Literatura i kultura w życiu człowieka – wybrane motywy

Literatura i kultura w życiu człowieka – wybrane motywy

Redakcja:
Ewelina Chodźko
Paulina Szymczyk

Lublin 2018

Wydawnictwo Naukowe TYGIEL składa serdecznie podziękowania dla zespołu Recenzentów za zaangażowanie w dokonane recenzje oraz merytoryczne wskazówki dla Autorów.

Recenzentami niniejszej monografii byli:

- prof. dr hab. Joachim Diec
- prof. dr hab. Andrzej Marian Linert
- prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski
- dr hab. Dorota Fox
- dr hab. Aneta Pawłowska, prof. UŁ
- dr hab. Agata Skała
- dr hab. Bogdan Wojciech Trocha
- dr Kazimierz Gelleta
- dr Justyna Herda
- dr Agnieszka Lenart
- dr Łukasz Lewkowicz
- dr Beata Lisowska
- dr Urszula Kazimiera Lisowska
- dr Anna Mazurek-Kusiak
- dr n. med. Łukasz B. Pilarz
- dr Beata Romanek
- dr Rafał Roguski
- ks. dr Andrezj Sołtys

Wszystkie opublikowane rozdziały otrzymały pozytywne recenzje.

Skład i łamanie:
Monika Maciąg

Projekt okładki:
Marcin Szklarczyk

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o.o.

ISBN 978-83-65932-52-5

Wydawca:
Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o.o.
ul. Głowackiego 35/341, 20-060 Lublin
www.wydawnictwo-tygiel.pl

Spis treści

Barbara Stanisławczyk
Wojna kulturowa w świetle badań interdyscyplinarnych 7

Joanna Tumiłowicz
Ile diabłów mieści się na końcu szpilki, czyli interdyscyplinarność u artystów 16

Zofia Gralak
„Diabeł tkwi w szczegółach", czyli różne zagadki płatane przez wyobraźnię podczas kontaktu ze sztuką. Historia o tym, jak społeczeństwo warszawskie interpretuje rzeźbę Makonde..... 32

Ewa Sobczyk
Szkic do portretu Teodora Boka 59

Tomasz Korpysz, Ewelina Wasielewska
Wybrane gramatyczne mechanizmy komizmu językowego w cyklu „Teatrzyk Eterek" Jeremiego Przybory..... 74

Katarzyna Zioło
Z problematyki zjawiska erotyzmu w teatrze tańca współczesnego 85

Michał Krzyżanowski
Obraz Chin i Indii w twórczości Władysława Michała Dębickiego 101

Małgorzata Gajak-Toczek
O miłości i chorobie w jesieni życia. Kilka uwag o „Pamiętniku" Nicka Cassavetesa oraz „Daleko od niej" Sarah Polley w kontekście filozofii dialogu Józefa Tischnera .. 111

Katarzyna Łogożna-Wypych
Koty Kinga: Horror kotów. Koty w horrorze..... 122

Aleksandra Korpysz
Wydarzenia literackie jako element oferty turystycznej 131

Maria Kossakowska-Maras
Źródła kształtowania kompetencji socjokulturowej w kształceniu językowym (na przykładzie języka rosyjskiego) 142

Joanna Smoła
Relacje semantyczne w polskim i rosyjskim języku łowieckim na przykładzie zająca.... 152

Małgorzata Gajak-Toczek
Obraz starości w wybranych tekstach literackich na poziomie szkoły średniej.....161

Agnieszka Wesołowska
Interdyscyplinarność w kontekście metody fenomenologicznej 173

Mirosław Twardowski
Carla Richarda Woese'a koncepcja życia.....183

Mirosław Twardowski
Henri'ego Atlana koncepcja życia.....191

Monika Torczyńska
O kryzysie kultury i kryzysie demokracji w refleksji filozoficznej Oswalda Spenglera ..199

Sara Smyczek
Spór o sprawiedliwości pomiędzy Johnem Rawlsem a Michaelem Sandelem 213

Mateusz Tofilski
Analiza związku między filozofią a neuronauką, na przykładzie neuroestetycznych badań nad emocjami estetycznymi.....221

Joanna Pyszna
Elementy duchowości zmartwychwstańskiej 232

Grzegorz Jończyk
Rola POP w zwalczaniu „klerykalizmu" w szeregach PZPR w województwie koszalińskim w latach 1950-1953.....241

Dominik Flisiak
Antykomunistyczni Żydzi w Polsce Ludowej. Rzecz o Nowy Izraelita. Biuletyn Informacyjny Ligi Izraelitów w Polsce „Agudat Haisraelim".....249

Dominik Flisiak
Antyżydowskie zamieszki w Kielcach z lipca 1921 roku w świetle zasobu Archiwum Państwowego w Kielcach 262

Indeks Autorów.....271

Barbara Stanisławczyk[1]

Wojna kulturowa w świetle badań interdyscyplinarnych

1. Wstęp. Interdyscyplinarność *versus* specjalizacja

Feliks Koneczny przestrzegał przed upadkiem nauki z powodu nadużyć specjalizacji [1]. „Narobiło się specjalności w specjalnościach!" – pisał w „Prawach Dziejowych" – Skoro zaś jest się tym większym uczonym, im drobniejszym specjalistą, więc doszło do tego, że biografia czyjaś jest tematem zbyt rozległym; toteż pojawili się specjaliści od młodości, od lat szkolnych lub od starości danego bohatera, specjaliści ekskluzywni, którzy nie zrobiliby ni kroku poza często cząsteczkową ultraspecjalność, bo utraciliby we własnych oczach nimbus arcy-uczoności. (…) Stanęła zasada, że specjalistę inny specjalista nie obchodzi nic a nic; każdy z nich jest sam sobie <sterem, okrętem, żeglarzem>. W rezultacie wychodzi na to, że nie tylko nie mają pojęcia o stanie nauki, lecz głoszą sami, że całokształt ich nie zajmuje. Wynika z tego, że historyka <prawdziwie> uczonego, historia nic nie obchodzi" [1]. Koneczny odnosił problem do historii, ale przecież w podobny sposób dotyka on inne dyscypliny.

Również Jose Ortega y Gasset twierdził, że „ludzie nauki, zmuszeni w każdym następnym pokoleniu do coraz większego ograniczenia zakresu swojej pracy, tracą stopniowo kontakt z pozostałymi dziedzinami nauki, tracą umiejętność całościowej interpretacji wszechświata, co stanowi jedyny cel godny europejskiej nauki, kultury, cywilizacji" [2]. Specjalizacja wyparła kulturę i naukę integralną. Ortega y Gasset określał współczesnego badacza naukowego jako jednostkę, „która z całej wiedzy, jaka należy posiąść, by być człowiekiem mądrym i inteligentnym, zna tylko jedną dziedzinę nauki, a naprawdę dobrze tylko drobny jej wycinek, będący przedmiotem jej własnej działalności badawczej. Dochodzi do tego, że za cnotę uznaje się nieznajomość wszystkiego, co leży poza małym poletkiem przez nią uprawianym, a ciekawość dla całości wiedzy określa mianem *dyletantyzmu*". I nazwał wąskich specjalistów-nie wykazując znamion złośliwości, a raczej troskę-ludźmi „głupio-mądrymi" [2].

Dziś, kiedy ścisła specjalizacja stała się wymogiem czasów, zaś wszechstronność uznawana jest za grzech przeciw dogłębności, wątpliwości zgłaszane przez Konecznego i Ortegę y Gasseta są aktualne bardziej niż kiedykolwiek wcześniej. Jeszcze bardziej narzuca się pytanie o to, czy kierując się jedynie głęboką specjalizacją i dyscyplinarnością możemy zdobyć prawdziwą wiedzę o świecie? Ta wątpliwość szczególnie dotyczy dziedzin humanistycznych, w których zjawiska przebiegają często w poprzek specjalności naukowych, a przynajmniej obejmują szerszą ich gamę. Cząstkowe ujęcie zagadnień daje efekt, który postmoderniści nazywają fragmentacją życia, uznając ją za oczywisty skutek płynnych czasów [3].

[1] basia.stanislawczyk@gmail.com, www.stanislawczyk.pl, Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa, Wydział Teologiczny UKSW.

Kwestionując istnienie prawdy obiektywnej, postmoderniści nadają nauce inny sens. Jej klasycznie pojętą istotę, czyli poszukiwanie prawdy, zastępują tworzeniem teorii. A prawdę opinią. Twierdzą, że nauka, tak jak prawo, ma charakter normatywny [4]. Nietzsche orzekł, iż nie istnieje tekst, tylko interpretacja. Spostrzeżenie to dało podstawę popularnemu obecnie poglądowi, że nie istnieje byt, a jedynie widziane z różnych perspektyw stawanie się, że cała rzeczywistość zawiera się w tym, co postrzegane, czym wydaje się być [5]. W tym sensie naukowiec stwarza świat, a nie go odkrywa. Hanna Arendt nazwała to „profetyzmem naukowym", stwierdzając, że w ten sposób nuka wchodzi w obszar ideologii [6]. W tym kontekście, jak powiedział Allan Bloom, wyznawca prawdy staje się prawdziwym zagrożeniem [5].

Spróbujmy jednak pozostać na gruncie klasycznej definicji nauki, jako dociekanie prawdy i istoty bytu. Czy w tak pojętej nauce specjalizacja jest grzechem? Odpowiedź brzmi – nie, jest koniecznością. Bez niej nie zgłębilibyśmy świata. Jednakże obok niej winny się rozwijać nauki interdyscyplinarne. Nauka musi podążać tak samo w głąb jak i w szerz. Komplementarność zjawisk społecznych, politycznych i kulturowych jest stanem faktycznym, z którym nauka musi sobie radzić, dostarczając wiedzy o zjawiskach współistniejących i związkach między nimi. Badania interdyscyplinarne winny bazować na badaniach specjalistycznych, które – choćby genialne w wąskim obszarze-będą badaniami przyczynkarskimi dla szerszych opracowań. Te dwa kierunki, w głąb i w szerz, ani się nie znoszą, ani ze sobą rywalizują. One współistnieją i wzajemnie sobie służą.

Posłużymy się przykładem zagadnienia wojny kulturowej, jako sumy zjawisk obejmujących różnorodne dziedziny życia, a co za tym idzie, również wiedzy. Skupimy się głównie na problemach dotyczących Polski, choć mamy świadomość, iż są one jedynie kontynuacją i konsekwencją tego, co dzieje się w całym zachodnim świecie od dziesiątków lat. Konflikt idei: liberalno-lewicowych, z jednej strony, i konserwatywnych, z drugiej, prowadzi do wyboru (albo narzucenia) jednej z dwu podstawowych wizji porządku świata; konserwatywnego, opartego na modelu państw narodowych i systemie wartości mających swoje źródło w etyce chrześcijańskiej, albo liberalnego świata zatomizowanych społeczeństw obywatelskich, których podstawową wartością jest indywidualizm i (teoretycznie) absolutna wolność człowieka, a on sam jest suwerenem w miejsce Boga. Zderzenie tych dwu wizji, to walka nie tylko o polityczny i społeczny ład w świecie, ale także o jego system wartości podstawowych. Jest to więc w istocie spór cywilizacyjny.

Nowy ład cywilizacyjny, proponowany przez szeroko rozumianą lewicę, prowadzi do przedefiniowania i przewartościowania podstawowych pojęć i wartości, które wytworzyła cywilizacja chrześcijańska: Boga, prawdy, dobra, wolności, rodziny, narodu, wspólnoty. Jego celem jest stworzenie globalnego świata, w którym państwa narodowe zostaną zastąpione społecznym „rojowiskiem", a tożsamość człowieka, płynną tożsamością „człowieka-nikt". Strona konserwatywno-prawicowa broni tradycyjnego ładu, w nowym widząc zagrożenie powrotem do barbarzyństwa. Wprowadzanie nowych definicji, czyli tak zwane przedefiniowanie pojęć stało się elementem politycznej gry i warunkiem niezbędnym próby zaprowadzenia nowego porządku cywilizacyjnego w świecie. Jak wykazał bowiem Le Bon w swoim

słynnym i wciąż aktualnym dziele Psychologia tłumu, nie można skutecznie wprowadzić nowego ustroju wbrew charakterowi narodowemu, jego „zbiorowej duszy", wpierw trzeba tę „duszę narodu" zmienić. Moc słów i pojęć, za którymi idą fakty i emocje, jest na tym polu nie do przecenienia. To one tworzą złudzenia, które najlepiej oddziałują na „duszę tłumu" [7]. Współczesne społeczeństwa rządzą się prawami tłumu[3]. Aby więc zmienić „duszę narodu" trzeba przedefiniować podstawowe symbole, pojęcia i wartości, które ową duszę konstytuują.

2. Naród, patriotyzm, ojczyzna

Źródłem sporu stała się sama definicja narodu. Zwolennicy poglądu liberalno-lewicowego twierdzą, że naród stanowił i stanowi projekt społeczny i często także polityczny. Natomiast odniesieniem dla patriotyzmu była zawsze ojczyzna, a nie państwo i nie naród. Gdy zaś chodzi o ojczyznę, to jest ona kwestią prywatnego wyboru i nie musi oznaczać całości dziedzictwa; może się ograniczyć na przykład do zapachu, krajobrazu, czy kultury. Wedle tej koncepcji można mieć też wiele ojczyzn [8]. Odmienne zdanie ma Kościół katolicki twierdząc, że naród, tak jak rodzina są tworami naturalnymi i niczym ich nie można zastąpić. Jan Paweł II wywodził termin „naród" od „rodu", i „rodzenia", zaś dla „ojczyzny" widział korzenie w słowie „ojciec" i „ojcowizna". Naród oznacza tę społeczność, która znajduje swoją ojczyznę w określonym miejscu świata i która wyróżnia się własną kulturą [9]. Na gruncie narodu, według nauki Kościoła, rodzi się państwo. Feliks Koneczny postrzegał naród w kategoriach etycznych, jako etyczną nadbudowę społeczną. Uznawał też, że jarzmo obowiązków wobec narodu przyjmuje się dobrowolnie [1]. Naturalne podejście Kościoła i cywilizacyjne Konecznego, zbiega się, jeśli przyjąć, że naród w definicji Konecznego wywodzi się ze wspólnoty, która jest tworem naturalnym, a nie ze stowarzyszenia, które z kolei jest tworem sztucznym, formą umowy społecznej [10, 11]. Zgodnie z regułą przedefiniowania próbowano unieważnić potrzebę podmiotowości narodowej oskarżeniami o eurofobię, ksenofobię, faszyzm, czy antysemityzm. Nacjonalizm utożsamiano z szowinizmem, a patriotyzm z faszyzmem, a nawet nazizmem. Zygmunt Bauman orzekł w imieniu liberalnej lewicy, że strategia połączonego budownictwa państwa i narodu stała się nierealistyczna, gdyż nabierająca tempa globalizacja oddzieliła „moc od polityki", wyznaczając rządom poszczególnych państw rolę administratora. Zaś „moc, ucieleśniona w światowym obiegu kapitału i informacji, staje się eksterytorialna" [12]. Za tym szła próba unieważnienia pamięci zbiorowej, tożsamości narodowej, wspólnoty jako takiej, wysuwając w zamian propozycję „społeczeństwa obywatelskiego" i takiegoż samego obywatelskiego patriotyzmu. Zaczęto wmawiać człowiekowi, że wszystko jest projektem i wszystko jest umową, w których człowiek pełni główną rolę, jeśli tylko poczuje się na tyle wolny.

3. Wolność czy zniewolenie

Pragnienie wolności było zawsze jednym z podstawowych dążeń i wartości ludzkości, a jego realizacja jednym z najważniejszych osiągnięć człowieka i narodów. Dla Polaków ta potrzeba była szczególnie ważna, można rzec, potrzeba wolności była ich cechą immanentną. W tradycji Rzeczypospolitej pojęcie wolności łączyło w sobie dążenie do wolności indywidualnej z dążeniem do suwerenności

państwa. Anna Pawełczyńska dostrzegła najlepiej rozumianą wolność człowieka w tym, że w każdych warunkach broni on tego, co ceni najbardziej. Niepodległy naród zaś „strzeże kształtu tożsamości opartej na wolności sumień" [14]. Tak rozumiana wolność wywodzi się zarówno z tradycji klasycznej, jak i chrześcijańskiej. „Jest to wolność tkwiąca u podstaw ludzkiej autonomii, odpowiedzialności i godności, umożliwiająca działanie na wzór Stwórcy" [15]. Lord Acton określił ją jako „rządy sumienia", którym towarzyszy odpowiedzialność [16]. Natomiast Jan Paweł II, mówiąc o wolności, odniósł się do Arystotelesa, dla którego wolność jest własnością woli, która urzeczywistnia się przez prawdę [9, 17]. Lewicowy liberalizm uwolnił jednak człowieka od władzy Boga, anulował sumienie oparte na prawdzie i dobru, bo anulował samą prawdę i obiektywne dobro. W zamian zaproponował ludziom wolność ograniczoną jedynie prawem innych do takiej samej wolności. Jest to tak zwana zasada „największej wspólnej wolności" [13]. Stwierdził także, że człowiek ma moralną zdolność do kształtowania i realizowania własnej koncepcji dobra. Oznacza to etykę uwolnioną od zobowiązań, zaś sprowadzoną do zasad rozsądzania między roszczeniami poszczególnych jednostek i grup [18]. Tyle tylko, że społeczeństwo oparte na tak pojętej etyce i wolności będzie skupiskiem ludzi zupełnie sobie obcych, a nawet wrogich, bo rywalizujących ze sobą. Liberalna wolność uwalnia człowieka od resztek „nieskończonych obowiązków, przykazań i absolutnych zobowiązań" [19]. „W naszych czasach samopoświęcenie nie ma już uzasadnienia – stwierdził Bauman – nie wymaga się już od ludzi (a sami ludzie też się do tego nie kwapią), by wytężali się w imię moralnego samodoskonalenia o obrony wartości moralnych; politycy porzucili utopię; wczorajsi ideowcy przeistoczyli się w pragmatyków. (…) Żyjemy w epoce nieskażonego indywidualizmu i pogoni za dobrym życiem, ograniczonym tylko wymogiem wzajemnej tolerancji (gdy łączy się ona z pozbawionym skrupułów i nienękanym wątpliwościami indywidualizmem, może przybrać tylko formę obojętności). Era <postdeontyczna> uznać może tylko moralność szczątkową, minimalistyczną" [19]. Szczęście sprowadzone do poziomu przyjemności zostało proklamowane najwyższą wartością. Pogoń za tak pojętym szczęściem-celem życia. Człowiekowi „płynnej nowoczesności" zaproponowano „nowy raj", ale on nie umie się w nim odnaleźć. Dano człowiekowi wolność wyboru, jednak zabrano kryteria, za pomocą których mógłby tymi wyborami kierować. Strach i zagubienie są więc podstawowymi uczuciami towarzyszącymi „ponowoczesnemu" człowiekowi [20, 3].

Brak powiązania z wartościami, symbolami i wzorami Erich Fromm nazwał „samotnością moralną", która jest równie nieznośna jak osamotnienie fizyczne [20]. Dlatego, współczesny człowiek, nie mając oparcia w rodzinie, ani w żadnych innych wspólnotach moralnych, czując się niepewny i zagubiony widzi potrzebę upodobnienia się do otoczenia. Jednostka przestaje być sobą, adoptując ten rodzaj osobowości, który oferują wzorce kulturowe. Człowiek taki staje się cząstką psychologicznego tłumu, którym – mając do dyspozycji współczesny arsenał środków przekazu i propagandy – nader łatwo sterować [3]. Zygmunt Bauman, kontynuując myśl swego filozoficznego guru, Leo Straussa, stwierdził wprost: „Ludziom należy powiedzieć, jakie są ich prawdziwe interesy; jeśli nie słuchają lub

nie chcą usłyszeć, należy ich zmusić, by zachowywali się tak, jak tego wymaga ich prawdziwy interes" [19].

4. Rodzina, wspólnota moralna czy lewicowy projekt

W procesie kształtowania „Człowieka-Nikt", podatnego na sterowanie członka „rojowiska" przeszkodą jest wszystko, co wspiera kształtowanie tożsamości człowieka i buduje, będący dla niego oparciem system wartości. Jest nią również tradycyjna rodzina, która kształtuje charakter, postawy i w sposób naturalny przygotowuje do życia społecznego, a także jest odzwierciedleniem charakteru społecznego [21]. Bogusław Wolniewicz nazwał tę „sztafetę pokoleń" przekazywaniem normotypu cywilizacyjnego, czyli ogółu wartości i norm obyczajowych właściwych danej cywilizacji. „Kultura żyje ciągłością, a tę daje właśnie transfer normotypu, owo międzypokoleniowe <podaj dalej>. W ten sposób pokolenia mijają, a cywilizacja trwa jako kanwa ich życia" [22].

Współczesna globalna „nowa elita", chcąc zawładnąć „duszą tłumu", dąży do rozmontowania tradycyjnej rodziny jako przeżytku, i stworzenia nowego, „płynnego" modelu rodziny, którą w zależności od potrzeb, czy chęci można tak szybko rozwiązać, jak szybko się ją założyło. Spór o rodzinę jest jednym z najważniejszych. Roberto de Mattei stwierdził, że negacja tradycyjnego modelu rodziny jest obowiązkowo wpisana w plany wszystkich rewolucyjnych utopii, poczynając od Marksa [4].

Postmoderniści starają się wprowadzić w miejsce tradycyjnej rodziny, rodzinę „z wyboru", do której wchodzimy i wychodzimy według własnego uznania. To zaś oznacza rozwody, kolejne seryjne małżeństwa, wolne związki, samotne rodzicielstwo, rodziny patchworkowe, para rodzinne formy współżycia, przypominające „wspólnoty braterstwa", „partnerstwa domowe" oparte na związkach zarówno hetero-, jak i homoseksualnych [23]. Za tym idzie także osłabienie roli i pozycji mężczyzny w rodzinie i w społeczeństwie na rzecz matriarchatu i feminizmu, co ma prowadzić pośrednio do wyeliminowania etnocentryzmów, a tym samym do łatwiejszej realizacji projektu globalnego świata [3].

W procesie prawnego sankcjonowania projektu liberalnej lewicy wykorzystywane są międzynarodowe instytucje, takie jak ONZ czy Unia Europejska [3]. Przy czy proces tworzenia prawa oparty jest na myśli Hansa Kelsena, zgodnie z którą „waga systemu prawnego opiera się na samym fakcie <obowiązywania> jakiś norm, to jest ich zdolności do tworzenia i uzasadniania faktów" i pozbawiony jest jakichkolwiek odniesień do źródeł metafizycznych czy moralnych, czy oparcia w prawie naturalnym. W teorii Kelsena system normatywny prawa ma charakter nadrzędny i stanowi najwyższy autorytet [4]. Z tej perspektywy człowiek może sprokurować każde prawo i ustanowić każdą, dowolną normę, które będą stanowiły o prawach człowieka. Moralność nie tylko nie stanowi podstawy tworzenia prawa, ale wręcz prawo stanowione zastępuje moralność.

