. Analiza i interpretacja utworów pozwala zadać pytanie o definicję nowoczesności. Jankowski pojmował ją jako istotny element dyskursu estetycznego.

Nowoczesność była dla modernistów ważnym wyzwaniem. Postrzegali ją oni jako podstawę światopoglądu, którego etapy rozwoju wyznaczała zaś sztuka.

**Słowa kluczowe:** modernizm, nowoczesność, Józef Jankowski, bajka literacka, bajka ludowa, nieskończoność, melancholia

#### Summary

### “The spirit of modernity” – in the circle of fairy tales by Józef Jankowski

The article presents the variety of fairy tales by Józef Jankowski, which gives this genre a modern meaning. Therefore, fairy tales are stories about a dream, infinity, they organize the chaos of the world, they interpret difficult reality. Analysis and interpretation of works allows us to ask a question about the definition of modernity. Jankowski understood it as an essential element of the aesthetic discourse. Modernity was an important challenge for modernists. They saw it as the basis of the worldview, and art marked the stages of its development.

**Keywords:** modernism, modernity, Józef Jankowski, literary fairy tale, folk tale, infinity, melancholy

## CREDO NARCYSTYCZNEGO NIHILISTY (*KRÓLESTWO* E. CARRÈRE'A)

*W zbiorach Christ Church College w Oksfordzie znajduje się rysunek Leonarda da Vinci zatytułowany „Alegoria przyjemności i cierpienia”. Przedstawia męską hybrydę, z której torsu wyrastają dwie głowy: starca z brodą i młodzieńca z długimi włosami. Mistrz podpisał tę alegorię następująco: „Przyjemność i Cierpienie ukazują się jak bliźnięta, gdyż jedno nigdy nie odstępuje drugiego, tak jakby były ze sobą sklejone (Ozóg 2014, s. 9).*

*Oszczyrcy, nienawidzący Boga, zuchwali, pyszni, chępliwi, w tym, co złe – pomysłowi, rodzicom nieposłuszni, bezrozumni, niestali, bez serca, bez litości. Oni to, mimo że dobrze znają wyrok Boży, iż ci, którzy się takich czynów dopuszczają, winni są śmierci, nie tylko je popełniają, ale nadto chwalą tych, którzy to czynią (Rz 1,30–32).*

### Wprowadzenie

*Królestwo* Emmanuela Carrère'a stawia nas wobec osobliwego problemu: powieściowa historia pisarza dotkniętego *laską wiary* zostaje opowiedziana przez pisarza dotkniętego *laską niewiary*, odczuwającego wewnętrzny imperatyw odbycia publicznej spowiedzi (K 16)<sup>2</sup>, której wysłucha wielotysięczna publiczność (powieść ukazała się w nakładzie ponad 300 tys. egzemplarzy). Problematykę antropologii *Królestwa* można odczytać w kontekście *Alegorii przyjemności i cierpienia* Leonarda da Vinci, jednak francuski celebryta proponuje własny rodzaj alegorii – nazwijmy ją *Vinci à rebours* – w której świętość staje się cierpieniem, a powrót do grzechu to przyjemnie odzyskana wolność. Niestety,

---

<sup>1</sup> stefanradziszewski@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3421-2912>

<sup>2</sup> Wszystkie cytaty i odniesienia do Carrère 2016 opatruję w nawiasie literą K i numerem strony.

w powieściowym świecie Carrère'a zwycięża Duchamp, a nie Maestro Leonardo. Opisując tajemnicę człowieka, autor *Królestwa* buduje własne antykrólestwo; hedonizm i nihilizm są w nim bowiem silniejsze od tęsknoty za głębokim życiem duchowym.

### Wielki plan duchowego odrodzenia

Stwierdzenie Emmanuela Carrère'a z 2011 r.: „Jestem pisarzem agnostykiem, który próbuje się dowiedzieć, w co właściwie wierzą dzisiejsi chrześcijanie. Jeśli będą mieli ochotę ze mną o tym porozmawiać, będę szczęśliwy, jeśli nie, przestanę się naprzykrzać” (K 13) koresponduje z jego wyznaniem: „A przecież chrześcijanina miałem pod ręką przez długie lata, najbliższego z możliwych: siebie samego. [...] jesienią 1990 roku zostałem *dotknięty łaską* [...] w pewnym momencie życia naprawdę wierzyłem” (K 16–17). Żarliwość tej konwersji trwała prawie 3 lata; Carrère zawiera ślub kościelny, chrzci swoich dwóch synów, regularnie chodzi na mszę, spowiada się i przystępuje do komunii, codziennie się modli, codziennie czyta i komentuje kilka wersetów Ewangelii św. Jana<sup>3</sup> (zob. K 16), usiłuje żyć według reguły św. Benedykta (zob. K 104). „Nagle pojąłem, że możemy wybierać między życiem a śmiercią, że życie to Chrystus, i że jego jarzmo jest lekkie” (K 27). Pisarz postanawia odprawić rekolekcje, w których odnajdzie sens życia, wiarę, Boga, który – jak wierzy – pozwolił mu wejść na drogę nawrócenia.

Entuzjastycznie przeżywane ćwiczenia duchowne owocują postanowieniem: Carrère pragnie być zawsze radosny – w tej radości wiary widzi prawdę Ewangelii. Jego życie musi się przed nawróceniem zmienić:

wszystko, co wtedy mówiłem i myślałem, tonęło w ironii i szyderstwie. Wydaje mi się, że ta cecha była bardzo rozpowszechniona w środowisku, w którym żyłem, w paryskim światku dziennikarsko-edytorskim pod koniec lat osiemdziesiątych. Nie rozmawialiśmy nigdy inaczej, jak tylko z uśmiechem w kąciку ust (K 36).

---

<sup>3</sup> „Ojciec Xavier poradził mi codziennie czytać jeden werset z Ewangelii, pomedytować nad nim, a skoro jestem pisarzem, streścić w kilku liniijkach owoc moich przemyśleń” (K 46), bowiem „pozornie najbanalniejszy fragment kryje w sobie więcej bogactw niż Homer, Szekspir i Proust razem wzięci. [...] Gdyby z Ewangelii pozostał tylko ten skromny werset, chrześcijanin przez całe życie nie zdołałby go zgłębić” (K 47). Codzienna lektura Ewangelii jest dla pisarza ćwiczeniem „uwagi, cierpliwości i pokory”.

Teraz pora na „życie na serio” – tutaj, na tym świecie, oraz na bonus w przyszłości, w postaci zbawienia, życia wiecznego.

Pisarz odkrywa nowy wymiar duchowy, Carrère’owi sprzed nawrócenia wiara kojarzyła się bowiem jedynie „ze świętą naiwnością i emfazą”. Współczesna kultura zepchnęła duchowość na margines ciemnoty i zabobonu. Ludzie żyją chwilą, dążąc do maksymalnej wygody, korzyści i przyjemności. W końcu jednak dzisiejszy hedonista odczuwa, że szczęście, które daje mu świat, jest iluzoryczne, ma mdły smak. Większość ludzi żyje w oszustwie, udając, że istnieje tylko to, co materialne, racjonalne, doczesne, dlatego trzeba korzystać z życia, kwestie duchowości zaś odesłać do lamusa.

Wielu ludziom przez całe życie nie nasuwają się takie pytania, a jeśli tak, to tylko okazjonalnie; bez trudu przechodzą nad nimi do porządku dziennego. Produkują i prowadzą samochody, uprawiają miłość, dyskutują przy automacie do kawy, irytują się, że we Francji jest za dużo cudzoziemców albo za dużo ludzi, którzy myślą, że we Francji jest za dużo cudzoziemców, planują wakacje, martwią się o swoje dzieci, chcą zmieniać świat, odnosić sukcesy, a kiedy je odnoszą, boją się, że tracą to, co osiągnęli, toczą wojny, wiedzą, że kiedyś umrą, ale myślą o tym jak najrzadziej, a to wszystko całkowicie wystarczy, żeby wypełnić życie (K 37).

Po latach Emmanuel Carrère – „emerytowany” katolik – wspomina swoją „przygodę” z nawróceniem: będąc agnostykiem nadal uczy, w jaki sposób się modlić: módl się

jak chcesz: mów to, co ci przychodzi do głowy. Najważniejsza z modlitw, do której zawsze będziesz wracał, to ta, którą dał nam sam Pan: Ojcze nasz. Poza tym jest jeszcze Księga Psalmów, w Biblii, zawierająca wszelkie możliwe modlitwy, dostosowane do wszelkich sytuacji, wszelkich stanów ducha (K 51)<sup>4</sup>.

Modlitwa to „światelko w tunelu, małeńka enklawa wieczności, wykrojona z niebytu” (K 115) – poucza Carrère i przypomina, że „u Żydów zwykła modlitewna recytacja stawała się rozmową, podczas której otwierało się serce” (K 165). Swoim skonsternowanym gościom czyta na głos przypowieść o synu marnotrawnym, którą zapomnieli, by stawiać pytania o sens wiary (zob. K 495–496). Wielki plan duchowego odrodzenia skończył się fiaskiem, jednak po 20 latach

---

<sup>4</sup> Ostatni rozdział w pierwszej – spośród czterech – części *Królestwa* kończy obszerny wypis z Księgi Psalmów: Ps 13,1–3; Ps 88,4–5; Ps 88,15–19 oraz Ps 131,1–2 (zob. K 82–83).

pisarz powraca, by dokonać rewizji swojego spotkania z łaską. Nawrócenia, które okazało się (nie)nawróceniem<sup>5</sup>.

## Bitwa

Zdaniem autora *Królestwa* społeczeństwo przypomina wielką piramidę:

na szczycie są ci ważni – bogaci, wpływowi, piękni, inteligentni, ci, na których patrzą wszyscy. Pośrodku – przeciętniacy, którzy stanowią większość i na których nikt nie patrzy. A na samym dole – ci, na których nawet przeciętniacy z satysfakcją patrzą z góry: niewolnicy, kaleki, ostatnie łąchudry (K 519).

Prawdziwa ambicja Carrère'a sięga jednak w zupełnie inne rejony: pragnie być ponad piramidą, gdzieś w duchowej przestrzeni, którą sam Bóg zarezerwował dla swoich wybranych. Prawdziwy sens życia stanowi zatem problem teologiczny (mistyczny), a nie socjologiczny. Pozostaje jednak poważna kwestia: w jaki sposób „wkraść się” w łaski Wszechmogącego?

Po przeczytaniu powieści Carrère'a dochodzimy do wniosku, że skoro objawienie Boże spisano w postaci świętych ksiąg, warto studiować teksty biblijne. Tak próbuje „zaprzyjaźnić się” z Bogiem francuski pisarz, który posiada w swoich zbiorach pięć różnych wersji Biblii. To Biblia Jerozolimska, ekumeniczne tłumaczenie Biblii, protestancka Biblia Louisa Seconda, Biblia z Port-Royal oraz Biblia pisarzy wydana przez Oficynę Bayard (w jej tłumaczeniu Carrère uczestniczył), jednak... wszystkie opisy biblijne okazują się dla Carrère'a *rozzaczarowujące*. „Na szczęście istnieje bardziej racjonalistyczna wersja historii. Znajdujemy ją u Renana” (K 145). Paradoksalnie, to właśnie Ernest Renan stanowi dla autora *Królestwa* prawdziwy autorytet i jest towarzyszem w podróży do krain Nowego Testamentu (zob. K 146). Okazuje się, że Carrère to bardziej marksistowski „renanista” niż katolik; z upodobaniem wsłuchuje się w heretyckie nauki autora *Żywota Jezusa*, a tradycję Kościoła uznaje za przeżytek albo fałsz. Sam Jezus jest dla niego „kimś w rodzaju Che Guevary” (K 297), a nie zapowiadany przez proroków Mesjaszem, Zbawicielem świata, który za nas umarł i zmarłchwstał.

Paweł z Tarsu, jeden z najważniejszych bohaterów powieści Carrère'a – pilnego ucznia Renana – to żaden apostoł i uczeń Jezusa, ale kontrowersyjny rabin

---

<sup>5</sup> Przypadek Carrère'a doskonale wpisuje się w temat konferencji naukowej, która odbyła się niejako w przededniu polskiej edycji *Królestwa* – 17–18 czerwca 2015 r. w Kielcach. Jej owoc stanowi zbiór 20 referatów o różnych rodzajach nawrócenia (zob. Głąb, Radziszewski, Żmudziak 2017).

(K 271), prawdziwy szwarccharakter, którego cechuje tępa i fanatyczna wiara (zob. K 148); inkwizytor i żydowski terminator, którego konfabulacje staną się fundamentem pierwszej gminy chrześcijańskiej (zob. K 157), dając początek długiej i ponurej tradycji antysemityzmu w Kościele (zob. K 188), a swoimi listami przypomina biuletyny i okólniki, jakie przed rokiem 1917 posyła Lenin z Paryża, Genewy i Zurychu do Drugiej Międzynarodówki (zob. K 175)<sup>6</sup>. Raz po raz Carrère dyskredytuje św. Pawła apostoła, sięgając nawet do porównania z bohaterem komiksów, Lucky Lukiem, którego nieustannie ktoś próbuje wysmarować smołą i wytarzać w pierzu (K 176). Zdecydowanie Carrère okazuje się Daltonem, tzn. jednym z braci Daltonów, którzy polują na szlachetnego szeryfa, dzielnego Lucky Luke'a<sup>7</sup>. Wszystko z powodu arbitralnego założenia: „bo święty Paweł świętością nie grzeszył” (K 231).

Okazuje się, że Carrère nie jest teologiem albo historykiem, ale zmanierowanym estetą: jeśli coś mu się spodoba – musi być prawdziwe, a jeżeli mu się nie podoba – staje się kłamstwem i bzdurą. Przyznajmy jednak, że w swojej pasji „renanizacji” tekstów biblijnych Carrère AD 2011 nie oszczędza również własnej twórczości z okresu nawrócenia (z lat 1990–1993). W swoich zeszytach po latach odkrywa „ekstrawaganckie” refleksje, którymi jest przerażony:

jedyny argument za tym, że Jezus jest prawdą i życiem: On sam to mówi, a że jest prawdą i życiem, trzeba Mu wierzyć. Kto uwierzył, na zawsze zachowa wiarę. Kto ma dużo, temu dane będzie jeszcze więcej – Ateista wierzy, że Bóg nie istnieje. Wierzący wie, że Bóg istnieje. Jeden wyznaje opinię, drugi ma wiedzę [...] – Wiara polega na tym, by wierzyć w to, w co się nie wierzy, a nie wierzyć w to, w co się wierzy<sup>8</sup> (K 88).

<sup>6</sup> Dosłownie: apostoł Paweł „przypomina Lenina uważającego, że należy *współpracować z istniejącym materiałem ludzkim*” (K 175), pierwotny Kościół „tworzy coś w rodzaju komunistycznej mikrospołeczności” (K 275), grupę towarzyszy z komórki partyjnej (zob. K 444), w której spory Pawła i Jakuba przypominają spory Trockiego ze Stalinem (zob. K 332).

<sup>7</sup> Prawdziwie zjadliwy i plugawy pamflet przeciwko apostołowi narodów, nazwany „antyportretem Pawła”, zawiera dziewiętnasty rozdział III części *Królestwa* (Carrère 2016, s. 298–304). Carrère pisze w nim swoją wersję początków Kościoła na podstawie tekstów dwóch przeciwników chrześcijaństwa (Ernest Renan, *Żywot Jezusa* i Hyam Maccoby, *Kowal mitu. Święty Paweł i wynalazek chrześcijaństwa*).

<sup>8</sup> Ostatni cytat pochodzi z dzieła Lanza del Vasto (1901–1981), włoskiego poety i filozofa, lidera ruchu „walki bez przemocy” (zob. K 89); w innym miejscu *Królestwa* pojawia się długi cytat, w którym del Vasto krytykuje tego, „kto z prawdy czyni ciekawostkę, ze spraw świętych narzędzie rozkoszy, z ćwiczenia ascetycznego interesujące doświadczenie; kto potrafi się rozdrabniać, wieść życie wielorakie; kto lubi być zarówno za, jak i przeciw, uznaje za jednakowo pojętne prawdę i fałsz; kto tyle kłamie, że już traci świadomość okłamywania samego siebie; człowieka dzisiejszego, który wszystkim



Nowy styl życia: „godzina jogi, godzina św. Jana, godzina lektury (pobożnej) przy posiłku, miseczkce niełuskanego ryżu i jogurcie. Pięć godzin wytężonej pracy po południu [...]. Msza o siódmej w Saint-Séverin” (K 105) – wszystko to okazuje się fikcją. Nawet jeżeli nawrócenie pisarza było łaską rzeczywiście ofiarowaną mu przez Boga, to Carrère odpowiada na ten dar aktem negacji, antynawróceniem, które postanawia uzasadnić w postaci: jego *Królestwo* to rodzaj wyzwania wobec królestwa Bożego, do którego zaprasza każdego człowieka nauka Ewangelii.

### Kapitulacja (stare demony powracają)

Przez ponad rok Emmanuel Carrère pisze *Królestwo* (*Le Royaume*), książkę o swojej konwersji, opowiedzianej przez jego przysię, „ja” (zob. K 111). Towarzystwą mu – niczym autorytety – pisarstwo Philipa K. Dicka, księga chińskiej mądrości *I Ching* oraz jeden z mistrzów podejrzeń, Friedrich Nietzsche. „Ewangelia staje się martwą literą. To, co mi się wydawało jedyną rzeczywistością, staje się odległą abstrakcją” (K 114). Do przeszłości należy czas olśnienia słowem Bożym, umiłowania Ewangelii i pragnienia przynależności do Kościoła, w którym Carrère zdolny był do gwałtownych wyznań: „Być może będę miał prawo powiedzieć jak Dostojewski: *Gdyby ktoś mi udowodnił, że Chrystus jest poza prawdą [...] to wolałbym pozostać z Chrystusem...*” (K 109).

Jak to możliwe, że ten prawie Tertulian przeistoczył się (a właściwie przepoczwarzył) w szydercę-ateistę? Być może źródłem antynawrócenia pisarza jest jego pisarstwo. Pracując w *literach*, tworząc świat fikcji, Carrère nie potrafi wsłuchiwać się w interpretację Biblii, której patronuje Tradycja (czyli Kościół rozumiany jako wspólnota świętych – albo jeszcze lepiej: wspólnota grzeszników, którzy stali się świętymi), Carrère chce sam, na własną rękę, wedle swojej pomysowości, dokonać reinterpretacji Ewangelii, w której Bóg (bóg) będzie bogiem na jego obraz i podobieństwo. „Tekst, który kiedyś rozpatrywałem z perspektywy wierzącego, teraz rozpatruję jako agnostyk. Kiedyś chciałem nasiąknąć prawdą, Prawdą pisaną od wielkiej litery. A teraz próbuję rozebrać na części pierwsze mechanizm dzieła literackiego” (K 335). Ambitne zajęcia z analizy dzieła literackiego (co jest fatalne z perspektywy wiary: Biblia jest w nich przedmiotem badań, a nie podmiotem dokonującym upodmiotowienia czytelnika)

---

się zajmuje, wszystko obraca na nice, wszystkim jest zblazowany; człowieka najbliższego, najlepiej nam znanego. Czyżbym ja nim był, Panie?” (K 386–387). Lanza del Vasto, pisząc komentarz do Ewangelii, portretuje oczywiście Judasza, apostoła zdrajcę, a w jego obrazie Carrère – zblazowany Judasz – rozpoznaje samego siebie: „gdy ten cytat przepisywałem, czułem, że dotyczy mnie” (K 387).

szybko stają się zabawą narcystycznego ateisty: „zgadzam się odczytywać Biblię według własnego widzimisię” (K 345) – pisze autor *Królestwa*. Poszukiwanie wiary ustępuje fascynacjom filologa; słowa Jezusa są interesujące nie dlatego, że uczą o królestwie Bożym i dają zbawienie, ale że są naturalne, lapidarne, a zarazem nieprzewidywalne i całkowicie niepoznawalne – królestwo to zarazem drzewo i ziarno: to, co ma się stać, i to, co już się stało (zob. K 353).

W wydaniu francuskiego filologa Ewangelia nie jest drzewem, które wydaje owoc, ale paczką postmodernistycznych puzzli, z których można układać kolejne zabawne opowiadki. W ten właśnie sposób Carrère dokonuje „analizy” i „interpretacji” historii, jaką św. Łukasz zapisał w swojej ewangelii. Nieustannie pojawia się *licentia poetica*, rządzi nim zasada swobodnego zmyślenia (zob. K 401): „coś mi przyszło do głowy” (K 280) „wyobraźmy sobie, że...” (K 351), „wyobrażam sobie...” (K 384, 426, 432), „może [...] przyszła mu [Łukaszowi] do głowy pewna myśl. Mnie w każdym razie przychodzi” (K 380, 429), „dziwne byłoby, gdyby przyszły ewangelista nie dołożył swoich trzech groszy” (K 380). Zdaniem pisarza cała Ewangelia Łukasza jest jednym wielkim zmyśleniem, więc Carrère „w imieniu korporacji powieściopisarzy powiada: Wielki szacun!” (K 474).

Co więcej, francuski intelektualista „zmusza” Łukasza do lektury mądrości Seneki: „*Listy do Lucyliusza*, ogłoszone między 62 a 65 rokiem, cieszyły się ogromnym powodzeniem. Łukasz mieszkał wówczas w Rzymie. Jeśli je przeczytał, musiały mu się podobać” (K 391). Jego wersja chrześcijaństwa nie jest mądrością Chrystusową, ale kolejną wersją mądrości stoickiej<sup>9</sup>. Wersją, której nie warto szczególnie uważnie studiować, skoro być może Łukasz najwyczejniej na świecie wszystkim zmyślił... „To dla wielu chrześcijan hipoteza świętokradcza, ale ja nie jestem już chrześcijaninem. Jestem pisarzem, który stara się zrozumieć, jak się zabrał do dzieła inny pisarz” (K 335, zob. K 492).

Jako czytelnik bardziej niż teksty biblijne ceni Dostojewskiego, Freuda i Nietzschego (zob. K 99), a w porównaniu z chrystianizmem buddyzm jest „stokroc

<sup>9</sup> A kiedy czuje, że jednak przeszarżował, z kpiarską miną mówi: „Wiem, daję się ponieść fantazji” (K 463). Carrère umieścił ten komentarz w zakończeniu własnej definicji „dziejów Jezusa”: „to historia wiejskiego uzdrowiciela, który odprawia egzorcyzmy i którego biorą za czarownika. Rozmawia z diabłem na pustyni. Rodzina chciałaby, żeby go zamknięto w więzieniu. Otacza się bandą nierobów, których trzyma w szachu swoimi złowieszczymi, a zarazem zagadkowymi przepowiedniami, i którzy, jak jeden mąż, biorą nogi za pas, gdy zostaje aresztowany. Jego przygoda, trwająca trzy lata, kończy się pospiesznym procesem i ohydą egzekucją. Umiera w stanie **zniechęcenia, opuszczenia, przerażenia** (podkr. – S.R.). W relacji Marka nie można się doszukiwać niczego, co by ją upiększało albo czyniło bohaterów bardziej ujmującymi” (K 463). Tymczasem *zniechęcony, opuszczony i przerażony* zdaje się być sam pisarz, w swoim rozdarciu pomiędzy wiarą i niewiarą, pomiędzy prawdą i fałszem, pomiędzy tęsknotą za spotkaniem z Bogiem a narcystycznym lękiem, że trzeba byłoby wszystko utracić, aby otrzymać łaskę wiary.

chłodniejszy, prawdziwszy, bardziej przedmiotowy” (K 391). Bardziej niż nawróceniem św. Augustyna interesuje się konwersją Beatrix Beck (zob. K 100), zakończoną zresztą powrotem pisarki do ateizmu. Bardziej niż wiara Paula Claudela zajmuje go przypadek François Roustanga, jezuita, który zrzucił habit, by stać się najbardziej nonkonformistycznym psychoanalitykiem francuskim (zob. K 103). Wystarczy zestawić dwa cytaty z *Królestwa*, by uświadomić sobie różnicę między wiarą a utratą łaski w życiu Carrère'a. W pierwszym pisarz rozmyśla nad przerażającą możliwością bycia poza Bogiem: „Dla mnie okropna jest myśl, że można stracić wiarę i wcale się z tym gorzej nie czuć. Myślałem: łaska, którą się przegapi, niszczy życie. Jeśli go radykalnie nie zmieni, pustoszy je. Odrzucić ją, oddalić się od niej, gdy się ją dostrzegło, to skazać się na życie w piekle” (K 100–101). Drugi cytat to opis liturgii w niedzielę wielkanocną, czyli w najważniejsze święto chrześcijańskie:

To mieszczańskie, prowincjonalne chrześcijaństwo, pozbawione wątpliwości, to chrześcijaństwo aptekarzy i notariuszy, na które przywykłem patrzeć z pobłażliwą ironią, nagle napawa mnie wstrętem. [...] Kaplica jest szara, brzydka, światło mdłe; grube kamienne mury ociekają normandzką wilgocią. Wspólnota liczy już tylko około dziesięciu sióstr, wszystkie są brzydkie i zgrzybiałe. Jedna z nich jest karzełką. Śpiewają drżącymi, załamującymi się głosami, a beczenie młodego księdza o fizjonomii wioskowego przygłupa, który przychodzi do nich z komunią, wcale nie robi lepszego wrażenia. W jego ustach nawet podniosły tekst opowiadający, jak Maria Magdalena w wielkanocny poranek bierze zmarłychwstałego Chrystusa za ogrodnika, brzmi, strach powiedzieć, po prostu idiotycznie (K 101).

Zeszyty z lat 1990–1993 to zapis konwersji pisarza, która okazuje się klęską. Ostatnia strona zapisków stanowi antyrezurekcyjny testament, w którym Carrère postanawia pożegnać się ze swoją wiarą; w ten sposób kończy również pierwszą część swojej powieści:

Wielkanoc 1993 roku, ostatnia strona mojego zeszytu:

*Co to znaczy stracić wiarę? Nie mieć nawet ochoty się modlić, by ją zachować? Nie widzieć w tym zobojętnieniu, postępującym z dnia na dzień, przeszkody do przezwyciężenia, lecz przeciwnie, normalny proces? Kres pewnej iluzji? [...] Piszę to w Wielki Piątek, w chwili największego zwątpienia.*

*Jutro pójdę na prawosławną mszę wielkanocną, z Anne i moimi rodzicami. Ucałuję ich, wypowiadając słowa Christos woskries, ale już nie będę w to wierzyć.*

*Opuszczam Cię, Panie, Ty mnie nie opuszczaj (K 116).*

Ostatnie słowo w zeszycie Carrère to aluzja do Psalmu 22, którym Chrystus modli się na krzyżu podczas swojej agonii na Golgocie: *Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?* Deklaracja niewiary, złożona wobec całego świata, wyznanie: *już nie wierzę w Boga*, zawiera jakąś iskrę asekuracji: jeżeli jednak istniejesz, nie opuszczaj mnie! Nie jest to logiczne, ale przecież w życiu Carrère'a liczy się... Carrère – i tylko Carrère! Jego historia nie jest logiczna, ale narcystyczna. Zanim zapisze swoją modlitwę ateisty (*ocal mnie Boże, w którego nie wierzę*), prowadzi walkę duchową, w której zмага się z siłami ciemności jako nowy Chrystus: „Skoro Bóg postanowił wypróbować moją wiarę, nie uchylę się od tej próby. Chcę ją przeżyć w pełni świadomie. Chcę, aby powtórzyła się we mnie, od nowa, konfrontacja Chrystusa z Kusicielem” (K 107).

### Antykrólestwo (credo)

Po 15 latach Carrère wraca do czasu, w którym „wierzył”. W jakim celu? Aby zrobić rachunek sumienia, podsumować swoje duchowe poszukiwania? A może aby podjąć modny temat, opowiedzieć o kwestiach religijnych tym, którzy nie wierzą w Boga? Garść anegdot o religii dla tych, którzy nie mają czasu i ochoty, aby studiować Ewangelię. Zanurzony w morzu (albo w niewielkiej kałuży) ambiwalencji – pomiędzy wiarą a niewiarą – autor *Królestwa* próbuje odkryć prawdę o sobie samym:

Przypuszczam, że gdy się ukaże ta książka, ktoś mnie zapyta: *No ale w końcu jest pan chrześcijaninem czy nie?* [...] Mógłbym kluczyć, mógłbym twierdzić, że jeśli się natrudziłem, pisząc tę książkę, to po to, by nie odpowiadać na takie pytanie. By je pozostawić otwartym, by każdy je sobie zadawał. To byłoby bardzo w moim stylu. Ale wolę odpowiedzieć (K 292).

I pada odpowiedź. Niczym liturgiczne Credo, a właściwie anty-Credo, wyznanie niewiary, przyobleczone w uroczyste, litanijne „dowody” przeciwko wierzącym w Zmartwychwstałego.

Nie.

Nie, nie wierzę, że Chrystus zmartwychwstał. Nie wierzę, że jakiś człowiek mógłby wrócić ze świata umarłych. Ale to, że można w coś takiego wierzyć, że ja sam w coś takiego wierzyłem, intryguje mnie, porusza, bulwersuje – nie wiem, jaki czasownik byłby tu najodpowiedniejszy. Piszę tę książkę, aby nie wyobrażać sobie, że wiem więcej od tych, którzy wierzą, i od siebie samego, gdy wierzyłem. Piszę tę książkę, aby nie przychyłać się do własnej opinii (K 293).

Patos deklaracji Emmanuela Carrère'a można zamknąć w formule *non credo sed scribo*: nie jest istotne, czy wierzę (bo nie wierzę), ale popatrzcie wszyscy, jakim genialnym pisarzem jestem! Narrator w autobiografii Carrère'a staje się zatem pierwszoosobowym narratorem w trzech osobach: jest wierzący, sceptyczny i ateistyczny (a przynajmniej agnostyczny)<sup>10</sup>. I jeszcze pełen fascynacji stoicyzmem, buddyzmem i taoizmem. Zamiast służyć jednemu Bogu opisywanemu w Biblii, zamiast stawać się uczniem Jezusa z Nazaretu, autor *Królestwa* upaja się pogańskim światem, w którym człowiek żyje za pan brat z bogami, sam staje się bogiem. Ten pogański świat – ze swoim kultem młodości i ciała – tak bardzo przypomina naszą współczesną kulturę.

Dzisiejsza Europa wygląda niczym Grecja w czasach św. Pawła: „nie wierzono już w bogów, za to mocno – w astrologię, magię, zły los” (K 128). Podobnie jak w antyku następuje etap dekadencji: upadek filozofii i zanik wartości wyższych. Słusznie zauważa Carrère, że filozofia stała się już tylko receptą na osobiste szczęście: by chronić się przed światem, należy uczynić z siebie samotną wyspę, kultywować negatywne cnoty: *apatię*, która jest nieobecnością cierpienia, albo *ataraksję*, która jest nieobecnością podniecenia – stąd już niedaleko do buddyzmu (zob. K 128–129). Francuski pisarz dostrzega jednak wysokie aspiracje duchowe, które charakteryzują antyczną elitę; Filon Aleksandryjski uczy, że „każdy powinien dokonać własnego exodusu duchowego, w kierunku od ciała do ducha, od ciemności świata fizycznego do świetlistej przestrzeni Logosu, od niewoli w Egipcie do wolności w Kanaanie” (K 130).

Warto przyjrzeć się zamiłowaniu Carrère'a do antyku, ponieważ pisarz z upodobaniem zestawia świat pogański z chrześcijańskim *sacrum*. Dzieje Apostolskie są dla niego niczym *Odyseja* (zob. K 238–239), ideał Pawła oraz ideał Odyseusza zasługują zaś na porównanie (K 243). A zatem święte teksty chrześcijańskie dla Carrère'a w niczym nie przewyższają mitów pogańskich. Więcej, pisarz czyta Biblię w taki sam sposób jak opowieści mityczne i historię Grecji i Rzymu z czasów pogańskich.

---

<sup>10</sup> Carrère zanotował: „Stałem się tym, kim tak bardzo bałem się stać. Sceptykiem. Agnostykiem – nawet nie dość wierzącym, by być ateistą” (K 118). Pretensjonalne *bałem się* równie dobrze oznacza *chciałem*. Tak czytam deklarację pisarza, a tym, w których jego ły i westchnienia (*cierpienia młodego Carrère'a*) budzą sympatię, którzy „wierzą” w jego niedole duchowe (człowieka, który utracił wiarę), powiem krótko: autor *Królestwa* nigdy nie był katolikiem, co najwyżej „bawił się” w katolika, pozostając faryzejskim gnostykiem.

## Piekło Romanda

Być może świętokradczą mentalność Carrère'a wyjaśnia fascynacja, której poświęcił siedem lat życia (kilkanaście lat przed powieścią *Królestwo*), związana z pisaniem *Przeciwnika*; tematem powieści jest historia zbrodniarza, Jean-Claude'a Romanda, który zamordował żonę, dzieci oraz swoich rodziców. W 2000 r. Carrère wydał biografię mordercy i oszusta, którą wkrótce zekranizowano (*L'Adversaire*, reż. N. Garcia, 2002). Swoista diagnoza piekła, wewnętrznego piekła, które cechuje Jean-Claude'a Romanda, owocuje konkluzją: „W każdym z nas jest okienko wychodzące na piekło; robimy wszystko, by się do tego okienka nie zbliżać, tymczasem ja, z własnej nieprzymuszonej woli, przez siedem lat wpatrywałem się w nie jak urzeczony” (K 357). Z perspektywy Romanda pisarz patrzy na własną osobowość, utożsamiając się z bogatym młodzieńcem, który po spotkaniu z Jezusem odchodzi zasmucony:

To, że wychowywałem się po dobrej stronie społeczeństwa, obdarzony talentem, który pozwalał mi żyć mniej więcej według moich upodobań, wydawało mi się niezbyt istotne w porównaniu z trwogą – lisem, który dniem i nocą wyżerał mi trzewia, z niezdolnością do kochania. *Moje życie było piekłem*, toteż szczerze się piekliłem, gdy zarzucano mi, że jestem w czepku urodzony. Potem coś się zmieniło. Odpukuję w niemalowane, nie chcę kusić losu, wiem, że nie ma nic pewnego i że w *każdej chwili można pogrzyść się w otchłani*, jednak doświadczenie nauczyło mnie, że wyjście z nerwicy jest możliwe – (podkr. S.R.) (K 355).

Pasjonujące dochodzenie w sprawie Romanda przynosi powieść, ale też zakakujące wnioski, wiele mówiące o autorze *Przeciwnika*. Romand nawraca się, co powinno ucieszyć pisarza, który sam przeżył nawrócenie. Tymczasem powrót do wiary uwięzionego Romanda „irytuje” pisarza celebrytę; Chrystus przyszedł na świat dla ludzi takich jak Romand:

psychopatów, pedofilów, piratów drogowych uciekających z miejsca wypadku, typów gadających do siebie na ulicy, alkoholików, kloszardów, skinheadów zdolnych podpalić bezdomnego, ludzi katujących dzieci, udręczonych dzieci, które po dorosinięciu dręczą z kolei swoje dzieci [...] Z Chrystusem u boku można zamordować całą swoją rodzinę, być najgorszą kanalią, ale nic nie jest bezpowrotnie stracone (K 358–359).

Wydaje się, że Carrère nie uznaje szczęśliwego zakończenia, nie dopuszcza możliwości, iż dobro ostatecznie zwycięża, że Bóg okazuje miłosierdzie. Tajemnica zła musi stanowić dowód przeciwko Bogu, który... przecież nie istnieje! Bo

gdyby istniał, nie pozwoliłby na nikczemność i grzech. Dywagacje na temat natury zła, które kreśli dla swoich czytelników Carrère, to kolejny pokaz antykatolickiej logiki, co tym bardziej zastanawia, że w zasobach filozoficznych lektur francuskiego pisarza celebryty nie znajdujemy prawdziwych mistrzów w temacie zła: Paula Ricoeura i René Girarda<sup>11</sup>. Nietzsche i Freud – są. Pier Paolo Pasolini, „człowiek o płomiennej duszy” (K 385) – a jakże. Od czasu do czasu Simone Weil albo Charles Peguy, ale tylko wyrwane z kontekstu cytaty, wygodne do ateistycznej doktryny Carrère'a!

\* \* \*

Francuski pisarz celebryta przypomina mi wielkiego *Tyrannosaurus rex*, dinozaura, który oszalał: mięsożerca spokojnie żuje jakąś trawkę, nie przejmując się nadciągającą epoką lodowcową, albo też kometa, która wkrótce uderzy w planetę, a może po prostu brakiem ochoty na dalsze trwanie gatunku. Znudzone dinozaury przechodzą majestatycznie w niebyt. Czy nie na tym polega *Królestwo*? Ogromny kolaż rozmaitych teorii, doktryn i ideologii, kolekcja wypisów z Buddy, Jezusa, Lao-cy, Seneki i nieśmiertelnego Nietzschego (zob. K 339–392). Nie zapominajmy o Renanie. Autor i czytelnik tego kuriozalnego dzieła „nie wierzy w zaświaty, lecz w reinkarnację” (K 389), wiara w reinkarnację jest bowiem wygodna i nie wymaga poświęceń. Łatwiej podtrzymywać żarzące się węgle pseudofilozoficznych dywagacji, niż szukać osobowego Boga, wobec którego należy odpowiadać wiarą, poświęceniem i ofiarnością. Jak mówi dość uczciwie sam Carrère:

od przeszło dwudziestu lat uprawiam medytację, czytam teksty mistyczne [...] krążę na obrzeżach Ewangelii i oczywiście nie mam żadnej gwarancji, że ta droga doprowadzi mnie do celu, który pragnę osiągnąć, wybierając ją. Celem jest wiedza, wolność, miłość, wartości, które, jak sądzę, są jednym i tym samym (K 339–340).

Czy jednak suma wiedzy, wolności, miłości i wartości to jakiś substytut Boga? Z jednej strony Carrère uważa, że „każda doktryna filozoficzna czy religijna nie jest niczym więcej niż wybujałością ego i szczególnym, odpowiadającym upodobaniom niektórych sposobem zajmowania się czymś w oczekiwaniu na śmierć” (K 339). Z drugiej strony sam przyznaje, że powyższa opinia jest dość krótkowzroczna.

---

<sup>11</sup> Pojawia się natomiast pojęcie *obsequium*, czyli uległość, „co nie wymaga komentarza” (K 451), a zatem wyraźna aluzja do dzieła Michela Houellebecqua *Uległość* (*Soumission*), wydanego w 2015 r.

Po zakończeniu pisania książki Carrère odczuwa stan ambiwalencji: z jednej strony czuje, że solidnie wykonał swoją robotę: czytelnik wiele się dowie, wiele dostanie do myślenia... Z drugiej strony czuje, że coś mu umknęło, że trafił kulą w płot (zob. K 514–515). „Oczywiście, gdy się porusza takie tematy, problem polega na tym, że jedyny sposób, by nie spudłować, to stanąć po stronie wiary – otóż ja tego nie chciałem. I nadal nie chcę” (K 515). Pisarz raz po raz proponuje nam swoje kolejne wcielenia: jest ateistą piszącym dla ateistów, ale też wierzącym piszącym dla wierzących (wszak kiedyś wierzył i kto wie, może znowu powróci do wiary?), a właściwie Carrère jest... nikim! Mnogość fascynacji unieważnia wstępne deklaracje chrześcijańskie, ponieważ o autorze *Królestwa* można napisać wszystko, ale nie to, iż jest prawdziwym wyznawcą Jezusa Chrystusa. Nie ma w nim miłości do Kościoła, co najwyżej jest trochę zaciekawienia światem Ewangelii. Carrère to bardziej buddysta niż chrześcijanin, bardziej miłośnik mądrości taoizmu podlanej marksizmem niż nauk Ewangelii, bardziej wielbiciel Renana, Nietzschego i Philipa K. Dicka niż Jezusa z Nazaretu.

Wstępne paragrafy powieści stanowią swoiste *captatio benevolentiae*, w którym pisarz – niczym prostytutka – zachwala swoje wdzięki. Skoro tematy religijne są w cenie, to Carrère funduje nam swoją wersję *Ostatniego kuszenia Chrystusa* Nikosa Kazantzakisa, jednak powieść Greka, w porównaniu z perwersyjnym pisarstwem francuskiego autora, skrzy się pasją, żarliwością i prawdziwą głębią analiz psychologicznych i religijnych. Kazantzakis jest mistrzem słowa szukającym drogi do królestwa Bożego; Carrère szkicuje swoje „królestwo”, w którym jest udziałem władcą niczym „królik Agryppa” (jak sam ironicznie określa Heroda Agryppę), kreując się na metafizycznego myśliciela, podczas gdy za maskaradą narracji i analiz filologicznych kryje się oblesny pornopisarz rodem z „Charlie Hebdo” lub *Ewangelii Jezusa Chrystusa* José Saramaga.

Dlaczego tak ostro – i to zaraz na początku? Żeby w temacie tej powieści była jasność, sparafrazuj Barańczaka. Ostro – smutne to bowiem, gdy pisarz agnostyk zmienia się w żalostnego guru z wibratorem. Nawet agnostykowi to nie przystoi. Zamiast obiecanej credo odnajdziemy w *Królestwie* jedynie tandetną apologię letniości. Jakby Carrère puszczał oko do czytelnika, mówiąc: *jestem zdrajcą, ale potrafię swoim samooszustwem oczarować świat*.

Istnieje kilka możliwości, uzasadniających meandry pisarstwa Emmanuela Carrère’a:

1. *Królestwo* to rodzaj podstępu – Carrère udaje pobożnego (wierzącego), aby jak najgłębiej wejść w przestrzeń *sacrum*, które tak naprawdę pragnie obrócić w nicłość.
2. Powieść stanowi próbę *katharsis* – rozdarty i zagubiony autor sam nie wie, w co wierzy i co jest prawdą o nim samym. Tak naprawdę pisze o sobie, a nie o problematyce religijnej.



3. Dzieło Carrère'a to swego rodzaju prowokacja – autor zdaje się mówić: jeżeli Pan Bóg naprawdę istnieje, *niechaj mnie dotknie swoją łaską, niech mnie przemieni, niech dokona dla mnie cudu!*
4. Brak pomysłu – Carrère postanawia spożytkować swoje zapiski sprzed lat, by napisać nową powieść (podobny recykling odnajdziemy w przypadku *Imienia róży* Umberta Eco).
5. *Królestwo* to realizacja literackiej mody – skoro krytyka wiary i duchowości (w wersji katolickiej) dobrze się sprzedaje, to i Carrère postanawia „zabawić się” w skrzyżowanie Dana Browna i José Saramaga. Nakład 300 tys. sprzedanych egzemplarzy zaświadcza, że było warto (o ile uznajemy wyższość ekonomii nad etyką).

Czym zatem jest powieść, którą krytyka wychwała pod niebiosa? To książka pełna kłamstw; fikcja literacka dokonuje demontażu historii biblijnej, co uważne oko dostrzeżę nawet na okładce: wydawca podaje, iż czytelnik ma przed sobą „600 stron na temat początków chrześcijaństwa”, gdy tymczasem przekład polski liczy 529 stron. Oto całe królestwo Emmanuela Carrère'a: prywatny dekonstrukcjonizm uzasadniający jego duchową pustkę, porażkę w poszukiwaniu prawdziwego Królestwa. Człowiek, który utracił wiarę w Boga, próbuje publicznie uzasadnić swą apostazję. Komiczna, a właściwie tragicomiczna albo farsowa, *łaska niewiary* to raczej rodzaj ucieczki, próba samousprawiedliwienia, której symbolem są szafot i gilotyna – okrutny król oprowadza po swoim królestwie ciemności, aby z dumą obnażyć własną niewiarę.

## Bibliografia

- Bizot T. (2017), *Anonimowy katolik*, przeł. E. Lubelska, Kraków.
- Caillois R. (1977), *Poncjusz Pilat*, przeł. D. Eska, Warszawa.
- Carrère E. (2016), *Królestwo*, przeł. K. Arustowicz, Kraków.
- Cioran E. (2007), *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Warszawa.
- Delsol Ch. (2008), *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, przeł. M. Kowalska, Kraków.
- Girard R. (2018), *Apokalipsa tu i teraz (rozmawiał B. Chantre)*, przeł. C. Zalewski, Kraków.
- Głąb G., Radziszewski S., Żmudziak M. (red.) (2017), *Nawrócenie. Łaska – tajemnica – doświadczenie*, Lublin.
- Houellebecq M. (2015), *Uległość*, przeł. B. Geppert, Warszawa.
- Jaśkiewicz G., Wolski J. (red.) (2014), *Przyjemność i cierpienie. Genuss und Qual. Studia i szkice*, t. I–II, Rzeszów.
- Renan E. (1904), *Żywoć Jezusa*, przeł. A. Niemojewski, Kraków.

- Ricoeur P. (1986), *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa.  
Saint-Exupéry A. (1990), *Twierdza*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa.  
Vasto del L. (1962), *Judasz*, przeł. W. Tazbirówna, Warszawa.  
Weil S. (2004), *Dziela*, przeł. M. Frankiewicz, Poznań.

### Streszczenie

#### **Credo narcystycznego nihilisty (*Królestwo E. Carrère'a*)**

*Królestwo* Emmanuela Carrère'a to powieściowa historia pisarza dotkniętego *łaską wiary*, opowiedziana przez pisarza dotkniętego *łaską niewiary*, odczuwającego wewnętrzny imperatyw odbycia publicznej spowiedzi. Problematykę antropologii *Królestwa* Carrère'a można odczytać w kontekście *Alegorii przyjemności i cierpienia* Leonarda da Vinci, jednak francuski celebryta proponuje własny rodzaj alegorii – nazwijmy ją *Vinci à rebours* – w której świętość staje się cierpieniem, a powrót do grzechu to przyjemnie odzyskana wolność. Opisując tajemnicę człowieka, autor *Królestwa* buduje własne antykrólestwo; hedonizm i nihilizm są w nim bowiem silniejsze od tęsknoty za głębokim życiem duchowym.

**Słowa kluczowe:** królestwo, Emmanuel Carrère, nawrócenie, Kościół

### Summary

#### **The credo of the narcissistic nihilist**

The Kingdom of Emmanuel Carrère is a fictional story of a writer touched by the grace of faith, told by a writer touched by the grace of unbelief, feeling the inner imperative of making a public confession. The issues of the anthropology of the Kingdom of Carrère can be read in the context of Leonardo da Vinci's *Allegory of Pleasure and Suffering*, but the French celebrity proposes his own kind of allegory, let's call it "Vinci à rebours", in which holiness becomes suffering and return to sin is a pleasantly regained freedom. Describing the mystery of man, the author of the Kingdom builds his own anti-kingdom, because hedonism and nihilism are stronger in him than the longing for a deep spiritual life.

**Keywords:** kingdom, Emmanuel Carrère, conversion, church

Agnieszka Rypel<sup>1</sup>

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

---

DOI: <https://doi.org/10.26881/jsr.2021.16.13>

## **MOJA POLSKA – MOJA ANGLIA. ROZWAŻANIA NA MARGINESIE LEKTURY MARCINA KOZERY MARII DĄBROWSKIEJ W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNEJ EMIGRACJI DO WIELKIEJ BRYTANII**

*Każdy wie od początku, kim jest, a ja się muszę tak męczyć.  
(Marcin Kozera; Dąbrowska 1972, s. 61)*

Opowiadanie Marii Dąbrowskiej zatytułowane *Marcin Kozera* ukazało się w 1927 r. Wpisywało się w ówczesny program wychowania patriotycznego, choć głoszone w tekście wartości straciły nieco na wymowie, kiedy w latach 30. XX w., po wprowadzeniu tzw. Jędrzejewiczowskiej reformy oświaty, zaczęto kłaść nacisk przede wszystkim na wychowanie propaństwowe. W oficjalnym kanonie lektur szkolnych *Marcin Kozera* znalazł się dopiero po blisko 45 latach od daty pierwszego wydania. W programach języka polskiego z lat 1971–1985 (Por. *Program nauczania...* 1971, s. 46) zalecano go jako lekturę obowiązkową, a potem uzupełniającą dla klasy VI. Paradoksalnie największą poczytność (bo wymuszoną obligatoryjnością w szkole) opowiadanie miało więc w tym okresie istnienia PRL, w którym nie było problemu masowej emigracji – czy to politycznej, czy to zarobkowej; a kiedy po 1981 r. problem ten się pojawił, nie wolno było pisać o nim w szkolnych podręcznikach. Oficjalny przekaz pomijał też lub wypaczał rolę emigracji powojennej, zwłaszcza tej osiadłej w Wielkiej Brytanii. Pewien margines, nieco folklorystyczny, zostawiono dla starej Polonii amerykańskiej, która wyjechała za chlebem na długo, zanim w Polsce doszło do zmian ustrojowych. W jednej z czytanek szkolnych z lat 70. pojawiły się także odwiedzające kraj przodków dzieci – potomkowie Polaków, którzy na początku lat 20. masowo zatrudniali się we francuskich i belgijskich kopalniach.