Tolerancja, wolność, równość, zdefiniowana w sposób postmodernistyczny, relatywizujący, upoważniają każdy pogląd i każde odczucie jako równoprawne, nawet jeśli dotąd kwalifikowane było jako zboczenie lub naruszenie naturalnej normy. Liberalna lewica, w tym ideologowie i działacze *gender*, tworzą kanon politycznej poprawności, która jest rodzajem cenzury i autocenzury. Tolerancja stała

się formą terroru umysłowego, kneblującego krytykę i samodzielne myślenie [24]. Do walki z ideologicznymi przeciwnikami wprowadzono kilka haseł-oskarżeń, które działają jak stygmat. Należą do nich takie pojęcia, jak: mowa nienawiści, ksenofob, homofob, faszysta, antysemita, pozostające ze sobą w ścisłym związku aksjologicznym.

Ideologia *gender* kontynuuje proces rewolucji seksualnej, której korzenie tkwią w Oświeceniu i w jego, tyleż genialnej, co zgubnej dla świata, myśli – Rozpal namiętności, a będziesz rządzić światem. Idea wyzwolenia człowieka z moralności i tradycyjnych więzów rodzinnych, to nic innego jak wykorzystywanie seksualności jako formy społecznej i politycznej manipulacji. Stała się ona podstawową zasadą wszelkich ruchów rewolucyjnych i wywrotowych. Moralność, to ład, spokój, wewnętrzna integralność i niezależność. Niemoralność to chaos, a nawet anarchia, którą może uspokoić jedynie zewnętrzna siła [25, 24]. Potwierdziła tę zasadę choćby rewolucja francuska i bolszewicka. Ruch *gender* to swoisty typ rewolucji, to rewolucja kulturowa.

5. Kościół na straży zachodniej cywilizacji

Używając określenia Alexisa de Tocquevilla, religia, patriotyzm, rodzina i naród „grzeją się przy tym samym ogniu" [26]. Stanowią nierozłączny splot wartości w łacińskiej (zachodniej) cywilizacji. W Polsce owo czwórprzymierze nabiera szczególnego znaczenia, zwłaszcza w okresie zaborów, ale też w okresie komunizmu. Aleksander Watt przyznał, że w komunistycznej Polsce opoką narodu były nie bunty, ale masowy katolicyzm narodu, który znalazł pasterza w osobie kardynała Stefana Wyszyńskiego. „Ten katolicyzm uczynił duszę polską nieprzeniknioną dla magii <ideologii> oraz dla knuta praxis…" [27]. Niezwykle silny związek Kościoła z narodem można było dostrzec również w okresie „Solidarności". Choć w tamtym czasie lewicowi liberałowie chętnie skrywali się pod skrzydła Kościoła katolickiego, z chwilą upadku komunizmu zaczęli zarzucać mu upolitycznienie. Przerażał ich zwłaszcza wpływ papieża Jana Pawła II na młode pokolenie, pojawienie się słynnego pokolenia JPII. Odczuwalny był lęk establishmentu, że „oto społeczeństwo zerwało się ze smyczy", że nie sposób je kontrolować, ani tego, co się dzieje [3, 28]. Dlatego rządząca wówczas lewica, wspierana przez liberałów, starała się nie dopuścić do umacniania się owej poza politycznej tożsamości i ponad politycznej solidarności. Po latach transformacji, która dawała nadzieje na liberalne zmiany w obszarze „duszy tłumu", w chwili śmierci Jana Pawła II młodzi Polacy znowu masowo zadeklarowali swoją katolicką tożsamość. Zmiany postaw okazały się powierzchowne. Badania socjologiczne wykazały, że nadal bardzo ważna jest dla nich rodzina, dzieci, religia [28]. Była to jednak zaledwie przegrana bitwa. Establishment wpierw przystąpił do wyciszania żałoby po wielkim Papieżu, a następnie z jeszcze większą energią do realizowania ideologicznego projektu na odcinku walki z Kościołem i religią.

Nastąpiła próba ośmieszania i dyskredytacji Kościoła katolickiego. Jak przyznał artysta, Piotr Naliwajka: „Podejmowanie gry z religią rzymskokatolicką nie jest ryzykowne, bo nawet jeśli się sięgnie zenitów wulgarności, brutalności, prowokacji, to człowieka nie może spotkać wielka krzywda. (…) Kopanie w chrześcijaństwo jest stosunkowo przyjemnym zajęciem i mało niebezpiecznym" [29]. Było natomiast

działaniem dochodowym, zważywszy na skalę reklamy i zawodowych propozycji, na jakie mogli liczyć opluwacze Kościoła. Z punktu widzenia prawa i czysto teoretycznie, Polska znajduje się w mniejszości państw zarówno w Europie, jak i na świecie, gdzie karanie za obrazę uczuć religijnych jest w ogóle możliwe. Większość państw na świecie pozbyło się ze swoich kodeksów karnych takich zapisów, a niektóre, jak Niemcy, zachowali je, by chronić mniejszości religijne [3].

Walka z Kościołem, szczególnie Kościołem katolickim, jest kolejnym ważnym elementem wojny kulturowej, chodzi bowiem o rozstrzygnięcie, do jakiego systemu wartości zostanie odniesiony zachodni świat. Czy będzie się on odwoływał do Boga i moralności chrześcijańskiej, stał na straży życia, chrześcijańskiej godności człowieka, naturalnych wspólnot, czyli tego wszystkiego, co stoi na drodze budowy nowego ładu cywilizacyjnego? Czy też zaneguje wszystkie te wartości, czyniąc człowieka suwerenem i dając mu absolutną wolność. To jest walka o „duszę tłumu", bo tylko tak można zmienić kształt cywilizacji. A trudno walczyć o „duszę tłumu", gdy władzę nad nią sprawuje utrwalona i gorliwa wiara [7]. Tradycyjny Kościół w Polsce, broniący moralności chrześcijańskiej w życiu prywatnym i publicznym, utrudniający neoliberalne przemodelowanie społeczeństwa, integrujący naród stał się szczególnie niebezpieczny dla neomarksistowskiej lewicy. Dlatego wypowiedziała ona Kościołowi wojnę na „śmierć i życie" [30].

Jak powiedział Le Bon, lud przyjmie nową ideologię, jeśli przybierze ona charakter religii. Również neomarksisci przekonali się, bogatsi o doświadczenie komunizmu, że „wiara jest stałym stanem ludzkości", że tłum potrzebuje religii. Dlatego, w miejsce tradycyjnej religii, zaproponowali tak zwaną duchowość i religijny progresizm [3].

6. Podsumowanie

Powyższe analizy wykazały, że nie sposób zrozumieć istoty zjawiska, jakim jest wojna kulturowa bez zastosowania integralnego podejścia do problemu. Dotyczy on bowiem zderzenia dwu wizji świata, dwu propozycji cywilizacyjnych: cywilizacji zachodniej i, mającej ją zastąpić, cywilizacji, nazwijmy ją, neomarksistowskiej, czy postmodernistycznej. Dwu metod ustroju społecznego, które opierają się na kilku podstawowych, i wielu pomniejszych filarach, będących jednocześnie najważniejszymi dziedzinami życia i wiedzy. Nie sposób więc zmienić jednego, nie zmieniając pozostałych, bo tylko w sposób komplementarny można zaprowadzić nowy ład kulturowy. Jeśli to w ogóle możliwe, wszak kilka prób już podejmowano. I nie sposób zrozumieć zachodzących zmian, gdy zaglądamy jedynie w wąską szczelinę problemów. Zwłaszcza, gdy zaprowadzane nowe porządki następują pod przykryciem odwracających uwagę sloganów, tak zwanego przedefiniowania. Tak więc walka z Kościołem i religią, nazywana jest walką z obskuranctwem, czy upolitycznieniem wiary. Rozmontowywanie rodziny jest poszanowaniem różnorodności i ludzkiej wolności. Unieważnianie narodu-obawą przed nacjonalizmami i faszyzmem. *Gender* to nie jest ideologia ale normatywna nauka. I tak dalej. Tylko szerokie spojrzenie pozwala dostrzec i zrozumieć, że mamy do czynienia z próbą totalnej przebudowy świata i człowieka, w myśl neomarksistowskiego przekonania, że natura, tak jak i Bóg, nie istnieją, i może je zastąpić myśl ludzka i jej wytwory, choćby w postaci postmodernistycznego projektu. W istocie wojna kulturowa, której doświadczamy, jest to próba rywalizacji z Panem Bogiem, albo jak kto woli z naturą.

Literatura

1. Koneczny F. *Prawa Dziejowe*, Antyk, Komorów 1997.
2. Ortega y Gasset J. *Bunt mas*, Muza, Warszawa 2008.
3. Stanisławczyk B**.** *Kto się boi prawdy? Walka z cywilizacją chrześcijańską w Polsce*, Fronda, Warszawa 2015.
4. De Mattei R. *Dyktatura Relatywizmu*, Prohibita, Warszawa 2009.
5. Bloom A. *Umysł zamknięty*, Zysk-Ska, Poznań 1987.
6. Arendt H. *Korzenie totalitaryzmu*, Łośgraf, Warszwa 2012.
7. Le Bon G. *Psychologia tłumu*, Kęty 2009.
8. Król. M. *Patriotyzm przyszłości*, Rosner i Wspólnicy, Warszawa 2004.
9. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
10. Toennies F. *Wspólnota i stowarzyszenie*, PWN, Warszawa 1988.
11. Musiał Z., Wolniewicz B. *Ksenofobia i wspólnota*, Antyk, Warszawa-Komorów 2010.
12. Bauman Z. *Wspólnota,* WL, Kraków 2008.
13. Kymlicka W. *Współczesna filozofia polityczna*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.
14. Pawełczyńska A. *O istocie narodowej tożsamości*, Polihymnia, Lublin 2010.
15. Novak M. *Chrześcijaństwo, kapitalizm i demokracja*, [w:] Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm, W drodze, Poznań 1993.
16. Rzegocki A. *Wolność i sumienie. Fenomen liberalnego katolicyzmu w myśli lorda Actona*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2004.
17. Jan Paweł II encyklika *Veritatis Splendor*, https://www.google.pl/search?newwindow=1&ei=_-GzWq0tianoBMXZu6gF&q=encyklika+veritatis+splendor+pdf&oq=encyklika+Veritatis+Splendor&gs_l=psy-ab.1.1.0l4j0i22i30k1l2.86454.87801.0.90476.2.2.0.0.0.0.74.74.1.2.0....0...1.1.64.psy-ab..0.2.162.6..35i39k1.89.K37P27fBreo, czas dostępu, 10.02.2018.
18. Taylor Ch. *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, [w:] Śpiewak P. (red.), Komunitarianie, Warszawa 2004.
19. Bauman Z. *Etyka ponowoczesna*, Aletheia, Warszawa 2012.
20. Fromm E. *Ucieczka od wolności*, Czytelnik, Warszawa 2011.
21. Himmelfarb G. *Jeden naród dwie kultury*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
22. Wolniewicz B. *O Polsce i życiu*, Antyk, Komorów 2011.
23. Środa M. *Kobiety i władza*, WAB, Warszawa 2009, s. 153-154.
24. Kuby G. *Globalna rewolucja seksualna*, Homo Dei, Kraków 2013.
25. Jones E. M. *Libido Dominandi. Seks jako narzędzie kontroli społecznej*, Wektory, Wrocław 2013.
26. Tocqueville de A. *O demokracji w Ameryce*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
27. Skórzyński P. *Wojna światów. Intelektualna historia zimnej wojny*, Glaukopis, Warszawa 2011.
28. Żukowski T. *Śmierć króla. Zapis dyskusji*, [w:] Teologia Polityczna, 2005-2006, nr 3.
29. Naliwajka P. *Moje zabawki*, Art &Business, nr 9, (2002).
30. Sosnowski J. *Wizyta w obcym kraju*, Gazeta Wyborcza, 3.03.1993.

Wojna kulturowa w świetle badań interdyscyplinarnych

Streszczenie

Bez wątpienia, w dzisiejszych czasach rozwój nauki wymaga jej głębokiej specjalizacji. Czy oznacza to jednak zanik badań interdyscyplinarnych? Takie są tendencje we współczesnym świecie, zwanym przez zwolenników teorii liberalno-lewicowych postmodernistycznym, w którym wszystko, łącznie z nauką, ma podlegać fragmentacji, ma być płynne i tymczasowe. Ale czy tak musi i powinno być? Mając nadzieję, że zwycięży, a przynajmniej przetrwa, klasyczne przekonanie, że istotą nauki jest poszukiwanie prawdy o świecie, tym samym przetrwa przeświadczenie, iż warunkiem zrozumienia zjawisk społeczno-polityczno-kulturowych jest interdyscyplinarność badań.

Powyższy temat zostanie omówiony na przykładzie jednego z najistotniejszych zjawisk, jakie obserwujemy i jakiego doświadczamy, a mianowicie zjawiska „wojny kulturowej". Zjawisko określane

tym mianem to walka o polityczny ład w świecie, ale także o jego kształt kulturowy; o system wartości: o to, czy będzie się on odwoływał do Boga, rodziny, narodu, czy też uczyni suwerenem człowieka i przyzna mu absolutną wolność, tworząc tym samym nową „świecką religię". W procesie tym dokonuje się zderzenie dwu wizji świata: tradycyjnego, opartego na porządku naturalnym, i liberalno-lewicowego, który jest nowym projektem społeczno-politycznym. W tych dwu wizjach ścierają się różne definicje i modele: patriotyzmu, narodu, ojczyzny, społeczeństwa, rodziny, wolności, prawdy, Kościoła i religii.

Ów spór nie jest wcale nowy ani przypisany jedynie współczesnym czasom. Jego korzeni należy szukać w odległej historii. Już w okresie Renesansu dokonał się podział świata chrześcijańskiego i zaczęły się rysować konflikty, które osiągnęły apogeum w okresie Oświecenia i trwają, z większym lub mniejszym natężeniem, do dnia dzisiejszego. Obecny kształt wojny kulturowej jest jego odbiciem i kontynuacją.

Problem obejmuje szereg zagadnień z takich dziedzin jak: historia, socjologia, polityka, psychologia społeczna, filozofia, teologia, media. Ze względu na interdyscyplinarne ujęcie zjawiska „wojny kulturowej" w procesie badawczym zastosowane zostało podejście integralne, łączące różne metody i techniki badawcze właściwe dla danych nauk społecznych i politycznych. Wykorzystano więc w szczególności metodę historyczno-porównawczą, fenomenologiczo-hermeneutyczną, metodę jakościową oraz syntetyczną.

Niniejsza monografia powstała głównie w oparciu o pierwsze w Polsce integralne opracowanie tematu „wojny kulturowej", ujętego w książce *Kto się boi prawdy? Walka z cywilizacją chrześcijańską w Polsce* autorstwa Barbary Stanisławczyk. W książce została wykorzystana bogata i różnorodna baza źródłowa.

Ponieważ zjawisko „wojny kulturowej" jest zagadnieniem złożonym i rozległym, zarówno w czasie, jak i w sensie merytorycznym, monografia nakreśla jedynie podstawowe zagadnienia, by wykazać potrzebę interdyscyplinarnego ujęcia tematu jako warunku zrozumienia jego istoty. Nie ma natomiast ambicji wyczerpania jego wszystkich aspektów.

Słowa kluczowe: naród, wojna kulturowa, Kościół, wolność, rodzina.

The cultur war in the light of interdisciplinary study

Abstract

Inarguably, great specialization is fundamental to scientific discovery. Does it however mean a downfall of interdisciplinary research? Among other supporters of this idea are postmodernists, who proclaim fragmentation, fluency and continuous changes within any part of modern world. There is nothing stable nor obvious. As long as the classical belief in objective truth as the essence of scientific research will survive, interdisciplinarity will remain a requisite for understanding any sociopolitical and cultural phenomenon.

The necessity of interdisciplinarity research can be well discussed on the basis of a current and extremely important topic-"cultural war". It is not only a battle for a political order in the world but also a battle for its culture; it is about our value system. Will it refer to God, family, nation or will it make a human a sovereign claiming his absolute freedom, creating a new "secular religion". We can observe a clash between two opposing visions of the world. Traditional, natural based order, and left-liberal, which appears as a new sociopolitical and cultural project. This means a clash between different definitions and models of: patriotism, nation, motherland, society, family, freedom, objective truth, Church and religion.

This dispute is nothing new and has been going on for centuries. The Christian World has been already split during the Renaissance and this conflict has been present since. It reached the apogee during the Enlightenment and fluctuated in importance up to the present day when it rises again. The current "cultural war" is a reflection and continuation of similar processes from the past.

The problem embraces many issues referring to such fields as: history, sociology, politics, social psychology, philosophy, theology, media. Taking into consideration the interdisciplinarity of "cultural war", an integral approach has been used, which combined various methods and technics of research. Particularly historical-comparative, phenomenological-hermeneutic, qualitative and synthetic methods were .

A basis for the discourse is the book "Who is afraid of the truth? The battle against Christian civilization in Poland" by Dr Barbara Stanisławczyk. Variety of sources has been used in the book and the monograph.

The issue of "cultural war" is a wide and complex problem. Thus the monograph only outlines the most vital issues necessary to show the importance of interdisciplinary approach. It does not claim to exhaust the subject.

Keywords: nation, cultural war, the Church, freedom, family.

Joanna Tumiłowicz[1]

Ile diabłów mieści się na końcu szpilki, czyli interdyscyplinarność u artystów

1. Wprowadzenie

– Czy istnieje możliwość rozwoju w wielu dziedzinach?

– Czy można poprawić predyspozycje osobnika wynikające z uzdolnień wrodzonych?

Konstanty Ildefons Gałczyński

Dlaczego ogórek nie śpiewa

z niedokończonej całości pt. „Miłosierdzie”

1946

Pytanie to, w tytule,
postawione tak śmiało,
choćby z największym bólem
rozwiązać by należało.

Jeśli ogórek nie śpiewa, i to o żadnej porze,
to widać z woli nieba
prawdopodobnie nie może.

Lecz jeśli pragnie? Gorąco!
Jak dotąd nikt. Jak skowronek.
Jeśli w słoju nocą
łzy przelewa zielone?

Mijają lata, zimy,
raz słoneczko, raz chmurka;
a my obojętnie przechodzimy
koło niejednego ogórka.

Poeta – Konstanty Ildefons Gałczyński stawia tezę, że nie. W wierszu „Dlaczego ogórek nie śpiewa” [1] mówi, że ów alegoryczny przedstawiciel świata warzyw – czytaj: świata ludzkiego – nie śpiewa „z woli nieba”. Poeta w żartobliwy sposób

[1] tu.joanna1@wp.pl, Wydział Malarstwa, Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie.

pokazuje nasze determinanty – bez talentu, bez wrodzonych predyspozycji, danych z góry, nie ma żadnych szans. Teza Gałczyńskiego, że jeśli „Bozia nie dała talentu" nie ma po co się starać, dobrze przystaje do współczesnego świata wysokiej specjalizacji, tworzenia wąskich kategorii zawodowych. Czy jednak naprawdę nic nie da się zrobić, by zmienić z góry narzucone możliwości? To oczywiste uproszczenie stojące w jawnej sprzeczności z tematem konferencji, a także z doświadczeniem praktycznym. Nie znaczy to, że każdy zielony jak ogórek kandydat – dajmy na to na śpiewaka – może stać się gwiazdą estrady lub opery. Jednak system edukacji na poziomie elementarnym nie powinien odcinać drogi rozwoju nikomu, a nauka śpiewania, rysowania, tańczenia, grania na jakimś instrumencie itd. ma ogromne znaczenie dla rozwoju każdego człowieka, zwiększa jego wrażliwość, zapobiega wykluczeniu społecznemu, kształtuje gust artystyczny, a w pewnych sytuacjach stanowi ratunek w przypadku katastrofy życiowej, zdrowotnej, zawodowej itp.

Doświadczenia pokoleń dowiodły, że dzieci uczące się muzyki stają się nie tylko bardziej zdyscyplinowane i uważne, ale otwierają się szerzej na inne dziedziny poznania, np. prędzej przyswajają sobie myślenie matematyczne, ich umysł działa sprawniej. W USA przeprowadzono badania na grupie dzieci, których mamy w okresie ciąży i następnie noworodki systematycznie słuchały ściśle dobranej muzyki złożonej z tonów o wysokiej częstotliwości (np. muzyki Mozarta, Vivaldiego, Bacha, Händla), natomiast unikano dźwięków niskich takich jak: hałas uliczny, czy „kawałki" rockowe. I okazało się, że właśnie te dzieci rodziły się ze zwiększoną liczbą komórek nerwowych i połączeń nerwowych między obiema półkulami. Takie działanie propaguje amerykański muzykoterapeuta Don Campbell, a nazwał je „efektem Mozarta" i omówił w książce „The Mozart Effect" [2]. Filharmonia Krakowska od kilku lat zaprasza dzieci w wieku 0-3 lat i kobiety ciężarne na spotkania z muzyką, tańcem i śpiewem oparte na koncepcji i metodzie prof. Edwina E. Gordona z USA.

W polskiej szkole wychowanie artystyczne zdobywa sobie jednak obywatelstwo z ogromnym trudem. Cechą systemów edukacji XX i XXI wieku staje się coraz większa segmentacja. Raczej uważa się, że ograniczanie się do wąskiej specjalizacji w jednej tylko dziedzinie może być instrumentem owocnej kariery zawodowej, bo specjalistów brakuje – wystarczy spróbować zapisać się do lekarza specjalisty. Tymczasem niekiedy staje się to pułapką, z której trudno się wydostać. Znajomość nawet powierzchowna podstawowych zasad muzyki, sztuk plastycznych, sztuki słowa itd. wzbogaca człowieka, poszerza jego horyzonty, zachęca do twórczości amatorskiej i doskonalenia gustu, tworzy się przy tym krąg odbiorców sztuki wyższej, profesjonalnej, rozwija się rynek sztuki, bo zachęca wielu do tworzenia własnych kolekcji itd. Jest dla mnie całkiem oczywiste, że pozbawianie się choćby podstawowych kompetencji w dziedzinach artystycznych jest gruntowaniem ułomności emocjonalnej i intelektualnej. Zjawisko zainteresowania różnymi dziedzinami wiedzy i praktyki można odnieść nie tylko do sfery sztuki, ale też innych dyscyplin uznawanych powszechnie za trudne, niedostępne, wymagające jakiś szczególnych predyspozycji czy talentów. Rzecz w tym, że prawdziwy talent, nazwijmy go geniusz, jest czymś niezwykle rzadkim, natomiast przeciętnie uzdolniony człowiek może się rozwijać i uczyć w bardzo szerokim spektrum. Jeśli

coś mu nie wychodzi, czy to w śpiewaniu, czy matematyce, czy np. wiedzy o literaturze, przyczyna tkwi najczęściej w sposobie edukacji i umiejętnościach nauczyciela. Znane są natomiast przypadki odwrotne – doskonały nauczyciel, owładnięty szlachetną pasją i chęcią wciągnięcia uczniów w tajniki danej dyscypliny, staje się niekiedy dla młodego człowieka mistrzem na całe życie, powodem wyboru drogi zawodowej, naukowej czy twórczej. Takie przypadki pozytywnej selekcji są jednak znacznie rzadsze od selekcji negatywnej – tego nie umiem i nie lubię, z tym sobie nigdy nie poradzę!