Zgodnie z silnie zakorzenionym w polskiej tradycji edukacyjnej wzorem kulturowym uczeń czytający opowiadanie Dąbrowskiej postrzegał życie na ob-

---

<sup>1</sup> a.rypel@ukw.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-2379-7318>

czyżnie przede wszystkim przez pryzmat Wielkiej Emigracji. Tak jak w literaturze romantycznej wyidealizowany był obraz Polski, tak w edukacji polonistycznej uwznioślano obraz emigranta – a więc człowieka niemającego żadnych problemów tożsamościowych, niezmiennie związanego z ojczyzną, którą postrzegano jako stały punkt odniesienia w obcym, nierzadko wrogim świecie. Więzy z polsnością mogły się osłabić, ale nigdy zerwać, jak dowodzi choćby przykład Skawińskiego z Sienkiewiczowskiego *Latarnika*. Taki spetryfikowany obraz uchodźcy – stęsknionego wygnańca bez prawa powrotu do ukochanej ojczyzny – stał się częścią narodowej celebrji i, podobnie jak problemy starych Polonusów czy powojennych emigrantów, znacznie odbiegał od codziennych doświadczeń uczniów oraz ich rodzin żyjących w latach 70. i 80. XX w.

Opowieść o tytułowym Marcinie Kozerze, mieszkającym w Londynie chłopcu, który przeżywa kryzys tożsamościowy, zniknęła z edukacji polonistycznej właśnie wtedy, kiedy za granicę zaczęło emigrować coraz więcej Polaków. Zjawisko to nasiliło się po 2004 r., gdy Unia Europejska otworzyła swoje rynki pracy dla nowych krajów członkowskich. Obecnie w Anglii, którą Marcin długo uważał za swoją jedyną ojczyznę, mieszka według oficjalnych danych brytyjskiego urzędu statystycznego (ONS) ok. 815 tys. Polaków. W szczycie masowej migracji przypadającym na koniec 2017 r. było ich 1,021 mln<sup>2</sup> (w rzeczywistości mogło być ich znacznie więcej: według niektórych szacunków 1,5 mln, a nawet okesowo 2 mln). W związku z brexitem liczba emigrantów z Polski mieszkających w Wielkiej Brytanii się zmniejszyła. Dane z połowy 2020 r., a więc już po oficjalnym wystąpieniu tego kraju z Unii Europejskiej (1.01.2020 r.), wskazują, że Wyspy opuściło 176 tys. naszych rodaków. Jednocześnie, zgodnie z ustaleniami ONS, do 30 września 2020 r. 773 tysiące Polaków złożyło podanie o stały pobyt w Zjednoczonym Królestwie. Istotne jest, że po ogłoszeniu wyników przeprowadzonego w 2016 r. referendum w sprawie wyjścia UK z Unii Europejskiej tylko w ciągu dwóch pierwszych lat aż 23,586 tys. Polaków wystąpiło o brytyjskie obywatelstwo. Oddzielną, nieodnotowaną w przytoczonych statystykach grupą są Polacy, którzy żyją w Wielkiej Brytanii dostatecznie długo, aby nie ubiegać się obecnie o prawo stałego pobytu, oraz potomkowie starej, powojennej emigracji posiadający brytyjskie obywatelstwo już od urodzenia.

Przedstawione dane poświadczają, że w Wielkiej Brytanii mieszka (i wiele wskazuje na to, że nadal będzie mieszkac) bardzo liczna grupa Polaków. Szacuje się, że w Zjednoczonym Królestwie żyje obecnie 73 tys. obywateli Polski, którzy urodzili się już w nowym kraju osiedlenia ich rodziców. Zarówno dzieci, które przysły na świat za granicą, jak i te, które we wczesnym dzieciństwie przyjechały do Anglii wraz z rodzicami – a ponadto i te, które narodzą się poza

---

<sup>2</sup> Wskazane w tym akapicie dane statystyczne cytuję za: Bielecki 2020. Dostęp do wszystkich źródeł internetowych: 25.04.2021.

Polską w przyszłości – z dużym prawdopodobieństwem będą musiały w większym lub mniejszym stopniu zmierzyć się z problemem własnej tożsamości narodowej<sup>3</sup>. Problem ten dotyczy także dzieci, które całe dotychczasowe świadome życie spędziły w Wielkiej Brytanii, a teraz wraz z rodzicami, często bardzo niechętnie, przyjechały (bo przecież nie wróciły) do kraju przodków. Polscy rodzice – emigranci lub reemigranci –niejednokrotnie przyznają, że dopiero po latach zaczęli zdawać sobie sprawę z ogromnych trudności, z jakimi zmagaly się ich dzieci próbujące określić, kim właściwie są lub kim chcą być – Anglikami czy Polakami. Dorośli często nie uświadamiają sobie, w jaki sposób przebiega/przebiegał proces budowania własnej tożsamości narodowej młodych ludzi oraz jak bardzo świadomość ta jest złożona, wieloaspektowa, niepoddająca się prostym dychotomicznym podziałom. Wiele dzieci mogłoby z pewnością powiedzieć jak Marcin Kozera: „Dlaczego – mówił sobie – u wszystkich jest tak zwyczajnie? Każdy wie od początku, kim jest, a ja się muszę tak męczyć” (Dąbrowska 1972, s. 61).

Celem artykułu jest przedstawienie problematyki opowiadania Marii Dąbrowskiej i sprawdzenie, w jakim zakresie mogłoby ono zostać wykorzystane we współczesnej edukacji polonistycznej w szkołach, do których uczęszczają dzieci Polaków mieszkających za granicą, nie tylko w Wielkiej Brytanii (także w Niemczech, Holandii, Norwegii, USA), choć to właśnie ten kraj ze względu na miejsce akcji utworu będzie stanowił punkt odniesienia do podjętych w artykule rozważań. Nie bez znaczenia jest również fakt, iż to właśnie Polacy mieszkający w Zjednoczonym Królestwie są najbardziej spośród pozostałych migrantów zakorzenieni w kraju osiedlenia – zarówno ze względu na długość pobytu, rodzinę i znajomych, jak i z powodu posiadanych nieruchomości. Postaramy się sprawdzić, czy lektura napisanego blisko sto lat temu *Marcina Kozery* może posłużyć dzisiejszym młodym polskim mieszkańcom Anglii jako źródło inspiracji i bodziec do refleksji nad własną tożsamością narodową.

Akcja opowiadania toczy się w Londynie, tuż przed wybuchem I wojny światowej, w 1913 r. Tego samego roku Dąbrowska przebywała w stolicy Anglii jako stypendystka Towarzystwa Kooperatystów. W swoim tekście nawiązywała zatem do obserwacji poczynionych wówczas w środowisku polskiej emigracji. Pisarka odnosi się do rzeczywistych warunków życia londyńskiej Polonii oraz panujących

---

<sup>3</sup> W Wielkiej Brytanii, gdzie migracja w porównaniu z innymi krajami (Niemcami, Holandią i Norwegią) ma najbardziej osiadły charakter, obserwujemy na przestrzeni ostatnich lat naturalny proces przechodzenia migrantów do kolejnych grup wiekowych. Osoby przed 35. r.ż. stanowią już tylko połowę populacji Polaków żyjących w Zjednoczonym Królestwie. Może to świadczyć o tym, że potencjalnie coraz więcej osób będzie mierzyć się z problemami tożsamościowymi narastającymi w miarę stopniowego, długotrwałego przystosowania się bądź odrzucania kultury i stylu życia kraju przyjmującego (zob. Chmielewska, Panuciak, Strzelecki 2019, s. 9).

w niej stosunków. Kim zatem byli żyjący w Londynie Polacy? Większą ich część stanowili robotnicy, mieszkający i pracujący w przemysłowej dzielnicy metropolii:

Otóż w Londynie, na uboczu, w hałaśliwej dzielnicy biedaków jest plac, który się nazywa Charles Square. Miejsce to nie jest wesołe, bo domy, które tam stoją naokoło, są prawie czarne. A gdy wiatr rozpościera nad placem dymy fabryk, niebo nad nim staje się także czarne. [...] Pamiętam za to, że w pobliżu tego placu mieszkało wtedy dużo Polaków [...] Byli to przeważnie robotnicy, którzy pracowali w londyńskich fabrykach od wielu lat (Dąbrowska 1972, s. 7–8).

Polacy mieszkający w Anglii przedstawiani są zatem jako ludzie niewykształceni, wykonujący pracę fizyczną, żyjący w nie najlepszych warunkach w ubogiej, ponurej dzielnicy wielkiego miasta. Do Anglii przyjechali przeważnie za chlebem. Niektórzy – tak jak ojciec Marcina, Mateusz Kozera – dorobiwszy się, planują powrót do kraju. Są też tacy, którzy wyjechali z Polski w trosce o bezpieczeństwo swoje i bliskich, uciekając przed represjami władz zaborczych: „Wielu z tych ludzi – to byli wygnańcy, którzy nie mogli wrócić do Polski, jak długo była w jarzmie niewoli” (Dąbrowska 1972, s. 56).

Współcześni emigranci, niezależnie od powodu opuszczenia Polski, mogą w każdej chwili wrócić do kraju, nie istnieją bowiem żadne przeszkody natury politycznej, niemniej jednak spora grupa Polaków nie opuszcza kraju osiedlenia z przyczyn ekonomicznych. Według statystyk polskiego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych na pozostanie w Wielkiej Brytanii zdecydowali się przede wszystkim emigranci zaliczani do tzw. straconego pokolenia, czyli osoby, które choć nie zrobiły na emigracji kariery, to nie powracają do Polski z braku dostatecznego kapitału i wykształcenia zapewniającego im godziwe warunki życia w ojczyźnie. Ludzie ci korzystają często z usług polskich biur pośrednictwa i na ogół na ich zlecenie podejmują się prac dorywczych, często też korzystają z różnego rodzaju zasiłków. Wielu Polaków, zwłaszcza tych nieznających języka angielskiego i niemających wykształcenia ani kwalifikacji zawodowych, obejmuje posady wprawdzie niskopłatne, ale z polskiej perspektywy ciągle opłacalne. Jak wynika z ostatniego raportu zlecanego co dwa lata przez Departament Statystyki Narodowego Banku Polskiego, wśród emigrantów pracujących w Wielkiej Brytanii w 2018 r. najwyższy odsetek (42%) stanowiły jednak osoby zatrudnione jako wykwalifikowani robotnicy i rzemieślnicy (krawcowe, fryzjerki, hydraulicy, budowlańcy itp.). Wiele jest też osób zatrudnionych w zawodach związanych z opieką nad osobami starszymi lub pomocą w domu, co również wymaga pewnego poziomu kwalifikacji lub doświadczenia. Trzeba też podkreślić relatywnie duży odsetek emigrantów pracujących jako specjaliści (9%) oraz menedżerowie (13%). Z przedstawionych danych wynika, że choć Polacy znacznie częściej wykonują bardziej prestiżowe

prace wymagające biegłości, kompetencji i wykształcenia, to nadal pozostają poza angielską klasą średnią (Chmielewska, Panuciak, Strzelecki 2019, s. 18). Osoby już należące do tej sfery stanowią zdecydowaną mniejszość, podobnie jak to było w czasie, w którym toczy się akcja opowiadania Dąbrowskiej. Wśród Polaków mieszkających w Londynie w przededniu wybuchu I wojny światowej również żyje tylko niewielka grupa ludzi „nie naszych”, należących do wyższej klasy społecznej – zamożnych, wykształconych i mieszkających w dobrych dzielnicach: „Ludzie zalegali gromadami wszystkie kąty. I to nie tylko nasi ludzie z dzielnicy robotniczej! Przybyli także polscy studenci, niektórzy przyjechali aż z Oksfordu. Pojawili się nieznajomi panowie i panie z zachodniej dzielnicy Londynu, poodziwiani w futra i pióra” (Dąbrowska 1972, s. 49).

Młodzi emigranci lub ich urodzone w Anglii dzieci muszą zatem odnaleźć balans między wciąż stosunkowo niską pozycją społeczno-ekonomiczną swoich rodzin a własnymi aspiracjami i możliwościami. Ciągłe jeszcze wielu Polaków mieszkających w Wielkiej Brytanii określa siebie jako osoby zatrudnione poniżej swoich kwalifikacji<sup>4</sup>, co wyraźnie wpływa na ich sposób postrzegania dalszej ścieżki zawodowej oraz planów na przyszłość, a ponadto na poczucie własnej wartości. Lektura opowiadania Marii Dąbrowskiej może zatem skłonić współczesnych młodych migrantów oraz ich potomków do stawiania pytań o to, w jakim stopniu i w jaki sposób zmieniła się pozycja Polaków w strukturze społecznej i ekonomicznej Wielkiej Brytanii? Jaki kierunek mają obecne przemiany?<sup>5</sup> Jak pozycja rodzin, z których się wywodzą, wpływa na ich samoocenę w konfrontacji z resztą wielokulturowego społeczeństwa? Czy ich własna mobilność

<sup>4</sup> Co jednak istotne, odsetek ten regularnie się obniża. Jeszcze 4 lata wcześniej pracę poniżej kwalifikacji deklarowało 40–50% respondentów; w ostatnim badaniu z 2018 r. było to już tylko 28–36%. (Chmielewska, Panuciak, Strzelecki 2019, s. 19).

<sup>5</sup> W opublikowanym w 2006 r. raporcie *Polscy migranci w Londynie – klasa społeczna i etniczność* stwierdzono, że ok. 3/4 migrantów przybyłych do Wielkiej Brytanii w ciągu 2 lat po akcie akcesyjnym wykonywało tzw. prace rutynowe (ang. *semi-routine, routine jobs*), niewymagające kwalifikacji, a często nawet znajomości języka angielskiego. Fakt ten bardzo wyraźnie wiąże pochodzenie narodowe z pozycją społeczną i ekonomiczną Polaków w kraju osiedlenia, na co wyraźnie wskazuje porównanie wyników badań z badaniami w innych populacjach. Otóż profesjonalści oraz menedżerowie stanowią 68% wśród migrantów anglojęzycznych, 42% z innych krajów akcesyjnych i 10% z krajów akcesyjnych, które do Unii Europejskiej wstąpiły, tak jak Polska, w 2004 r. (Cypr, Czechy, Estonia, Litwa, Łotwa, Słowacja, Słowenia, Węgry). Ponadto polscy emigranci, którzy przybyli do Zjednoczonego Królestwa w pierwszej fali masowej migracji, w przeciwieństwie do migrantów z pozostałych krajów akcesyjnych w bardzo niewielkim stopniu skorzystali w sensie finansowym ze swego, niejednokrotnie bardzo dobrego, wykształcenia. Z drugiej strony zauważyć można, że Polacy, którzy osiedlili się w Londynie między 1991 a 2001 r. znacznie częściej pracowali w zawodach wyspecjalizowanych i zajmowali się zarządzaniem (zob. Eade, Drinkwater, Garapich 2006, s. 6).

społeczna (lub jej brak) w jakiś sposób wiąże się z pochodzeniem narodowym? I wreszcie: jak obecnie funkcjonują skupiska Polaków? Jak mieszkanie w tej samej dzielnicy, wpływa na ich relacje między polską i brytyjską społecznością? Jakie czynniki spajają różne grupy Polaków?

W opowiadaniu Dąbrowskiej różnice społeczno-ekonomiczne sprawiają, że związki między lepiej sytuowanymi i wykształconymi emigrantami a robotnikami są dość luźne. Przedstawiciele nielicznej polskiej klasy średniej zjawiają się w dzielnicy robotniczej rzadko; okazją do spotkania są bożonarodzeniowe jasełka wystawiane przez dzieci z polskiej szkoły. Oba te środowiska łączy zatem, choć sporadycznie, poczucie wspólnoty narodowej, które manifestuje się poprzez silne związki z tradycjami o rodowodzie katolickim, przywiązanie do tych samych symboli, pieśni i tańców narodowych oraz stosunek do doświadczeń historycznych. Przejawiająca się w ten sposób tożsamość narodowa jest więc czynnikiem spajającym różne grupy Polaków, ponad podziałami klasowymi. A jak jest obecnie? Jak dziś wygląda integracja środowisk polonijnych?

Z problemem mobilności społecznej wiąże się także kwestia prestiżu i atrakcyjności obu kultur. Zachodzące stopniowo zmiany w postrzeganiu przez Europejczyzn, zdaniem Andrzeja Szpocińskiego,

nie zmieniły w niczym funkcjonującej co najmniej od stu pięćdziesięciu lat hierarchii kultur. Tak jak pięćdziesiąt i sto lat temu najwyższe pozycje na skali prestiżu zajmuje pięć kultur centralnych (francuska – niepodważalna pozycja lidera, niemiecka, angielska, włoska i rosyjska). Dalej mamy kultury pośrednie (flamandzka i niderlandzka, skandynawska, hiszpańska i amerykańska), a wreszcie kultury peryferyjne (Szpociński 2002, s. 99; zob. też: Winnicki 2017).

Wprawdzie kultura polska, podobnie jak kultura czeska, wyróżnia się na tle kultur pozostałych krajów Europy Środkowej i Wschodniej, niemniej jednak ciągle aspiruje do tego, aby wyjść z kręgu peryferyjności. Podobne aspiracje ma Polska również w aspekcie ekonomicznym i gospodarczym. Nie jest wprawdzie potęgą, lecz w szybkim tempie nadgania zapóźnienia cywilizacyjne, na skutek czego znacznie wzrasta poziom życia jej mieszkańców. W czasach, kiedy Marcin Kozera pokazywał Londyn swej polskiej przyjaciółce Krysi, różnice w rozwoju Polski i Anglii były ogromne. W opowiadaniu Dąbrowskiej fakt ten został wyraźnie podkreślony dzięki kontrastowemu obrazowaniu Londynu i Łowicza oraz krajobrazu uznanego za typowy dla naszego kraju:

L o n d y n

- zabudowa: ulice (*rozmaite, ogromne*), aleje (*wspaniałe, długie*), mosty (*przerzucały się przez rzekę, jeden za drugim*), parlament (*olbrzymi*



*rozłożysty gmach*), opactwo westminsterskie (*najwspanialszy kościół majestatyczny jak góra, a jednocześnie tak lekko zrobiony, że można by pomyśleć, że z koronki. I też cały był w misternych kolcach, jakby w czar-nych promieniach*), katedra (*wspaniała*), reklamy (*naokoło nad wszystki-imi domami sterczały wszędzie olbrzymie reklamy handlowe wsparte na drągach*), okna domów (*błyszczały*);

- środki lokomocji: autobusy piętrowe (*było ich tak dużo, że wypełniały całą jezdnię i zaledwie mogły się poruszać*), tramwaje (*chodzą tam tylko na przedmieściach*), samochody, automobile, statki (*ogromne statki sunące przez cichą wodę w chmurach dymu*);
- ruch: *przez chodniki sunęli ludzie ogromnymi tłumami*;
- odgłosy: *gwizd i ryk sygnałów automobilowych, krzyk ulicznych sprzedawców, łoskot motorów w samochodach*;
- przyroda: *Roztoczyły się przed ich oczami wspaniałe aleje, prawie że puste. Stały na nich drzewa w złocistych liściach – a wzdłuż jednej alei płynęła w szerokich wałach z kamienia prześliczna rzeka. Woda w niej mieniła się jak tęcza – i powietrze nad nią mieniło się tak samo, nasycone mgłą i blaskami słońca* (Dąbrowska 1972, s. 22–24), *na środku placu rosły drzewa, zielony skwer otoczony sztachetkami* (Dąbrowska 1972, s. 8).

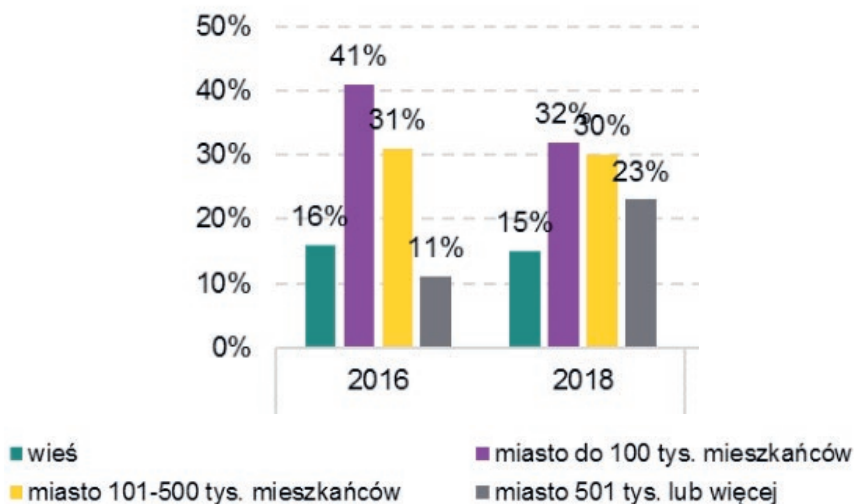
## P o l s k a

- Łowicz: *Tatuś mówi, że tam jest rzeka. I jakiś pałac jest. Kościół też jest. Tatuś powiedział, że w Łowiczu bardzo ładnie* (Dąbrowska 1972, s. 24);
- Strzałków: *Wieś. Ho-o, jak to wieś. Bardzo porządna wieś, pastwisko ma zaraz, rzekę* (Dąbrowska 1972, s. 18);
- krajobraz: *Kawał granatowego perkalu na ścianie był niebem zimowej nocy. Duże złote pluskiewki tu i tam powtykane – to były roje gwiazd. Biały perkal naszyty u dołu przedstawiał śnieżne pole. Na granicy nieba i pola widać było las pod śniegiem i różowe światelka wsi* (Dąbrowska 1972, s. 47).

Te dwa typy obrazowania najlepiej oddają kontrast cywilizacyjny między potężną, rozwiniętą przemysłowo i bogatą Anglią a Polską, kojarzoną głównie z małymi, nieznanymi w szerokim świecie miastami (Łowicz) i wsią (Strzałkowo). Nawet przyroda angielska jest ucywilizowana: drzewa rosną w alejach parkowych, rzeka płynie kamiennym korytem, trawniki otoczone są sztachetami, a drzewa rosną na placach. Polska jawi się zaś jako kraj rolniczy, słabo zaludniony i zimny. W Anglii nawet zima jest ciepła i zieleni się trawa: „Drzewa rosły na trawie, która zieleniła się prześlicznie i jaskrawo aż do Bożego Narodzenia – co niechże was nie dziwi, gdyż w Anglii zima jest bardzo łagodna” (Dąbrowska 1972, s. 7).

Lektura opowiadania Marii Dąbrowskiej skłania zatem do refleksji nad tym, jak obecnie młodzi ludzie, którzy całe dotychczasowe życie przeżyli w Wielkiej Brytanii, postrzegają Polskę, od czasu do czasu odwiedzaną wraz z rodzicami. Jako kraj zapóźniony cywilizacyjnie, uboższy, nieinteresujący; czy przeciwnie – jako kraj prężnie rozwijający się, z bogatą kulturą i tradycjami? Bardzo wiele zależy zarówno od miejsca zamieszkania, z którego do Anglii przybyli migranci (i do którego przyjeżdżają w odwiedziny ich dzieci), jak i od kapitału kulturowego ich rodzin. Przedstawiona na wykresie 1 struktura migrantów potwierdza utrzymywanie się tendencji uchwyconych w badaniach prowadzonych od początku wzmoczonego napływu Polaków do Wielkiej Brytanii. W dalszym ciągu ok. połowy naszych rodaków osiedlających się w Anglii pochodzi ze wsi (16%) oraz miasteczek i małych miast (41%)<sup>6</sup>.

**Wykres 1. Struktura migrantów w Wielkiej Brytanii według wielkości miejsca zamieszkania w Polsce przed wyjazdem za granicę**



Źródło: Chmielewska, Panuciak, Strzelecki 2019, s. 13.

<sup>6</sup> Choć trzeba też zauważyć, że w 2018 r. zarysowało się pewne osłabienie tego trendu, gdyż o 12% więcej mieszkańców wielkich miast zdecydowało się na wyjazd z Polski do Wielkiej Brytanii.

Nie można jednoznacznie przesądzać o kapitale kulturowym wszystkich osób przybywających do Zjednoczonego Królestwa z małych miejscowości i wsi. Od lat jednak wyniki badań wskazują, że – ogólnie rzecz biorąc – jest on niższy niż u mieszkańców wielkich miast i zwykle idzie w parze z gorszą sytuacją ekonomiczną (Broszkiewicz 2013). Wprowadzone do dyskursu socjologicznego przez Pierre’a Bourdieu pojęcie kapitału kulturowego zostało rozmaicie zoperacjonalizowane przez wielu badaczy. Tutaj do jego zdefiniowania posłużymy się propozycją Wojciecha Świątkiewicza (2000, s. 35), według którego na kapitał kulturowy osoby składają się: wiedza (wykształcenie), umiejętności (zawód), kompetencje w zakresie komunikacji symbolicznej (werbalnej i niewerbalnej), doświadczenie tradycji kulturowej (zakorzenienie w kulturze), style uczestnictwa w kulturze, zwyczaje i obyczaje, orientacja na wartości, etos (religia, moralność), a także aspiracje życiowe i otwartość na nowe doświadczenia (kierunki mobilności).

To od tych właśnie czynników zależy sposób postrzegania zarówno Polski, jak i Anglii. Bogaty kapitał kulturowy pozwala oderwać się od warunków, stylu życia i tradycji kulturowych ograniczonych wyłącznie do małych ojczyzn oraz najbliższego kręgu rodziny i znajomych należących do tego samego środowiska. Umożliwia także pokonanie poczucia niższości wywołanego przez świadomość deklaszacji spowodowanej pracą poniżej własnego (lub rodziców) wykształcenia i kwalifikacji. Orientacja w różnych kodach kulturowych, ustabilizowany system wartości oraz otwarcie na odmienność pozwala migrantowi odpowiednio równoważyć kontrasty między krajem pochodzenia a krajem przyjmującym i uczynić z polskości punkt odniesienia do budowania stabilnej (nie tylko narodowej) tożsamości. Osobom o niskim kapitale kulturowym trudno znaleźć powody do odczuwania dumy narodowej inne niż te, które *de facto* świadczą o problemach w stosunkach interkulturowych, często mają bowiem uzasadnienie jedynie w korzystnych autostereotypach oraz niesprawiedliwych heterostereotypach obywateli Wielkiej Brytanii oraz migrantów z innych krajów i kręgów kulturowych (por. Lewiński 2014).

Słabość poszczególnych elementów składających się na kapitał kulturowy dzieci migrantów, w tym niedostateczna znajomość polszczyzny, może skutkować jednoznacznym i bezrefleksyjnym przyjęciem tożsamości angielskiej – podobnie jak to się stało w przypadku tytułowego bohatera opowiadania Marii Dąbrowskiej. Marcin Kozera – odcięty całkowicie od kultury polskiej, socjalizowany wyłącznie w środowisku angielskich rówieśników i sąsiadów, kształcony w angielskiej szkole – czuje się Anglikiem, dumnym ze swojej ojczyzny, Anglii:

Ten pyszny pałac to n a s z parlament, a tu patrz, to n a s z najwspanialszy kościół, opactwo westminsterskie. O, patrz! O, patrz! Jaka Anglia jest piękna! Jaki ten Londyn! Patrz, jaki ten Londyn! [...] Ale powiedz sama. Czy to nie jest dumne? Czy to nie jest wspaniałe? Czy w Łowiczu jest taka rzeka? Czy w Łowiczu jest taki pałac? (Dąbrowska 1972, s. 24);

Pokazywałem Krysi Tamizę i parlament. Chciałem, żeby zobaczyła, jak piękna jest m o j a Anglia (Dąbrowska 1972, s. 35).

Lektura opowiadania Dąbrowskiej może zatem skłonić młodych migrantów do refleksji nad tym, gdzie szukać autentycznych źródeł dumy narodowej, dającej poczucie godności i pewności siebie. Czy można polskość odrzucić jak niepotrzebny balast w imię Cyceroniańskiej formuły *ubi bene, ibi patria*? Z czego współcześni migranci oraz ich potomkowie mogą być dumni: z Polski czy z Anglii, której dobrobyt budują i dzięki której sami doświadczają dobrobytu? Z biegiem czasu Marcin Kozera, już jako uczeń polskiej szkoły, zadaje sobie pytanie: „Czy miał prawo pysznić się wspaniałością Anglii?” (Dąbrowska 1972, s. 27).

Nie tak dawno w jego angielskiej szkole nauczyciel mówił do chłopców: – Moi kochani. Na każdym miejscu w tym kraju wasi ojcowie, wasi dziadkowie i ojcowie tych dziadów, aż do początku dziejów Anglii, przelewali krew i oblewali się potem. Pracowali, żyli i umierali na to, żebyście wy mogli być dumni z tych miast i wsi, z piękności, z bogactwa, z potęgi ojczyzny, w której wy znów będzie pracowali. No to z czegoż, on, Marcin, ma być dumny? Jego dziadkowie nie pracowali tu, nie byli tu nawet nigdy (Dąbrowska 1972, s. 27).

Próbę odpowiedzi na to pytanie podjęła Dąbrowska w innym swoim tekście, również przeznaczonym dla młodego odbiorcy. W czytance *Nasi ludzie w Westfalii* zamieszczonej w jednym z międzywojennych podręczników języka polskiego przedstawiła problem tożsamości narodowej emigrantów, którzy opuścili Polskę „za chlebem” i osiedlili się w Niemczech. Jako źródło budowania przynależności narodowej i dumy ze swego pochodzenia wskazywała na rosnącą pozycję polityczną i gospodarczą odrodzonej Polski (Rypel 2012, s. 189–190):

Odrodzona Polska ukazała im się jak opiekuńczy, bezpieczny ląd. Będą w niej mieli zawsze oparcie, cokolwiek uczynią i dokądkolwiek podążą. [...] Jedni wrócili do Polski, drudzy zostali i dalej pracują w czarnym westfalskim kraju. Owszem nadpłynęli tam jeszcze i nowi ludzie z Polski. Lecz i ci, i tamci inaczej teraz spoglądają na świat. Mają wolną i potężną Ojczyznę. Znajduje się ona daleko, a jednakże pokrzepia, dodaje sił i otuchy. Zawsze w razie czego jest gdzie powrócić, a w razie krzywdy jest się komu poskarżyć (Tync, Gołąbek 1936, s. 176).

Czy dzisiejsza pozycja polityczna i gospodarcza Polski jest dla współczesnych migrantów oraz ich dzieci powodem do dumy, a może bywa przyczyną zakłopotania, wstydu lub nie ma dla nich znaczenia? Sądząc po wielkiej aktywności wyborczej i masowym udziale emigrantów w wyborach do polskiego parlamentu oraz wyborach prezydenckich organizowanych przez polskie władze w Wielkiej

Brytanii, chcą mieć oni wpływ na to, co dzieje się w ich ojczyźnie, i nawet jeśli nie zamierzają do niej ostatecznie powrócić, pragną jej dobra, choć zależnie od preferencji politycznych nieco odmiennie je rozumieją.

Marcin Kozera nie stawiałby sobie pytań o to, czy i dlaczego ma być dumny z Polski, gdyby jego ojciec nie podjął decyzji o zapisaniu syna do polskiej południowej szkoły. Ten aspekt opowiadania Dąbrowskiej dotyka bardzo ważnego problemu postaw rodziców wobec podtrzymywania polskości. Dorośli opuszczający ojczyznę (podobnie jak Mateusz Kozera) stanowią pokolenie emigracyjne, a ich dzieci urodzone za granicą (jak Marcin Kozera, Krysia oraz ich koleżanki i koledzy z polskiej szkoły w Londynie) należą do pierwszego pokolenia polonijnego. „Pokolenie emigracyjne jest jeszcze mocno związane ze starym krajem i pod względem językowym i obyczajowym oraz światopoglądowym. Ma często dwie ojczyzny – starą i nową – lub tylko jedną – starą” (Achtelik i in. 2018, s. 30). Dylematy emigrantów przybywających do nowego kraju można sprowadzić do następujących pytań: „Czy wejść w kulturę przyjmującego kraju? Czy utrzymać starą? Czy połączyć elementy obu kultur?” (Wróblewska-Pawlak 2004, s. 155). Rozwiązanie tych rozterek prowadzi do obrania strategii, która może skutkować:

- integracją – czyli spójnym łączeniem elementów obu kultur, prowadzącym do dwujęzyczności i dwukulturowości oraz silnym poczuciem więzi z krajem pochodzenia, które jednocześnie nie stanowi przeszkody w aktywnym i satysfakcjonującym uczestnictwie w nowej wspólnocie;
- asymilacją – polegającą na odrzuceniu kultury ojczystej na rzecz kultury nowego kraju, co przejawia się m.in. nieużywaniem języka polskiego w komunikacji z dziećmi, negatywnymi odczuciami w stosunku do miejsca pochodzenia oraz zrywaniem kontaktów z rodakami;
- separacją – prowadzącą do wyłączenia się z życia społeczno-kulturowego kraju przyjmującego na rzecz trwałego zakotwiczenia mentalnego w kręgu kulturowym języka pierwszego;
- marginalizacją – czyli brakiem identyfikacji z kręgiem kulturowym zarówno kraju pochodzenia, jak i kraju przyjmującego, co skutkuje na ogół słabym opanowaniem języka i kultury rodziców, jak również niepełnym przyswojeniem języka kraju osiedlenia (Achtelik A. i in. 2018).

Strategie te, jak każde tego typu uogólnienia, nie odnoszą się bezpośrednio do losów poszczególnych migrantów<sup>7</sup>. Jak bowiem zaklasyfikować strategię ojca

---

<sup>7</sup> Na wybór strategii duży wpływ ma także typ rodzin, w których wychowują się dzieci Polaków mieszkających za granicą – czy są to rodziny polskie, czy mieszane. Tu jednak nie będziemy zajmować się tą kwestią, ponieważ nie jest ona poruszana w omawianym opowiadaniu. Oboje rodzice dziecięcych bohaterów są Polakami.

Marcina Kozery, który zapisując syna do polskiej szkoły, tak opowiada młodej nauczycielce o losach swojej rodziny:

Matka mu umarła, widzi pani, jak miał dwa lata. Mieszkamy u tutejszych ludzi. Ciągłe się jest z Anglikami. Mnie już też jest, powiem pani, ciężko znaleźć słowo, jak chcę mówić po polsku. Ja już trzydzieści lat nie byłem w Polsce. Co pani na to powie? Czy pani kiedy na to przyszło, żeby tak trzydzieści lat być między obcymi? (Dąbrowska 1972, s. 17);

Ja się tam nie boję o zarobki, ani o nic. Za łaską Boską nie powrócę bez grosza [...] Ja mam tam [w Strzałkowie] familię. Jak ja tam powrócę z takim synem, co nic po naszemu nie umie powiedzieć?

Pani zaśmiała się.

– Ba, trzeba było wcześniej o tym pomyśleć – rzekła (Dąbrowska 1972, s. 18).

Czy stary Kozera, żyjąc 30 lat poza Polską, zasymilował się z angielskim społeczeństwem? Nie nauczył przecież syna mówić po polsku; jego wychowanie powierzył wyłącznie angielskiej szkole, odciął go od kontaktów z innymi Polakami i nie wprowadził ani w polską kulturę, ani w polską tradycję. Nawet rozmawiając z synem lub mówiąc o nim w polskiej szkole, posługiwał się wyłącznie angielszczyzną:

– Niech go pani przyjmie! On się nauczy! On płacze! On płacze!

– Jeszcze do tego płacze! – wykrzyknął pan Mateusz po angielsku (Dąbrowska 1972, s. 17).

Nic więc dziwnego, że Marcin czuł się *małym Anglikiem*, dumnym ze swojej potężnej ojczyzny, którą kochać nauczono go w szkole. A może Mateusz Kozera przyjął mentalną strategię separacji? Choć żył tak długo poza Polską, to jednak nie włączył się do życia społeczno-kulturowego nowego społeczeństwa *obcych*, a swą dawną ojczyznę mitologizował jako raj utracony. Z Anglią związany był tylko pracą. Kiedy się dostatecznie wzbogacił, osiągnął swój cel – mógł wrócić do swojej strzałkowskiej Arkadii i tam dopiero żyć w pełni. Wiele wskazuje jednak na to, że ojciec Marcina zintegrował się ze swoim otoczeniem – nauczył się w nim funkcjonować, sprawnie posługiwał się angielszczyzną, dostosował się do reguł rządzących w angielskiej społeczności, inaczej nie mógłby przecież przez tyle lat pracować i dobrze zarabiać, a jednocześnie ciągle jeszcze potrafił mówić dobrze po polsku i czuł się związany z ojczyzną.

Czytając opowiadanie Marii Dąbrowskiej, zwraca się uwagę przede wszystkim na rozterki tożsamościowe przeżywane przez tytułowego bohatera, przedstawiciela pierwszego pokolenia polonijnego, jednak drugoplanowa postać Mateusza Kozery pokazuje również interesujący aspekt kształtowania się tożsamości ludzi,

którzy zdecydowali się na opuszczenie własnej ojczyzny i rozpoczęcie życia w nowym kraju. Dzieci współczesnych migrantów mogą zastanowić się nad złożonością i nieoczywistością motywacji, którymi kierowali się ich rodzice, kształtując swój (ale również ich) styl życia Wielkiej Brytanii. Losy pierwszego pokolenia polonijnego są przecież konsekwencją decyzji podejmowanych, często nieświadomie, przez dorosłych. Mateusz Kozera wstydzi się, że syn nie mówi po polsku i obarcza go winą za to, że stał się Anglikiem. Nie dostrzega własnych przewin i nie potrafi pomóc Marcinowi w przejściu przez złożony proces kształtowania własnej tożsamości.

Sekwencja zdarzeń, czy też raczej (nawiązując do tytułu innego dzieła Dąbrowskiej) „przygód człowieka myślącego”, składających się na budowanie tożsamości narodowej Marcina Kozery przedstawia się następująco:

1. nauczycielka w polskiej szkole do ojca Marcina: *Tylko to już duży chłopiec, ma ze dwanaście lat. Może woli pozostać Anglikiem?* (Dąbrowska 1972, s. 18);
2. *Marcin Kozera uczył się po polsku niby to pilnie, a jednak bez przekonania. Co mu jednym uchem wleciało, to drugim wyleciało, nie zatrzymując się w sercu* (Dąbrowska 1972, s. 19);
3. *No cóż, mały Angliku? Oni cię chcą zrobić polskim żołnierzem. Cóż Ty na to? [...] Mały Angliku, tak powiedziała, mały Angliku! Słyszac te słowa Marcin nie wiedział, czy go one ubodły, czy go zmartwiły, czy może wbiły w dumę* (Dąbrowska 1972, s. 43);
4. *Marcin łobuzował się i uczył na przemian, ale pod spodem wesołego życia nurtowały wciąż pytania wcale nietatwe do odpowiedzi. Gniewał się na to;*
5. *Ja się tak martwię. Proszę pani, co robić, żeby wiedzieć, kim jestem? Kto ja jestem?;*
6. Nauczycielka: *Bądź dzielnym człowiekiem. To wystarczy, żebyś poznał, kim jesteś, kiedy będzie potrzeba. Tylko dzielnym człowiekiem* (Dąbrowska 1972, s. 48);
7. *Polska jest, proszę pana. Ja jestem Polakiem* (Dąbrowska 1972, s. 63);
8. *Ja nie umiem dobrze po polsku i mogę być Anglikiem. I kocham Anglię. Ale mój ojciec jest Polakiem. I ja nie opuszczę Polski [...]. Ja ją kocham. Kocham!* (Dąbrowska 1972, s. 63).

Taka była droga Marcina do kształtowania własnej tożsamości narodowej. Dzięki lekturze opowiadania Marii Dąbrowskiej młodzi ludzie należący do pierwszego pokolenia emigrantów mogą przekonać się, że odkrywanie istoty związków z ojczyzną nie jest proste, a niekiedy bywa nawet bolesne. Problem ten może pojawić się nawet wtedy, kiedy czujemy się, tak jak Marcin, całkowicie Anglikiem lub jednoznacznie identyfikujemy się z polskością. Co więcej,

dziecko dwujęzyczne – początkowo jednakowo blisko związane z dwiema kulturami – w którymś momencie może także odkryć, że bliżej mu do jednej z ojczyzn. Budowanie własnej tożsamości narodowej emigranta czy jego potomka nie jest procesem łatwym i nie przebiega harmonijnie. W jego trakcie toczy się ciągle negocjowanie znaczeń i przewartościowywanie zjawisk kluczowych dla kultury kraju pochodzenia i kultury kraju, w którym uczeń się wychowuje, zdobywa wykształcenie i poznaje przyjaciół; kraju, z którym wiąże swoją przyszłość.

Marcinowi Kozarze trudne poszukiwanie osobistego związku z ojczyzną rodziców ułatwiła polska szkoła, do której zaczął uczęszczać pod naciskiem ojca. Refleksja nad rolą polskich szkół i stowarzyszeń działających poza granicami naszego kraju to kolejny ważny etap rozważań na marginesie opowiadania Dąbrowskiej. Jest to jednak zagadnienie złożone i należałoby je szerzej omówić na tle postaw rodziców wobec edukacji polonijnej oraz stosunku dzieci i młodzieży do uczęszczania do polskich szkół – co wpływa na osłabienie motywacji, a co ją wzmacnia? Co oferuje współczesna podstawa programowa dla dzieci polskich uczących się za granicą (Rypel 2013, s. 367–376) i jaki obraz ojczyzny przekazują współczesnym młodym Polonusom opracowane dla nich materiały dydaktyczne? Odpowiedzi na te pytania powinny jednak paść w kolejnym artykule.

Choć *Marcin Kozera* dotyczy rzeczywistości sprzed przeszło stu lat, to jednak może być cenną lekturą dla pierwszego pokolenia polonijnego i młodych migrantów osiadłych nie tylko w Wielkiej Brytanii, lecz także w Niemczech, Holandii, Norwegii, Szwecji, Francji, we Włoszech i w innych jeszcze krajach. Może być dla nich punktem wyjścia do rozważań na temat indywidualnych relacji z krajem pochodzenia i znalezienia własnego sposobu odczuwania tożsamości narodowej. W kształceniu polonijnym potrzebne jest zatem przyzwolenie na możliwość spojrzenia na rodzimą kulturę i historię z perspektywy szerszej niż tylko polska. Takie usytuowanie na zewnątrz jądra polskości pozwala dotrzeć do źródeł zarówno polskich, jak i obcych stereotypów i w konsekwencji stopniowo je przełamywać. Z perspektywy zjawisk innych kultur łatwiej dostrzec i docenić specyfikę kultury polskiej oraz znaleźć w niej swoje miejsce. Claire Kramsch (1995, s. 16) dla nazwania takiej sytuacji bycia pomiędzy dwiema kulturami wprowadziła pojęcie *kultury trzeciego miejsca* (*third place culture*). Warto zatem pozwolić, aby młodzi Polacy, którzy żyjąc poza granicami kraju, pragną utrzymywać z nim związki, mogli te związki definiować na różne sposoby, zależnie od osobistej sytuacji każdego z nich. W przeciwnym razie kultura polska oraz język polski, mimo starań rodziców, nauczycieli szkół polonijnych i wielu ludzi dobrej woli działających w rozmaitych stowarzyszeniach, mogą dla młodych emigrantów stać się nie tyle punktem odniesienia, czy może nawet przedmiotem dumy, ile niepotrzebnym i niechcianym balastem.



## Bibliografia

Achtelik A., Cudak R., Krzyżyk D., Mazur J., Niesporek-Szamburska B., Ożóg K., Pawłowski A., Prasałowicz D., Seretny A., Szul R., Tambor A., Zgółka T. (2018), *Nauczanie i promocja języka polskiego w świecie. Diagnoza – stan – perspektywy*, Katowice.

Bielecki J. (2020), *Ilu Polaków mieszka w wielkiej Brytanii. Daleko do miliona*, „Rzeczpospolita”, <https://www.rp.pl/Brexit/312029869-Ilu-Polakow-mieszka-w-Wielkiej-Brytanii-Daleko-do-miliona.html>.

Broszkiewicz W. (2013), *Kapitał kulturowy członków peryferyjnego regionu w kształtującym się społeczeństwie informacyjnym. Na przykładzie wyników badań uczniów gimnazjów podkarpackich*, „Konteksty Społeczne” t. 1 (2).

Chmielewska I., Panuciak A., Strzelecki P. (2019), *Polacy pracujący za granicą w 2018. Raport z badania*, Warszawa, Polacy pracujący za granicą w 2018 r. Raport z badania, Warszawa, [https://www.nbp.pl/publikacje/migracyjne/polacy\\_pracujacy\\_za\\_granica\\_2018.pdf?fbclid=IwAR1gK\\_x0QaE461azYn6YMxI-xFd0ao\\_BhZVe8k-eNy3kDm71okQeTmaEvV9o](https://www.nbp.pl/publikacje/migracyjne/polacy_pracujacy_za_granica_2018.pdf?fbclid=IwAR1gK_x0QaE461azYn6YMxI-xFd0ao_BhZVe8k-eNy3kDm71okQeTmaEvV9o).

Dąbrowska M. (1972), *Marcin Kozera. Wilczęta z czarnego podwórza*, Warszawa.

Eade J., Drinkwater S., Garapich M.P. (2006), *Polscy migranci w Londynie – klasa i etniczność. Polskojęzyczne sprawozdanie z badań*, tłum. A. Gałasińska, M. Łukasiuk, [https://www.academia.edu/2856131/Polscy\\_migranci\\_w\\_Londynie\\_klasa\\_spo%C5%82eczna\\_i\\_etniczno%C5%9B%C4%87](https://www.academia.edu/2856131/Polscy_migranci_w_Londynie_klasa_spo%C5%82eczna_i_etniczno%C5%9B%C4%87).

Kramsch C. (1995), *Context and Culture in language Teaching*, Oxford.

Lewiński P. (2014), *Polskie mity i stereotypy*, w: *Sukcesy, problemy i wyzwania w nauczaniu języka polskiego jako obcego*, red. A. Mielczarek, A. Roter-Bourkane, M. Zduniak-Wiktorowicz, Poznań.

Program nauczania ośmioklasowej szkoły podstawowej. Język polski. Klasy V–VIII (1971), Warszawa.

Rypel A. (2012), *Edukacyjny wymiar dyskursu edukacyjnego. Na przykładzie podręczników języka polskiego z lat 1918–2010*, Bydgoszcz.

Rypel A. (2013), *Polska tożsamość narodowa czy etniczna? Rozważania na temat podstawy programowej dla uczniów uczących się za granicą*, w: *Język – Wielokulturowość – Tożsamość*, red. M. Pająkowska, A. Paluszak-Bronka, K. Kołatka, Bydgoszcz.

Szpoiński A. (2002), *Nowoczesność i ponowoczesność – typy kultur wpisane w podręczniki języka polskiego dla gimnazjów*, w: *Ocena podręczników gimnazjalnych języka polskiego*, red. E. Chałasińska, Warszawa.