Samoograniczanie się jest teraz zjawiskiem bardzo powszechnym. Tak jak powoli odchodzi w niebyt naturalna umiejętność i potrzeba zbiorowego czy indywidualnego śpiewania (np. zwyczaj domowego kolędowania zaniknął u nas w ciągu dwóch dziesięcioleci), podobnie powstała społeczna niemoc w pojmowaniu czy zainteresowaniu przedmiotami ścisłymi, zwłaszcza matematyką. Skrajnym przejawem było wycofanie tego przedmiotu z obligatoryjnego egzaminu maturalnego. Uformował się rodzaj zbiorowego kompleksu antymatematycznego i większość z Polaków jest przekonana, że do tego akurat nie ma kompletnie żadnych zdolności, odrzuca przy tym wszelki wysiłek umysłowy sądząc, że matematyka to nauka liczenia i regułki, które trzeba opanować na pamięć. Ów kompleks prowadzi nas do pogłębiania cywilizacyjnego zacofania, wtórności, umysłowej bierności i naśladownictwa, zwalnia z wszelkiego myślenia, dedukowania, przewidywania opartego na analizie rzeczywistości. W społeczeństwie, które potrzebuje konkretów, technologii, innowacyjności, wynalazków i patentów prym wiodą raczej tacy humaniści, którzy z góry przekreślają interdyscyplinarność na podstawowym poziomie, a więc równowagę kompetencji ścisłych i humanistycznych, praktycznych i teoretycznych. A wszystko to ujmuje w formie alegorii wiersz „Dlaczego ogórek nie śpiewa?”.

W moim artykule przedstawię Polaków działających w XX i XXI wieku, dla których katalizatorem stała się interdyscyplinarność.

2. Polscy malarze XX i XXI wieku

Leon Chwistek [3] (1884-1944) – malarz, krytyk i teoretyk sztuki, matematyk i filozof. Jego wysokie kompetencje w tych pozaartystycznych dziedzinach były solą w oku dla Stanisława Ignacego Witkiewicza (Witkacego). Zazdrościł on tytułu profesorskiego Chwistkowi, czemu dał wyraz w licznych listach i wypowiedziach, gdzie szydził ze swego kolegi,wylewał na niego hektolitry żółci, choć przecież sam również był przykładem artysty interdyscyplinarnego, jednak w sumie był autodydaktą. W 1913 roku Witkacy namalował portret kolegi z dzieciństwa – Leona Chwistka i nadał mu tytuł: „Udzielny BYK na urlopie” [4]. Chwistek przez dwa lata (1903 – 04) studiował malarstwo na Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie pod kierunkiem Józefa Mehoffera, a już w 1906 roku obronił doktorat z filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim i dalej kontynuował studia w Getyndze. Stał się cenionym wykładowcą akademickim – objął m.in. katedrę logiki matematycznej na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Jego osiągnięcia w dziedzinie malarstwa też są nie do podważenia, tak jak i uczestnictwo w tworzeniu krakowskiej grupy Formistów. Częstym tematem jego prac malarskich było miasto np.: „Miasto fabryczne” z 1920 roku (ryc. 1) i dynamika ruchu w szermierce lub w tańcu: „Szermierka” z 1919 roku (ryc. 2).

Ryc. 1. Leon Chwistek „Misto fabryczne”

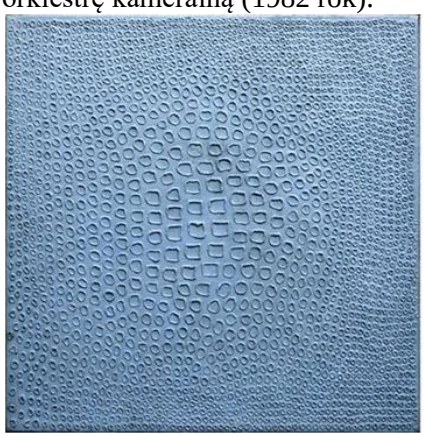
Ryc 2. Leon Chwiste „Szermierka”

Dziś wyżej stawiamy dorobek literacki **Stanisława Ignacego Witkiewicza – Witkacego** [5] (1885-1939), którego interesowało malarstwo, fotografia, muzyka, nauki ścisłe i filozofia. Jest jednym z najczęściej tłumaczonych polskich autorów (przekłady na ponad 30 języków). Jego dramaty cieszą się niezwykłym zainteresowaniem na zagranicznych scenach, więc i na jego „prace filozoficzne” patrzymy z większym uznaniem. Kilkuletni związek z wybitną aktorką Ireną Solską zaowocował w jego pierwszej powieści autobiograficznej „**622 upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta” z** 1911 roku, w której autor umieścił śmiałe erotyczne sceny (została wydana po raz pierwszy dopiero w 1972 roku). W 1905 roku wbrew radom ojca podjął studia na ASP w Krakowie w pracowniach Jana Stanisławskiego i Józefa Mehoffera. Dziś zachwyt budzą również obrazy Witkacego np. te stworzone według teorii Czystej Formy, w których forma jest ważniejsza od treści („Fantazja – Bajka” z 1922 roku – ryc. 3), czy portrety wykonywane najczęściej pastelami w założonej przez siebie w 1925 roku. „Firmie portretowej”; np. „Portret Neny Stachurskiej” z 1930 roku (ryc. 4). Na każdym z portretów podaje dokładny skład środków pobudzających, które stosował w momencie realizacji pracy. Pod koniec życia zajmował się głównie filozofią.

Ryc 3. Stanisław Ignacy Witkiewicz „Fantazja-Bajka”

Rec 4. Stanisław Ignacy Witkiewicz „Portret Neny Stachurskiej”

Do artystów łączących różne dyscypliny należał także jeden z najwybitniejszych nowatorów **Władysław Strzemiński** [6] (1893-1952). Ukończył studia w Wojskowej Szkole Inżynieryjnej w Petersburgu, gdzie wymagane były umiejętności rysowania. W 1916 roku w czasie I Wojny Światowej jako oficer saperów został ciężko ranny (stracił rękę i nogę). Uczęszczał do Pierwszych Państwowych Wolnych Pracowni (SWOMAS) w Moskwie, gdzie spotkał Kazimierza Malewicza i Władimira Tatlina. Stworzył własną teorię malarstwa, włączył do niej zagadnienia optyki, psychologii i fizjologii widzenia. Współpracował z czasopismem „Zwrotnica", gdzie opublikował „Notatki o sztuce rosyjskiej". Stworzył teorię unizmu, którą opisał w książce „Unizm w malarstwie" (np. ryc. 5 – „Kompozycja unistyczna 13" z 1934 roku). Paradoksalnie teoria ta okazała się brzemienna w skutkach na gruncie muzyki. Polski kompozytor **Zygmunt Krauze** [7] zaadaptował unizm do stworzenia swojej techniki „unistycznej" w muzyce. Krauze sam pisze, że „…Strzemiński okazał się dla kompozytora dobrym nauczycielem formy muzycznej" i dalej „ …Od tej muzyki wymagam spokoju i organizacji… Ja wolę, aby odbiorca wsłuchał się w poszczególne detale i fragmenty muzyki." Stworzył utwory ciekawe słuchowo i harmonicznie: „Polichromia" na klarnet, puzon, wiolonczelę i fortepian (1968 rok); „Utwór na orkiestrę Nr 1" (1969 rok); „Utwór na orkiestrę Nr 2" (1970 rok); „II Koncert smyczkowy" (1970 rok); „III Koncert smyczkowy" (1982 rok); „Tableau vivat" na orkiestrę kameralną (1982 rok).

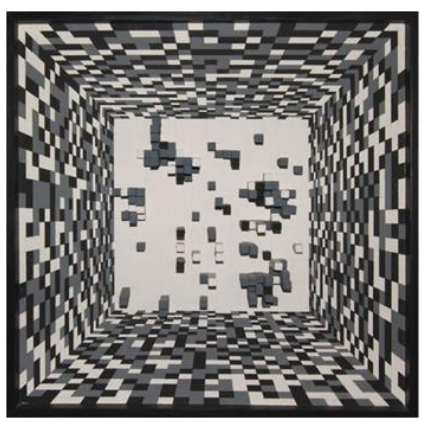


Ryc.5. Władysław Strzemiński „Kompozycja unistyczna 13"

Rec. 6. Władysław Strzemiński „Kobieta w oknie"

Strzemiński wraz z Katarzyną Kobro (żoną, również wybitną artystką sztuk wizualnych) [8] napisał książkę „Kompozycja w przestrzeni i obliczenia rytmu czasoprzestrzennego". Z inicjatywy obojga artystów powstała w 1931 roku Międzynarodowa Kolekcja Sztuki Nowoczesnej grupy „a.r." w łódzkim Muzeum Sztuki. Strzemiński zaprojektował Salę Neoplastyczną i podarował muzeum swoje prace. Propozycja ta zaowocowała powstaniem i rozbudowywaniem pierwszej w Europie kolekcji sztuki współczesnej w Łodzi. Obok obrazów unistycznych artysta stworzył cykl prac solarystycznych, w którym zawarł omamy oka porażonego światłem – powidoki (np. ryc. 6 „Kobieta w oknie" z 1948 roku). Po wojnie do 1950 roku był wykładowcą w Państwowej Wyższej Szkole Sztuk Plastycznych w Łodzi, z której został karnie zwolniony za nieprzestrzeganie założeń realizmu socjalistycznego w sztuce.

Osobę **Ryszarda Winiarskiego** [9] (1936-2006) – malarza, scenografa, matematyka i filozofa trudno porównywać z Chwistkiem czy Witkacym. Inna epoka, inna biografia, inne wyznawane wartości, wreszcie inny, bardziej bezpośredni sposób wykorzystania zdobytych kompetencji we własnej twórczości. Winiarski ukończył dwie uczelnie wyższe: Politechnikę Warszawską (Mechanika Precyzyjna) i Akademię Sztuk Pięknych w Warszawie (malarstwo u Aleksandra Kobzdeja, scenografia u Władysława Daszewskiego, oraz typografia u Juliana Pałki). Matematyka stała się dla niego pierwszym obszarem fascynacji. Wybrał również karierę pedagogiczną, gdzie starał się łączyć kompetencje obu przyswojonych dziedzin. Przykładem niech będą wykłady w prowadzonej przez niego pracowni Malarstwa w Architekturze i Otoczeniu Człowieka na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Winiarski stworzył opartą na ścisłych, matematycznych zasadach teorię programowania obrazów – wprowadza nauki ścisłe (rachunek prawdopodobieństwa, statystykę, teorię gier i przypadek) do tworzonych prac plastycznych, które nazywa „obszarami" lub „próbami", ale nie obrazami. Jego działalność artystyczna przynosi mu duże uznanie. W 1966 roku uzyskuje Grand Prix na Sympozjum Artystów Plastyków i Naukowców w Puławach. Początkowo tworzy prace czarno-białe, następnie dodaje losowany kolor (np. ryc. 7 – „Obszar 50" z 1970 roku). Zamiłowanie do zagadnień matematycznych skutkuje kolejnymi pracami. W 1972 roku powstają prace z serii „Gry", w których widzowie biorą udział w tworzonej „próbie". Jedną z sal współczesnej galerii w Warszawie R. Winiarski przemienił w salon gier. Widzowie uczestniczący w zaproponowanej grze powodowali powstawanie na planszy czarno-białych albo barwnych elementów, które były rezultatem przebiegu akcji rozwijającej się według reguł ściśle ustalonych przez autora. W 1974 roku tworzy w Holandii (Gorinchem) instalację przestrzenną „Geometria w krajobrazie" (np. ryc. 8 obiekt przestrzenny, relief, „Penetration of real space of equal probability to black and white colour of appearance", z 1973 roku). W latach 80. następuje u niego zwrot ku intuicji i emocjom; tworzy dramatyczne formy „Czarny kwadrat czyli fruwająca geometria" z 1984 roku.



Ryc. 7 Ryszard Winiarski „Obszar 50"

Ryc 8. Ryszard Winiarski „Penetration of real space of equal probability to black and white colour of appearance"

Historia dopisała dalszy ciąg do paramatematycznych prac Winiarskiego, który cieszył się zainteresowaniem m.in. w Japonii. A właśnie japońska firma Densa-Wave wynalazła w 1994 roku alfanumeryczny, dwuwymiarowy, matrycowy kod kreskowy QR (Quick Response Code) wypisz – wymaluj czarno-białe kompozycje Ryszarda Winiarskiego.

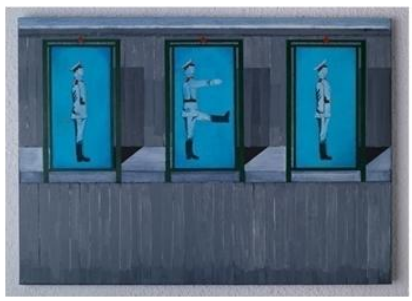
Wpływ nauk ścisłych na malarzy można zaobserwować także u **Wojciecha Cieśniewskiego** [10,11] (1958-), który jest absolwentem Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie, gdzie 1984 roku uzyskał dyplom magistra matematyki. Jeszcze podczas studiów zrozumiał, że w matematyce trzeba znaleźć sposób na udowodnienie określonej tezy, w sztuce można wejść głębiej – opisać np. budzące się wątpliwości lub nadzieje. Dlatego podjął kolejne studia wyższe, tym razem w Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie u Rajmunda Ziemskiego, gdzie w 1988 roku uzyskał dyplom z wyróżnieniem, a po dwóch latach rozpoczął karierę pedagogiczną. Pierwszy etap twórczości artysty należał do abstrakcji, ale nie tej rozumianej jako forma, lecz ukazywanej poprzez abstrakcyjność pewnych idei, sugerujących stany emocjonalne określane językiem koloru (ryc. 9 obraz artysty pt. „Rentgen życia" z 2008 roku). Malarskie „rozmowy" z Caravaggiem, El Greco, Berninim wprowadziły współczesne przetworzenie tematów biblijnych, czy mitologicznych (np. na ryc. 10 dzieło z 2016 roku „Porwanie Prozerpiny"). Artysta uważa, że posłannictwem sztuki jest pokazywanie prawdy i dobra i przez to budowanie człowieka.

Ryc. 9. Wojciech Cieśniewski „Rentgen życia"

Ryc. 10. Porwanie Prozerpiny"

Czy u **Artura Winiarskiego** [12] (1960-), który w 1986 roku ukończył Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, a w 1994 uzyskał dyplom z wyróżnieniem z malarstwa w pracowni Rajmunda Ziemskiego i w pracowni tkaniny artystycznej Stanisława Andrzejewskiego na Wydziale Malarstwa ASP w Warszawie i od razu związał się z uczelnią, można dostrzec „interdyscyplinarne ciągoty"? Artysta próbuje poprzez twórczość zmierzyć się w wymiarze odczuć i przeżyć z traumą ludzi radzieckich i krajów sąsiednich, do których należała również Polska. Poszukuje

symboli, nowych środków malarskich, które adekwatnie pokazały by ogrom zniszczeń w sferze emocjonalnej i intelektualnej okresu sowieckiego. Kieruje się emocjami podsuwanymi przez wyobraźnię, swoje myśli zamyka w obrazach i chce językiem malarstwa przekazać prawdę o tamtych czasach (ryc. 11 „Musztra paradna" z 2017 roku). By poruszać w swoich dziełach, łączy pierwiastek malarski i literacki. Odnosi się też do twórczości Kazimierza Malewicza, ale tej ze schyłkowego okresu życia artysty, gdy Malewicz był szykanowany przez władze radzieckie, więziony i torturowany – do dzieł postsuprematystycznych (ryc. 12 „Hommage a la Malewicz" z 2016 roku). Uważa, że ten okres w twórczości Malewicza jest najbardziej wstrząsający. Artur Winiarski jest autorem książek i publikacji prasowych o malarstwie.



Ryc.11. Artur Winiarski „Musztra Paradna"

Ryc. 12. Aryr Winiarski „Hommage a la Malewicz"

Warszawska Akademia Sztuk Pięknych w ogóle jest bogata w osobowości twórcze czerpiące swoją moc z różnych zainteresowań interdyscyplinarnych. Przykładem jest Stanisław Baj [13] (1953-). Dzieciństwo i wczesną młodość spędził nad Bugiem w podlaskiej wsi Dołhobrody. W 1978 roku uzyskał dyplom z wyróżnieniem na Wydziale Malarstwa ASP w Warszawie w pracowni Ludwika Maciąga. Chociaż jego ścieżka zawodowa prowadziła go niezawodnie ku sztukom pięknym (w 1982 roku podjął pracę dydaktyczną w macierzystej uczelni), pozostał wierny krajobrazowi, historii i kulturze regionu, który go uformował. Chce namalować wspaniałość i piękno natury, która w każdym człowieku powinna budzić respekt. W jego twórczości dominują portrety, na których przedstawia mieszkańców Dołhobrodów – polskich chłopów, malując ich pełną szlachetności prostotę (ryc. 13 – „Matka" z 2008 roku) oraz nostalgiczne pejzaże pokazujące piękno Nadbużańskiego krajobrazu i jego zauroczenie rzeką Bug, (ryc. 14 – „Rzeka Bug" z 2016 roku). Stanisław Baj jest przy tym prawdziwym ekspertem zagadnień życia, tradycji, obyczaju wielokulturowej społeczności Podlasia, z którym tak mocno jest związany emocjonalnie.

Podobny, a może nawet mocniejszy związek, a co za tym idzie wpływ na twórczość malarską, ma miejsce urodzenia i wychowania dla Jana Dobkowskiego (1942-), pochodzącego z Łomży, także absolwenta ASP w Warszawie z pracowni Jana Cybisa. Wielobarwność i kolorystyka tradycyjnych spódnic chłopskich tak mocno zakotwiczyła w jego wyobraźni malarskiej, że stała się wręcz znakiem rozpoznawczym tego artysty, który stosował kolory czyste i wyraziste.

„Interdyscyplinarne" ciągoty można obserwować u wielu innych twórców sztuk plastycznych.

Ryc. 13. Stanisław Baj „ Matka”

Ryc. 14. Stanisław Baj „Rzeka Bug”

3. Polscy muzycy XX i XXI wieku

Zajmę się teraz interdyscyplinarnym kośćcem u najwybitniejszych artystów muzyków. To, że **Wiesław Ochman** [14] (1937-) łączy w sobie śpiew operowy na najwyższym poziomie ze sztuką malarstwa wcale nie jest faktem oczywistym. W 1960 roku uzyskał dyplom magistra inżyniera na Wydziale Ceramiki Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Równolegle ze studiami podjął naukę śpiewu pod kierunkiem Gustawa Serafina i kontynuował na prywatnych studiach muzycznych pod kierunkiem profesorów: Marii Szłapak, Sergiusza Nadgryzowskiego i Jerzego Gaczka. I już w 1960 roku zadebiutował na scenie Opery Śląskiej partią Edgara w operze Gaetano Donizettiego „Lucia di Lammermoor”. W roku 1965 śpiewał partię Jontka w „Halce” Stanisława Moniuszki w czasie uroczystości otwarcia odbudowanego Teatru Wielkiego w Warszawie. W latach 1966-68 był członkiem zespołu Staatsoper w Berlinie, a następnie gościł na wszystkich ważnych scenach operowych Europy z mediolańską La Scalą i z nowojorską Metropolitan. Brał udział w renomowanych festiwalach muzycznych. Dokonał wielu nagrań radiowych i płytowych muzyki operowej, symfonicznej i popularnej. Wystąpił w filmowych wersjach operetki Franza Lehara „Carewicz” kreując tytułową postać, w „Salome” Richarda Straussa w partii Narrabotha (ryc. 15 artysta w roli Narrabotha w przedstawieniu na monachijskim Festiwalu Operowym), oraz w partii Leńskiego w „Eugeniuszu Onieginie” Piotra Czajkowskiego. Po 1999 roku zajął się reżyserią operową. Dziś jest doktorem honoris causa: Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie, a ów tytuł zdobył za „nieustanne promowanie nauk technicznych i Akademii Górniczo-Hutniczej”, oraz Akademii Muzycznej im. J. I. Paderewskiego w Poznaniu. Działa intensywnie na polu charytatywnym. Zorganizował szereg aukcji sztuki polskiej na terenie USA (Nowy Jork, Waszyngton), z których dochód był przeznaczony na wspieranie kultury polskiej w kraju, ale też za granicą (m.in. na remont Muzeum Adama Mickiewicza w Wilnie). Ponadto jest znakomitym prezenterem i autorem licznych obrazów, które pokazywał na ponad 70. wystawach indywidualnych (np. ryc. 16 – „Czerwień dachów”).

Ryc. 15. Wiesław Ochman w roli Narrabotha w Operze „Salome"R. Straussa

Ryc 16. Wiesław Ochman „Czerwień dachów"

Zdzisława Donat [15] (1936-), która swym głosem (sopranem koloraturowym) – także zawojowała najważniejsze sceny operowe z La Scalą (wystąpiła tam w sezonie 1975/76 jako pierwsza Polka po II Wojnie Światowej) i Metropolitan Opera (zaczęła od roli Królowej Nocy w „Czarodziejskim flecie" W. A. Mozarta – na ryc. 17 Zdzisława Donat jako Królowa nocy, TW Operze Narodowej w Warszawie) włącznie. Zdobyła swe magistersko-inżynierskie szlify ze specjalnością przyrządy optyczne na Wydziale Mechanicznym Politechniki Warszawskiej. Zajęła się badaniami nad okularami dla hutników, które nie przepuszczałyby promieniowania podczerwonego w laboratorium spektrograficznym Instytutu Ochrony Pracy, ale zabawiła tam tylko jeden rok. Z pewnością wykształcenie politechniczne nie przeszkodziło, a raczej pomogło w karierze wokalnej. W latach 1994-98 jako profesor zwyczajny prowadziła klasę śpiewu w Akademii Muzycznej w Krakowie, następnie współpracowała z Uniwersytetem Muzycznym Fryderyka Chopina w Warszawie.

Ryc.17. Zdzisława Donat w roli Królowej nocy w operze „Czarodziejski flet" W. A. Mozarta

Ryc 18. Jadwiga Rappé w roli Erdy w tetralogii „Pierścień Nibelunga" R. Wagnera

Inna wybitna wokalistka **Jadwiga Rappé** [16] (1952-) studia muzyczne poprzedziła wykształceniem filologicznym na Wydziale Filologii Polskiej i Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Wśród śpiewaków w sztuce wokalnej jest daleko posunięta specjalizacja. Jednak nie dotyczy to Jadwigi Rappé, która zadziwia swoją wszechstronnością. Wykonuje zarówno pieśni, partie w kantatach i oratoriach, występuje w operach (np. na ryc. 18 w roli Erdy w tetralogii Ryszarda Wagnera „Pierścień Nibelunga"). Nie ogranicza swojego repertuaru do wybranej epoki, ale śpiewa utwory od muzyki dawnej, przez wszystkie epoki do współczesności. Bierze udział w prawykonaniach utworów współczesnych, a niektóre z nich były pisane specjalnie na jej ciemny kontraltowy głos (np. Paweł Mykietyn powierzył prawykonanie w „III Symfonii" inspirowanej hip-hopem, muzyką rockową i klubową właśnie tej śpiewaczce). Od 2000 roku jako profesor zwyczajny prowadzi klasę śpiewu na Uniwersytecie Muzycznym Fryderyka Chopina w Warszawie. Jest jurorem w krajowych i zagranicznych konkursach wokalnych.