Świątkiewicz W. (2000), *Wokół socjologicznej koncepcji kapitału kulturowego*, w: *Kapitał społeczno-kulturowy a rozwój lokalny i regionalny*, red. M.S. Szczepański, Tychy.

Tync S., Gołąbek J. (1936), *Czytanki polskie dla IV klasy szkół powszechnych I stopnia, kurs C*, Lwów – Warszawa.

Winnicki Z.J. (2017), *Europa Środkowa czy Europa Środkowo-Wschodnia? Europejskie kręgi cywilizacyjne*, „Wschodnioznawstwo” 11.

Wróblewska-Pawlak K. (2004), *Język – tożsamość – imigracja. O strategiach adaptacyjnych Polaków zamieszkałych we Francji w latach osiemdziesiątych XX wieku*, Warszawa.

#### Streszczenie

### **Moja Polska – moja Anglia. Rozważania na marginesie lektury *Marcina Kozery* Marii Dąbrowskiej w kontekście współczesnej emigracji do Wielkiej Brytanii**

Problem przedstawiony w artykule dotyczy sytuacji współczesnej polskiej emigracji żyjącej przede wszystkim w Wielkiej Brytanii. Tekst koncentruje się głównie na trudnym procesie odkrywania i kształtowania własnej tożsamości narodowej oraz indywidualnych więzi z Polską i krajem osiedlenia. Punktem wyjścia rozważań jest opowiadanie Marii Dąbrowskiej *Marcin Kozera* z 1927 r. Kryzys tożsamości głównego bohatera tej opowieści konfrontowany jest ze strategiami budowania własnej tożsamości przez współczesnych młodych emigrantów. Żyją oni zazwyczaj w *kulturze trzeciego miejsca*, czyli pomiędzy kulturą kraju pochodzenia a kulturą kraju goszczącego. Z tego powodu emigranci mają prawo do indywidualnego, różnorodnego rozumienia i poczucia polskości.

**Słowa kluczowe:** emigracja, tożsamość narodowa, integracja, asymilacja, separacja, marginalizacja

#### Summary

### **My Poland – my England. Reflections on the reading of Maria Dąbrowska's *Marcin Kozera* in the context of contemporary emigration to Great Britain**

The problem presented in the article concerns the situation of contemporary Polish emigration living mainly in Great Britain. The text focuses primarily on the difficult process of discovering and shaping one's own national identity and individual ties with Poland and the country of settlement. The starting point for the considerations is Maria Dąbrowska's short story *Marcin Kozera* from 1927. The identity crisis of the main character of this story is confronted with the strategies of building one's own identity by contemporary young emigrants. They

usually live in the *third place culture*, that is, between the culture of the country of origin and the culture of the host country. For this reason, emigrants have the right to an individual, various understanding and feeling of Polishness.

**Keywords:** emigration, national identity, integration, assimilation, separation, marginalization

Karolina Ziolo-Puzuk<sup>1</sup>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

---

DOI: <https://doi.org/10.26881/jsr.2021.16.14>

## NAUCZANIE JĘZYKA POLSKIEGO JAKO OBCEGO WŚRÓD OSÓB DUCHOWNYCH – WYZWANIA I ROZWIĄZANIA. STUDIUM PRZYPADKU

### Wprowadzenie

Na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW) w Warszawie powstaje podręcznik *Szczęść Boże. Skrypt do nauczania języka polskiego jako obcego na poziomie A1 dla osób duchownych*, będący odpowiedzią na rosnące potrzeby związane z rozwojem współpracy naukowej uczelni z krajami Afryki<sup>2</sup>. Publikacja ta, w formie bezpłatnego e-booka, zostanie udostępniona na stronie Wydawnictwa Naukowego UKSW w 2. połowie 2021 r. Na pełny kurs języka polskiego jako obcego na poziomie A1 składać się będą dwie części skryptu (pierwsza część publikacji została wydana w 2021 r.).

Zanim przystąpiono do pracy nad podręcznikiem na poziomie A1, rozpoczęto – po zakończeniu dwóch semestrów lektoratów z grupą początkującą – proces pogłębionego badania potrzeb szkoleniowych w zakresie nauczania języka polskiego jako obcego i przygotowania do stworzenia podręcznika odpowiadającego na potrzeby stypendystów programu prowadzonego na Wydziale Teologicznym UKSW. Niniejszy artykuł prezentuje założenia związane z badaniem i analizą potrzeb szkoleniowych w procesie planowania nauczania języków obcych i stara się pokazać zakres pojęcia *potrzeby szkoleniowe* w odniesieniu do nauczania języków; w skład tego terminu wchodzi bowiem zarówno potrzeby językowe, jak i elementy dotyczące procesu uczenia się i nauczania. W artykule przedstawiono wyniki badania opisujące potrzeby i oczekiwania kursantów oraz

---

<sup>1</sup> [k.ziolo-puzuk@uksw.edu.pl](mailto:k.ziolo-puzuk@uksw.edu.pl), <https://orcid.org/0000-0002-6906-6310>

<sup>2</sup> Księża biorący udział w zajęciach oraz w opisywanym badaniu potrzeb szkoleniowych i językowych byli uczestnikami programu *Organizacja studiów anglojęzycznych dla studentów mniejszości religijnych i etnicznych, pochodzących z terenów objętych dyskryminacją oraz przemocą, a w szczególności z Afryki* prowadzonego na Wydziale Teologicznym UKSW.

pokazano, jak wpłynęły one na rozwiązania zastosowane w skrypcie *Szczęść Boże* i program nauczania.

### **Potrzeby szkoleniowe w nauczaniu języków obcych – podstawowe zagadnienia**

Potrzeby w wymiarze edukacyjnym są wielowymiarowe, wieloaspektowe i zmienne. Potrzeby szkoleniowe to cele „dotyczące możliwych do modyfikowania rozbieżności między stanem obecnym a pożądanym” (Neczaj-Świdarska 2005). Jak wspomniano wyżej, w zakresie nauczania języka obcego składają się z potrzeb językowych, stanowiących „rozdźwięk między tym, co aktualnie istnieje, a czymś pożądanym, idealnym” (Gajewska i Sowa 2014: 117), oraz z potrzeb dotyczących środowiska uczenia się (w tym: metod, planowania procesu uczenia się i wyznaczania celów). Należy zwrócić uwagę, że cele, tożsame według tych definicji z potrzebami, muszą być definiowane zgodnie z założeniami SMART, według których realizowalność pozostaje integralnym elementem tego, do czego dążymy. W przypadku nauki języków ważne jest również opisanie celów w czasie oraz ustalenie wspólnie z uczniem (i ewentualnie instytucją zlecającą kurs), które z tych celów (potrzeb) są SMART, tj. konkretne (ang. *specific*), mierzalne (ang. *measurable*), osiągalne (ang. *achievable*), istotne (ang. *relevant*) i możliwe do określenia w czasie (ang. *time-bound*) – czyli które z nich staną się elementami programu nauczania.

Louis Porcher (1983: 16) zauważa, że potrzeba to „wszystkie informacje, niezależnie od ich rodzaju, formy, źródła, które są niezbędne lub użyteczne do tego, aby zaplanować proces nauczania, w którego centrum znajduje się uczeń”. Z kolei James Dean Brown (2016: 13) jako synonim potrzeb w kontekście ich badania w nauczaniu języków wymienia m.in.: pragnienia, braki, oczekiwania, motywacje, zapotrzebowanie, prośby, niezbędne umiejętności oraz następny krok (x) i x+1 (tj. kolejny krok, który uczeń musi wykonać).

Można więc podsumować, że potrzeba jest takim brakiem, który wymusza działania, narzuca dążenie do celu. Stan następujący po wyeliminowaniu braku opisywany jest jako idealny, pożądaný, czyli pozwalający na osiągnięcie efektywności w wykonywaniu danej czynności, a w przypadku nauczania języka – w komunikacji na poziomie i w zakresie pożądanym przez uczącego się. Dodatkowo potrzeba musi być opisana zgodnie z akronimem SMART i uwzględniać punkt widzenia wszystkich zaangażowanych, przy czym uczący się pozostaje w centrum budowanego programu nauczania. Dlatego właśnie Elżbieta Gajewska i Magdalena Sowa wskazują, że konieczne jest postrzeganie różnych poziomów potrzeb: indywidualnych, społecznych lub instytucjonalnych, przewidywalnych, nieprzewidywalnych, konkretnych, wyobrazeniowych, wyrażonych, niewyrażonych

(Gajewska i Sowa 2014: 118). Mając na uwadze przedstawione powyżej definicje oraz rozważania, przeprowadzona analiza potrzeb obejmowała: ankietę online (którą wypełniło 16 księży spośród 25 biorących udział w programie stypendialnym), wywiady (przepytano 4 księży oraz 1 organizatora programu stypendialnego), językową analizę ilościową wybranych tekstów związanych z pracą księży, analizę obserwacji i uwag lektorów (w tym autorki niniejszego artykułu) pracujących przez 4 semestry z grupą księży oraz dziennik fotograficzny jednego z księży (uczestnik programu doktoranckiego, uczący się języka polskiego samodzielnie). W badaniu potrzeb szkoleniowych zastosowano triangulację technik badawczych oraz źródeł informacji, dzięki czemu udało się uzyskać pełniejsze dane. Dodatkowym ważnym elementem zapewnienia wiarygodności otrzymanych wyników był fakt, że analiza potrzeb powstała z uwzględnieniem tzw. metod mieszanych (ang. *mixed method research*) i łączyła techniki ilościowe z jakościowymi.

### Opis sytuacji wyjściowej

Zajęcia językowe z grupą księży stanowiły połączenie nauczania języka ogólnego z elementami języka specjalistycznego, przy czym należy podkreślić, że potrzeba włączenia elementów języka specjalistycznego została wyrażona przez uczących się w 3. miesiącu zajęć. Na początku kurs planowany był jako kurs języka ogólnego z dużym komponentem kulturowym; zapotrzebowanie takie otrzymali prowadzący od organizatorów i na podstawie tych założeń został opracowany pierwszy program nauczania. Wprowadzone zmiany, uwzględniające kształtujące się potrzeby instytucji organizującej kurs oraz uczących się, a później poszerzone badanie potrzeb szkoleniowych zapobiegły zjawisku znanemu na gruncie nauczania języka anielskiego jako TENOR (ang. *teaching English for no obvious reason*) lub ENOP (ang. *English with no obvious purpose*) (Brown 2016: 5).

Podczas prowadzonych zajęć i rozmów ze studentami oraz na podstawie doświadczeń i refleksji lektorów okazało się, że malejąca frekwencja na zajęciach była związana z brakiem czasu na powtarzanie materiału, a co za tym idzie – z rosnącym poczuciem „odstawania” od grupy. Obawom tym, typowym dla dorosłych uczących się języka, towarzyszyły również trudności związane z faktem, że grupa nie była homogeniczna pod względem poziomu znajomości języka. Dodatkowym czynnikiem demotyującym były niewielkie potrzeby w zakresie komunikowania się w języku polskim – studia doktoranckie odbywały się w języku angielskim, który był również używany przeważnie w rozmowach w miejscu zamieszkania. Uwzględniając te czynniki, zdecydowano się podczas badania i analizy potrzeb zwrócić większą uwagę na środowisko uczenia się

i poszerzyć badanie potrzeb, o czym wspomniano wyżej, o te z zakresu sposobów uczenia się oraz możliwości uwzględnienia nauki języka w planie tygodnia.

### **Procedura badania i analizy potrzeb szkoleniowych**

Jak podkreśla Tadeusz Pilch (1998: 147), „Ankieta daje wiedzę obszerną, lecz nie pogłębioną, informuje, nie wyjaśnia”, dlatego konieczne było poszerzenie badania potrzeb o inne techniki badawcze. Uzupełnienie wyników ankiety wywiadami pozwoliło na uzyskanie pełniejszego obrazu, czego nie dało się osiągnąć za pomocą pytań zamkniętych czy półotwartych. Zalecenie, że język ankiety powinien być zrozumiały, prosty i pozbawiony żargonu, jest w przypadku ankiety dotyczącej nauczania języka obcego przeprowadzanej wśród uczniów całkowicie niewystarczające. Decyzja o wyborze języka ankiety ma wpływ na otrzymane wyniki. Jak podkreślają Weronika Wilczyńska i Anna Michońska-Stadnik (2010: 169), użycie języka obcego może mieć wpływ również na obszerność i jakość wypowiedzi ankietowanych. Osoby biorące udział w analizowanej ankiecie pochodziły z różnych krajów Afryki, ich znajomość języka polskiego była zaś podstawowa lub zerowa. Metryczka na początku anonimowej ankiety pokazała, że 16 ankietowanych uczyło się języka poniżej 1 roku (najczęściej nie więcej niż 2 godz. dydaktyczne w tygodniu), a jedna osoba uczyła się języka polskiego od 1,5 roku. W przypadku badanej grupy zdecydowano się więc na opracowanie ankiety i przeprowadzenie wywiadów w języku angielskim, który to był językiem edukacji dla badanej grupy. Aby zapewnić jak najpełniejsze zrozumienie intencji badacza, pytania ankiety były konsultowane w wersji angielskiej i polskiej z księdzem Polakiem znającym biegle język angielski.

Ankieta została podzielona na sześć sekcji. Sekcja pierwsza przedstawiała cel badania oraz informowała o zachowaniu anonimowości ankietowanych. Pytania sekcji drugiej dotyczyły czasu, od jakiego odpowiadający uczy się języka polskiego oraz jego pobytu w Polsce. Pytanie trzecie, zamknięte, brzmiało: *Czy chciałabyś używać języka polskiego, wykonując obowiązki księdza?* Twierdząco odpowiedziało 11 osób (68,8%), może – pięć osób (31,3%), nikt nie udzielił odpowiedzi negatywnej. Potwierdziło to przypuszczenia wynikające z rozmów z uczestnikami kursu, że możliwość sprawowania posługi duchownego w języku polskim jest dla uczestników programu ważna – a jak pokazały wywiady, pozostaje istotnym czynnikiem wpływającym na pozytywne postrzeganie pobytu w Polsce – ale nie tylko, gdyż zgodnie z deklaracjami uczestników wywiadu, wiąże się ona z elementami wzbogacania duchowości. Podczas wywiadów jeden z rozmówców podkreślił, że praca w parafii byłaby formą dzielenia się swoją wiedzą oraz doświadczeniem.

Pytania w kolejnych sekcjach, nr 3–5, były układane od ogólnych do szczegółowych i miały charakter zamknięty. W sekcji trzeciej oraz czwartej ankietowani poproszeni byli o określenie stopnia chęci wykonywania danej czynności zawodowej przy korzystaniu z języka polskiego w ogóle (sekcja nr 3) oraz do końca 2021 r. (sekcja nr 4). Pytania z rangowaniem z tych sekcji pozwalały na udzielenie odpowiedzi według skali wyrażającej ważność – od 1 (*nieważne*) do 5 (*bardzo ważne*). Pytania dotyczyły pracy duchownego oraz relacji z kolegami (w pracy, na uczelni) i wiernymi. Pytania sekcji czwartej powstały na podstawie opracowanych przez ALTE (The Association of Language Testers in Europe) twierdzeń rozpoczynających się od *Can do...*, służących do samooceny uczących się języka obcego. Odpowiednio zaadaptowane do specyfiki pracy osoby duchownej twierdzenia pochodziły z obszaru *Praca*<sup>3</sup>. Sekcja piąta, w której pytania dotyczyły procesu uczenia się oraz przekonań dotyczących czasu potrzebnego do osiągnięcia celu, składała się z pytań zamkniętych pozwalających na wybór tylko jednej odpowiedzi.

Według klasyfikacji Ilony Przybyłowskiej (1978: 63) wywiad przeprowadzony w ramach opisywanego badania to wywiad swobodny, mało ustrukturalizowany (mało ukierunkowany), bez listy pytań, ale z listą zagadnień powstałych na podstawie wyników ankiety, podczas wywiadu zaś zadawano pytania otwarte, zachęcające do dłuższych wypowiedzi, zindywidualizowane ze względu na respondenta i pozostające z związku z udzielanymi odpowiedziami, otwarte na ich kontekst. Wywiad przeprowadzono w formie wideorozmowy za pomocą aplikacji Google Meets (w jednym wypadku odbyto rozmowę telefoniczną). Przeprowadzono trzy rozmowy indywidualne oraz jeden wywiad z dwoma uczestnikami. Średnio każde ze spotkań trwało 60 min. Celem wywiadów było doprecyzowanie i pogłębienie wyników otrzymanych w ankiecie.

### Wyniki ankiety (sekcja nr 5) oraz wywiadu

W sekcji piątej zadano ankietowanym pięć pytań. Na każde z nich udzielono 16 odpowiedzi:

1. *Sądzę, że aby osiągnąć swoje cele, POWINIENEM brać udział w zajęciach...*
  - 2 godz. tygodniowo – 7 osób (43,8%)
  - 4 godz. tygodniowo – 5 osób (31,3%)
  - 6 godz. tygodniowo – 2 osoby (12,3%)
  - 8 godz. tygodniowo – 1 osoba (6,3%)
  - więcej – 1 osoba (6,3%)

<sup>3</sup> <https://www.cambridgeenglish.org/Images/28906-alte-can-do-document.pdf> [dostęp: 20.07.2021].



2. Aby osiągnąć swoje cele, JESTEM GOTÓW brać udział w zajęciach...
  - 2 godz. tygodniowo – 7 osób (43,7%)
  - 4 godz. tygodniowo – 7 osób (43,7%)
  - 6 godz. tygodniowo – 0 osób
  - 8 godz. tygodniowo – 1 osoba (6,3%)
  - więcej – 1 osoba (6,3%)
3. Aby osiągnąć swoje cele, POWINIENEM uczyć się poza zajęciami językowymi (samodzielnie)...
  - 2 godz. tygodniowo – 6 osób (37,5%)
  - 4 godz. tygodniowo – 4 osoby (25%)
  - 6 godz. tygodniowo – 2 osoby (12,5%)
  - 8 godz. tygodniowo – 1 osoba (6,2%)
  - więcej – 3 osoby (18,8%)
4. Aby osiągnąć swoje cele, JESTEM GOTÓW uczyć się poza zajęciami językowymi (samodzielnie)...
  - 2 godz. tygodniowo – 6 osób (37,5%)
  - 4 godz. tygodniowo – 5 osób (31,3%)
  - 6 godz. tygodniowo – 2 osoby (12,5%)
  - 8 godz. tygodniowo – 2 osoby (12,5%)
  - więcej – 1 osoba (6,2%)
5. Czy chciałbyś brać udział w dodatkowych zajęciach online?
  - *tak* – 14 osób (87,5%)
  - *nie* – 0 osób
  - *może* – 2 osoby (12,5%)

Kursanci w większości uważają zaangażowanie podczas zajęć na poziomie 2–4 godz. dydaktycznych za optymalne. Potwierdziła to również obserwacja frekwencji: w pierwszym roku zajęć zaplanowano 8 godz. dydaktycznych tygodniowo, ale uczniowie zwracali uwagę, że liczba ta jest nie do pogodzenia z innymi zobowiązaniami na uczelni, dlatego frekwencja spadała, a nierówności w opanowaniu materiału między uczniami rosły. W kolejnym roku akademickim zajęcia odbywały się w wymiarze 4 godz. tygodniowo, dzięki czemu udało się utrzymać zaangażowanie każdego ze studentów na podobnym poziomie. W pytaniu o dodatkowe (pozalekcyjne) zaangażowanie przeważały odpowiedzi wskazujące, że powinno ono wynosić 2–4 godz. Brak rozbieżności między zdaniem opisującym stan pożądanym a tymi dotyczącymi możliwości zaangażowania się w naukę pozwala przypuszczać, że uczący się mają realistyczne podejście do nauki. Może mieć ono źródło w fakcie, że badana grupa to osoby znające nie mniej niż dwa języki obce i potrafiące w sposób precyzyjny opisać zarówno swoje oczekiwania, jak i możliwość ich osiągnięcia w czasie. Wywiady jednak pokazały, że wniosek taki jest nie do końca prawdziwy. W osobistych rozmowach wybrzmiało, iż studenci

chęć podczas zajęć otrzymywać podstawowe informacje, schematy gramatyczne, które – według nich – mogą się stać podstawą do samodzielnego pogłębiania wiedzy i zdobywania umiejętności, ćwiczenia użycia języka w sytuacjach życia codziennego. Studenci pośrednio wyrażali potrzebę wsparcia w stosowaniu technik uczenia się w ramach pracy własnej. Dodatkowo podkreślali potrzebę nauki języka przed przyjazdem do Polski, np. w formie kursów online, dzięki czemu nie czuliby się zagubieni. Zainteresowanie nauką online (w tym zajęciami prowadzonymi asynchronicznie, ćwiczeniami powtórzeniowymi online) zauważalne była również w odpowiedziach na pytania ankiety.

Podczas wywiadów księży wskazywali, że – obok poznania podstaw gramatyki – najważniejsze są dla nich poprawna wymowa i umiejętność prawidłowego odczytania zapisanych wyrazów, nawet jeśli szczegółowe znaczenie poszczególnych wyrazów nie jest dla nich jasne. Uważali oni, że dzięki tej umiejętności mogliby brać udział we wspólnej modlitwie z wiernymi, w spotkaniach parafian, w odprawianiu mszy po polsku, i podkreślali, że nie chcieliby z powodu niedoskonałej, niewyraźnej wymowy wywoływać efektu komicznego lub wpływać negatywnie na pełne uczestnictwo osób słuchających.

## Podsumowanie

Przedstawiony wyżej fragment badania potrzeb szkoleniowych opisywanej grupy prowadzi do następujących wniosków:

- kursanci zauważają, że możliwość używania języka polskiego w codziennej komunikacji, a przede wszystkim w pracy oraz na uczelni, jest dla nich istotnym elementem motywującym do dalszej nauki;
- brak możliwości używania języka polskiego oraz bycia częścią wspólnoty wierzących „po polsku” powoduje, że czują się oni izolowani, pozostawieni na marginesie;
- respondenci deklarują brak czasu na naukę – zarówno samodzielną, między zajęciami, jak i zorganizowaną w formie lektoratów;
- rozwiązaniem powyższego problemu, według studentów, jest włączenie elementów e-learningu asynchronicznego jako stałego elementu kursu;
- studenci wskazali prawidłową wymowę jako ważny element kształcenia oraz jeden z elementów włączenia się do społeczności i brania udziału w mszy po polsku jako osoba duchowna (poprzez np. prawidłowe odczytanie fragmentów Pisma Świętego);
- jak można wnioskować z wypowiedzi podczas wywiadów, studenci potrzebują wsparcia w zakresie metod pracy nad językiem oraz wspierania autonomii rozumianej jako praca nad skuteczną samodzielną nauką, wyznaczenie celów i poszukiwanie metod ich realizacji.

W odpowiedzi na potrzebę pracy nad technikami uczenia się oraz wyznaczania celów do programu kursu wprowadzono zadanie projektowe polegające na prowadzeniu przez studenta fotodziennika<sup>4</sup>. Celem projektu jest zachęcenie uczących się do refleksji nad potrzebami językowymi i szkoleniowymi przez fotografowanie (telefonem) przedmiotów, których nazw nie znają, a chcieliby je poznać, oraz symbolicznego przedstawiania sytuacji, w których czuli się zagubieni z powodu braków językowych albo – przeciwnie – dumni z tego, jak sobie poradzili. Ćwiczenie to wzmacnia autonomię w wyznaczaniu celów oraz pogłębia refleksję nad potrzebami szkoleniowym w zakresie języka obcego. Zdjęcia mogą później służyć jako fotofiszki i być również inspiracją dla nauczyciela; ponadto mogą stać się elementem zajęć, których celem jest stworzenie mapy marzeń i mapy celów językowych oraz edukacyjnych (Zioło-Pużuk 2019). Podczas zajęć planowanych w kolejnych latach lektorzy będą również prezentować techniki mnemoniczne i zachęcać studentów, aby dzielili się swoimi pomysłami na skuteczną naukę. Kursantom zostanie też zaproponowana możliwość zapisania się do grupowego newslettera wysyłanego 2, 3 razy w tygodniu (częstotliwość ustalą kursanci), który będzie zawierał ćwiczenia, krótkie nagranie do odsłuchania lub tekst z pytaniami. Wykonanie zadania z newslettera nie będzie wymagać więcej niż 5–10 min samodzielnej pracy. Taka forma aktywności między zajęciami pozwoli na wprowadzenie regularności w pracy nad językiem w nieobciążającej formie oraz będzie odpowiedzią na potrzebę pracy z nowymi technologiami. W pierwszej części skryptu ta potrzeba została zrealizowana przez korzystanie z kodów QR odsyłających do ćwiczeń na platformie LearningApps – do pracy samodzielnej lub podczas zajęć.