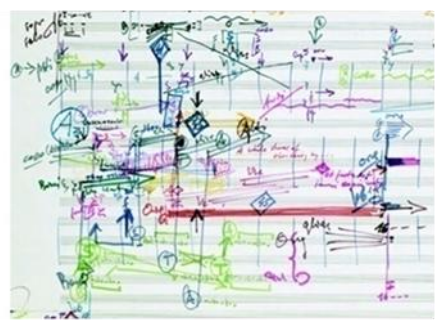
Sytuacja śpiewaków i śpiewaczek jest w ogóle dosyć specyficzna, bo ze względu na raczej krótki czas dysponowania najwyższymi możliwościami wokalnymi i fizycznymi skłania ich do zmiany zawodu i np. ukończenia dodatkowych studiów. Takie decyzje podjęły dwie wybitne diwy operowe: **Maria Fołtyn** (1924-2012) i **Alicja Dankowska** (1930-2010). Obie po zakończeniu kariery scenicznej zdobyły wykształcenie w dziedzinie reżyserii teatralnej i dały się poznać z działalności w nowym zawodzie. Łączenie śpiewu i aktorstwa, a także reżyserii jest zresztą bardzo popularne u artystów – wokalistów operowych.

Jeszcze bardziej drastycznie rysuje się kariera zawodowych artystów tancerzy baletu, która kończy się zwykle między 35-40 rokiem życia. Zmiana dyscypliny, przejście do działalności choreograficznej, założenie własnej szkoły tańca, praca w klubach, domach kultury bądź studia na dowolnym „innym" kierunku są koniecznością. Takim „specjalistycznym" kierunkiem stała się Pedagogika Baletowa powołana na warszawskim Uniwersytecie Muzycznym Fryderyka Chopina, która jest prowadzona w trybie studiów stacjonarnych i niestacjonarnych.

W panteonie najwybitniejszych twórców muzyki, którzy osiągnęli niemalże renesansową interdyscyplinarność znajdujemy **Bogusława Schaeffera** [17] (1929-). Samo wyliczenie wszystkich uprawianych przez niego specjalności zajmuje sporo czasu. Wymieńmy więc podstawowe zainteresowania zawodowe „polskiego Leonarda". Muzykolog, kompozytor, krytyk muzyczny, dramaturg, grafik i pedagog, autor szeregu monografii i artykułów poświęconych muzyce współczesnej i historii muzyki. A do tego jeszcze zapamiętały pianista jazzowy, choć w młodości w szkole muzycznej uczył się gry na skrzypcach. Muzyka i dramaturgia są jego podstawowymi poligonami twórczymi. O ile jako kompozytor zawsze był bezwzględnym i bezkompromisowym trybunem dźwiękowego nowatorstwa i koryfeuszem dziś już przygasłej awangardy, o tyle w dziełach scenicznych nawiązuje do doświadczeń muzycznych, zarówno artysty-wykonawcy, twórcy utworów, ale również teoretyka muzyki i muzykologa. Słynny „Kwartet dla czterech aktorów" jest w sumie kompozycją powstałą na bazie reguł klasycznego kwartetu smyczkowego, w którym aktorzy zamiast na instrumentach „grają" rozmaite słowne „tematy", a następnie dokonują „przetworzenia", by powrócić do początku w formie „repryzy". Taki utwór

teatralny dla odbiorcy nie doszukującego się związku z muzyką jest absurdalną komedią pełną przedziwnych dialogów, monologów i dyskusji. Zresztą to właśnie Schaeffer doszedł do swojego dramaturgicznego kunsztu, gdy poszukiwał nowych środków wyrazu i nowych instrumentów w działalności kompozytorskiej. Ów „Kwartet" był początkowo wykonywany w ramach koncertów w salach filharmonicznych, a sam autor dał się poznać jako zapamiętały propagator „teatru instrumentalnego". Jego dorobek twórczy jest potężny. Stworzył około 550 dzieł muzycznych w 23 różnych gatunkach, 44 sztuki teatralne (tłumaczone na 17 języków), grane z dużym powodzeniem w kraju i za granicą, a także około 400 prac graficznych (np. na ryc. 19 widzimy grafikę „PR-IVIII, 1972"). Sam twierdzi, że na austriackiej uczelni muzycznej Mozarteum w Salzburgu jego gabinet ma dwa biurka. Przy pierwszym pisze kompozycje muzyczne, przy drugim – dramaty sceniczne. To brzmi jak anegdota, ale zapewne tak rozbudowana i interdyscyplinarna aktywność artystyczna wymaga jakiejś skomplikowanej reguły postępowania. I rodzi się jeszcze pytanie, gdzie jest miejsce na prace graficzne? Otóż to jest związane z poszukiwaniami nowych, niestandardowych sposobów notacji muzycznej. Pięciolinia z nutami i kluczami już mu nie wystarcza. Zresztą w jaki sposób zapisać np. instrukcję dla realizatorów kompozycji elektronicznych powstających dzięki generatorom efektów akustycznych, które nie mają wiele wspólnego z tradycyjną muzyką wykonywaną na instrumentach smyczkowych albo dętych? Artysta więc próbuje zawrzeć swoje pomysły muzyczne i instrukcje dla wykonawców w formie skomplikowanych diagramów. Przybierają one formę grafik, finezyjnie zakomponowanych prac na papierze, które z czasem zaczęły żyć własnym życiem, poza muzyką, poza dźwiękami, poza słowami, jako nośniki ciekawych idei estetycznych.

ryc. 19 Bogusław Schaeffer grafika „PR-IVIII, 1972"



ryc. 20 Krzysztof Penderecki partytura „Kosmogonii"

Zatrzymajmy się chwilę przy wystawach prac graficznych autorstwa polskich kompozytorów. Także **Krzysztof Penderecki** (1933-) należał swego czasu do bojowników awangardy muzycznej, próbował swych sił np. w Studiu Eksperymentalnym Polskiego Radia i chciał znaleźć najwłaściwszy sposób zapisu muzycznego. Partytury Krzysztofa Pendereckiego, w których artysta wprowadził różnokolorowe komentarze, warianty i struktury także zostały uznane przez krytykę za prace graficzne i były wielokrotnie wystawiane w galeriach sztuki (np. na ryc. 20 widzimy fragment partytury „Kosmogonii), choć sam kompozytor skupia się na

działalności muzycznej. W swoim utworze „Siedem Bram Jerozolimy" wprowadził stworzony przez siebie nowy instrument – tubafon, który wizualnie przypomina działa przeciwlotnicze, zbudowany jest z zestawionych rur kanalizacyjnych. Jest też dyrygentem i wykładowcą uczeni muzycznych – cenionym pedagogiem. Nie przypisuje sobie jednak kompetencji grafika. Dodatkową specjalnością jest dla niego dendrologia, a w parku w Lusławicach stworzył i posadził ogromną kolekcję drzew z różnych kontynentów.

4. Podsumowanie

Artykuł niniejszy stara się obronić kilka tez związanych z wielodyscyplinarnymi kompetencjami.

Po pierwsze polemizuję z poglądem, iż możliwości ludzkiego doskonalenia są tak ograniczone, jak się powszechnie sądzi i co zdaje się sugerować wiersz Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego.

Po drugie starałam się wykazać, że już na bardzo wczesnym etapie życia człowieka kontakt ze sztuką działa prorozwojowo, poszerza zakres wrodzonych zdolności czy talentów, zarówno w sferze emocjonalnej jak i intelektualnej – w tym zdolności do przyswajania przedmiotów ścisłych.

Po trzecie artyści wielodyscyplinarni lub też posiadający różnorodne wykształcenie zawodowe, nierzadko korzystają z „katalizatora" potencjału twórczego, pozwalającego osiągać wyżyny niedostępne innym uprawiającym zawody artystyczne.

Po czwarte korzystam z definicji talentu podanej przez wybitnego polskiego rzeźbiarza, profesora ASP w Warszawie **Jana Kucza** (1936-). Mówi on, iż „talent to zespół cech, które człowiek posiada. Są one komponentem ogólnej całości zwanej talentem. To wrażliwość, mądrość, inteligencja, instynkt, podświadomość, wyobraźnia, spostrzegawczość, manualność. Każdy element jest ważny, ale każdy występuje w różnych proporcjach. Kiedy któryś z elementów nie występuje transmisja zostaje przerwana. Ręka realizuje tę energię, którą tworzą owe komponenty" [18]. W czasach gdy „stępia się wrażliwość, kultura staje się marginesem. Dominować zaczyna lenistwo i wygoda. Łatwość sięgania po produkt gotowy zwalnia z myślenia, głębszego przeżywania" [19], a to doprowadza do zaniechania działań na rzecz rozwoju osobistego, pracy nad kształtowaniem i rozwijaniem własnego „ja". Pogoń za codziennym dobrobytem może doprowadzić do zaniedbania talentu, rozmienienia go „na drobne". Mówiąc o komponentach talentu rzeźbiarza Jan Kucz powołuje się m.in. na muzykę, której jest nie tylko świadomym i wyrafinowanym odbiorcą, ale bywał także aktywnym wykonawcą, muzykiem uczestniczącym w sesjach jazzowych.

Po piąte wreszcie utrzymuję, że moje własne interdyscyplinarne doświadczenia i dorobek wcale nie są zjawiskiem jednostkowym. Pragnienia rozwijania różnych zdolności dotyczą wielu osób wykazujących ambicje poznawcze i twórcze, co może być dla nich źródłem dobrostanu, satysfakcji i spełnienia.

Ryc. 21 Joanna Tumiłowicz Bogusław Schaeffer – Bardior i Krzysztof Penderecki – Ojciec Ubu linoryty z cyklu „Król Ubu – poczet kompozytorów polskich"

Dlatego chciałabym zakończyć ten przegląd artystycznych interdyscyplinarystów wątkiem osobistym. Mogę przypuszczać, że konferencja „Interdyscyplinarność kluczem do rozwoju" została zorganizowana dla osób o wielu specjalnościach, takich jak np. niżej podpisana. Jestem bowiem absolwentką Matematyki na Uniwersytecie Warszawskim i przez 15 lat pracowałam w instytucie naukowym zajmując się optymalizacją konstrukcji mechanicznych. Później zajęłam się muzyką (mam średnie wykształcenie muzyczne i dodatkowo prywatnie studiowałam muzykę w dziedzinie śpiewu u znanych pedagogów Zofii Bregy i Alicji Dankowskiej), przez 18 lat śpiewałam w Chórze Filharmonii Narodowej w Warszawie pełniąc równocześnie funkcję przewodniczącej Rady Artystycznej zespołu. Kolejną zmianą profesji były studia na Wydziale Grafiki warszawskiej Akademii Sztuk Pięknych oraz dyplom w dziedzinie: Grafiki Warsztatowej u Rafała Strenta, Ilustracji i Książki u Zygmunta Januszewskiego oraz Struktur Wizualnych u Jacka Dyrzyńskiego. Obecnie ukończyłam studia doktoranckie na Wydziale Malarstwa ASP w Warszawie. Interdyscyplinarność zawsze budziła u mnie szacunek, czemu dawałam wyraz w swoich pracach plastycznych. W swoją aktywność włączam jeszcze pisanie recenzji muzycznych, operowych i teatralnych oraz tworzenie testów na spostrzegawczość i inteligencję publikowanych w prasie. Jest więc dla mnie czymś oczywistym łączenie różnych dyscyplin, co wspieram przekonaniem, że wszystko co się umie i rozumie nie tylko poszerza horyzonty, ale także wzmaga ciekawość świata i życia.

Namacalnym dowodem, że nie jestem osamotniona w swoich poglądach jest spostrzeżenie, iż wielu ludzi pragnie poszerzać swoje horyzonty i kompetencje m.in. w dziedzinie sztuk plastycznych. W roku 2017 Akademia Sztuk Pięknych

w Warszawie wespół z Towarzystwem Przyjaciół ASP, któremu prezesuje prof. Jacek Dyrzyński, podjęła inicjatywę edukacyjną „Dorośli do sztuki". Zajęcia sobotnio-niedzielne początkowo planowane dla ok. 40-50 osób, z chwilą ogłoszenia zapisów przyciągnęły tłumy. Zapisy przerwano na 300-tnym kandydacie, a ostatecznie przyjęto 160 osób. Najmłodszy uczestnik ma 35 lat, zaś najstarszy 80.

Oczywiście w swoim artykule nie wymieniam wszystkich artystów interdyscyplinarnych, przykłady można by mnożyć. Kończąc, wydaje się uzasadnione stwierdzenie, że przedstawione postacie wyłamały się z ogólnie przyjętej zasady specjalizacji, jaką w poetycki sposób promował Konstanty Ildefons Gałczyńskii – z pierwotnego wykształcenia niedoszły anglista. Niekiedy zdobycie dodatkowych kompetencji bywa bardzo trudne, ale czasami rękę do wychowania interdyscyplinarnego przykładają rodzice, jak np. w przypadku Witkacego. W skrajnych sytuacjach życiowych przyswojonych dyscyplin może być tyle, ile owych anegdotycznych diabłów na końcu szpilki, czyli w punkcie, który nie ma wymiaru materialnego.

Podziękowania

Dziękuję: Wojciechowi Cieśniewskiemu. Arturowi Winiarskiemu, Stanisławowi Baji, Wiesławowi Ochmanowi i Jackowi Dyrzyńskiemu – za poświęcony czas na rozmowy o Ich działalności i nadesłanie materiałów archiwalnych.

Dziękuję: Jadwidze Rappé, Juliuszowi Multarzyńskiemu – za udostępnienie materiałów archiwalnych

Literatura

1. Gałczyński K. I. *Dlaczego ogórek nie śpiewa*; Świat Książki, 2003.
2. Campbell D. *The Mozart Effect: Tapping the Power of Music to Heal the Body, Strengthen the Mind, and Unnlock the Creative Spirit*, Pyble, NSW, New York, Avon Books, 1997.
3. Kossowska I. *Leon Chwistek*, Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk [culture.pl]; grudzień 2001.
4. Żakiewicz A, *Witkacy [1885-1939]*, EDIPRESSE POLSKA S.A., 2006.
5. Micińska A. *Witkacy, życie i twórczość*, Wydawnictwo Interpress, Warszawa 1985.
6. Strzemińska N. *Sztuka, miłość i nienawiść. O Katarzynie Kobro i Władysławie Strzemińskim*; Wydawnictwo Scholar; 2001.
7. Krauze Z. *Hommaga à Strzemiński*, Wydawnictwo DUX1207.
8. Saciuk-G. A. (kuratorka Muzeum Sztuki w Łodzi) *Władysław Strzemiński – gigant sztuki i wielowymiarowa postać* – udzieliła wywiadu, http://dzieje.pl/kultura-i-sztuka.
9. Winiarski R, http://culture.pl/pl/tworca/ryszard-winiarski.
10. Katalog wystawy CIEŚNIEWSKI HOMMAGE BALTHUS, Freiburg Schweiz, 2009.
11. Na podstawie osobistego wywiadu z Wojciechem Cieśniewskim
12. Na podstawie osobistego wywiadu z Arturem Winiarskim
13. Małkowska M. *U Stanisława Baja*, https://www.weranda.pl/domy-i-mieszkania/atelier-artystow/u-stanislawa-baja
14. Panek W.*Ochman*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe 1980 r.
15. Kiczor J.S. *Zdzisława Donat*, http://pisarze.pl/index.php/publicystyka/13379-jan-stanislaw-kiczor-zdzislawa-donat.html

16. Kosińska M. *Jadwiga Rappé*, Polskie Centrum Informacji Muzycznej, Związek Kompozytorów Polskich, styczeń 2002, aktualizacja: grudzień 2016, AG, http://culture.pl/pl/tworca/jadwiga-rappe.
17. Zając J. *Muzyka, teatr i filozofia Bogusława Schaeffera*, Collsch Edition Salzburg, 1992.
18. *Jan Kucz z cyklu Akademia Prezentuje* pod redakcją Wielickiej Grażyny; Wydawca Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, 2008; s. 20.
19. *Jan Kucz z cyklu Akademia Prezentuje* pod redakcją Wielickiej Grażyny; Wydawca Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, 2008; s. 16.

Ile diabłów mieści się na końcu szpilki, czyli interdyscyplinarność u artystów

Streszczenie
Celem opracowania jest dostarczenie argumentów dla interdyscyplinarności w życiu, pracy zawodowej i twórczości artystycznej. Przeciwstawione zostają sobie dwa skrajne podejścia: pochwała wąskiej specjalizacji, którą reprezentuje wiersz K. I. Gałczyńskiego „Dlaczego ogórek nie śpiewa?" i szerokie horyzonty, otwartość na świat człowieka zaznajomionego z wieloma dziedzinami. Szczególny nacisk położony jest na udział sztuki, która powinna towarzyszyć każdemu człowiekowi w jego bytowaniu. Są przesłanki, że człowiek nawet w życiu płodowym chłonie sygnały muzyczne docierające ze świata zewnętrznego i mogą one pozytywnie wpłynąć na jego rozwój. Kolejnym etapem referatu są przykłady, jak wykorzystali swoje uniwersalne przygotowanie wybitni polscy artyści-głównie malarze i muzycy. Jest to więc krótki przegląd twórców muzyki i sztuk pięknych żyjących w XX i XXI wieku. Konkluzją z zaprezentowanego materiału jest myśl, iż twórczość artystyczna przedstawionych osób osiągnęła tak wysoki poziom dzięki ich wszechstronnemu przygotowaniu, szerokiemu i niczym nieskrępowanemu spojrzeniu na otaczający świat i zachodzące w nim przemiany. Drugim wnioskiem wynikającym z opracowania jest stwierdzenie, że żaden człowiek nie powinien się zamykać w wąskiej dyscyplinie zawodowej. Szerokie horyzonty i różnorodne zainteresowania podnoszą jego sprawność i atrakcyjność, zaś katalizatorem radości i pełni życia jest aktywny udział w odbiorze sztuki i możliwie najpełniejsze w niej praktyczne uczestnictwo.
Słowa kluczowe: muzyka, malarstwo, specjalizacja, rozwój.

How many devils are there at the end of a pin, or interdisciplinary nature of the artist

Abstract
The aim of this paper is to present arguments for the interdisciplinarity between the life of an artist, their professional work and their artistic creation. Two contrasting approaches art making emerge: a focus celebration upon a narrow expertise, which is best represented in K. I. Gałczyński poem „Why does the cucumber not sing?" and the other being a broad open minded view of the world of a person that knows many disciplines. A particular emphasis is given to the role of art, which should take place in everyones human advancement.
There is evidence to suggest that people in the fetal stage of their life can hear musical notes and signals from the outside world which can lead to positive effects on their later development. The next part of the paper presents examples of great Polish artists-mainly painters and musicians who have taken advantage this rich universal upbringing. This is to be therefore a brief summary of musicians and fine artists living in the 20th and 21st century. Considering the evidence, a conclusion can be made that the level of artistic achievement of these artists was made possible because of their versatile development and unfettered view of the surrounding world and its evolution. The second assumption one can make from the findings is that no person should isolate themselves in a singular world view or professional discipline. Wide horizons understandings and a multiplicity of interests raise the effectiveness and appeal of production whilst simultaneously acting as a catalyst for happiness and fulfillment in life through the active participation in the reception of art and, this in turn allows one to be more fully immersed in its practice.
Keywords: Music, painting, specialization, progress/development.

Zofia Gralak[1]

„Diabeł tkwi w szczegółach", czyli różne zagadki płatane przez wyobraźnię podczas kontaktu ze sztuką. Historia o tym, jak społeczeństwo warszawskie interpretuje rzeźbę Makonde

1. Wstęp

Niniejsza praca stanowi pewien bardzo orientacyjny i przekrojowy wykaz różnorodnych dróg interpretacyjno-poznawczych prezentowanych przez społeczeństwo warszawskie podczas kontaktu z rzeźbą artystów z ludu Makonde. Prawdopodobnie, jak wiele jest osób, tak wiele istnieje różnych sposobów odbioru demonicznego bestiarium rzeźb artystów Makonde. Dzięki wsparciu Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego oraz uprzejmości Biblioteki na Koszykowej w dniach 16.01-19.01. oraz 24.01.2018 roku w nawiązaniu do wystawy pod tytułem: *Między sztuką a opętaniem. Hebanowe bestiarium ludu Makonde. Fotografie Piotra Sadurskiego*, przeprowadzone zostało badanie. Podczas wystawy prezentowanych było 6 hebanowych rzeźb pochodzących z kolekcji Ewy i Eugeniusza Rzewuskich. Dzieła te weszły w artystyczny dialog z fotografiami Piotra Sadurskiego, wykonanymi w konwencji chiaroscuro. Wszystkie ukazane prace stanowią wyobrażenia głównie w stylu *shetani*, odwołującym się do przedstawień demonicznych. Rzeźby Makonde są przykładem współczesnej sztuki Afryki Wschodniej. Ich korzeni należy szukać w tradycyjnych wierzeniach afrykańskich. Nadrzędnym celem tej pracy jest wykazanie pewnych sposobów recepcji oraz percepcji odległych pod względem kulturowym, artystycznym i poznawczym, rzeźb artystów Makonde.

2. Estetyka europejska, a namysł wokół estetyki afrykańskiej

Zastanawiając się nad sztuką i estetyką afrykańską, nie sposób nie wspomnieć o perspektywie kolonialnej, która z przyczyn oczywistych pozbawiona była obiektywnego wyrazu. Sztuka afrykańska rozpatrywana w ten sposób z góry naznaczona była piętnem prymitywnej, rozumianej bardziej jako swoiste kuriozum, interesujący obiekt, którego miejsca należałoby szukać w muzeum osobliwości-Wunderkammer, niż w muzeum sztuki [1].

Istotną rolą, która zaważyła na odmiennym odbiorze sztuki przez Afrykanów i Europejczyków, był prawdopodobnie właśnie sposób w jaki obie te społeczności rozpatrywały piękno. Jako jeden z ważniejszych powodów zajścia takiej sytuacji można wskazać znaczną mnogość piętrzących się odmiennych cech, które powstały w wyniku różnic kulturowych. Naturalnym wydaje się fakt, że dwie społeczności usytuowane w sposób tak odległy od siebie na mapie geograficznej i kulturowej świata, posiadają odmienny sposób rozumienia sztuki. Już sam kontynent afrykański

[1] zofia.gralak543@gmail.com, Historia, Historia Sztuki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, http://historiasztuki.uni.lodz.pl/.

swoją powierzchnią trzykrotnie przewyższa Europę, w związku z czym rozpatrując sztukę afrykańską musimy przyjąć, że jest ona niezwykle zróżnicowana. Z punktu widzenia odbiorcy, chcącego zająć się percepcją owej sztuki, najbezpieczniej byłoby przyjąć sposób rozumienia sztuki afrykańskiej, podobnie jak rozumiemy sztukę europejską, czyli w sposób bardzo szeroki. Jak wiemy pod wspólną nazwą sztuki europejskiej odnajdujemy zarówno malowidła w Altamirze, malarstwo van Eycka jak i *Umarłą klasę* Tadeusza Kantora. Podobnie powinno się rozpatrywać sztukę afrykańską jako zjawisko o bardzo dużej różnorodności stylów, nurtów i rodzajów dzieł sztuki, usytuowanych na przestrzeni lat. W związku z czym sztuką afrykańską określimy zarówno niezwykłe rzeźby z Ife pochodzące z XII-XV wieku, figurki *ashanti baby*, czy też performance afrykański. Sam namysł nad estetyką afrykańską, pomijając wspomniane już odniesienie do kolonializmu, jest stosunkowo świeżym tworem powstałym u schyłki XIX wieku. Estetyka afrykańska, jako odrębna dziedzina nauki jest zjawiskiem, które wyłoniło się w wyniku zainteresowania tą kulturą, wobec którego potrzebne i użyteczne stały się opracowania metodologiczne, próbujące odnieść się do tego tematu. Jedną z pierwszych analiz europejskich, ujmujących rzeźbę afrykańską z estetycznego punktu widzenia był *Negerplastik*, autorstwa Carla Einsteina, opublikowany w 1915 roku [2].