Tematyka poszczególnych rozdziałów skryptu odpowiada na zapotrzebowanie uczestników związane z używaniem języka polskiego podczas pracy duchownego. Tytuły rozdziałów to: *Szczęście Boże!*, *Jak ma pan na imię?*, *Co u księdza słyhać?*, *To jest mój kościół i moja parafia*, *Ile kosztuje chleb?*, *W kancelarii parafialnej*, *Pobłogosław*, *Panie Boże, nas i te dary*, *Jestem młodym księdzem*, *O 12 w niedzielę odprawiam mszę*, *Dziś świeci słońce, jutro będzie padać deszcz*, *Rok liturgiczny*. Dodatkowo w podręczniku zamieszczono autentyczne dokumenty używane w kancelarii parafialnej, które stanowią podstawę ćwiczeń komunikacyjnych i pozwalają na przygotowanie się do ewentualnej pomocy w kancelarii. Wykorzystanie autentycznych dokumentów podnosi również motywację do nauki i wspiera przekonanie, że język polski może być narzędziem wykorzystywanym do komunikacji w realnych sytuacjach dotyczących pełnienia posługi duchownego.

---

<sup>4</sup> Przeprowadzono pilotaż z jednym uczestnikiem w tej grupie oraz jako działanie prowadzone przez jeden semestr z inną grupą studentów.

Każdy rozdział otwiera krótki słowniczek tematyczny, co jest pomocą dla uczących się, gdyż pozwala na łatwiejsze powtarzanie leksyki oraz budowanie skojarzeń poprzez tematyczne jej grupowanie. Podobną funkcję pełni również polsko-angielski słowniczek 96 podstawowych terminów religijnych zamieszczony na końcu publikacji. W założeniu autorki słowniczki mają spowodować, że skrypt będzie prawdziwie podręczną pomocą w nauce języka polskiego, szansą na szybkie podstawowe przygotowanie się do sytuacji komunikacyjnej, która może nastąpić. Zgodnie z zapotrzebowaniem uczących się skrypt nie mógł jednak przybrać formuły zbliżonej do rozmówek, gdyż w wywiadach kursanci podkreślali, że pogłębione poznawanie zasad gramatyki jest dla nich ważne, daje podstawę do samodzielnej nauki. Podczas zajęć studenci prosili o ćwiczenia oparte na drylach językowych, ale jednocześnie sami chcieli odkrywać i opisywać zasady gramatyczne. Tam gdzie było to możliwe, wprowadzono więc elementy świadomej indukcji, tzn. metody prezentacji gramatyki będącej „[...] sterowanym odkrywaniem (ang. *conscious induction as guided discovery*), kiedy to uczący się – na bazie przykładów specjalnie dobranych przez nauczyciela – samodzielnie formułują regułę gramatyczną” (W. Decco; cyt za: Knyś 2017: 36) W drugiej części skryptu (będącej jeszcze w opracowaniu) zostaną zaproponowane ćwiczenia realizujące założenia indukcyjnego nauczania gramatyki.

Jednoznaczna potrzeba doskonalenia prawidłowej wymowy znalazła odzwierciedlenie w pierwszym rozdziale książki, prezentującym podstawy polskiej wymowy, oraz w zamieszczeniu w każdym z rozdziałów modlitwy lub modlitw, które pozwalają na nauczenie się prawidłowego ich brzmienia oraz skojarzenia wyrazu z zapisem.

Choć otrzymane wyniki, zgodnie z założeniami badania potrzeb szkoleniowych, nie powinny być generalizowane, to jednak mogą służyć jako inspiracja i podstawa do stawiania hipotez badawczych. Główna z nich dotyczy faktu, że nauczanie języka ogólnego w grupach dorosłych może szybko prowadzić do zniechęcenia i poczucia braku celu. Dlatego też kursy językowe dla dorosłych, w tym duchownych, muszą nie tylko zawierać elementy wiedzy o danym kraju i jego kulturze, ale również dawać narzędzia do komunikacji w pracy i sytuacjach formalnych. W przypadku opisywanych grup niedostateczna znajomość języka polskiego postrzegana była jako uciążliwość, swego rodzaju ubożenie w obszarze duchowości. Dostrzeżenie tej ważnej, ale nie oczywistej potrzeby było możliwe dzięki przeprowadzeniu pogłębionej analizy potrzeb szkoleniowych, które to działanie powinno poprzedzać planowanie każdego kursu języka obcego dla dorosłych.

## Bibliografia

- Brown J.D. (2016), *Introducing Needs Analysis and English for Specific Purposes*, Routledge, London.
- Gajewska E., Sowa M. (2014), *LSP, FOS, Fachsprache... Dydaktyka języków specjalistycznych*, Werset, Lublin.
- Knyś M. (2017), *O zaletach, trudnościach i potrzebie indukcyjnego nauczania gramatyki języka polskiego jako obcego*, „Języki Obce w Szkole” nr 1.
- Neczaj-Świdarska R. (2005), *Rozpoznanie i analiza potrzeb szkoleniowych organizacji*, „E-mentor” nr 8.
- Pilch T. (1998), *Zasady badań pedagogicznych*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa.
- Porcher L. (1983), *Migrant workers learning French in France: a practical experiment*, w: *Case studies in identifying language needs*, red. R. Richterich, Pergamon Press, Council of Europe.
- Przybyłowska I. (1978), *Wywiad swobodny ze standaryzowaną listą poszukiwanych informacji i możliwość jego zastosowania w badaniach socjologicznych*, „Przegląd Socjologiczny” nr 30.
- Wilczyńska W., Michońska-Stadnik A. (2010), *Metodologia badań w glotto-dydaktyce. Wprowadzenie*, Avalon, Kraków.
- Zioło-Pużuk K. (2019), *Kształtowanie autonomii i umiejętności samooceny uczniów na lekcjach języka obcego – wykorzystanie mapy marzeń*, „Języki Obce w Szkole” nr 2.

### Streszczenie

#### **Nauczanie języka polskiego jako obcego wśród osób duchownych – wyzwania i rozwiązania. Studium przypadku**

Artykuł prezentuje wyniki badań dotyczących potrzeb szkoleniowych w zakresie nauczania języka polskiego jako obcego prowadzonych w grupie księży doktorantów z krajów Afryki studiujących na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Przeprowadzone badanie potrzeb stało się podstawą do zaprojektowania skryptu do nauki języka polskiego jako obcego dla osób duchownych zatytułowanego *Szczęść Boże!*, którego pierwsza część ukazała się w 2021 r. Artykuł przedstawia, jak otrzymane wyniki badania potrzeb wpłynęły na konstrukcję podręcznika oraz programu nauczania.

**Słowa kluczowe:** język polski jako obcy, język polski jako obcy dla osób duchownych, potrzeby szkoleniowe, nauczanie języka specjalistycznego

## Summary

**Teaching Polish as a Foreign Language to Clergymen –  
Challenges and Solutions. A Case Study**

The article presents the results of the learning needs analysis concerning teaching and learning Polish as a foreign language conducted among a group of priests — PhD students from African countries studying at the Faculty of Theology at the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. Presented research became the basis for designing a script for teaching Polish as a foreign language for clergy entitled *God Bless You!*, the first part of which was published in 2021. The article presents how the results of the needs analysis influenced the structure of the textbook and the curriculum.

**Keywords:** Polish as a foreign language, teaching Polish as a foreign language to clergymen, learning needs, LSP (language for specific purposes)

## **ETOS RYCERSKI W SZESNASTOWIECZNYCH KAZANIACH NA POGRZEBY KRÓLÓW POLSKI**

Kultura rycerska, zasady i obyczaje etosu rycerskiego, zawarty w nich system wartości oraz ideał osobowy (zob.: Piekarczyk 1975; Potkowski 1978; Iwańczak 1983, 1984, 1985; Dudy 1986; Runciman 1987; Clare 1992; Cardini 1996; Peltz, Dudek 1997; Morrison 1997; Flori 1999; Mundy 2001; Kusiak 2002; Barber 2003; Nicholson 2005; Keen 2014) odcisnęły ślad również na kulturze polskiej (zob.: Bieniak 1973; Nadolski 1979; Klubówna 1979; Kuczyński 1980; Kuczyński 1992; Bogucki 1996; Dalewski 1997; Skurzyński 2000; Świdorska 2001). Rozkwit związanych z rycerstwem kultury i obyczajów nastąpił przede wszystkim w czasach pierwszych Jagiellonów, w wiekach XIV i XV, kiedy było już ono w pełni wyodrębnionym stanem. Następujący potem stopniowo kryzys duchowości i obyczajowości rycerskiej wyznaczały między innymi przemiany gospodarcze, w których wyniku

szlachetnie urodzeni albo w szybkim tempie pauperyzowali się, albo ciągnęli duże zyski z innej niż w latach poprzednich działalności. W Polsce od lat czterdziestych XV wieku, tj. od czasu powstania koniunktury na eksport zboża do Europy Zachodniej, szlachta zainteresowała się handlem zagranicznym i dążyła do wzrostu produktywności własnych majątków, powiększała swój folwark, zagospodarowywała nieużytki, zwiększała wymiar chłopskich obciążeń. Rycerze stawali się ziemianami zainteresowanymi nie poszukiwaniem sławy, lecz bogaceniem się na handlu towarami rolnymi i leśnymi (Piwowarczyk 1998, s. 228).

Do tego doszły zmiany dokonujące się w sztuce militarnej, strategii prowadzenia wojen, których konsekwencją był m.in. upadek znaczenia ciężkozbrojnej jazdy. Dawne „rycerskie umiejętności – jazda konna, władanie mieczem i kopią były dalece niewystarczające do wygrywania bitew i zdobywania zamków. [...] Równocześnie następował proces, który można by określić «komercjalizacją»

---

<sup>1</sup> [teusz@amu.edu.pl](mailto:teusz@amu.edu.pl), <https://orcid.org/0000-0001-7218-330X>

wojny” (Piwowarczyk 1998, s. 229–230). Zaczęła ona być dobrze płatnym „interese”, zajęciem dla wyspecjalizowanych „zawodowców”, gotowych w każdej chwili do wynajęcia w roli najemników i zaciężnych. Towarzyszyły temu także przeobrażenia dotyczące samego przebiegu kampanii wojennych. Wiązały się one z coraz większą rolą przy oblężeniach i zdobywaniu obozów nieprzyjaciela, przypadającą oddziałom piechoty, oraz wzrastającym znaczeniem artylerii. To one w dużej mierze zdecydowały ostatecznie o utracie przez rycerstwo militarnej pozycji.

Rola miecza, atrybutu rycerza, odchodziła stopniowo w przeszłość (Piwowarczyk 1998, s. 231). Przemiany społeczne kształtowały ideologię szlachecką, podkreślającą wielką wartość ziemiańskiej egzystencji, będącą pochwałą życia, w którym dominowały przyjemności i pożytki z obcowania ze światem natury i uprawą roli; którego rytm wyznaczają stabilność i bezpieczeństwo. Adam Karpiński, charakteryzując staropolską poezję ideałów ziemiańskich, zauważa:

Ziemianin-gospodarz, postać będąca rozwinięciem toposu człowieka-oracza, pozostaje uosobieniem stabilizacji. Dążeniu do stabilizacji, jej ciągłemu potwierdzaniu służą przede wszystkim podkreślanie niechęci do kondycji rycerskiej i wykazywanie pożytków zapobiegliwości gospodarzkiej. Z punktu widzenia konstrukcji bohatera-rycerza te znamiona ziemianina składają się na antywzorzec osobowy, z punktu widzenia zaś ideałów ziemiańskich im właśnie, nierycerskości i zapobiegliwości rolniczej przypada rola budowania ziemiańskiego szczęścia, one pozwalają nadal przeciwstawiać ziemianina człowiekowi daremnie poszukującemu (Karpiński 1983, s. 54)<sup>2</sup>.

W sposób szczególnie owo programowe *credo*, apologia zgodnego z naturą żywota wiejskiego, akcentująca jego wyższość nad żołnierskimi losami oraz chwalać związaną z wiejską Arkadią, szczęśliwą egzystencję, która źródłami swymi sięgała utworów Teokryta i Wergiliusza a także Horacjańskiej epody *Beatus ille qui proculnegotiiis*, znalazła wyraz w gatunku, jakim było *votum* ziemiańskie. Stwierdzając, że „takie *votum* [...] począwszy od pierwszego ćwierćwiecza XVII stulecia, miał w swoim dorobku niemal każdy z liczących

<sup>2</sup> Autor zauważa, że obecna w polskiej poezji ziemiańskiej pochwała prostego, mianego żywota, które toczy się z dala od dworów i miast oraz rycerskich przygód, bliska była przejętemu z literatury antycznej horacjańskiemu ideałowi *aurea mediocritas*, występującemu w licznych utworach europejskich autorów. Jako przykład podaje cytowane przez Johana Huizingę fragmenty poematu Filipa de Vitry *Le Dit de Franc Gotier* oraz ballad Eustachego Deschampa: *Odtąd na przyszłość pragnę prowadzić / Życie umiaru, to moje zadanie, / Wojnę porzucić i orać rolę: / Wojnę prowadzić – oto przekleństwo* (Karpiński 1983, s. 12). Zob. także: Gruchała, Grzeszczuk 1988.



się poetów polskich” (Pelc 1972, s. 148), Janusz Pelc przywołuje Zbigniewa Morsztyna, jednego z twórców, którego „droga do «Arkadii» wiejskiej wiodła poprzez służbę żołnierską, poprzez smak kłęski i niewoli i poprzez służbę dworską” (Pelc 1972, s. 149):

Ale do roli wracam się od wojny,  
Czy nie lepiejże żywot wieść spokojny?  
Nie lepszą doła drugiego pasterza  
Niżli rycerza?  
Niech każdy przyzna, czy nie droższa złota  
Wszystkie godziny takiego żywota?  
Gdy pańskie dwory, wysokie kominy,  
Ich gęste dymy wzgardzę  
(cyt. za: Pelc 1972, s. 149).

Styl życia szlachezca – ziemianina, przekonanie, że *vita beata* to *vita rustica*, aktualizował wzór, ideał dobrego gospodarza, Rejowego „człowieka poczciwego” (Rej 1979)<sup>3</sup>, hołdującego życiu spokojnemu, oddalonemu od trosk i niepokojów Marsowego pola i związanych z nim przygód (zob.: Tazbir 1983, 1976, 1986; Zajączkowski 1993). Jego postawę wobec świata wyznaczał moralny ład, ziemiański etos, którego wyrazem stała się stoicko rozumiana cnota.

Jak zauważa Alina Nowicka-Jeżowa (2009–2011, s. 261), „literatura ziemiańska odzwierciedla ideę pacyfistyczną, która [...] wywodziła się z renesansowego humanizmu i kształtowała świecki model życia wolnego i szczęśliwego”. Jednak stopniowe przekształcanie się rycerstwa w stan szlachecki, stopione z „barokową ideą wojny” (Nowicka-Jeżowa 2009–2011, s. 262) spowodowało, że wartości przypisane etosowi rycerskiemu stały się podstawą kultury sarmackiej. To w sarmackim świecie zaznaczyły swoją obecność liczne jego kontynuacje i nawiązania, w formie i treści bliskie rycerskiej obyczajowości i rycerskiemu duchowi (Buczek 1978; zob. także: Opaliński 1995; Borowski 2001; Baczewski 2009). Idea rycerska stała się dominującym składnikiem sarmackiej wizji świata i obecnego w niej systemu wartości. Szczególnego znaczenia nabierała bohaterska służba sarmackiego żołnierza względem ojczyzny – służba okupiona niejednokrotnie heroiczną śmiercią w obronie zasad sarmackiego kodeksu rycerskich

---

<sup>3</sup> Składający się z trzech ksiąg prozaiczny traktat parenetyczny, jakim jest *Żywot człowieka poczciwego*, stanowi najobszerniejszą część *Żwierciadła*, dzieła opublikowanego przez autora w r. 1567/1568. W utworze tym przedstawił Rej ideał szlachezca – ziemianina, którego życie ukazuje w dwóch porządkach: od narodzin poprzez wiek dojrzały do starości oraz na planie pór roku (zob.: Dziechcińska 1969; Weintraub 1969; Wichowa 2005; Kowalski 2004). Szerzej o ideologii ziemiańskiej szlachty polskiej: Karpiński 1983; Gruchała, Grzeszczuk 1988.

wartości (Nowicka-Jeżowa 2009–2011, s. 262 i nast.; zob. także: Pelc 1970; Ociecek, Mazurek 2001; Ociecek, Walińska 2001; Borowski 2001). Nastąpiło też swego rodzaju stopienie się rycerskiego i chrześcijańskiego etosu, co prowadziło do schrystianizowania motywu świeckiej sławy. „Prawy rycerz umierający dla ojczyzny, dla chwały sarmackiego oręża i własnego rodu, a także dla sławy osobistej, stawał się godny obcowania z Bogiem” (Nowicka-Jeżowa 2009–2011, s. 273; zob. także: Tazbir 1987; Nowicka-Jeżowa 1992; Lenart 2009). Wiara oświetla *curricula* żołnierzy sarmackich, detronizując z piedestału renesansową fortunę i wpisując ich losy w metafizyczny wymiar (Nowicka-Jeżowa 2009–2011, s. 277; zob. także: Lenart 2008).

Świadectwem potwierdzającym wagę i trwałość rycerskiego etosu były m.in. kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII w. Kazanie pogrzebowe, należące do antycznej spuścizny kulturowej, łączące w sobie zasady *genus demnostrativum*, *artes praedicandi* oraz reguły mowy pogrzebowej wypracowane przez Menandrosa i Polibiusza, podjęte i rozwinięte przez tradycję patrystyczną, przybierało charakter *laudatio funebris* i stało się powtarzającym się, stałym elementem obrzędowości i obyczajowości funeralnej, realizując wymogi kompozycyjne antycznej oracji (Platt 1992, s. 157)<sup>4</sup>. Te ostatnie poddane zostały w kontekście chrześcijańskim pewnym modyfikacjom. Zasadniczo jednak kazanie, w tym jedna z jego odmian, jaką było kazanie pogrzebowe, składało się ze stałych części: *exordium*, *narratio*, *argumentatio*, *refutatio* i *epilogus* (Platt 1992, s. 157). Wskazują one swoje głębokie źródłowe powiązanie z retoryką starożytną, z greckim oratorstwem okolicznościowym, jakim były mowy pogrzebowe (Skwara 1999, s. 296–298).

Celem artykułu jest ukazanie obecności etosu rycerskiego w kazaniach na pogrzeby królewskie w XVI-wiecznej Polsce. Były to, jak się przypuszcza, pierwsze drukowane kazania pogrzebowe, wygłoszone przez znakomitych kaznodziejów swoich czasów, które po opublikowaniu rozpoczynają dzieje gatunku, jakim jest mowa pogrzebowa, w języku polskim<sup>5</sup>. Przedmiotem uwagi staną

---

<sup>4</sup> Warto odnotować najważniejsze opracowania dotyczące kazań pogrzebowych. Są one przedmiotem zainteresowań badaczy historii sztuki (Chrościcki 1968, 1974; Zieliński 2004), historii wymowy i historii kaznodziejstwa (Brzozowski 1975; Mecherzyński 1856; Panuś 2001; Pelczar 1896; Szpaderski 1856), a także historii i historii literatury (Baczewski 2002; Barłowska 2008; Czdarliński, Giżycki 2007; Jarczykowa 1994; Kosman 1972; Nowicka-Struska 2008; Pawlak 2005; Piersiak 1986; Popiołek 2004; Sitkowa 1994; Skwara 1999, 2002, 2004, 2008, 2009; Trawicka 2001; Żrałko 2005).

<sup>5</sup> D. Platt (1992), opracowując dzieje kazań pogrzebowych z przełomu XVI i XVII wieku, pisze: „Prawdopodobnie pierwszym kaznodzieją, który wygłosił kazanie pogrzebowe w języku polskim, był Stanisław ze Skarbimierza [zob. Stanisław ze Skarbimierza 2014]. Wygłoszone podczas pogrzebu królowej Jadwigi w r. 1399, zostało jednak zapisane po łacinie. Podobnie zdarzyło się z kazaniem na pogrzeb Władysława Jagiełły (1434)

się dwa kazania: kazanie ks. Marcina Białobrzeskiego, wygłoszone w roku 1572 na pogrzebie Zygmunta Augusta, wydane jako edycja samodzielna w 1574 r., a następnie w „Postylli” tegoż kaznodziei w 1581 r., oraz pochodzące z 1586 r. kazanie ks. Hieronima Powodowskiego z pogrzebu Stefana Batorego, wydane w 1588 r.

Śmierć królów – będąca doskonałym tematem dydaktycznym, potwierdzającym, jak złudne i nietrwałe jest ludzkie, ziemskie szczęście (Platt 1992, s. 59) – znajduje w analizowanych mowach pogrzebowych przede wszystkim wyraz w ukazaniu wielkości straty poprzez użycie różnych formuł lamentacyjnych. Wpisują się one w nadrzędny, patetycznie konstruowany topos dramatycznej, nieodwołalnej odmiany losów. Zestawienie *żywy – zmarły* osiągnane jest przez liczne porównania i kontrasty. W kazaniu na pogrzeb Stefana Batorego autor pokazuje, jak wjazd tryumfalny króla zamienia się w obrzęd pogrzebowy, jak wszystkie symbole władzy królewskiej oraz rycerskiej dzielności i męstwa odślanają w godzinie śmierci żalowaną, wanitatywną postać:

Korona królewska pozorna, śliczną głowę jego opadłszy, czarnym a żalobnym stolcem jako osierociąta wdowa się osadziła. *Sceptrum* i miecz mężną jego ręką niekiedy wynoszone, teraz na żalobnym łożu, jakoby też z nim umierając, poległy. Jabłko złote z ręki wypadłszy, już nie okrąg fortunnego panowania jego, ale właśnie przewrotnego szczęścia i niepewnego żywota ludzkiego obłudne zatoczenie wyraża. Nuż poczty, barwy, proporce i insze pompy i przyprawy żałość jakąś nową, nie tylko nasze, ale jakoby wszystkich rzeczy, które przed tym, temu panu po woli były, przed oczy nam wystawiają. [...] Dziwna a żalonna rzecz (Powodowski 2014, s. 203–204).

Składnikiem etosu rycerskiego było dobre urodzenie, bycie ogniwem szczytowego, genealogicznego drzewa. W każdym kazaniu pogrzebowym następowała zatem pochwała rodu. „Zarówno reguły *genus demonstrativum*, jak i normy *patetikos epitafios* nakazywały rozpoczynanie pochwały od przypomnienia przodków” (Platt 1992, s. 60).

---

Pawła z Zatora. Od tego momentu kazania pogrzebowe najczęściej pojawiały się w dwóch wersjach językowych, jak to było przy pogrzebie Zygmunta Starego (1548). Mówiło wówczas wielu mówców, zarówno świeckich, jak i duchownych. Po polsku przemawiał biskup Samuel Maciejowski, ale wyrażono z tego powodu niezadowolenie; dlatego też jeszcze w tym samym roku autor opublikował wersję łacińską. Po polsku przemawiał także Leonard Słoneczewski, którego kazanie nie dochowało się do naszych czasów. Najbardziej znanym kazaniem z tego pogrzebu jest *Funebris oratio* Stanisława Orzechowskiego, wygłoszone i zapisane po łacinie. W czasie tego pogrzebu przemawiali także po łacinie Marcin Kromer i Maciej Frank” (Platt 1992, s. 7–8).

W kazaniu na pogrzebie Zygmunta Augusta przedstawienie przodków ma bardzo rozbudowaną postać:

Narodził się był król a pan nasz Zygmunt August z ojca Zygmunta, tym imieniem pierwszego króla polskiego, dobrego, cnotliwego, świętego króla, ojca prawego ojczyzny naszej i królestwa tego. Który Zygmunt świętej pamięci, król nasz polski, urodził się był z ojca Kazimierza, Jagiełłowego syna. A z matki Elżbiety, dziewczki Wojciecha z domu zacnego rakuskiego, cesarza naonczas chrześcijańskiego a króla węgierskiego i czeskiego. Z takich zacnych rodziców ojca, tak zacnego dziada po ojcu swym, także i babkę miał Zygmunt August, ten umarły król i pan nasz. [...] Znacność matki jego zaś jest taka. Matka była Bona, Jana Galeacego Sforcyje, księżęcia mediolańskiego, a Izabelle, która ród swój z aragońskich, sykulskich i z neapolitańskich królów wiodła. [...] Z tak zacnych rodziców narodził się był nam król Zygmunt August, lata Pańskiego 1520. O domu i zacności Jagiełła króla, abych łaskom waszym miał powiadać, nic bym nie czynił, jedno kronikę czytał, bo żaden takim gościem w Polsce, a iż mam rzec we wszytkiej Sarmacyjej nie jest, który by tego nie wiedział, co za naród Jagiełłów, jako święty, zacny, waleczny, i jako wiele dobrego królestwu temu uczynił. Ci przyłączyli wszytkę ojczyznę swą do Polski, Prusy zwycięstw swymi skrócili, poddani uczynili koronnymi, ci Tatory, Wołochy, Moskwę i wszytki nieprzyjacioły Korony tej zwycięstw swymi skrócili... [...] Ci prawdziwi miłośnicy byli wiary chrześcijańskiej świadczy Wielkie Księstwo Litewskie, które Władysław Jagiełło, sam apostołem ich będąc, nawrócił do Pana Chrystusa i pokrzyżił.; świadczą to polskie kościoły, klasztory i szpitale od nich zbudowane i inne dawne, które wielkim nadaniem, ochędością kościelnym, wielkimi dobrodziejstwami ozdobili i nadali. Z tego tedy Jagiełłowego domu ostatni ten Jagiełło narodził się był tak zacnie wychowan jako jedyny syn wielkiego króla, na panowanie tak wielkiego królestwa wszytkim potrzebny (Białobrzęski 2014, s. 88).

Ks. Hieronim Powodowski z kolei, w kazaniu na pogrzebie króla Stefana Batorego, stwierdza: „Kto kroniki dobrze przewiedzi, najdzie w nich familiją Batorów, z których pan nasz zmarły poszedł, znacznie zaleconą, nie tylko od męstwa, ale także od zacnego rodu starodawności” (Powodowski 2014, s. 205);

[...] ta familija Batorów tak jest od Boga i od narodu swego przez osobliwe cnoty uczczona, iż w krótkim czasie dobrze znaczna została, nie tylko w siedmiogrodzkim, ale też w najwyższym apostolskim senacie. Nie tylko w stolicy zwierzchniej domowego już to po trzykroć panowania, ale też na zacną stolicę królewską w przeszłym panie naszym wywyższenia” (Powodowski 2014, s. 205–206).

Wskazanie dobrego, szlachetnego urodzenia stanowi rozwinięcie laudacji zalet króla Stefana Batorego poprzez nawiązanie do toposu dobrych przodków, których cnotom władca starał się dorównać: „Z dobrego tedy drzewa, jaki owoc, dalej uważajmy” (Powodowski 2014, s. 206). Asekurując się, poprzez wykorzystanie retorycznej topiki, że „przez żywota jego wszech cnót napełnionego, [...] którego cnoty a dzielność już przed tym są wszem jak miarż światu rozgłoszone” (Powodowski 2014, s. 202), zadanie, którego się podejmuje mówca – oddanie pochwały króla – „chociażby wszystko ciało i członki obróciły się w język, tedy takiej chwały według potrzeby wypowiedzieć, nie przemogą” (Powodowski 2014, s. 202) – przystępuje do przedstawienia postaci zmarłego. Tłumacząc, że „w królu Stefanie [...] były wszystkie cnoty tak zniesione, jako w jedną sztukę malarską wiele inszych obrazów” (Powodowski 2014, s. 205), wybiera dla ukazania zmarłego władcy siedem cnót. Zgromadzenie cnót i służących ich eksplikacji przykładów (*congeries*) oraz porównań (*comparatio*) staje się podstawową amplifikacyjną strategią *elocutio*.

Najważniejszą z cnót jest religijność, która podporządkowana została stateczności. Batory do końca życia pozostał wierny katolickiej wierze, a prowadzone przez niego wojny powodowały „chwały Bożej rozmnożenie”. Odnosząc się do stateczności, odwołuje się kaznodzieja do Biblii: „W młodości tego pana najdowała się taka stateczność, jaką Pismo święte zaleca w Samueld” (Powodowski 2014, s. 206). Charakteryzująca ideał rycerski pobożność objawiała się u króla uczestnictwem we Mszy świętej, „bez której słuchania na każdy dzień, okrom gwałtownej przekazy, spraw żadnych nie zaczynał”, oraz tym, że „zamykał się na osobliwej modlitwie, w której krzyżem leżąc, sprawy swe i koronne, zwłaszcza w potrzebach wojennych, Bogu z płaczem zalecał. A i do inszych modlitw, postów i nabożeństw pospolitych, gdy co wielkiego nie przeszkodziło, nikomu się uprzędzić nie dał” (Powodowski 2014, s. 207).

W kazaniu na pogrzeb Zygmunta Augusta pochwała cnoty religijności następuje przy ukazaniu momentu śmierci, którego przedstawienie kończy mowę kaznodziei. Takie zakończenie jest szczególnie istotne, ponieważ rekapitułuje, zwieńcza niejako wyliczone wcześniej, wszystkie zalety zmarłego:

Gdy już widział, że się z tym światem rozstać miał, zostawiwszy nam jedność, pokój i miłość za upominki, wiedząc się być człowiekiem, który Pana Boga częstokroć gniewał, począł z nieprawości swych przed Panem Bogiem się uskarżać, a Jego o łaskawe miłosierdzie prosić, aby nie według sprawiedliwości swej, ale według miłosierdzia raczył go sądzić. Wiedząc tedy w Kościele chrześcijańskim być klucze rozwiązania i zawiązania grzechów, kazał sobie po służę Kościoła Bożego kapłana, którego wziął za świadka sumnienia swego, przed Panem Bogiem uniżył serce i sumnienie swe. Wyznał wszystkie grzechy i nieprawości swe, których się przed tymże kapłanem jako posłańcem Bożym i namiestnikiem apostołskim

spowiadał i z nich z wzywaniem Imienia Bożego i z błogosławieństwem jego rozgrzeszenie wziął. [...] przyjął prawdziwe a istotne ciało Pańskie z wielkim nabożeństwem. A wiedząc, że nie tylo umysłem, sercem i wnętrznościami swymi grzeszył przeciwko Panu a stworzycielowi swemu, ale też i zmysłami cielesnymi. Chciał też, aby te członki, które niekiedy k woli czartu i światu obracał, Panu Bogu poświęcone i poślubione były, przeto z błogosławieństwem i z modlitwami, aby Pan Bóg członki wszystkie jego sobie miłymi uczynił, olejem świętym ony pomazać dał i tak już prawie wszystko Panu Bogu się poruczywszy, umarł jest. Umarł jest król, pan, dobrodziej, obrońca nas wszystkich (Białobrzeski 2014, s. 97).

Akcentowanie religijności na szczycie hierarchii cnót to stały motyw laudacji. Pobożność, związana w życiu z regularnymi praktykami religijnymi, stawiała się w momencie śmierci swego rodzaju „bramą”, otwierającą ziemską egzystencję na wymiar eschatologicznej pełni.

Drugą cnotą, którą z kolei wyróżnia autor kazania przy pogrzebie Stefana Batorego, jest „miłość uprzejma ku Rzeczypospolitej naszej, którą pokazywał, jako dobry pasterz przeciw owcom swym, jako uprzejmy oblubieniec przeciw oblubienicy swej i na koniec jako zdrowa a roztropna głowa przeciw własnemu ciału swemu” (Powodowski 2014, s. 207). Jak zaznacza kaznodzieja, „po Bogu i chwale a łasce Jego to u niego najprzedniejsze i najusilniejsze staranie było, jakoby państwa i poddane swe w całości, w pokoju postronnym, w bezpieczeństwie i rządzie domowym zachował” (Powodowski 2014, s. 207). Z miłości ku ojczyźnie wynikało uczestnictwo w zjazdach, sejmach, a także w ekspedycjach wojennych. W tym kontekście akcentuje Powodowski przede wszystkim męstwo i odwagę, dwie oznaki waleczności prawdziwego rycerza, które, połączone z wiernością i lojalnością, były konieczne dla wypełniania obowiązku służby publicznej. Ich brak, posądzenie o tchórzostwo, był przecież najcięższym zarzutem o zdradę rycerskiego kodeksu (Ossowska 2000, s. 70). Kaznodzieja, wyliczając zalety króla, opowiada o jego czynach: wypuszczeniu jeńców z niewoli, przymierzu z Turkami, budowaniu nowych zamków na granicy. „Jego wielkie męstwo, serce i biegłość w rzeczach rycerskich niewyrównana” – stwierdza autor przemowy; „tego pana sławą jakmiąrz pod gwiazdy wyniosła” (Powodowski 2014, s. 209). Mówca dokonuje pochwały Batorego, zestawiając jego osobę z Merkurym Trismegistosem, tj. trójako najświętszym, mówiąc: „Tedy my też Stefana naszego możemy nazwać, iż był *Principium religiosissimus, Regum sapientissimus, Imperator umfortissimus*, to jest gdyż książęta pobożnością, króle mądrością, hetmany mężnością czasu swego przewyższał” (Powodowski 2014, s. 212).

Cnotą, w której – jak mówi kaznodzieja – „król Stefan przodkował” (Powodowski 2014, s. 208), była sprawiedliwość. Przywołując słowa św. Augustyna: „Odjąwszy sprawiedliwość, cóż są królestwa jeno wielkie rozbójstwa” (Powo-

dowski 2014, s. 208) oraz porównując władcę z biblijnym Salomonem, stwierdza, że Pan Bóg „natchnął go tak dziwnym domysłem sprawiedliwych wyroków, iż wielkie wykrety i kalumnie, jakich się w sadach naszych naniósł, od nich jako ogień od wody gasnąc i dymem wychodzić musiały” (Powodowski 2014, s. 208). Jak ważną cnotą była królewska sprawiedliwość, podkreśla kaznodzieja sądem ogólnym, że „jaki jest ten, kto lud sądzi, tacy też są urzędnicy jego, i jaki jest sprawca rzeczypospolitej, takimi też są mieszkający w niej” (Powodowski 2014, s. 208). Umiłowanie sprawiedliwości, połączone z miłosiernym darowaniem kar, ilustruje Powodowski następującym przykładem:

rozlanie krwi, choć też i winnej, barzo mu było przykre, jenoż taki taniec, kto ji zacznie, bez tego być nie może i takowe koła rozbieżane zajątrzonego rycerstwa, hamować bywa trudno. Świadcami tego może być wiele więźniów, których gdy bezpiecznie mógł, wiele wolno, czasem z podarowaniem wypuszczał. Owa może się mu przystosować ona pochwała z Pisma św.: *Aperuit os suumsapintiae, et lex clementiae in lingua eius*, usta jego były otworzyste mądrością, a ludzkość jakby prawem ugruntowana w języku jego (Powodowski 2014, s. 209).

Maria Ossowska, charakteryzując średniowiecznego rycerza, pisze:

podczas gdy odwaga służyła rycerzowi w wykonywaniu jego zawodu, hojność, której się po nim spodziewano i którą uważano za nierozłączny atrybut szlacheckiego urodzenia, służyła ludziom od niego zależnym, a przede wszystkim tym, którzy na dworach sławili wielkie czyny rycerskie, spodziewając się dobrego poczęstunku i należytego obdarowania na dalszą drogę (Ossowska 2000, s. 71).

U Powodowskiego hojność Batorego, będącą wyrazem sprawiedliwości, wyraża „obrona dobrych i miłość przez hojne według zasług opatrowanie” (Powodowski 2014, s. 209). Kaznodzieja pochwała przy tym króla przede wszystkim za hojność roztropną, za to, że rozumiał, iż „dawne zasługi trzeba było tak nagradzać, aby się świeże, które prawie w oczu były, nie omijały, bez których potrzeby zaczęte się prowadzić mogły” (Powodowski 2014, s. 209). „Ale iż ten pan – kontynuuje – cnotę, godność, męstwo miłował i gdzie mógł wywyższał, to mu każdy prawdę znający przyznać musi” (Powodowski 2014, s. 209). Szczerość zestawia autor kazania z pochwałą królewskiej skromności w obyczajach. Zastosowanym mechanizmem logicznym staje się w tym przypadku dowodzenie z przeciwieństwa (*ex contrario*) eksplikowane przez przeciwstawienie (*adversa*).

Rycerzowi towarzyszyło pragnienie sławy, która miała utrwalić jego imię oraz czyny. I ten wątek odnajdujemy w kazaniu chwalcącym zmarłego króla Stefana Batorego:

Imię i sława króla Stefana była tak ważna, iż nam nie tylko przymierze z Mahumetckimi pohańcami i dotrzymanie jego snadnie przychodziło. [...] A [...] się nam to wszystko zeszło nie dla jakiego podejżzanego z tym pogaństwem zachowania, jako zazdrość niektórych z przodku udawała, ale dla postrachu męstwa polskiego przez króla Stefana jakoby wskrzeszonego. Któremu przypatrować się przyjeżdżali posłowie nieprzyjacielscy, pod postawą poselstwa zamyślonego na dwór jego królewski i do wojska, skąd sławę nieploną gotowości polskiej panom swym donosili. [...] Tedy o tym królu mężnym może się rzec, co o Mojżeszu Pismo św. wspomina: *Magnificavit eum Dominus in timore inimicorum et in verbis susi monstra placavit.* Pokazał go Pan Bóg sławnym w bojaźni nieprzyjaciół i słowami swemi dzikie potwory krócił (Powodowski 2014, s. 210–211)<sup>6</sup>.

W kazaniu przy pogrzebie Zygmunta Augusta zaś czytamy:

Umarł nam król, Polacy! Ale pytasz: jaki król?” Taki, który „długo rozkazując, fortunnie, łaskawie i sławnie” z „Jagiełłowego domu”, „ostatni nas wszystkich dobrodziej [...] nie tyran, ale łaskawy, nie okrutnik, ale miłosierny, nie popędliwy w gniewie, ale nazbyt cierpliwy, nie skąpy, ale szczodry, nie ospały, ale czujny, nie opilca, ale trzeźwi, nie głupi, ale mądry, roztropany, baczny, przyszłym wszystkim przygodom i upadkom, dowcipnie zabiegający (M. Białobrzęski 2014, s. 86).

Podkreśla następnie kaznodzieja hojność władcy:

I małeś jeszcze dobrodziejstwo uczynił wam rycerskim ludziom, że czwartą część dochodów wszystkich do skarbu pospolitego koronnego darował, sobie ją odejmując. Toć dlatego uczynił, aby za te pieniądze na granicach młodzi ludzie ślacheckich domów w sprawach rycerskich się ćwiczyli, a szkoła rycerska żeby się zawždy mnożyła. Najazdów i szkód drapieżnych Tatarów, aby przestrzegano i strzeżono, ludźmi służebnymi na granicach, rycerstwu służbę żołnierską, żeby miano czym płacić, granice od niebezpieczeństwa aby były wyswobodzone. Nadto jeszcze, aby królestwo czasu potrzeby miało się do czego rzucić, a zgołcone od skarbu pospolitego nie było” (Białobrzęski 2014, s. 92).

<sup>6</sup> Jak objaśniają wydawcy (Panuś, Skwara 2014b, s. 239), „w Wulgacie i w przekładzie Wujka cytat ten brzmi: «*magnificavit eum in timore inimicorum, et in verbis suis monstra placavit*, uczynił go wielkim przez strach nieprzyjaciół i na jego słowa dziwy uśmierzył» (Ekl 45,2)”.



Chwała rycerza związana była także z czią jego osoby i imienia, ze szczególnym „uważaniem”, którym się cieszył. Wątek ten w kazaniu na pogrzebie Zygmunta Augusta zostaje wyrażony w sposób następujący: „Takiegośmy króla mieli, który w to umiał trafić, iż go tak zanie wielcy cesarze i królowie u siebie uważali. Bo jednak nie tylko przyjaciołom, ale i nieprzyjaciołom taką układność i szczodroblliwość pokazaował, że wszyscy go wobec musieli miłować” (Białobrzeski 2014, s. 95). W kazaniu na pogrzebie Stefana Batorego wielkość chwały króla podkreślona zostaje poprzez zaakcentowanie, że śmierć stanowi jakby wywyższenie jego zasług i cnót, jest, paradoksalnie, jakby zwielokrotnieniem, pomnożeniem jego wielkości i wspaniałości: „śmierć tego pana naszego sławy i jego, i naszej także, nie tylko z nim nie umarza, ale im dalej, to ją więcej ożywia. [...] bo iż umarł, to należy do pospolitego ludziom osłabienia; iż takim umarł, należy to do osobliwego podziwiania” (Białobrzeski 2014, s. 215). W zakończeniu kaznodzieja odwołuje się do sugestywnego, obrazowego porównania; „śmierć króla Stefana była nam tak żałosna i straszliwa jako skore podcięcie onego ślicznego drzewa, aż ku niebu wyrosłego, na którym osiadło i żywiło się wszelakie ptastwo i pod nim wszelaki zwierz miał skłonienie swoje” (Białobrzeski 2014, s. 215).

Można zauważyć, że pochwała zmarłych władców w przedstawionych kazaniach, argumenty uwypuklające ich wielkość zgodne były z tradycją teorii retorycznej, zatem silnie skonwencjonalizowane i odpowiadające regułom gatunku. Najsilniej procesowi amplifikacji i hiperbolizacji poddane zostały przede wszystkim czyny i zalety królów, natomiast pominięto elementy dotyczące ich wyglądu zewnętrznego (Platt 1992, s. 63).

Jak zauważają Kazimierz Panuś i Marek Skwara (2014a) we *Wprowadzeniu do Kazań funeralnych* (będących jedną z części antologii, która zawiera ponadto polskie kazania maryjne i pasyjne),

w dziejach staropolskiej kultury funeralnej uroczystości pogrzebowe poświęcone zmarłym królom pełniły ważne funkcje: były wydarzeniami politycznymi, które oddziaływały zarówno wewnątrz państwa, jaki na arenie międzynarodowej; były uroczystościami religijnymi, które stanowiły spoiwo wspólnoty katolickiej i jednocześnie pełniły funkcje propagandowe wobec innowierców, były wreszcie wydarzeniami kulturowymi (Panuś, Skwara 2014a, s. 13).

Idea wyobrażania zmarłego władcy w pogrzebowym *theatrum ceremoniale* (zob.: Śnieżyńska-Stolot 1975; Borkowska 1986), którego kazanie stanowiło zasadniczy element, wpisywała się w „długie trwanie” takiego przedstawienia, w bogactwo tradycji rycerskiego etosu, rycerskich wartości i wzorów w kulturze dawnej.

## Bibliografia

- Baczewski S. (2002), *Obraz śmierci w XVII-wiecznych polskich kazaniach pogrzebowych*, „Roczniki Humanistyczne” z. 1.
- Baczewski S. (2009), *Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim. Druga połowa XVI wieku – XVII wiek*, Lublin.
- Barber R. (2003), *Rycerze i rycerskość*, przeł. J. Kozłowski, Warszawa.
- Barłowska M. (2008), *Jakub Sobieski pamięci wielkiego kawalera Bartłomieja Nowodworskiego. Wraz z tekstem mowy Rzecz J.M. Pana Jakuba Sobieskiego [...] na pogrzebie sławnej pamięci Wielkiego Kawalera...*, Szczecin.
- Białobrzeski M. (2014), *Kazanie na pogrzebie Zygmunta Augusta*, w: *Kazania funeralne*, wyd. i oprac. K. Panuś, M. Skwara, Kraków.
- Bieniak J. (1973), *Rody rycerskie jako czynnik struktury społecznej w Polsce XIII–XV wieku. Uwagi problemowe*, w: *Polska w okresie rozdrobnienia feudalnego*, red. H. Łowmiański, Wrocław 1973.
- Bogucki A. (1996), *Rycerz i panosza w źródłach polskich XIV i XV wieku*, w: *Spoleczeństwo Polski średniowiecznej*, red. S.K. Kuczyński, t. 7, Warszawa.
- Borkowska U. (1986), *Ceremoniał pogrzebowy królów polskich w XIV–XVIII wieku*, w: *Państwo. Kościół. Niepodległość*, red. J. Skarbek, J. Ziółek, Lublin.
- Borowski A. (red.) (2001), *Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole*, Kraków.
- Brzozowski M. (1975), *Teoria kaznodziejstwa (w. XVI –XVIII)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, Lublin.
- Buczek K. (1978), *Prawo rycerskie i powstanie stanu szlacheckiego w Polsce*, „Przegląd Historyczny” z. 1.
- Cardini F. (1996), *Wojownik i rycerz*, w: *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa – Gdańsk.
- Chrościcki J.A. (1968), *Castris et astris. Kazania i relacje pogrzebowe jako źródła historii sztuki*, „Biuletyn Historii Sztuki” nr 3.
- Chrościcki J.A. (1974), *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa.
- Clare J.D. (1992), *Rycerze i ich czasy*, przeł. H. Wodniczko, Londyn.
- Czarliński B., Giżycki S. (2007), *Książę Janusz Wiśniowiecki (1598–1636) w lubelskich kazaniach pogrzebowych*, wprowadz. i oprac. M. Kuran, Lublin.
- Dalewski Z. (1997), *Pasowanie na rycerza książąt polskich we wcześniejszym średniowieczu. Znaczenie ideowe i polityczne*, „Kwartalnik Historyczny” nr 4.
- Duby G. (1986), *Rycerz, kobieta i ksiądz. Małżeństwo w feudalnej Francji*, przeł. B. Geremek, Warszawa.
- Dziechcińska H. (1969), *Szlachcic idealny w „Żywocie człowieka poczciwego”*, czyli narracja perswazyjna, „Pamiętnik Literacki” z. 4.