Obecnie wydaje się, że aby zrozumieć dzieła sztuki tak odmiennej kultury jak afrykańska, należy przyjąć transkulturowy i interdyscyplinarny punkt widzenia. Uważam, że rozpatrując ten problem na płaszczyźnie estetycznej należałby sztukę Afryki próbować zrozumieć w oparciu o znajomość własnej. Istotnym jest również, aby każde dzieło traktować indywidualnie. W związku z powyższym daną pracę najlepiej byłoby oceniać poprzez pryzmat usytuowania jej w bardzo szerokim kontekście kulturowo-poznawczo-interpretacyjnym, co też będziemy czynić w dalszej części tej pracy.

3. Rzeźba artystów ludu Makonde

Makonde to najpóźniej poznany przez białego człowieka lud z grupy Bantu, pochodzący z terenów Afryki Wschodniej. Wamatambwe, jak pierwotnie ich nazywano, w wyniku przegranej bitwy z ludem Ngoni musieli zrzec się swoich terenów i wyemigrować z rejonu zachodniego Mozambiku. Miało to miejsce na początku XIX wieku. Wówczas lud ten osiedlił się wzdłuż rzeki Ruvumy i przyjął nazwę Makonde [2][3]. Dziś ich ojczyznę stanowi podzielony rzeką obszar terenu pogranicza tanzańsko-mozambickiego.

Rzeźba Makonde to zjawisko, na które wpłynął szereg stylów i tendencji. Początkowo rzeźbiarze zajmowali się głównie wykonywaniem plemiennych figur. Szybko jednak spostrzegli, że ich sztuka wzbudza zainteresowanie. Miało to realne przełożenie na zapisanie się tego typu rzeźby, jako sztuki współczesnej rejonu Afryki Wschodniej. Rzeźba Makonde to termin, który pod swoim szyldem zrzesza bardzo wielu artystów, tworzących w różnorodnych stylach. Pod tym hasłem odnajdziemy zarówno dzieła o bardzo wysokim, wyrafinowanym poziomie artystycznym, jak i prace reprezentujące niewielką wartość tak zwaną *airport art*.

[2] Termin Makonde oznacza leśnego rolnika nieużytków.

Tradycyjna rzeźba Makonde, wykonywana była z miękkiego, jasnego drewna *njala* [4]. Niestety drewno to było mało odporne na zniszczenia, którym łatwo ulegało zwłaszcza w kontakcie z niesprzyjającymi warunkami atmosferycznymi. Stało się to powodem, dla którego do dnia dzisiejszego zachowało się mało tradycyjnej rzeźby tego typu. W związku z powyższym, najstarsze obiekty dostępne do oglądania w muzeach pochodzą z końca XIX wieku. Od zarania dziejów rzeźba była jednak istotna dla Makonde, o czym świadczy fakt, że rzeźbiarz był zawsze traktowany jako jedna z najważniejszych osób w wiosce. Wykonywanie jego zawodu musiał poprzedzić specjalny rytuał wtajemniczenia. Najczęściej następcą oraz uczniem danego artysty zostawał jego syn. Sam proces tworzenia począwszy od samodzielnego ścięcia drzewa po wszelką jego obróbkę, owiany był magią. Wierzono, że rzeźby powstawały dzięki życzliwej protekcji przodków, co świadczyło o wielkiej wadze jaką odgrywała rzeźba dla Makonde.

W późniejszym czasie artyści Makonde zaczęli do tworzenia swoich prac używać bardzo twardego i trudnego w obróbce drewna *mpingo*[3]. Dodatkowy atut stanowi fakt, że drewno to nie wymaga suszenia. Wpłynęło to w sposób znaczny na trwałość wyrobów rzeźbiarskich, ale również powiększyło spektrum trudności warsztatowych, z jakimi przyszło się mierzyć artystom. Rzeźbiąc w hebanie, Makonde muszą wykazywać się ogromną sprawnością techniczną. Najpierw pozbawiają kawałek pnia kory, następnie wydobywają ogólny kształt rzeźby oraz jej cokół. Artyści nigdy nie korzystają ze wstępnych szkiców. Jak twierdzi Anna Wiśniewska, na podstawie licznych wywiadów przeprowadzonych z rzeźbiarzami „artyści poddają się natchnieniu, pozwalają aby kształt wyłonił się sam z drewnianego kloca" [4]. Heban posiada interesującą strukturę, która niekiedy ma wyraźnie widoczne żyłki i plamki, co może mieć przełożenie na dodatkową inspirację dla artystów.

3.1. Styl shetani

Makonde wierzą, ze świat podzielony jest na trzy równoległe względem siebie rzeczywistości:

- *Kunnunge*, czyli Niebo, które zamieszkuje Bóg,
- *Pachilambo*, czyli Ziemie, na której żyją istoty ludzkie,
- *Kumahoka*, czyli strefę którą zamieszkują byty pozaziemskie, świat duchów [5].

Ten ostatni świat jest najbardziej tajemniczy i przepełniony grozą. Odnajdziemy w nim cały panteon bóstw, demonów i duchów, żyjących nieopodal domostw ludzkich. Istoty te mogą mieć różnorodny stosunek do ludzi. Niekiedy bywają przyjazne, innym razem sieją zarazę czy wywołują klęski. W wierzeniach Makonde istnieje wiele historii opowiadanych z dziada pradziada, w których *shetani*[4] odgrywają ogromną rolę. Istoty te posiadają cechy na poły ludzkie na poły zwierzęce lub pozaziemskie, często stanowią wręcz splątanie różnorodnych istnień i bytów. Ich znaczenie dla Makonde jest ogromne, ponieważ bardzo często historie o nich opowiadane mają wydźwięk moralizatorski.

Pierwszym Makonde, który wykonał rzeźbiarskie przedstawienie *shetani* był Samaki Likankow, z pochodzenia Mozambijczyk, który w 1930 roku przybył do

[3] *Mpingo* – oznacza heban.
[4] *Shetani* – oznacza istotę.

Tanzanii. Była to rzeźba, która swoją stylistyką odbiegała od wszystkich powszechnie znanych przedstawień. Była bardzo dynamiczna i pełna ekspresji.

Od tego czasu *shetani* szybko zyskało uznanie i popularność, zwłaszcza wśród zagranicznych kupców. Początkowo posiadały one niewielkie rozmiary około 20-30 cm wysokości. Nurt ten wykazuje cechy niezaobserwowane wcześniej w pracach Makonde. Są to groteskowość, deformacja, asymetria i odejście od proporcji. Rzeźby tego typu niekiedy odpowiadały ustnym przekazom dotyczącym danej istoty, lub stanowiły wyraz wyobraźni artysty. Prace z lat 50. i 60. najczęściej przedstawiają pojedyncze istoty o dużych głowach i zdeformowanych ciałach. Często charakteryzowało je przypadkowe rozmieszczenie części twarzy. Figury z założenia miały być przerażające. Niekiedy posiadały jakieś charakterystyczne dla poszczególnych istot atrybuty, na przykład laskę [5]. Dzięki *shetani*, Makonde mogli po raz pierwszy wykazać się indywidualnym podejściem artystycznym, które to niezaprzeczalnie świadczyło o ich umiejętnościach rzeźbiarskich, podnosząc tym samym ich prace do rangi dzieł sztuki. Nie każdy rzeźbiarz był w stanie nauczyć się tworzyć prace w stylu *shetani*, których wykonywanie głównie w *mpingo* przysparzało wiele trudności natury technicznej. Innym zwyczajnie brakowało wyobraźni, która stanowiła istotne pole rozwoju tego nurtu. Obecnie prace *shetani* są bardzo nowatorskie, często bliżej im do abstrakcji niż do pierwotnych form tego stylu.

3.2. Styl ujamaa

Styl zwany *ujamaa* narodził się w połowie lat 60. XX wieku w Dar es Salaam, niedługo po tym, gdy rzeźbiarze Makonde zaczęli rzeźbić w stylu *shetani* [6]. Pierwszą rzeźbę tego typu stworzył Roberto Yakobo, który wraz ze swoim bratem przybył z Mozmbiku. Pierwotnie rzeźby te nazwali *dimongo*, co w języku Makonde oznacza siłę.

Charakterystyczną cechą rzeźb *ujamaa*, jest totemowe ujęcie postaci, ustawionych jedna na drugiej, w taki sposób, że całość kompozycji przypomina ludzką wieżę. Samo słowo *ujamaa* w języku suahili oznacza wspólnotę, w znaczeniu komuna. Tłumaczone zaś bezpośrednio odpowiada polskiemu słowu „razem" [4]. Styl swoim charakterem odnosi się do pamięci o przodkach, stanowi swoiste drzewo rodowe, nawiązujące do tradycji plemiennej.

Rzeźby *ujamaa* są statyczne i spokojne. Zmiany zachodzące w obrębie tego stylu są niewielkie, rzeźbiarze Makonde do dziś powielają schematy znane z lat 50. Jedyną innowację na tym gruncie stanowią ażurowe prześwity.

4. Charakterystyka i przebieg badań przeprowadzonych na społeczeństwie warszawskim

4.1. Cele badawcze

Głównym pytaniem badawczym podjętym w tej pracy, jest próba wykazania pewnych dróg interpretacyjno-poznawczych, obranych przez respondentów warszawskich podczas wejścia w żywy dialog o charakterze dyskursywnym z rzeźbami Makonde. Istotnym celem badawczym było również wykazanie istnienia doznania przeżycia estetycznego, lub też jego braku.

4.2. Badana zbiorowość

Społeczność warszawska odwiedzająca wystawę pt.: *Między sztuką a opętaniem. Hebanowe bestiarium ludu Makonde. Fotografie Piotra Sadurskiego*, która dostępna była do zwiedzania w Bibliotece Publicznej m.st. Warszawy, ul. Koszykowa 26/28. Gmach im. St. Kierbedziów. W badaniu brali udział zarówno respondenci docelowo odwiedzający wystawę, jak i osoby odwiedzające bibliotekę, które znalazły się w tym miejscu w sposób przypadkowy, jednak zainteresowane przedstawionym tematem, zdecydowały się obejrzeć wystawę, a także poświęcić swój czas po to, aby wziąć udział w badaniu. Grono respondentów składało się z osób pomiędzy 18 a 76 rokiem życia. Ankietowani mieli różny poziom wykształcenia. Przy czym większość posiadała wykształcenie wyższe. W badaniu brały udział zarówno kobiety jak i mężczyźni. W projekcie wzięło udział 14 respondentów.

4.3. Przyjęta metodologia

Badanie posiadało nowatorski charakter, na którego kształt miało wpływ kilka niezwykle istotnych czynników, inspirowanych różnymi technikami badawczymi, które zazwyczaj nie są typowe do prowadzenia badań nad sztuką. Waga wpływu zróżnicowania metodologicznego przyjętych technik, które przysłużyły się do powstania niniejszego badania, znalazła swoje potwierdzenie w otrzymaniu bardzo interesujących rezultatów. Za podstawę metodologiczną badania, przyjęto postępowanie zgodnie ze współczynnikiem humanistycznym, czyli tak zwaną regułę Floriana Znanieckiego. Zakłada ona, że świat kulturowy należy traktować jako świat wartości, a nie rzeczy. W związku z tym, fakty empiryczne należy próbować określać w sposób taki, w jaki jawią się poszczególnym jednostkom ludzkim, które ich doświadczają. Taka postawa metodologiczna umożliwia nakreślenie nastawienia odbiorcy względem przedmiotu badań – w tym wypadku rzeźb Makonde. Koncepcja ta mieści się w ramach orientacji socjologii humanistycznej, jednak uwzględnienie współczynnika humanistycznego, może być bardzo użyteczne we wszelkich badaniach, niekoniecznie stricte socjologicznych. Chociaż w sposób oczywisty, opisane w tej pracy badania posiadają także odwołanie do socjologii, gdyż nadrzędną dla nich wartością jest czynnik społeczny, bez którego badanie nie mogłoby dojść do skutku. Istotnym aspektem jest tu zależność pomiędzy obiektem badań, respondentem i badaczem. Innymi słowy badacz w swoich analizach powinien brać pod uwagę co dane dzieła mogą znaczyć dla respondentów. Badacz zgodnie z tą regułą, powinien starać się przyjmować punkt widzenia obrany przez danego respondenta, aby lepiej pojąć jego sposób rozumienia oraz potencjalne odczucia, czy też emocje towarzyszące odbiorowi. Dodatkowo mianem współczynnika humanistycznego określa się cechę wszystkich wytworów ludzkich oraz społecznych, w tym także dzieł sztuki. Zdaniem Floriana Znanieckiego: „Obraz jest chaosem plam barwnych na płótnie" [7]. Współczynnik ten nadaje danym pracom sens i znaczenie.

Istotne dla otrzymanych rezultatów będą informacje o wynikach jakościowych oraz ilościowych, wynikających z analizy badanych respondentów.

Badanie jakościowe ma na celu zabranie materiału, który nie został sztucznie wytworzony. Głównym jego celem jest uporządkowanie otaczającego świata. Dzięki niemu możemy w większym stopniu zaobserwować jak żyją ludzie, oraz jaki świat

tworzą wokół siebie [8]. Ważne jest tu okreslenie kontekstu ludzkich zachowań, a także interakcji, na podstawie których potwierdza się lub zaprzecza hipotezom badawczym.

Podczas warszawskich badań istotną wagę posiadał również czynnik ilościowy, którego wyraz stanowiły uzupełniane przez respondentów ankiety.

Zresztą, zarówno badania jakościowe jak i ilościowe stanowią istotne podłoże badań przeprowadzonych w styczniu 2018 roku w Warszawie. Za zasadę, stanowiącą podłożę pod późniejszą analizę można przyjąć: „Terminy jakościowe i ilościowe mają znaczenie wyłącznie symboliczne, ponieważ w badaniach jakościowych stosuje się także pewne obliczenia, a w ilościowych dokonuje jakościowej analizy danych…" [9].

Zarówno badania ilościowe jak i jakościowe, stanowić tu będą elementy wzajemnie się uzupełniające, które dopiero tworząc zestawienie, wpłyną na czytelność percepcji i recepcji rzeźb Makonde przez społeczeństwo warszawskie.

W związku z powyższym istotnym podłożem niniejszych badań było również odwołanie się do technik opisywanych przez Steinar'a Kvale'go. Podczas badań użyta została technika wywiadu kierowanego, który prowadzony był z naciskiem na pełne zrozumienie określonych celów, przejawiających się w pytaniach badawczych. Istotnym czynnikiem jest tu również mówienie w sposób wyraźny, jasny i zrozumiały dla respondentów. Podczas wywiadu uwzględniona została także wrażliwość na słowa badanych, zapamiętywanie podawanych faktów, dające możliwość ustosunkowania się do nich. Zgodnie z tymi założeniami metodologicznymi już podczas wywiadu badacz prowadzi wstępną analizę wypowiedzi poszczególnych respondentów.

Prowadzona analiza będzie również odwoływać się do technik Davida Silvermana czy Anny Matuchniak-Krasuskiej. U podłoża metodologii tego projektu leży także estetyka eksperymentalna (Teodor Fechner [10]), a także psychologia eksperymentalna (Daniel Berlyne [11]).

Wspomniane tu koncepcje, a także wiele innych, przysłużyły się do powstania badania stanowiącego temat niniejszej pracy, jak również dostarczyły języka koniecznego do jego opisu.

Z punktu widzenia socjologii istotne jest tu zarysowanie podmiotowych determinant takich jak „kto, co, w jakich warunkach oglądał?". Najważniejszym zaś problemem jest opisanie i usystematyzowanie sposobu interpretacji rzeźb, a także możliwie jak największe zróżnicowanie publiczności. Badania doprowadziły do interesujących wniosków. Jako zasadną cechę konstytuującą odbiorcę dzieł sztuki wykazały przede wszystkim pewne warunkujące jego odbiór kompetencje.

Kompetencja artystyczna obejmuje wiedzę o sztuce jaką dysponuje widz oraz zdolność posługiwania się nią, wskazując na wartości znane i realizowane [12]. Poruszane podczas wszystkich badań zagadnienia, dotyczyły również odczuwanych wartości, preferencji estetycznych, gustu, a także dyspozycji estetycznej.

Dyspozycja estetyczna jest to gotowość do zaistnienie przeżycia estetycznego, wynikająca z wrażliwości odbiorcy na sztukę. Podczas percepcji dzieł sztuki, charakteryzuje ją kierowanie się zależnościami estetycznymi, nie zaś jedynie praktycznymi. Taka postawa będzie widoczna u niektórych respondentów biorących

udział w badaniu. Jeden z pośród nich- mężczyzna w wieku 35 lat, z zawodu fryzjer twierdził, że „oglądanie tego typu sztuki daje mi przyjemność porównywalną do przebywania na łonie natury." Powiązanie kompetencji artystycznej z dyspozycją estetyczną odbiorcy w aspekcie sytuacyjnym, może stanowić tu również interesujące zagadnienie. Sposób percepcji i recepcji rzeźb artystów Ludu Makonde narzuca pytanie o postawę odbiorców wobec sztuki afrykańskiej, a także funkcje sztuki afrykańskiej wobec obiorców.

4.4. Techniki badawcze

Respondentom odwiedzającym bibliotekę, po obejrzeniu wystawy, na której mogli obcować z rzeczywistymi obiektami, przedstawione zostały fotografie. Prezentowane fotografie ukazywały rzeźby w dwóch odmiennych stylistycznie odsłonach-artystycznym w konwencji chiaroscuro[5] (czarna rzeźba na czarnym tle) autorstwa Piotra Sadurskiego, oraz bardziej formalnym, wykonanym w konwencji czarna rzeźba na białym tle. Dodatkowo respondentom zostały przedstawione fotografie, ukazujące wybrane detale poszczególnych rzeźb.

Wszystkim fotografiom biorącym udział w badaniu zostały przyporządkowane poszczególne numery.

Badanie posiadało charakter wywiadu kierowanego. Podczas pozornie swobodnej rozmowy, respondentom zadawane były konkretne pytania. W takiej sytuacji poruszane podczas wywiadu zagadnienia, a także cały jego przebieg zależny był od spontanicznego kształtowania się rozmowy. Każdemu z respondentów zadawane były pytania ramowe:

1. czym myśli Pan/Pani patrząc na tę pracę?
2. Jakiego rodzaju emocje (o ile jakieś się pojawiają) towarzyszą odbiorowi tej pracy?
3. Co Pana/ Pani zdaniem autor chciał wyrazić poprzez tę rzeźbę?
4. Czy posiada Pan/Pani jakieś wspomnienia, które odżywają podczas kontaktu z prezentowaną pracą?
5. Czy chciałby Pan/ Pani posiadać taką sztukę u siebie w domu?
6. Czym jest dla Pana/ Pani czart, chochlik, demon?
7. Dlaczego zechciał Pan/Pani odwiedzić wystawę?
8. Czy dzieła artystów ludu Makonde odpowiadają Pana/Pani wyobrażeniom dotyczącym rzeźby afrykańskiej?

Dodatkowo respondentom podczas oglądania fotografii przyporządkowanych do poszczególnych numerów, zadawane były różne pytania. Celem ich było określenie skali upodobań jaką ankietowany obdarzył daną pracę, a także natężenie emocji, które wzbudza w nim dana fotografia, lub też jej fragment. Emocje określone były punktowo w skali od 1 do 5, gdzie 1 określał najniższą wartość, zaś 5 najwyższą. Dodatkowo w przypadku jeśli fragment fotografii szczególnie zainteresował danego respondenta, mógł on go zaznaczyć przy pomocy rysunku mazakiem na foli,

[5] Chiaroscuro (z włoskiego *Chirao* oznacza – jasny, zaś *scuro* – ciemny) termin ten stosowany jest, gdy stylistyka danej pracy wykazuje nacisk na wyraźne różnice w natężeniu światła i cienia. Dzięki temu uzyskuje się wyraźniejsze wrażenie trójwymiarowości. Podczas badań warszawskich w fotografiach autorstwa Piotra Sadurskiego chiaroscuro zostało użyte w konwencji czarna rzeźba na czarnym tle.

nałożonej na omawianą fotografię. Metoda ta umożliwiła najbardziej precyzyjne określenie interesujących wątków w poszczególnych pracach, a także usytuowanie rzeźb w jak najszerszym kontekstualnie polu poznawczo-interpretacyjnym.

Pomimo wielu przeplatających się wątków metodologicznych, badanie cechował minimalizm i prostota. W związku z tym stanowiło sposób na przyjemne spędzenie czasu, porządkujące myśli i doznania wynikające z percypowania dzieł dostępnych na wystawie.

Badanie posiadało charakter swobodnego wywiadu. każdorazowo rozmowa mogła być kształtowana w sposób odmienny, w zależności od okoliczności. Dzięki temu dopuszczalne było przerwanie badania w dowolnym momencie, bez szkody dla jego jakościowych rezultatów końcowych.

4.5. Znaczenie projektu

Projekt stanowił swoistą kontynuacje badań terenowych (podczas których respondentom tanzańskim prezentowane było malarstwo zachodnie) przeprowadzonych (dzięki wsparciu finansowemu otrzymanemu ze środków Studenckich Grantów Badawczych) na przełomie sierpnia i września 2017 roku w Tanzanii.

Projekt posiada unikalny charakter na tle innych badań prowadzonych w zakresie nauk humanistycznych. Swoją wyjątkowość zawdzięcza innowacyjnemu podejściu do tematu percepcji przeżyć estetycznych. Badanie umożliwia swobodną obserwację stosunku społeczeństwa warszawskiego względem rzeźby afrykańskiej. Znaczenie badawcze poszukiwań nowej metodologii i oceny siły przeżycia estetycznego uważam za istotne. Dodatkowo badania posiadały charakter interdyscyplinarny, dzięki czemu ich wyniki mogą wzbogacić nie tylko obszar intelektualny historii sztuki, która stanowi wiodący kierunek mojej działalności, ale również innych dziedzin nauk humanistycznych. Przedstawiony projekt, miał z założenia za zadanie zaprezentować, jak sztuka oddziałuje na ludzką wyobraźnię i kreatywność.

4.6. Przebieg badań

Podczas badań ujawnione zostały fakty, potwierdzające istnienie przeżycia estetycznego podczas odbioru rzeźb Makonde. Uważam, że doznania powstałe w wyniku percepcji posiadały tu realny wymiar. W trakcie odbioru poszczególnych prac, u niektórych osób widać było żywe zainteresowanie. Niektórzy wyraźnie kontemplowali poszczególne dzieła, poświęcając ich analizie bardzo wiele czasu.

Podczas badań przeprowadzonych zostało 14 wywiadów kierowanych, połączonych z ankietą oraz zaznaczaniem szczególnie interesujących fragmentów rzeźby na nałożonej na fotografię folii.

Rozpiętość czasowa poszczególnych wywiadów różniła się w znaczny sposób. Najkrótszy trwał 38 minut, a najdłuższy 2 godziny 50 minut.

Podsumowując, każdorazowo badanie składało się z następujących etapów:

1. Obejrzenie wystawy, podczas którego dany respondent mógł wejść w dialog z umieszczonymi w witrynie rzeczywistymi rzeźbami artystów Makonde.
2. Prowadzenie wywiadu kierowanego, podczas którego prezentowane były fotografie, a także ich detale. Każdej fotografii przyporządkowany był poszczególny numer od 1 do 13.

3. Podczas trwania wywiadu dany respondent mógł zaznaczać szczególnie interesujące go fragmenty mazakiem na folii nałożonej na fotografię.
4. Etapem kończącym omawianie poszczególnego numeru fotografii, każdorazowo była możliwość samodzielnego zaznaczenia przez respondenta emocji, które odczuwał podczas kontaktu z daną pracą (o ile takie zaistniały).

Dla najlepszej czytelności przedstawienia przebiegu badań, w pierwszej kolejności prezentowana będzie fotografia przyporządkowana do danego numeru, tak jak to miało miejsce podczas badania. Artyści z Ludu Makonde nie tytułują swoich dzieł. Tytuły, które posiadały prace prezentowane w ramach wystawy, zostały nadane przez kolekcjonerów – Ewę i Eugeniusza Rzewuskich[6]

Dla ułatwienia zrozumienia różnorodnych dróg percepcji i recepcji rzeźb Makonde przez warszawiaków, każda fotografia umieszczona w niniejszej pracy została opatrzona szczegółowym opisem. Jednak podczas badania respondentom prezentowane były fotografie pozbawione jakiegokolwiek objaśnienia czy podpisu. Fotografie te posiadały jedynie numer, do którego zostały przyporządkowane przez autora niniejszego opracowania. Następnie podane zostaną najbardziej interesujące spostrzeżenia wyłonione podczas wywiadów.

5. Analiza poszczególnych prac

5.1. Fotografia Nr 1 Autor nieznany, *shetani*, Tanzania, 1999, *Dzieciokrad*, konwencja formalna (fotografia własna)

Sposób interpretacji tej rzeźby przebiegał dwutorowo. Wśród biorących udział w badaniu wyłonić należy zarówno takie osoby, w których praca ta budziła uczucia pozytywne jak i negatywne. Najczęściej jednak odbiór rzeźby wywoływał uśmiech na twarzach respondentów i uruchamiał szereg pozytywnych skojarzeń i wspomnień. Niekiedy odbiór tej pracy można określić jako swoistą biblię pauperum, której znaczenie posiadało charakter moralizatorski.

Przykładowo kobieta w wieku 45 lat powiedziała „Myślę, że ten diabełek złapał dziecko, które było nieposłuszne rodzicom i teraz ciągnie go do swej nory, by wymierzyć mu karę, na którą zasłużył."

Spośród głosów respondentów wyłoniona został także opinia, dotycząca swoistego ukrytego przekazu danej pracy. Ankietowany, mężczyzna w wieku 35 lat twierdził „Myślę, że ta praca może posiadać drugie dno. Jest coś bardzo niepokojącego w oczach tego stwora. Jego pozornie przyjacielskie, poczciwe ślepia noszą znamiona paranoi, czy wręcz opętania. Strach pomyśleć co zrobi temu dziecku, gdy zostaną sami. Może nawet go zjeść. Być może taka figura służy kultowi i przywoływaniu jakiś mrocznych mocy, typu diabły czy demony, po to by nawiązać z nimi pakt w zamian za duszę." Należy zaznaczyć, że wspomniana wypowiedz była tu przedstawiona pół żartem pół serio, gdyż ankietowany po jej wygłoszeniu zaczął się śmiać.

[6] Co zresztą zostało wyraźnie zaznaczone, na jednej z tablic opatrzonej w odpowiednie adnotacje, dzięki którym odwiedzający wystawę mogli poszerzyć swoją wiedzę o dodatkowy kontekst. W związku z powyższym tytuły rzeźb podane zostały bardziej na zasadzie interesujących spostrzeżeń kolekcjonerów, których wyraz stanowi nadana nazwa. Należy zwrócić uwagę, że tytuły rzeźb podczas trwania wystawy nie były prezentowane w sposób narzucający, czy sugerujący.

Inną kontrowersyjną opinię dotyczącą pracy wypowiedział mężczyzna w wieku ok. 55 lat, którego zdaniem „Wygląda to tak, jakby wkrótce to stworzenie miało zainicjować stosunek seksualny z istotą trzymaną za szyję".

Oczywiście poza przedstawionymi powyżej specyficznymi sposobami recepcji, znaczna liczna ankietowanych określiła, że praca ta wzbudza w nich jedynie pozytywne konotacje. Pojawiały się wówczas głosy takie jak opinia 18-letniej kobiety „Jaki sympatyczny diabełek", czy mężczyzny w wieku 40 lat „wzbudza to we mnie raczej pozytywne emocje".

Należy zaznaczyć, że część respondentów określiła swój stosunek do tej pracy jako neutralny i pozbawiony jakichkolwiek emocji.

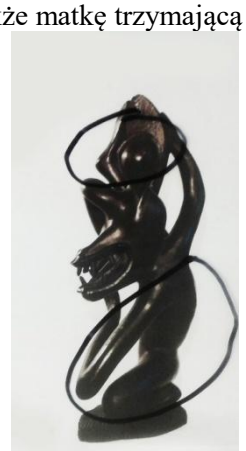
5.2. Fotografia Nr 2, Atanasio Fokasi, *shetani*, Mozambik 1983, *Joga*, konwencja formalna (fotografie własne)

ta wśród respondentów wzbudzała szereg bardzo ciekawych i niejednoznacznych interpretacyjnie spostrzeżeń. Znaczna część badanych widziała w tej pracy swoistego potwora. Niektórzy ankietowani dokonywali podziału na poszczególne jego części, sugerując tym samym, że istota ta złożona jest z kilku połączonych ze sobą w jedno ciało bytów. Najczęściej podział ten odwoływał się do wskazania obrazu potwora, zwierzęcia lub rodziny.

Fotografia nr 1 Autor nieznany, *shetani*, Tanzania, 1999, *Dzieciokrad*, konwencja formalna (fotografia własna).

Fotografia nr 2 Atanasio Fokasi, *shetani*, Mozambik 1983, *Joga*, konwencja formalna (fotografie własne).

Przykładowo kobieta w wieku 33 lat, wyszczególniła na poniżej ukazanej fotografii 3 postacie ludzkie, które jej zdaniem ukazywały ojca stanowiącego podstawę rodziny (u dołu), a także matkę trzymającą dziecko powyżej.



Fotografia nr 3 Rysunek na foli wykonany przez kobietę w wieku 33 lat biorącą udział w badaniu.

Pojawiały się również bardzo niejednoznacznie sposoby interpretacji tej pracy. Można powiedzieć, że im dłużej dany respondent percypował to dzieło, tym więcej pokładów poznawczych w sobie odnajdywał. Co możemy zaobserwować na przykładzie bardzo odmiennych sposobów interpretacji przejawianych przez kobietę w wieku 76 lat. Respondentka początkowo w danej rzeźbie postrzegała kobietę

– najpewniej mamę, jednak przy dłuższym oglądaniu fotografii i ponownemu wejściu w relacje z rzeczywistym eksponatem prezentowanym w witrynie, kobieta powiedziała, że fragment tej pracy zdecydowania przypomina jej „zwierzę złośliwe aczkolwiek i bystre" czyli szczura. Następnie ta sama kobieta zwróciła uwagę, że górny fragment rzeźby przypomina jej tobołek, czy kosz który kojarzy się z afrykańskimi kobietami, które w podobny sposób przenoszą ciężkie przedmioty.

Fotografia nr 4 Rysunki na folii zaznaczone przez kobietę w wieku 76 lat-jedną z respondentek biorących udział w projekcie.

Innym interesującym spostrzeżeniem mężczyzny w wieku 44 lat było powiązanie omawianego powyżej fragmentu z koroną, która ankietowanemu kojarzyła się z koroną Górnego Egiptu noszoną niegdyś przez faraonów.

Rzeźba nr 2 przysparzała także wielu skojarzeń odnoszących się do ćwiczeń czy akrobacji gimnastycznych a także yogi.

Jedna z kobiet ok. 30 lat powiedziała, że „kojarzę tę rzeźbę z yogą i medytacją, a także wycieczką astralną, podczas której można spotkać tego typu istoty". Należy zaznaczyć, że kobieta ta od dłuższego czasu praktykuje yogę, jako wyraz aktywności duchowej.

Inna ankietowana w wieku ok. 30 lat powiedziała, że „praca ta kojarzy mi się z seksualnością i kobiecością".

Kolejną opinią było stwierdzenie 29-letniego mężczyzny, który bardzo chciałaby tę rzeźbę posiadać u siebie w domu. Powiedział on, że „praca ta wzbudza we mnie tak silne odczucia erotyczne, że chciałbym ją nawet polizać".

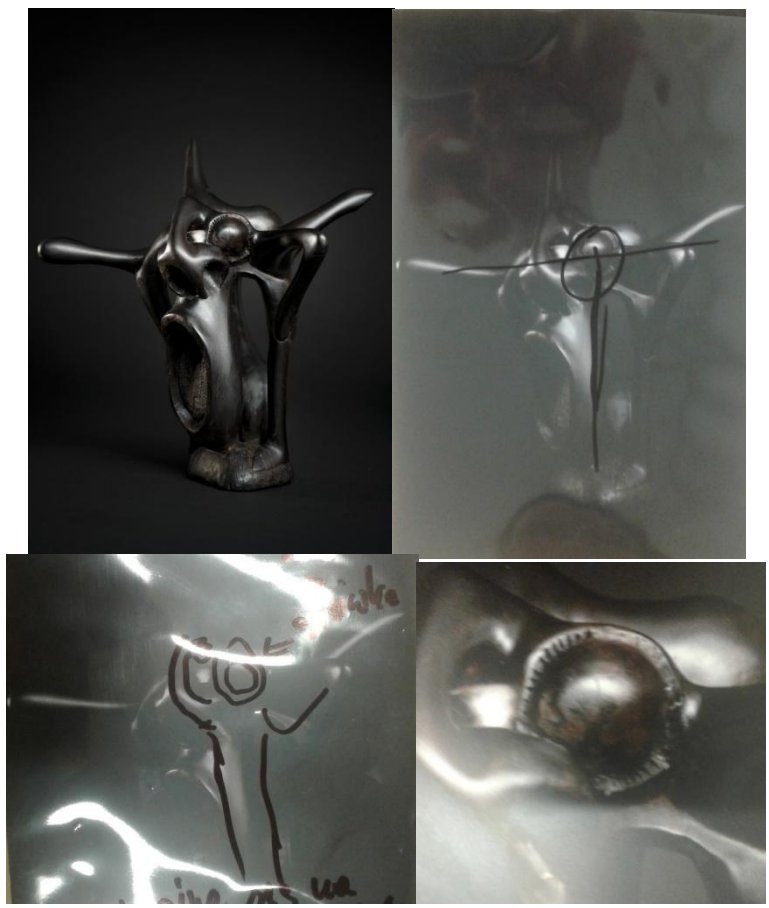
5.3. Fotografia Nr 3, Autor nieznany, *shetani*, Tanzania 1998, *Meduza*, konwencja chiaroscuro (fotografia autorstwa Piotra Sadurskiego).

Praca ta wzbudzała głównie trzy rodzaje skojarzeń: człowiek/ dziecko, krzyż oraz krzyk.

Kobieta w wieku 33 lat spostrzegła w niej nawiązanie do krzyża chrystusowego, które potrafiła nawet precyzyjnie zaznaczyć.

Z kolei szczególne zainteresowanie u mężczyzny w wieku 35 lat wzbudziła pewna delikatna rysa, ledwie widoczna podczas rzeczywistego kontaktu z pracą, prawdopodobnie wynikająca z takiego układu słojów na drewnie. Zauważona przez ankietowanego rysa, określona została jako krzyż, który w tym wypadku zdaniem respondenta „może sugerować cierpienie, przejawiające się krzykiem".

Kolejną interesującą interpretację stanowiło spostrzeżenie kobiety w wieku 76 lat „widzę tu dziecko, które wspina się na palcach, prawdopodobnie usiłuje coś sięgnąć".



Fotografia nr 5 Rysunki na foli wykonane przez kobietę w wieku 33 lat, mężczyznę w wieku 35 lat oraz kobietę w wieku 76 lat.

5.4. Fotografia Nr 4, Autor nieznany, *shetani*, Tanzania 1998, *Meduza*, konwencja formalna (fotografia własna)

Fotografia nr 6 Rysunek na foli mężczyzny ok. 35 lat uwydatniający znaczenie rogów/ kolców w interpretacji respondenta.

Praca budziła uczucie lęku i grozy. Co szczególnie interesujące znacznie większa liczba respondentów kojarzyła rzeźbę sfotografowaną w konwencji formalnej z krzykiem. Należy jednak zaznaczyć, że w wypadku fotografii o odmiennych konwencjach tej samej rzeźby, tak jak w przypadku m. in. prac 3 i 4, istniała grupa osób u których konwencja chciaroscuro budziła silniejsze doznania. Można także wyłonić grupę osób u których ta zmiana stylistyki ujęcia rzeźby nie miała jakiegokolwiek znaczenia.

Praca 4 poza częstym skojarzeniem związanym z krzycząca twarzą, jednemu z respondentów mężczyźnie ok. 35 lat przypominała „kolczastego, rogatego demona, który atakując swoją ofiarę, doprowadza ją do obłędu", wyrazem którego miał być właśnie krzyk.

Innym interesujący spostrzeżeniem 33-letniej respondentki było odnalezienie w rzeźbie postaci ludzkiej, która został ukazana podczas wydostawania się z groty, czy też szczeliny skalnej.

Praca nr 4 wzbudziła wśród respondentów wiele odniesień związanych z przyrównaniem jej do rozmaitych przedmiotów. Jedni widzieli tu pierścień, inni ster okrętu, zaś mężczyzna w wieku 35 lat uznał, że „Przedstawiona rzeźba swoją formą przywołuje na myśl rodzaj amuletu, który posiadającą go osobę ma utrzymać przy siłach witalnych, na co wskazuje uwydatnienie części ciała odpowiedzialnych za niektóre zmysły takich jak nos – węch, oko – wzrok, usta – smak, czy mowa, a noga motoryka."

5.5. Fotografia Nr 5, Constantino Mpakulo, *ujamaa*, Mozambik 1997, *Pramatka*, konwencja chiaroscuro (fotografia autorstwa Piotra Sadurskiego)

Praca ta wzbudzała skojarzenia zarówno pozytywne jak i negatywne. Wśród interpretacji często pojawiały się takie spostrzeżenia, jak dualizm, totem, komuna, czy dominacja. Spostrzeżenia te można uznać za bardzo zbliżone do prawdziwych wartości i przekazu, który niesie ze sobą styl *ujamaa* w rzeźbie Makonde. Wśród szeregu interpretacji należy wspomnieć opinię 40-letniego mężczyzny, którego zdaniem „opiekuńczy duch w towarzystwie plemiennego wodza[7], wpływa na ludzkie losy".

Fotografia nr 7 Rysunki na foli kobiety w wieku 33 lat oraz kobiety w wieku 30 lat.

Inną opinią było zdanie respondenta w wieku 33 lat, według którego na tej fotografii „demon zawładnął duszą wodza, który wyzyskując swoich poddanych traktuje ich jak marionetki. Dlatego smutni, niepewni, siedzą zamyśleni, nie wiedząc co przyniesie jutro".

Jedna spośród respondentek 30-letnia kobieta, utożsamiała jedną z postaci z wizerunkiem szatana. Jak twierdziła, postać ta wzbudzała w niej spory lęk.

5.6. Fotografia Nr 6, Mathias Mbangwende, *shetani*, Tanzania 1997, *Oko opatrzności*, konwencja chiaroscuro (fotografia autorstwa Piotra Sadurskiego)

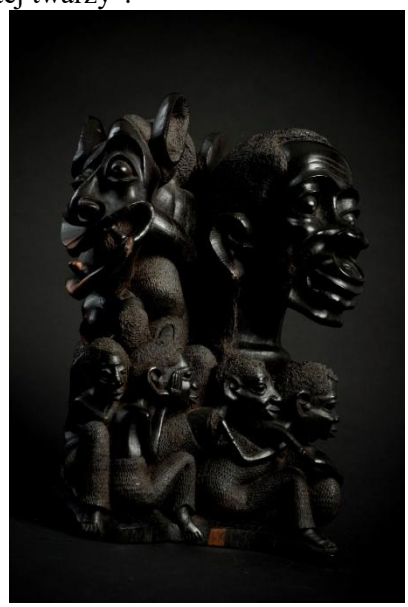
Praca ta wywołała sporo kontrowersyjnych opinii, aż 9 na 14 respondentów kojarzyło tę pracę z deformacjami, urazami, kalectwem bądź chorobą. Większość

[7] Należy pamiętać, że ukazana tu postać to kobieta, na co wskazuję kłódka wargowa, będąca ozdobą charakterystyczną dla kobiet w tradycji Makonde.

ankietowanych uznała, że rzeźba może w zamyśle autora stanowić przestrogę przed złym postępowaniem, konsekwencją którego może być sroga kara.

Jeden z ankietowanych mężczyzna ok. 40 lat, powiedział, że rzeźbę da się określić przy pomocy dwóch słów „wypadek drogowy".

Z kolei kobieta 20-letnia biorąca udział w badaniu opisała tę pracę jako „ewidentny przykład upośledzenia, bądź choroby psychicznej, widocznej choćby w mimice niedorozwiniętej twarzy".



Fotografia nr 8 Constantino Mpakulo, *ujamaa*, Mozambik 1997, *Pramatka*, konwencja chiaroscuro (fotografia autorstwa Piotra Sadurskiego).

Powszechne były też skojarzenia seksualne przyrównujące otwór ust do odbytu, czy palec znajdujący się poniżej wspomnianego otworu do członka.

4 na 14 respondentów określiło rzeźbę jako oko opatrzności boskiej, które nieustannie obserwuje, wynagradzając dobre uczynki, a złe karząc.

Jeden mężczyzna w wieku 55 lat powiedział „jest to tak obrzydliwe i debilne, prymitywne i paskudne, że aż mnie mdli na sam widok".

Inny mężczyzna w wieku 29 lat powiedział „ jest to piękna rzeźba, o tak ciekawych formach, że mógłbym na nią patrzeć godzinami". Twierdził, że bardzo chciałby mieć taką w domu, i uważał, że sama kontemplacja tylko tej pracy mogłaby zabrać znaczną część czasu w jego życiu. Uważał, że „praca ta jest tak bardzo interesująca, że wraz z upływem czasu, w wyniku jej odbioru zawsze mógłbym zachwycać się innym fragmentem, ponownie go reinterpretując."

Jak wynika jasno z powyższego zestawienia, opinie respondentów warszawskich charakteryzowało wielkie zróżnicowanie. Co szczególnie interesujące praca ta bez względu na prezentowaną „gradację" emocjonalną, każdorazowo wzbudzała bardzo silne doznania, którym to towarzyszyły intensywne emocje.

Fotografia nr 9 Mathias Mbangwende, *shetani*, Tanzania 1997, *Oko opatrzności*, konwencja chiaroscuro (fotografia autorstwa Piotra Sadurskiego)

5.7. Rzeźba Nr 7, Hossein Ananganola, *shetani*, Tanzania 1998, *Kameleon-detal*, konwencja formalna (fotografia własna)

Należy zauważyć, że prezentowany na fotografii detal jest znacznie trudniejszy do interpretowania, ponieważ zawiera pewne niedopowiedzenie, zatem jeśli trafi na mało podatny grunt badawczy może nie wywołać absolutnie żadnych konotacji. Podczas badania warszawskiego większość respondentów widziała tu twarz bądź oczy, bez usytuowania ich w jakimkolwiek kontekście. Zdarzały się jednak również opinie takie jak choćby zdanie 30-letniej kobiety, która z prawej strony fotografii widziała podglądacza, kryjącego się za drzewem. Jak twierdziła „Ta postać wzbudza we mnie ogromny lęk, ponieważ mam wrażenie, że ta istota jest prześladowcą, który tylko czeka na pierwszy nieopatrzny ruch, by zrobić krzywdę swojej ofierze".

Inną opinią było skojarzenie tej fotografii przez 33-letnią kobietę z seksem grupowym. Kobieta ta poproszona została o doprecyzowanie, który konkretnie fragment pracy budzi u niej taką interpretacje, co też chętnie uczyniła wyodrębniając go na folii mazakiem.

Inna respondentka w wieku ok. 30 lat widziała w tym fragmencie rzeźby odwołanie do hinduizmu, a dokładnie przedstawiony wizerunek ludzki kojarzyła z Czarną Matką, stanowiącą centrum wszechświata.

Fotografia nr 10 Hossein Ananganola, *shetani*, Tanzania 1998, *Kameleon-detal*, konwencja formalna (fotografia własna).

Fotografia nr 11 Po prawej stronie fragment, który kobiecie w wieku 33 lat skojarzył się z orgią, po lewej stronie fragment skojarzony przez 30-letnią respondentkę z Czarną Matką.

5.8. Fotografia Nr 8, Constantino Mpakulo, *ujamaa*, Mozambik 1997, *Pramatka*, konwencja formalna (fotografia własna)

Praca wywołała głównie silne skojarzenia dotyczące rodziny oraz jej ochrony. Wśród opinii poszczególnych ankietowanych wyłonić można takie, jak na przykład zdanie 30-letniej kobiety „Na fotografii widoczni są mężczyzna i kobieta, którzy dbają o siebie wzajemnie". Czy interpretacja tego fragmentu jako „Rodzina jako fundament" – zdanie respondentki w wieku 33 lat, czy stwierdzenie 40-letniego

mężczyzny „Para może stanowić tu koronę drzewa istnienia". Pojawiła się także opinia odwołująca się do wielkiej wagi jaką przedstawione postacie przywiązują, do tego by wzajemnie stanowić dla siebie wsparcie w ciężkiej opresji w jakiej się znaleźli.

Fotografia nr 12 Constantino Mpakulo, *ujamaa*, Mozambik 1997, *Pramatka*, konwencja formalna (fotografia własna).

Niewielka liczba ankietowanych odbierała przedstawionych ludzi, jako rodzinę zagrożoną przez człekokształtną postać „wisząca nad nimi". Postać ta znajduje się z prawej strony fotografii.