- Flori J. (1999), *Rycerstwo w średniowiecznej Francji*, przeł. A. Kuryś, Warszawa.
- Gruchała J., Grzeszczuk S. (oprac.) (1988), *Staropolska poezja ziemiańska. Antologia*, Warszawa.
- Iwańczak W. (1983), *Turniej rycerski w Królestwie Czeskim – próba analizy kulturowej*, „Przegląd Humanistyczny” z. 1.
- Iwańczak W. (1984), *Pasowanie rycerskie na ziemiach czeskich – ceremonia symboliczna i instrument polityki*, „Kwartalnik Historyczny” nr 2.
- Iwańczak W. (1985), *Tropem rycerskiej przygody. Wzorzec rycerski w piśmiennictwie czeskim XIV wieku*, Warszawa.
- Jarczykowa M. (1994), *Literacka rama wydawnicza litewskich kazań pogrzebowych z pierwszej połowy XVII wieku*, w: *Barokowe przypomnienia i inne szkice historycznoliterackie*, red. R. Ocieczek, M. Piechota, Katowice.
- Karpiński A. (1983), *Staropolska poezja idealów ziemiańskich. Próba przekroju*, Wrocław – Warszawa.
- Keen M. (2014), *Rycerstwo*, przeł. A. Bugaj, Warszawa.
- Klubówna A. (1979), *Zawisza Czarny w historii i legendzie*, Warszawa.
- Kosman M. (1972), *Litewskie kazania pogrzebowe z pierwszej połowy XVII w.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. 17.
- Kowalski P. (2004), *Theatrum świata wszystkiego i poćciwy gospodarz. O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*, Kraków.
- Kuczyński S.K. (1992), *Turnieje rycerskie w średniowiecznej Polsce*, w: *Biedni i bogaci. Studia z dziejów społeczeństwa i kultury ofiarowane Bronisławowi Geremekowi w 60. rocznicę urodzin*, Warszawa.
- Kuczyński S.M. (1980), *Zawisza Czarny*, Katowice.
- Kusiak F. (2002), *Rycerze średniowiecznej Europy łacińskiej*, Warszawa.
- Lenart M. (2008), „*Miles Christianus*” od Skargi do Starowolskiego, w: *Humanizm polski. Długie trwanie – tradycje – współczesność (studia i materiały)*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Cieński przy współpracy A. Pawlak, Warszawa.
- Lenart M. (2009), *Miles pius et iustus. Żołnierz chrześcijański katolickiej wiary w kulturze i piśmiennictwie dawnej Rzeczypospolitej (XVI–XVIII w.)*, Warszawa.
- Mecherzyński K. (1856), *Historia wymowy w Polsce*, t. 2, Kraków.
- Morrison C. (1997), *Krucjaty*, przeł. M. Kropiwnicka, Warszawa.
- Mundy J.H. (2001), *Europa średniowieczna 1150–1309*, przeł. R. Sudół, Warszawa.
- Nadolski A. (1979), *Broń i strój rycerstwa polskiego w średniowieczu*, Wrocław – Warszawa.
- Nicholson H. (2005), *Rycerze templariusze*, przeł. P. Chojnacki, Warszawa.
- Nowicka-Jeżowa A. (1992), *Feniks w popiołach. Uwagi o kulturze religijnej drugiej połowy XVII wieku*, w: *Literatura i kultura polska po „potopie”*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, B. Fałęcka, Wrocław.

Nowicka-Jeżowa A. (2009–2011), *Barok polski między Europą i Sarmacją. Część pierwsza: Profile i zarysy całości*, Warszawa.

Nowicka-Struska A. (2008), *Ex fumo in lucem. Barokowe kaznodziejstwo Andrzeja Kochanowskiego*, Lublin.

Ocieczek R., Mazurek B. (red.) (2001), *Sarmackie theatrum. Tom 1: Wartości i słowa*, Katowice.

Ocieczek R., Walińska M. (red.) (2001), *Sarmackie theatrum. Tom 2: Idee a rzeczywistość*, Katowice.

Opałowski E. (1995), *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652*, Warszawa.

Ossowska M. (2000), *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa.

Panuś K. (2001), *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Część druga: Kaznodziejstwo w Polsce. Od średniowiecza do baroku*. Kraków.

Panuś K., Skwara M. (2014a), *Wprowadzenie*, w: *Kazania funeralne*, wyd. i oprac. K. Panuś, M. Skwara, Kraków.

Panuś K., Skwara M. (wyd. i oprac.) (2014b), *Kazania funeralne*, Kraków.

Pawlak W. (2005), *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin.

Pelc J. (1972), *Sarmatyzm a Barok*, w: *Problemy literatury staropolskiej*, red. J. Pelc, seria 1, Wrocław.

Pelc J. (red.) (1970), *Wiek XVII – Kontrreformacja – Barok. Prace z historii kultury*, Wrocław.

Pelczar J. (1896), *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim, cz. 2: Kaznodzieje polscy*, Kraków.

Peltz W., Dudek J. (red.) (1997), *Etos rycerski w Europie Środkowej i Wschodniej od X do XV wieku*, Zielona Góra.

Piekarczyk S. (1975), *Ethos rycerski – samookreślenie i wyróżnienie*, „Kwartalnik Historyczny” nr 1.

Piersiak T. (1986), *Barokowa sztuka dobrego umierania*, „Polska Sztuka Ludowa” nr 1–2.

Piwowarczyk D. (1998), *Obyczaj rycerski w Polsce późnośredniowiecznej (XIV–XV wiek)*, Warszawa.

Platt D. (1992), *Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII wieku. Z dziejów prozy staropolskiej*, Wrocław – Warszawa.

Popiołek B. (2004), *Konterfekt prawdziwy umbrą fatalną malowany – wizerunek kobiety w staropolskich mowach pogrzebowych*, „Studia Historyczne” z. 3–4.

Potkowski E. (1978), *Rycerze w habitach*, Warszawa.

Powodowski H. (2014), *Na pogrzebie Stefana Wielkiego króla polskiego kazanie*, w: *Kazania funeralne*, wyd. i oprac. K. Panuś, M. Skwara, Kraków.

Rej M. (1979), *Żywoć człowieka poczciwego*, w: M. Rej, *Wybór pism*, oprac. J. Ślaski, Warszawa.

Runciman S. (1987), *Dzieje wypraw krzyżowych*, przeł. J. Schwakopf, t. 1–3, Warszawa.

Sitkova A. (1994), *Wydawnicze losy „Kazania na pogrzebie Piotra Skargi” Fabiana Birkowskiego w XVII i XVIII wieku*, w: *Barokowe przypomnienia i inne szkice historyczno-literackie*, red. R. Ociecek, M. Piechota, Katowice.

Skurzyński P. (2000), *Rycerze polscy*, Warszawa.

Skwara M. (1999), *O dowodzeniu retorycznym w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych XVII wieku*, Szczecin.

Skwara M. (2002), *O tytułach polskich kazań pogrzebowych z XVII wieku*, w: *Dzieło literackie i książka w kulturze. Studia i szkice ofiarowane Profesor Renardzie Ociecek w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej*, Katowice.

Skwara M. (2004), *Życie i twórczość Jerzego Laetusa Weselskiego. Przyczynek do dziejów braci czeskich na tle związków Polski i Niderlandów w XVII wieku wraz z tekstem kazania pogrzebowego*, Szczecin.

Skwara M. (2008), *Jana Zygrowiusza „Melius...” na tle polskich drukowanych oracji pogrzebowych XVII wieku powiązanych z Radziwillami*, Szczecin.

Skwara M. (2009), *Polskie drukowane oracje pogrzebowe XVII wieku. Bibliografia*, Gdańsk.

Stanisław ze Skarbimierza (2014), *Kazanie o życiu i śmierci Królowej Jadwigi*, w: *Kazania funeralne*, wyd. i oprac. K. Panuś, M. Skwara, Kraków.

Szpaderski J. (1856), *O zasadach wymowy*, t. 1, Kraków.

Śniżyńska-Stolot E. (1975), *Dworski ceremonial pogrzebowy królów polskich w XIV wieku*, w: *Sztuka i ideologia XIV wieku. Materiały sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 29 i 30 listopada 1973*, red. P. Skubiszewski, Warszawa.

Świdarska U. (2001), *Kultura rycerska w średniowiecznej Polsce*, Zielona Góra.

Tazbir J. (1976), *Wzorce osobowe szlachty polskiej w XVII wieku*, „Kwartalnik Historyczny” 88.

Tazbir J. (1983), *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – Upadek – Relikty*, Warszawa.

Tazbir J. (1986), *Wzorce osobowe szlachty*, w: J. Tazbir, *Szlaki kultury polskiej*, Warszawa.

Tazbir J. (1987), *Sarmatyzacja potrydenckiego katolicyzmu*, w: J. Tazbir, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa.

Trawicka Z. (2001), *Mowy weselne i pogrzebowe Jakuba Sobieskiego*, w: *Wesela, chrzciny i pogrzeby w XVI–XVIII wieku. Kultura życia i śmierci*, red. H. Suchojad, Warszawa.

Weintraub W. (1969), *Paradoksy poćciwości Reja*, „Pamiętnik Literacki” z. 4.

Wichowa M. (2005), *„Żywot człowieka poczciwego” Mikołaja Reja jako przykład renesansowego piśmiennictwa ziemiańskiego*, w: *Mikołaj Rej z Nagłowic w pięćsetną rocznicę urodzin*, red. W. Kowalski, Kielce.

Zajączkowski A. (1993), *Szlachta polska. Kultura i struktura*, Warszawa.

Zieliński T. (2004), *Kazania pogrzebowe w konwencji sarmackiej pompae funebre*, w: *Od liryki do retoryki. W kręgu słowa, literatury i kultury. Prace ofiarowane profesorom Jadwidze i Edmundowi Kotarskim*, red. I. Kadulska, R. Grześkowiak, Gdańsk 2004.

Żrałko D. (2005), *Biografia Fabiana Birkowskiego w świetle kazania pogrzebowego Adama Makowskiego i badań archiwalnych*, „Pamiętnik Literacki” z. 2.

### Streszczenie

#### **Etos rycerski w szesnastowiecznych kazaniach na pogrzeby królów Polski**

Przedmiotem artykułu jest ukazanie obecności etosu rycerskiego w XVI-wiecznych kazaniach na pogrzeby królów Polski: Zygmunta Augusta i Stefana Batorego. Prezentacja oraz analiza fragmentów mów pogrzebowych ks. Marcina Białobrzeskiego i ks. Hieronima Powodowskiego z jednej strony ukazuje żywotność idei związanych z obrazem i cechami rycerza, z drugiej – dokumentuje aktualizowaną w XVI w. strategię konstruowania topiki pochwalnej zmarłego władcy w jej powiązaniu z tradycją starożytną retoryki oraz z wymogami kompozycyjnymi antycznej oracji pogrzebowej. Kontekstem dla prowadzonych rozważań jest usytuowanie rycerskich wartości w perspektywie przekształcania się rycerstwa w stan szlachecki oraz dokonującej się ich transformacji w sarmackiej kulturze i sarmackiej wizji świata oraz „barokowej idei wojny”.

**Słowa kluczowe:** etos rycerski, kazanie, pogrzeb, król, Polska, XVI wiek

### Summary

#### **Chivalric ethos in 16<sup>th</sup> century sermons for the funerals of kings of Poland**

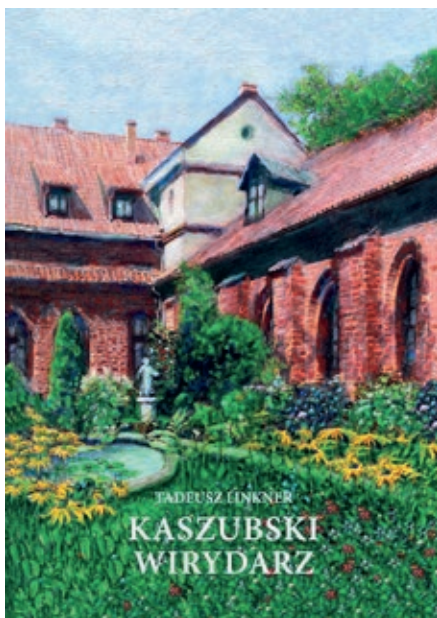
The subject of the article is to show the presence of the chivalric ethos in 16<sup>th</sup> century sermons for the funerals of the kings of Poland: Sigismund Augustus and Stephen Báthory. The presentation and analysis of fragments of funeral speeches by Fr. Marcin Białobrzeski and Fr. Hieronim Powodowski shows, on the one hand, the vitality of the ideas related to the image and features of the knight, and on the other – it documents the strategy, updated in the sixteenth century, of constructing the topoi in eulogies of deceased rulers in connection with the tradition of ancient rhetoric and the compositional requirements of the ancient funeral oration. The context for the considerations is the location of chivalric values

---

in the perspective of the transformation of knights into the noble class and the transformation of these values in Sarmatian culture and in the Sarmatian vision of the world as well as the “baroque idea of war”.

**Keywords:** chivalric ethos, sermon, funeral, king, Poland, 16<sup>th</sup> century

## KASZUBSKI OGRÓD LITERACKICH RÓŻNORODNOŚCI PROFESORA TADEUSZA LINKNERA



T. Linkner, *Kaszubski wirydarz wszelkich treści pelen*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2021, ss. 314

już to do literatury (‘uporządkowany, zamknięty zbiór tekstów, ułożony według jasno określonych zasad’) – tu jednak autor wyraziście i czytelnie sprecyzował przedmiot swoich pogłębionych badań, kontekstualnych analiz i prze-

Tadeusz Linkner – historyk literatury, krytyk literacki, publicysta, działacz społeczny, edytor, profesor zwyczajny Uniwersytetu Gdańskiego, autor blisko tysiąca publikacji, w tym ok. 50 książek (autorskich, współautorskich oraz pod redakcją) – fascynuje rozległością badań naukowych, pracowitością oraz „giętkością” języka swych opracowań. Najlepszym dowodem takiej konstatacji, i to w całej rozciągłości, jest ostatnia jego książka, zatytułowana *Kaszubski wirydarz wszelkich treści pelen* (Linkner 2021). Wprawdzie pojęcie „wirydarza” (od łac. *viridarium* ‘ogród, park’) w historii i kulturze ma niejedno, jak się okazuje, znaczenie – albowiem odnosi się już to do architektury i sztuki (‘kwadratowy lub prostokątny ogród otoczony krzągankami, głównie w zabudowaniach klasztornych, bądź dziedziniec w domach mieszkal-

<sup>1</sup> jan.walkusz@kul.pl, <https://orcid.org/0000-0002-6188-6875>



konujących, bo popartych obfitym materiałem źródłowym, wniosków. Dał w ten sposób niekwestionowany dowód erudycji i kompetencji, dodatkowo wzmocniony precyzyjnym wyjaśnieniem tytułu z odwołaniem się do analogicznych inicjatyw w historii literatury. W tym celu T. Linkner przywołuje Jakuba T. Trembeckiego (1910–1911) oraz Wacława Potockiego (1907), lecz można było też odwołać się do podobnej konwencji, obecnej u pisarzy dwudziestowiecznych: Adama Wiślickiego (*Wirydarz albo ogród zaklęty*) i Czesława Miłosza (*Ogród nauk*, Paryż 1979).

Bogaty i zróżnicowany zbiór tekstów T. Linknera z całą pewnością można – aczkolwiek w wielkim uproszczeniu – sprowadzić do czterech bloków tematycznych, odnoszących się wszak do szeroko pojętej problematyki kaszubskiej: jest zatem część mityczno-mitologiczno-demonologiczna (*Słowiańska Atlantyda*, s. 9–26; *Profesor o kaszubskiej mitologii i demonologii*, s. 27–33; *Kaszubski Panteon Aleksandra Labudy*, s. 34–42; *Z literackiej demonologii i mitologii Kaszubów*, s. 43–64; *Mitologia i demonologia w „pigulach ze starej apteki”*, s. 65–75); jest dział traktujący o czarownicach, sabacie, bajkach i legendach z oczywistym odniesieniem do treści przekazów mitologicznych (*Czarownica i sabat*, s. 76–87; *Kaszuby w kociewskich legendach i podaniach Frydrychowicza*, s. 88–91; *Folklorystyczny wygłos zapomnianego i „Bałtyckie mitopeje”*, s. 91–106; *Po lekturze „Bajarka kaszubskiego”*, s. 107–120; *Ku antologii kaszubskiego humoru*, s. 121–124; *Wielkanocna powiastka*, s. 125–129); obszerna część poświęcona kaszubskim pisarzom i artystom osadzonym w kontekście ich losów życiowych i oddziaływania społecznego tudzież badaczom kultury kaszubskiej (*O Wdzydzach i kaszubskim malarzu*, tj. o ks. Leonie Heykem, Janie Karnowskim i Kazimierzu Jasnochu (1886–1966), s. 130–142; *Na kaszubski rok Mrongowiusza i polski Kolberga*, s. 143–154); oraz młodopolska promocja i popularyzacja Kaszub i morza (*Kaszubski wiersz niekaszubskiego poety*, tj. Józefa Szymta, s. 155–171; *Promocja kaszubskiego brzegu* o Bernardzie Chrzanowskim, s. 184–198; *Władysława Orkana głos znad morza*, s. 199–214; *Czyje te kaszubskie wiersze?* – o Maryli Wolskiej, s. 215–227).

Jako że prof. T. Linkner jest jedynym, który tak gruntownie i wieloaspektowo – zresztą już od dawna – zajmuje się mitologią i demonologią kaszubską (dość w tym miejscu wskazać tylko na jego druki zwarte, m.in.: Linkner 1987, 1991, 1996, 1998, 2014), łatwo zrozumieć, że temu zagadnieniu poświęcił znaczną część opiniowanej tu rozprawy. Z jednej bowiem strony z niezwykłą precyzją i akrybią metodologiczno-merytoryczną przybliżył i charakteryzuje historiograficzne osiągnięcia i naukowe w tym względzie uporządkowania prof. Gerarda Labudy i Aleksandra Labudy, czyniąc to w kontekście dobrze rozpoznanej literatury; z drugiej zaś – łącząc metodę badań historycznych z prawidłami o charakterze literaturoznawczym – panoramicznie omawia kaszubskie wierzenia, zwyczaje oraz słowiańskie bóstwa tudzież kaszubskie demony funkcjonujące

w literackiej przestrzeni Pomorza. Stąd analizuje reprezentatywne (znaczące) postacie występujące najczęściej u najbardziej znanych pisarzy kaszubskich w ich wiodących utworach: H. Derdowskiego, A. Majkowskiego, L. Heykego, J. Karnowskiego i J. Drzeżdżona. Wydobywając z owych tekstów duchy bóstw i demonów – a chodzi tu przede wszystkim o Smętka, Morę, Straszka, Stołę, Krośnięta oraz bóstwa słowiańskie – dokonuje ich odpowiedniego zestawienia i wielce wymownego porównania. Dzięki tak zastosowanej analizie i komparatyście może wiarygodnie i przekonująco skonstatować, że w literaturze kaszubskiej znajdujemy nie tylko postacie z kaszubskiej demonologii i słowiańskiej mitologii, lecz także udane kreacje mitów. Najlepiej widać to na przykładzie Smętka, któremu w dotychczasowym dorobku literackim poświęcono najwięcej miejsca, a który został m.in. skojarzony (głównie u Karnowskiego) ze słowiańskim Światowitem. Szkoda tylko, że omawiając literacką kreację Smętka, nie odwołał się autor do dramatów ks. Bernarda Sychty (chodzi głównie o utwory: *Spiaćcë wòjskò* i *Przebùdzenié*), a także do jego opracowania w „Języku Polskim” (Sychta 1957).

Sumiennosc i widoczny ponad wszelką wątpliwosc perfekcjonizm w prowadzeniu procesu badawczo-interpretacyjnego przez T. Linknera upowazniaja go do formułowania odkrywczych i nowatorskich tez, jakze istotnych w rozpoznaniu całokształtu zjawisk kaszubsko-pomorskiego kręgu kulturowego. Gdy – tytułem drobnej egzemplifikacji – w kontekście słowiańskiej mitologii i współczesnej historiografii analizuje funkcjonowanie czarownic, zwanych też wiedźmami, babami, guślarkami, Złotymi Babami i Ciotami, podkreśla oraz uzasadnia – powołując się przy tym już to na własne badania, już to na ustalenia innych kulturoznawców i językoznawców – że zwłaszcza te ostatnie były zasadniczo sprawczyniami ludzkiego szczęścia i radości, bez cienia wątpliwosci komplementarnie wzbogaca w ten sposób dotychczasowy stan wiedzy.

Zresztą w podobnych kategoriach należy oceniać fragmenty książki przybliżające osoby i dzieła, dzięki którym rosło zainteresowanie polskim Pomorzem, jego zabytkami, kulturą i zwyczajami. W takim bowiem świetle trzeba widzieć wieloaspektowo scharakteryzowane przedsięwzięcia pisarskie Bernarda Chrzanoskiego oraz Władysława Orkana, którzy – sami zafascynowani Wybrzeżem, morzem i Kaszubami, publikujący następnie swoje wrażenia w licznych utworach o charakterze wspomnieniowo-kronikarsko-opisowym – wygenerowali dość powszechne zainteresowanie tymi terenami, z całym ich bogactwem historyczno-kulturowym, wśród pisarzy, polityków, malarzy. A jeżeli dodać do tego kontekstualne – często nieznane dotąd bądź słabo zauważane w rozproszonych publikacjach – dane o przedsięwzięciach badaczy kultury kaszubskiej (Krzysztof C. Mrongowiusz, Oskar Kolberg) i ich dorobku czy panoramiczne przybliżenie poetyckiej aktywności ks. Symforiana Tomickiego, osadzonego przez dwa lata w Wisłoujściu (Linkner 2017, s. 172–183), nietrudno się przekonać o rozległości

procesu badawczo-interpretacyjnego kościersko-gdańskiego uczonego. Choć ma on w pewnym sensie rację, gdy pisze o S. Tomickim, że „niewiele dotąd o tym autorze mówiono”, to – jeśli wolno – skromne wypełnienie tej luki można znaleźć w mojej monografii (Walkusz 2003), w której niegdysiejszemu redaktorowi wielkopolskiemu i pisarzowi poświęcono kilkadziesiąt stron tekstu. Uwzględniwszy ponadto ze swadą opisane perypetie i przygody życiowe twórców literatury kaszubskiej (np. zagraniczne doświadczenia H. Derdowskiego) tudzież dość bogate reminiscencje z życia polskiej diaspory (*O emigracji do Ameryki, Kanady i Brazylii z listów i wspomnień*, s. 232–243; *Filmowe sekwencje z kanadyjskich Kaszub*, s. 245–260; *Poeta i rzeźbiarz z Toronto*, tj. Wojciech Strahl, s. 261–276), otrzymamy w miarę pełny obraz niezwykle ciekawej, tak od strony treści, jak i edycji, a rekomendowanej tu książki prof. T. Linknera, zaiste stanowiącej bogaty tematycznie ogród „wszelkich treści pełen”, zdominowany wszak problematyką kaszubską.

Ponieważ praca ta stanowi ważne uzupełnienie dotychczasowej wiedzy (często też wiarygodne skorygowanie błędnych i aż nadto obiegowych opinii – np. dotyczących Maryli Wolskiej i Marii Wolskiej) o literaturze i kulturze kaszubsko-pomorskiej bądź dotyczącej Kaszub w ich dziejowych uwarunkowaniach, pozostaje tylko postulować jej gruntowne przestudiowanie, na co w pełni zasługuje. Postulat taki rodzi się nie tylko z racji mnogości wątków poddanych tutaj wspólnemu mianownikowi w przystępnej i oryginalnej formie, ale również z powodu zupełnie nowych treści. W ten bowiem sposób w pełni realizuje się fundamentalny postulat nauki, ciągle poszukującej i uprzystępniającej niezbadane kwestie. Można to tylko osiągnąć po dotarciu i umiejętnym zinterpretowaniu źródeł, co w pełni się autorowi udało.

## Bibliografia

- Linkner T. (2021), *Kaszubski wirydarz wszelkich treści pełen*, Gdańsk 2021.
- Potocki W. (1907), *Ogród, ale nie plewiony*, w: tegoż, *Ogród fraszek*, t. 1–2.
- Linkner T. (1987), *Z Mare Tenebrarum na słoneczny Hel. W kręgu myśli bałtycko-pomorskiej Tadeusza Micińskiego*, Gdańsk.
- Linkner T. (1991), *Mitologia słowiańska w literaturze Młodej Polski*, Gdańsk.
- Linkner T. (1996), *Heroiczna biografia Remusa, W zwierciadle mitu i kaszubskich wierzeń*, Gdańsk.
- Linkner T. (1998), *Słowiańskie bogi i demony. Z rękopisu Bronisława Trentowskiego*, Gdańsk 1998.
- Linkner T. (2014), *W romantycznym kręgu słowiańskich wierzeń*, Gdańsk.
- Sychta B. (1957), *Kaszubskie nazwy diabła. Wyjątki ze słownika kaszubskiego*, „Język Polski” 37, z. 1.

Linkner T. (2017), *Gdańskie sonety sprzed półtora wieku*, „Cywilizacja i Polityka” 15, nr 15.

Walkusz J. (2003), *Piórem i słowem. Aktywność literacka polskiego duchowieństwa katolickiego na Pomorzu Nadwiślańskim, Warmii i w Wielkopolsce w latach 1848–1939*, Pelplin 2003.

Trembecki J.T. (1910–1911), *Wirydarz poetycki*, t. 1–2, Lwów.