5.9. Fotografia Nr 9, Hossein Ananganola, *shetani*, Tanzania 1998, *Popobaw-detal*, konwencja formalna (fotografia autorstwa dr Eugeniusza Rzewuskiego)

Powyższa praca posiadała niezwykle interesujące interpretacje. Poza oczywistymi odniesieniami takimi jak skojarzenie przedstawionej istoty z ptakiem, feniksem czy też nietoperzem[8], pojawiały się także dość nowatorskie interpretacje. Dwie spośród badanych kobiet 76-letnia oraz 33-letnia widziały w przedstawionym fragmencie sarnę. Obie uważały, że jest to scena ukazująca polowanie, sarnę oraz głowę myśliwego, który przedstawiony tu został zdaniem kobiety 33-letniej jako ten, „który ma zdobyć pokarm". Opinie te były o tyle ciekawe, że osoby te nie zmieniły zdania nawet po ponownym podejściu do gabloty. Dopiero kiedy została im określona inna interpretacja tej pracy (dotycząca *Popobawy*, ukazywanego jako nietoperz) kobiety zaczynały dopuszczać do siebie inną możliwość. Respondentki nie były ze sobą

[8] Przedstawiony stwór to właśnie nietoperz wykonany w stylu *shetani*. W Afryce wschodniej społeczeństwo wierzy w demona zwanego *Popobawa*, który pod postacią nietoperza pojawia się w afrykańskich domostwach inicjując kontakty seksualne z mężczyznami. Częstym przypadkiem do dnia dzisiejszego przykładowo podczas wyborów jest twierdzić, że danego polityka nawiedził *Popobawa*. Wówczas jego poparcie maleje w znacznym stopniu. Nietoperz oraz kameleon to stworzenia charakterystyczne dla rzeźb arcymistrza Hossein Ananganola.

w żaden sposób spokrewnione, ani nie mogły słyszeć swoich wypowiedzi, gdyż każda z nich odwiedziła wystawę innego dnia.

Innym spostrzeżeniem była opinia mężczyzny 40-letniego, który pod lewym skrzydłem (widzianym z perspektywy odbiorcy) dostrzegał głowę mężczyzny w hełmie, który jego zdaniem „wygląda jak rycerz". Mężczyzna ten uważał jednak, że musi to być rodzaj iluzji, którą płata jego umysł, gdyż nie przypuszczał by postać rycerza mogła stanowić wyraz rzeźby afrykańskiej.

Fotografia nr 13 Fotografia Nr 9, Hossein Ananganola, *shetani*, Tanzania 1998, *Popobawa-detal*, konwencja formalna (fotografia autorstwa dr Eugeniusza Rzewuskiego).

Fotografia nr 14 Rysunki na foli ukazujące fragment, w którym respondentki widziały sarnę.

5.10. Fotografia Nr 9 i 10, António Sanio, *shetani*, Mozambik 1982, *Chopin*, konwencja chiaroscuro (fotografia autorstwa Piotra Sadurskiego), konwencja formalna (fotografia własna)

Fotografię numer 10 i 11 będą tu omawiane jako zestawienie, gdyż ich interpretacja w zależności od prezentowanej konwencji nie różniła się w sposób znaczny. Wśród respondentów należy wyłonić osoby, które uważały że jedna z pośród konwencji jest bardziej przerażająca, a także osoby dla których nie miało to żadnego znaczenia.

Wśród wypowiedzi jako jedną z najciekawszych wyłonić należy opinie 30-letniej kobiety, która stwierdziła, że „w tym ujęciu człowiek traktowany jest jako jadło dla demonów".

Fotografia nr 15 António Sanio, *shetani*, Mozambik 1982, *Chopin*, konwencja chiaroscuro (fotografia autorstwa Piotra Sadurskiego), konwencja formalna (fotografia własna).

Inny mężczyzna w wieku ok. 35 lat stwierdził „Widzę tu człowieka rozdartego w konflikcie wewnętrznym pomiędzy dobrem i złem. Jedna głowa może być odpowiednikiem dobrego ducha typu anioł, druga ma być wyrazem demona, który ciągnie człowieka ku złym wyborom. Podobnie jak wśród Indian powszechne jest wierzenie, że człowiek w swoim sercu posiada dwa wilki i wygrywa zawsze ten którego się karmi".

Dodatkowo obie fotografie kojarzyły się społeczności warszawskiej z takimi określeniami jak duzalizm, czy symbioza.

Jeden z respondentów 29-letni mężczyzna powiedział, że „kojarzy mi się to z wiecznym kołem życia i z naturą, która nieustannie zatacza krąg".

Fotografia nr 16 Rysunek na foli ukazujący fragment, w którym jedna z respondentek spostrzegła człowieka stanowiącego jadło dla demonów.(fotografia własna)

5.11. Fotografia Nr 11, Simuni Dastani, *shetani*, Tanzania 1998, *Kobieta z tykwą + detal*, konwencja chiaroscuro (fotografia autorstwa Piotra Sadurskiego)

Praca ta przywołała szereg różnorodnych skojarzeń, spośród których jako oczywiste należy określić odniesienia do macierzyństwa czy ciężkiej pracy podejmowanej przez afrykańskie kobiety.

Jedna spośród respondentek kobieta w wieku 20 lat uważała, że „praca ta posiada wyraźne odniesienia względem światowej sztuki współczesnej".

Inna opinia pochodziła od mężczyzny w wieku 28 lat, który przyrównał przedstawioną postać do prac Zdzisława Beksińskiego.

Fotografia nr 17, Simuni Dastani, *shetani*, Tanzania 1998, *Kobieta z tykwą + detal*, konwencja chiaroscuro (fotografia autorstwa Piotra Sadurskiego).

Bardzo interesujące zdanie padło z ust mężczyzny 55-letniego. „Przedstawiona postać w związku z uwydatnioną dziurą w miejscu twarzy, kontrastującą z twarzą w ulatniającym się kłębie dymu, przywodzi na myśl sytuację, w której kobieta chce coś wykrzyczeć a nie może.” Zdaniem respondenta w związku z tym, że nie może mówić, byłaby idealną żoną.

Jeden z mężczyzn w wieku 40 lat uważał, że wspomniany brak twarzy jest wyrazem „nostalgii za poprzednim życiem, z okresu z przed macierzyństwa, związanego z beztroską. O czym świadczyć może wisząca u jej stóp kobieta – dawna ona, która przypomina jej, że została zakuta w kajdany”.

5.12. Fotografia Nr 12, Constantino Mpakulo, *ujamaa*, Mozambik 1997, *Pramatka*, konwencja formalna (fotografia własna)

Praca ta również posiadała szereg interpretacji, których skala jest szersza niż można by z pozoru przypuszczać. Większość respondentów określiło ten fragment rzeźby jako pełen smutku, nostalgii, oczekiwania i zadumy. Istotną emocją, która została tu uwzględniona był strach.

Jedna z kobiet ok. 20 lat podkreśliła, że „Moim zdaniem przedstawione tu postacie wyglądają tak jakby zastygły, zamarły w oczekiwaniu na zło które ma je dosięgnąć”.

Wyłoniona został także opinia 45-letniej kobiety, która fotografię tę określała jako „wyraz protekcji rodziny, ze szczególnym uwzględnieniem roli matki, do której przytulone jest niemowlę”.

Z kolei kobieta w wieku 33 lat określiła tę pracę jako „zbiorowy grób”.

Fotografia 18 Constantino Mpakulo, *ujamaa*, Mozambik 1997, *Pramatka*, konwencja formalna (fotografia

Wśród respondentów wyłoniona została również opinia 40-letniego mężczyzny, który podczas kontaktu z pracą stwierdził ”Widzę tu rytualną orgię, dajmy na to z okazji dnia równonocy”.

Podczas badań prezentowane były zarówno rzeźby Makonde, ich fotografie wykonane w dwóch odmiennych konwencjach, jak i poszczególne ich detale.

Celowo jedna z rzeźb nosząca tytuł Pramatka[9], została ukazana na jednej z fotografii w pełnej krasie, następnie zaś na dwóch zdjęciach prezentowane były jej fragmenty. Te trzy fotografie zostały podczas badania umieszczone w pewnej odległości względem siebie. Autora projektu ciekawiło, czy wśród badanych znajdzie się osoba, która zauważy, że prezentują one tę samą rzeźbę. Intersujący był również fakt, czy sposób percepcji i recepcji tych trzech prac posiada wspólny mianownik interpretacyjny. Jednak tylko jeden spośród ankietownych – z wykształcenia dr Antropologii zauważył wspomnianą zależność względem wszystkich trzech fotografii. Dwóch innych respondentów połączyło ze sobą jedynie dwie prace, całkowicie odrzucając trzecią.

Wnioski te miały miejsce w oparciu o pytanie zadawane wszystkim respondentom pod koniec badania – czy uważają, że na niektórych fotografiach mogła znaleźć się ta sama rzeźba? 11 spośród 14 ankietowanych na powyższe pytanie odpowiadało, że nie.

Fotografia 19 Wszystkie zdjęcia ukazujące rzeźbę *Pramatka* (fot.1 autorstwa Piotra Sadurskiego, fot. 2 i 3 zdjęcia własne).

6. Rezultaty

Otrzymane rezultaty uważam za dość niejednoznaczne, chociaż niezwykle interesujące. Nadrzędnym celem wykonanych badań było wykazanie pewnych sposobów odbioru odległych pod względem kulturowym, artystycznym i poznaw-

[9] Tytuł nadany przez kolekcjonerów.

czym, rzeźb artystów Makonde przez społeczeństwo warszawskie. Istotnym celem badawczym było również wykazanie istnienia doznania przeżycia estetycznego, lub też jego braku.

Przede wszystkim wyłonione zostały 4 typy odbioru charakteryzujące badanych respondentów.

1. Grupa osób, u których znacznie większe emocje wzbudzał odbiór fotografii w konwencji chiaroscuro.
2. Grupa osób, u których znacznie większe emocje wzbudzał odbiór fotografii w konwencji formalnej.
3. Grupa osób, dla których zmiana stylistyki nie miała żadnego znaczenia.
4. Grupa osób, dla których zmiana stylistyki posiadała tak ogromne znaczenie, że nie były w stanie rozpoznać, że mają do czynienia z pracą pokazywaną przed chwilą w odmiennej konwencji.

Jak można zaobserwować na powyższym zestawieniu, drogi interpretacyjno-poznawcze prezentowane przez społeczeństwo warszawskie są bardzo różnorodne. Należy jednak zauważyć pewne cechy wspólne dla poszczególnych grup osób. W związku z powyższym można zaobserwować, że pewne sposoby percepcji i recepcji ludzkiej są u niektórych ludzi zbliżone. Bardzo ciężko jednoznacznie określić jakie cechy warunkują odbiór dzieł sztuki. Ciężko też mówić o prawidłowym, czy nieprawidłowym odbiorze dzieł sztuki. Z całą pewnością oglądane przez warszawiaków rzeźby wywoływały spore emocje. Emocje zaś stanowią nadrzędną rolę wiodącą ku przeżyciu estetycznemu. Zdaniem Michela Kirby'ego nie jest ważne czy dane dzieło sztuki jest dobre, czy złe. Istotne są jedynie emocje, które powstają w wyniku jego odbioru [13]. Niewątpliwie podczas percepcji *demonicznego bestiarium Makonde*, możemy mówić o całym wachlarzu powstałych emocji, skojarzeń a nawet doznań. W związku z powyższym uważam, że przeżycie estetyczne podczas odbioru rzeźb Makonde przez badanych respondentów posiadało realny wymiar.

Jako najczęściej pojawiające się w wyniku odbioru emocje należy wskazać lęk i radość. Te dwa przeciwstawne względem siebie odczucia można odnaleźć wśród wypowiedzi badanych osób, czego potwierdzenie znajduje się także w przeprowadzonej ankiecie.

Najbardziej popularne skojarzenia odnoszą się z kolei do demonów oraz innych istot i bytów pozaziemskich, religii, rodziny, śmierci a także seksu.

Bardzo niewielka liczba osób biorących udział w badaniu prezentowała pejoratywny stosunek do niektórych prac ukazywanych w ramach wystawy.

Większość respondentów uznała badanie za miło spędzony czas, porządkujący doznania płynące z odbioru rzeźb.

Otrzymane wyniki z całą pewnością mogą stanowić istotne podłoże do wydobycia jakościowych rezultatów, czego świadectwem może być bardzo długi czas prowadzenia wywiadów[10]. Należy jednak zwrócić uwagę, że ilość przeprowadzonych badań[11], pomimo pełnego zaangażowania rozmówców, w dalszym ciągu pozostawia wiele miejsca na liczne niedopowiedzenia. Bardzo interesującym byłoby porównanie wyników warszawskich do większej liczby badań w Polsce, czy też na świecie, jednak z przyczyn obiektywnych nie możemy tego dokonać. W związku

[10] Czas wywiadu kierowanego podczas badania wahał się od 30 min do 2 godz 50 min.
[11] Podczas badań przeprowadzonych zostało 14 wywiadów.

z powyższym należy pozostawić ten temat, jako stanowiący podłoże do dalszego dyskursu, który w przyszłości może zostać użyty do kolejnych analiz.

Założenia badawcze nie do końca odnalazły odzwierciedlenie w rezultatach badań. Jednym z założeń było m.in. przeświadczenie, że u większości respondentów konwencja chiaroscuro będzie potęgować wrażenie grozy czy lęku podczas odbioru prac. Jednak jak wynika z przeprowadzonych rozmów taki rezultat jedynie połowicznie odnalazł swoje poświadczenie.

7. Zakończenie

Przeprowadzone na społeczeństwie warszawskim badanie stanowiło jedynie bardzo wąski wycinek obserwacji pewnej grupy ludzi odwiedzających bibliotekę. Należy jednak zwrócić uwagę, że biblioteka nie jest typowym miejscem do prezentowania dzieł sztuki, dzięki czemu grono odbiorców wystawy automatycznie zostało zarówno powiększone jak i zróżnicowane. Otrzymane wyniki z pewnymi drobnymi, aczkolwiek znaczącymi cechami potwierdzają przyjęte założenie badawcze, że odbiór dzieł sztuki stanowi sprawę indywidualną, przynależną dla danej osoby. Zapewne wśród większego grona odbiorców wystawy wyłonionych przykładowo wśród przypadkowych przechodniów na ulicy Koszykowej, można by także odnaleźć osoby, którym przedstawione prace całkowicie nie przypadłyby do gusty. Wśród badanych respondentów nie pojawiła się jednak ani jedna osoba, która całkowicie negowałaby sens wystawy i prezentowanych rzeźb. Poruszone w wyniku przeprowadzonych badań zagadnienie percepcji i recepcji rzeźb Makonde, jawi się nam jako swoisty test Rorschacha, którego szerokie pole interpretacyjno-poznawcze ograniczyć może jedynie nasza wyobraźnia.

Literatura

1. Pawłowska A. *Some reflections on African Art and Aesthetics*, Africana Bulletin nr 56, (2008), s. 204.
2. Tkaczyk K. *Negerplastik Carla Einsteina nowe spojrzenie na sztukę Afryki*, [w:] Kultury Afryki w świecie tradycji, przemian i znaczeń, Toruń 2009, s. 102.
3. Mohl M. *Masterpieces of the Makonde*, [w:] An East African documentation, Heidelberg 28, (1974), s. 8.
4. Wisniewska A.K. *Styl shetani. Nowoczesna rzeźba ludu Makonde w Tanzanii*, Warszawa 2003. s. 40, 50.
5. Korn. J., Kirknaes J. *Makonde ,Kopenhaga 1999*, s. 40, 49.
6. Stanisławska Z. *Tradition and modernity in Mozambican sculpture*, „African Bulletin", 1997, nr.44, s. 63-74.
7. https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/wspolczynnik-humanistyczny;3998441.html (dostęp 10.03.2018r).
8. Steinar K. *Prowadzenie wywiadów*, Warszawa 2010, s. 11.
9. Plich T., Bauman T. *Zasady badań pedagogicznych*, Warszawa 2001, s. 267.
10. Fechner G.T. *Vorschule der Aesthetik*, Leipzig 1876.
11. Berlyne D.E. *Similarity and preference judgments of Indian and Canadian subjects exposed to Western paintings*.[w:] International Journal of Psychology, Volume 11, Issue 1, S. 43-55, February 1976.
12. Matuchniak-Krasuska A. Gust i kontemplacja.Społeczne zróżnicowanie recepcji *malarstwa*, Łódź 1988, s. 38.
13. Kirby M. *Czas jako tworzywo sztuki* [w:] Estetyka Awangardy, t.2, Antologia, red. Morawski S., Zmierzch Estetyki rzekomy czy autentyczny? Warszawa, 1987, s. 166.
14. Gołaszewska M. *Zarys estetyki, problematyka, metody*, teorie, Kraków 1973.

15. Hałas E. *Znaczenie i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, Redakcja Wydawnictw Katolickiegou Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1991.
16. Kowalski M.A. *Sztuka Afryki Wschodniej*,[w:] Etnografia Polska, t. X V, s. 205.
17. Kvale S. InterViews. *Wprowadzenie do jakościowego wywiadu badawczego*, Trans Humana, Białystok 2004.
18. Silverman D. *Interpretacja danych jakościowych. Metody analizy rozmowy, tekstu, interakcji*. PWN. 2007.
19. Silverman D. 2008, *Prowadzenie badań jakościowych*, Warszawa 2009, PWN.

„Diabeł tkwi w szczegółach", czyli różne zagadki płatane przez wyobraźnię podczas kontaktu ze sztuką. Historia o tym, jak społeczeństwo warszawskie interpretuje rzeźbę Makonde

Streszczenie
Jak wiele jest osób, tak wiele istnieje różnych sposobów odbioru demonicznego bestiarium rzeźb artystów Makonde. Dzięki wsparciu PTAfr oraz uprzejmości Biblioteki na Koszykowej, w dniach 16.01-19.01, oraz 24.01.2018 r. w nawiązaniu do wystawy pod tytułem: *Między sztuką a opętaniem. Hebanowe bestiarium ludu Makonde. Fotografie Piotra Sadurskiego*, przeprowadzone zostanie badanie. Podczas wystawy rzeźby pochodzące z kolekcji Ewy i Eugeniusza Rzewuskich wejdą w artystyczny dialog z fotografiami Piotra Sadurskiego. Wszystkie ukazane prace stanowią wyobrażenia głównie w stylu *shetani*, odwołującym się do przedstawień demonicznych. Rzeźby Makonde są przykładem współczesnej sztuki Afryki. Ich korzeni należy szukać w tradycyjnych wierzeniach. Artyści Makonde pochodzą z Mozambiku, jednak w wyniku społecznych niepokojów wielu spośród nich zmuszonych zostało do opuszczenia swojej ojczyzny. Bezpieczną przystań odnaleźli w Tanzanii, gdzie w okolicach Dar Es Salaam znaczna część Makonde żyje i tworzy do dziś. W ramach wystawy ukazane zostaną rzeźby najwybitniejszych przedstawicieli tego nurtu. Podczas badania danym respondentom odwiedzającym wystawę, prezentowane będą fotografie, wykonane w dwóch odmiennych stylistycznie konwencjach-chiaroscuro, oraz formalnej. Celem badania jest wykazanie istnienia doznania przeżycia estetycznego, lub też jego braku, w wyniku percypowania przez społeczeństwo warszawskie demonologicznych rzeźb Makonde. Projekt stanowi kontynuacje badań przeprowadzonych na przełomie sierpnia i września 2017 r. na respondentach tanzańskich.
Słowa kluczowe: percepcja, recepcja, Afryka Wschodnia, Makonde.

"The devil is in the details", the solutions ware made about the subject of the imagination during relation the photography and art. A story about how Warsaw's society interprets the Makonde sculpture

Abstrtact
As many people, so many ways of perceiving demonic bestiary sculptures of Makonde artists. Thanks to PTAfr support and courtesy of Library at Koszykowa street, on 16.01-19.01& 24.01.2018 in reference to exhibition: "Between Art and Possession. Ebony bestiary of Makonde people. Piotr Sadurski Photography", study will be conducted. During exhibition, sculptures from Ewa and Eugeniusz Rzewuski collection will enter artistic dialogue with photographs of Piotr Sadurski. Presented works represent mainly shetani style, referring to demonic portrayals. Makonde sculptures are example of contemporary African art. Their roots should be sought in traditional beliefs. Makonde artists come from Mozambique, but as a result of social unrest many of them were forced to leave their homeland and found stronghold in Tanzania, where in Dar Es Salaam, significant part of Makonde lives and creates till today. Exhibition will show sculptures of this trend most outstanding representatives. During survey of respondents visiting the exhibition, there will be presented photographs in two distinctly stylistic conventions: chiaroscuro and formal. Aim of study is to show aesthetic experience existence, or its absence, as result of Makonde daemonic sculptures perception by Warsaw society. Project is a continuation of research carried out at turn of August/September 2017 on Tanzanian respondents.
Keywords: perception, reception, East Africa, Makonde.

Ewa Sobczyk[1]

Szkic do portretu Teodora Boka

1. Wprowadzenie

Teodor Bok – rzeźbiarz, grafik, malarz, rysownik, urodził się w 1947 roku w Szczecinie, w rodzinie polskich Żydów. Do grona najbliższych przyjaciół artysty należeli tacy twórcy jak: Ewa Kuryluk, Krystiana Robb-Narbutt, Andrzej Bielawski, Andrzej Bieńkowski czy Łukasz Korolkiewicz [1]. To z nimi w drugiej połowie lat 60. zdawał on na Akademię Sztuk Pięknych w Warszawie. Jednak po kilku nieukanych podejściach artysta był zmuszony odbyć służbę wojskową. W 1972 roku, na fali antysemickiej kampanii marca 1968 roku, wyjechał do Danii, w której pomiędzy rokiem 1969, a 1971 zamieszkało 2 tysiące polskich Żydów. Dania stanowiła jeden z kierunków marcowych migracji, wiele osób wyjechało między innymi do Niemiec, Francji, Szwecji, czy Izraela. Ale to właśnie Dania na początku lat siedemdziesiątych staje się głównym celem wyjazdów, gdyż rezygnuje z obostrzeń wiekowych i zawodowych. Teodor Bok zamieszkał w duńskiej stolicy – Kopenhadze, gdzie w 1976 roku ukończył Wydział Grafiki w Kunsthåndværkerskolen. Początkowo osamotniony nawiązywał w swojej twórczości do prac polskich kolegów, rozwijając głównie technikę graficzną. Z czasem wyznaczył nową, zupełnie niezależną ścieżkę artystyczną, której najlepszym przykładem stały się jego dzieła rzeźbiarskie. Zdobywając uznanie środowisk artystycznych w Kopenhadze, co zapewne miało związek z dołączeniem do grona Związku Artystów Duńskich, Teodor Bok zaczął prezentować swoje prace na wystawach zbiorowych i indywidualnych, w galeriach duńskich, między innymi w Admiralgade Galerie oraz Galleri Brantebjerg, a także w polskich, takich jak Zachęta. Z czasem też, dość późno, prócz kilku prób z lat sześćdziesiątych, zaczynają powstawać masowo prace malarskie, wiele szkiców i rysunków, które tworzy aż do śmierci w 2007 roku.

Sylwetka oraz twórczość Teodora Boka została omówiona zaledwie w kilku katalogach do wystaw, w których brał udział, są to między innymi: *Nyt under solen* [2] czy *Tag og spir* [3]. Znaczne zainteresowanie sztuką artysty wykazał Andrzej Bieńkowski dokumentując jego działalność poprzez fotografię dzieł, pracowni, w której artysta tworzył, a także wykonując krótkometrażowe filmy oraz współtworząc niewielki katalog „Teodor Bok. Wspomnienie" [1]. W katalogu dzieli się on refleksjami na temat osoby i sztuki swego przyjaciela. W ostatnim zaś czasie Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN wydało katalog *Biografie rzeczy. Dary z kolekcji Muzeum Historii Żydów Polskich* [4], w którym zostają wymienione prace artysty.

2. Początek twórczości

Jak zostało wspomniane, Teodor Bok ukończył studia artystyczne już po emigracji do Danii. Studiował w pracowni graficznej, w Kunsthåndværkerskolen,

[1] ewalilianasobczyk@gmail.com, Katedra Historii Sztuki i Kultury, Wydział Nauk Historycznych, UniwersytetMikołaja Kopernika w Toruniu.

dziś miejsce to nosi nazwę Danmarks Designskole [5]. Po ukończeniu szkoły w 1976 roku, przez dłuższy czas pracował jako w grafik, było to jego główne źródło utrzymania. Za wyborem specjalizacji graficznej, najprawdopodobniej stała długoletnia praca przy wykopaliskach archeologicznych, na których, za pomocą rysunku artysta utrwalał wydobyte przedmioty. Jednak jeszcze przed pracami graficznymi zaczęły powstawać dzieła rzeźbiarskie. Wydaje się, że był to pierwszy etap twórczości Teodora Boka, który rozpoczął się jeszcze w Polsce.

Artysta próbując dostać się na studia artystyczne pobierał nauki u Bronisława Koniuszego, warszawskiego rzeźbiarza, twórcy między innymi pomnika Mikołaja Kopernika w Chicago – będącej kopią rzeźby warszawskiej, pomnika 1 Armii Wojska Polskiego w Sandau, popiersia Jerzego Waszyngtona w Warszawie oraz Tadeusza Kościuszki w Otwocku i Maciejowicach, a także rzeźby „Tancerki" (rys. 1) oraz „Tańca", oryginalnie usytuowanej w Parku Marszałka Edwarda Rydza-Śmigłego, na Powiślu w Warszawie.

Rys. 1. Bronisław Koniuszy, *Tancerka*, 1968-1971, Narodowe Archiwum Cyfrowe

Sama postać warszawskiego nauczyciela nie jest znana. Nazwisko twórcy pojawia się wśród listy absolwentów Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie [6, 7] oraz wśród twórców działających na zlecenie Pracowni Sztuk Plastycznych [8]. Była to organizacja państwowa powołana w 1949 roku, której celem miała stać się odbudowa powojennego kraju przy stworzeniu odpowiednich struktur artystycznych, działających pod jednym wspólnym mecenatem państwa. Postać Bronisława Koniuszego przybliża nam wspomnienie jego przyjaciela Witolda Sadowy, w którym ten pisze: „Mój przyjaciel Bronisław Koniuszy był człowiekiem prawym i szlachetnym, wszechstronnie uzdolnionym, znakomitym rzeźbiarzem. Odszedł w pełni sił twórczych – nieoczekiwanie zmarł na atak serca w swojej pracowni na Saskiej

Kępie, z dala od bliskich, wśród swoich rzeźb, które nie były w stanie Mu pomóc. Utalentowany, skromny, nigdy nie zabiegał o rozgłos i sławę. Nie dbał także o pieniądze. Niechętnie udzielał wywiadów. Tworzył w kamieniu, drewnie, metalu i w ceramice…" [9].

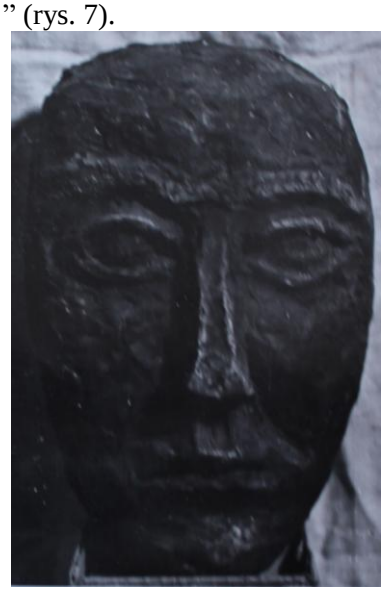
Odnosząc się do zachowanych, jak i archiwalnych prac Koniuszego, można mówić o stylistyce socrealistycznej, której odpowiada między innymi rzeźba „Tancerki" (rys. 1). W przypadku pomników artysta operuje formami klasycznymi, o cechach charakterystycznych dla realizmu. Do mniej znanych prac Bronisława Koniuszego należą niewielkie rzeźby, takie jak portret kobiecy, „Głowa Rzymianina", czy główka „Chrystusa Frasobliwego" (rys. 2), w której widać wyraźne nawiązanie do sztuki ludowej.

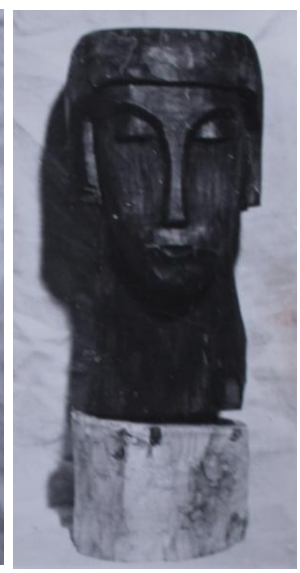
Rys. 2. Bronisław Koniuszy, *Głowa Chrystusa*, 1968-1971, Narodowe Archiwum Cyfrowe

Ostatnia z przywołanych prac, wykazuje podobieństwo z jedną z pierwszych rzeźb autorstwa Teodora Boka, dziś już nieistniejącą, zachowaną jednak w formie zdjęć, w specjalnym, wykonanym przez artystę albumie. Mowa o „Frasobliwym" (rys. 3). Rzeźby przedstawiające głowę i postać Chrystusa Frasobliwego, wpisują się w stylistykę sztuki ludowej. Syntetycznie potraktowane rysy twarzy, z wykorzystaniem tych samych form budujących kształt korony cierniowej wskazuje na wyraźne podobieństwo pomiędzy pełnoplastyczną postacią w wykonaniu Teodora Boka oraz rzeźbioną głową autorstwa Bronisława Koniuszego. Schematycznie potraktowany kształt twarzy i jej rysów, z wyraźnym grymasem w obu przypadkach, przypomina maski tak zwanych ludów prymitywnych.

Rys. 3. Teodor Bok, *Frasobliwy*, lata 60. XX wieku, wł. prywatna, fot. E. Sobczyk

Na przykładzie kolejnych prac powstałych we wczesnym etapie twórczości Teodora Boka łatwo zauważyć fascynację twórcy sztuką prymitywną, do której powracał w ciągu całej ścieżki artystycznej. Wykazują ją między innymi rzeźby o nazwie: „Maska" (rys. 4), „Głowa 1" (rys. 5), „Głowa 2" (rys. 6), a także „Kompozycja 1" (rys. 7).

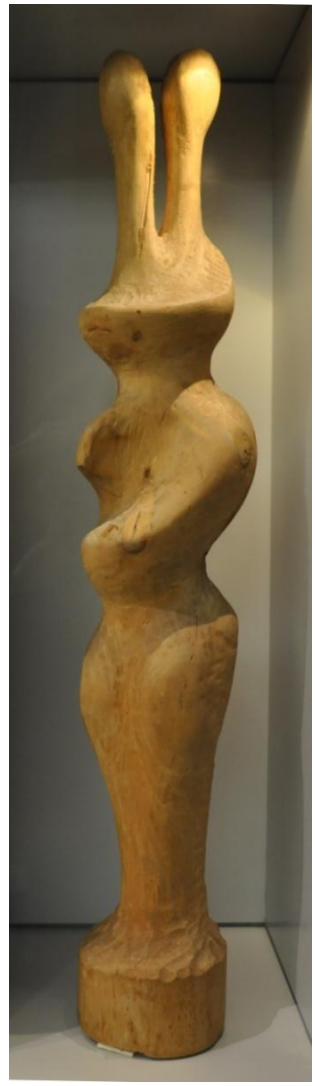




Rys. 4. (z lewej) Teodor Bok, *Maska*, lata 60. XX wieku, wł. prywatna, fot. E. Sobczyk
Rys. 5. (z prawej) Teodor Bok, *Głowa 1*, lata 60. XX wieku, wł. prywatna, fot. E. Sobczyk

Rys. 6. (z lewej) Teodor Bok, *Głowa 2*, lata 60. XX wieku, wł. prywatna, fot. E. Sobczyk
Rys. 7. (z prawej) Teodor Bok, *Kompozycja 1*, lata 60. XX wieku, wł. prywatna, fot. E. Sobczyk

To proste opracowanie form, bez dbałości o detal, potraktowanie rzeźby w sposób symboliczny prezentuje jedna z niewielu zachowanych prac artysty z początków jego twórczości, pod tytułem „Zając" (rys. 8). Mieszcząca się dziś na wystawie stałej Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, tworzy fragment historii marca 1968 roku. Oprócz pewnego znaczenia metaforycznego rzeźba ta ma również znaczenie dla przebiegu zmian stylistycznych, jak i stałych elementów w twórczości artysty. Można mówić o syntetyzującej formie i strukturze rzeźby, co odpowiadałoby ówczesnym tendencjom w sztuce.



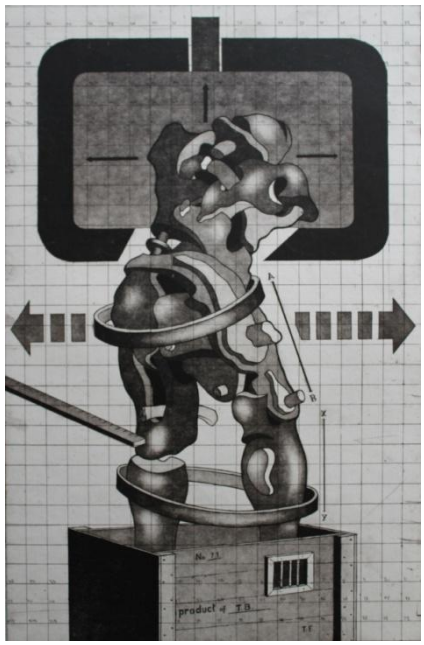
Rys. 8. Teodor Bok, *Zając*, II poł. lat 60. XX wieku, Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, fot. E. Sobczyk

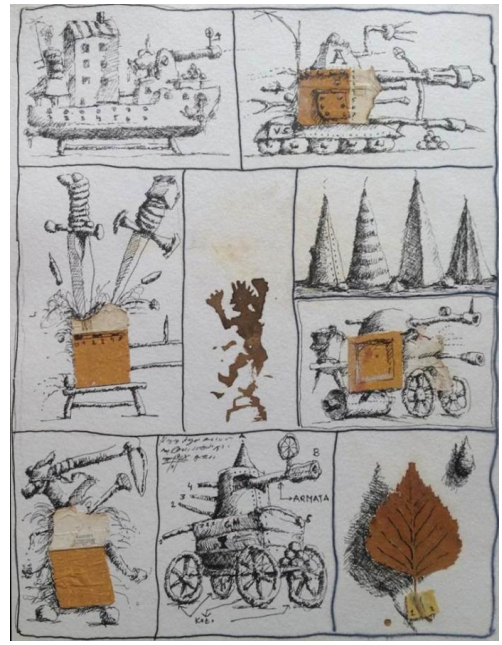
Syntetyzm był obecny w rzeźbie od początków wieku dwudziestego, jednym z najbardziej znanych twórców tego nurtu był Constantin Brancusi, z którego dziełami Teodor Bok był dobrze zaznajomiony i które przywoływał wśród swoich inspiracji [10]. Przez kolejne lata – czterdzieste, pięćdziesiąte i sześćdziesiąte, nurt ten zdominowały takie nazwiska, jak Barbara Hepworth [11] i Henry Moore [12], co stawało się widoczne także na gruncie polskim, w sztuce chociażby Magdaleny Więcek [12-14] czy Adama Prockiego [12-14], trudno jednak doszukiwać się w nich bezpośrednich wzorców dla rzeźb Teodora Boka. W twórczości brytyjskiego artysty Henrego Moora dużo częściej pojawiały się formy rozbudowane i ciężkie, wśród których łatwiej znaleźć odpowiednik dla dzieł artysty. Nie sposób jednoznacznie

określić rzeźbę „Zająca" czy pozostałe prace z tego okresu mianem syntetycznych. Oprócz uproszczeń form, jakie stosował artysta w pierwszych pracach rzeźbiarskich, w większości przypadków posiadają one dodatkową ekspresję, wyrażoną poprzez fakturę, rozmieszczenie elementów kompozycji, wyraz twarzy i ułożenie ciała prezentowanych postaci. Można wskazać na tendencje ekspresji abstrakcyjnej, co wykazywał artysta już na początku swojej kariery i w tym nurcie rozpatrywać przynajmniej część jego twórczości. Eksperymenty, którym podlegały prace artysty, nie pozwalają mówić o jednym kierunku w jego sztuce. Teodor Bok był twórcą niezwykle chłonnym, podlegającym rozmaitym inspiracjom. Stałym elementem w jego pracy stało się drewno – materiał, z którego powstała zdecydowana większość rzeźb. Według Kingi Kawalerowicz – kuratorki wystawy z 2008 roku, poświęconej pracom Teodora Boka, artysty „[…] nie interesowały eksperymenty z nowymi tworzywami – żywicami, plastikami – ani kolażowe łączenie rozmaitych materiałów, spopularyzowane przez pop-art. Nie pociągał go też kamień i formy monumentalne. Jego tworzywem było drewno" [1].

3. Grafiki i rysunki

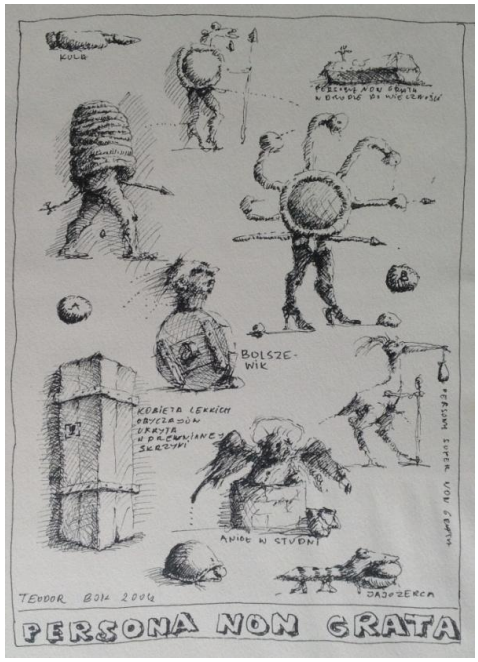
Szczególne zamiłowanie do drewna, jakie można zaobserwować w twórczości rzeźbiarskiej artysty, przejawiało się również w działalności graficznej. Prace pochodzące z lat siedemdziesiątych, wykonane w technice mieszanej, wypełniają postaci skonstruowane z wielu odmiennych w kształtach elementów, przypominających części drewniane (rys. 9). Artysta przekłada doświadczenie rzeźbiarskie na grafikę, w której kompozycje buduje poprzez formy przestrzenne. Można je traktować jako szkice pod modele rzeźbiarskie, są wykonane do tego stopnia precyzyjne, że niemal czuć ich ciężar. To myślenie przestrzenią zdominowało jego sztukę, elementy grafik i rysunków nie są płaskie, wszystko jest plastyczne, trójwymiarowe, artysta świetnie modeluje formy, umiejętnie operując światłocieniem. I o ile w tworzonej przez Teodora Boka rzeźbie rzeczywiście materiałem dominującym było drewno i w większości przypadków nie dochodziło do widocznych eksperymentów, poza rzadkim imitowaniem materiału, nadającym mu cechy brązu lub innych metali, to w przypadku grafik i rysunków trudno się z tym zgodzić. Poza eksperymentowaniem z technikami graficznymi, między innymi akwatintą i akwafortą, należących do druków wklęsłych, dochodzi w nich także do wykorzystania zużytych torebek po herbacie, czy papierosowych filtrów, wycinków z gazet, a także grafik i rysunków artysty. Prace te, w przeciwieństwie do tego, o czym pisała Kinga Kawalerowicz, stają się swojego rodzaju kolażami, nabierają charakteru pop-artowego. Kompozycje prac graficznych oraz rysunków Teodora Boka wypełniają rozmaite przedmioty niekiedy pozbawione już swojej użyteczności, będąc odpadkiem, pozostałością, odrzutem (rys. 10).

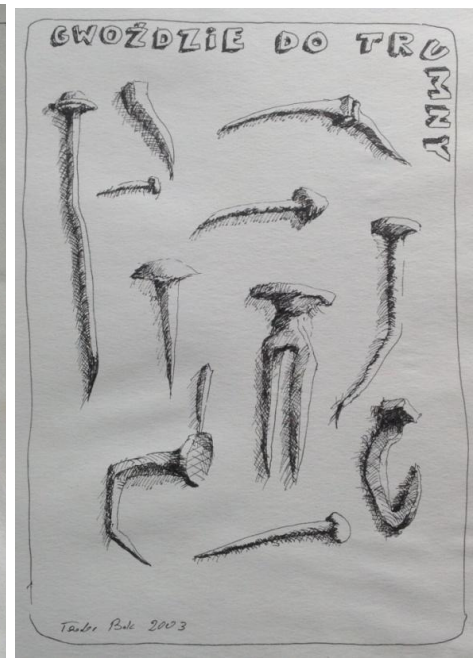




Rys. 9. (z lewej) Teodor Bok, Bez tytułu, 1976, wł. prywatna, fot. E. Sobczyk
Rys. 10. (z prawej) Teodor Bok, Bez tytułu, 2004, Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN

To zainteresowanie „materią życia codziennego" przejął wraz z inspiracją, którą szczególnie na początku kariery artystycznej czerpał z twórczości Andrzeja Bielawskiego – grafika, absolwenta Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie, jednego z twórców nieformalnej grupy „Śmietanka", należącego do grona jego bliskich przyjaciół. Motywy geometryczne, siatki czy zapałki stały się wielokrotnie powtarzanym elementem prac artysty, które przejął bezpośrednio ze sztuki swojego przyjaciela. W swoich grafikach oraz rysunkach Teodor Bok sięgał często do ironii, pastiszu, przełamując surowy, a niekiedy mroczny charakter dzieł. W wielu przypadkach zwraca się on jednak do konkretnego widza, widza polskiego, posługującego się pewnym kodem kulturowym, skrótem myślowym, widza znającego kontekst społeczny, w którym artysta dorastał i który przełożył na język obrazu. Możemy zaobserwować to między innymi w pracy o nazwie „Persona non grata" (rys. 11), gdzie artysta przedstawił postać bolszewika, jak i w rysunku z różnymi wersjami gwoździ do trumny (rys. 12).

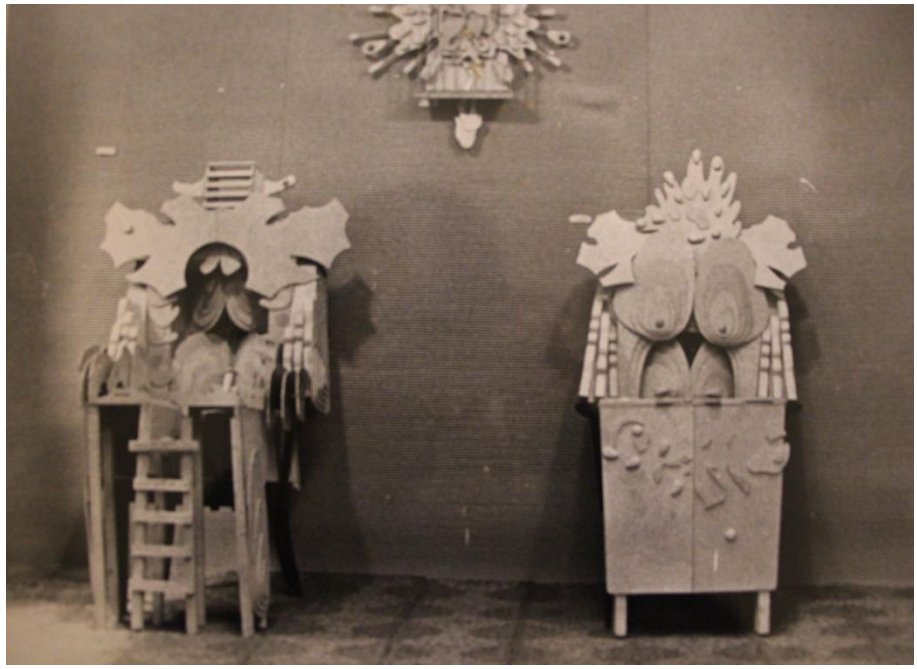




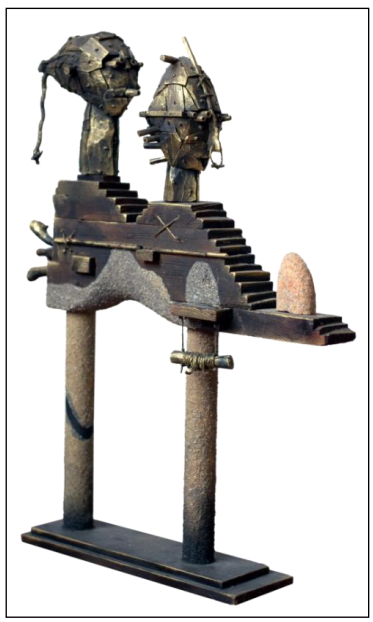
Rys. 11. (z lewej) Teodor Bok, *Persona non grata*, 2004, Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN
Rys. 12. (z prawej) Teodor Bok, *Gwoździe do trumny*, 2003, Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN

4. Nowe tendencje w rzeźbie oraz prace malarskie

Teodor Bok nie nazywał się artystą, lecz rzemieślnikiem. Trudna sytuacja materialna w pierwszych latach emigracji była powodem wykonania większości domowego wyposażenia przez samego artystę, do którego między innymi należały finezyjne mebelki dziecięce, stworzone z myślą o córce (rys. 13). Swoboda, z jaką podchodził do swoich prac, zapoczątkowała powstanie serii kolejnych rzeźb, wyraźnie odmiennych od tych z początków twórczości. Należy do nich wiele rzeźb abstrakcyjnych i figuratywnych, wśród których można odnaleźć rozmaite budowle, wojenne machiny, wieże, kule, stożki, postaci fantastyczne oraz te bardziej ludzkie (rys. 14). Większość z nich utrzymana jest w dadaistyczno-surrealistycznym charakterze, jednak jak twierdzi przywoływana już wcześniej Kinga Kawalerowicz „Forma jego prac jest jednak wyrazem oryginalnego talentu. Rzeźby tworzone są z dziesiątek, a niekiedy i setek, drobnych elementów wystruganych i wytoczonych z drewna, zamontowanych wewnątrz złożonych struktur, zazwyczaj figuralnych. Jego prace robią wrażenie skomplikowanych konstrukcji, a zarazem pełnych lirycznego uroku, żartobliwych niekiedy, zabawek. Tak, jakby […] potrafił przywołać świeżość spojrzenia i wrażliwość dziecka (jak to czynili przed nim Klee, czy Miró). Umieszczone w „przegródkach" tajemnicze elementy pozwalają snuć różnorakie interpretacje, doszukiwać się osobistych i symbolicznych znaczeń. Widać, że cyzelując szczegóły, artysta bawił się formą, nie zapominając jednak o scaleniu jej w wyrazisty rzeźbiarski kształt" [1] (rys. 15).



Rys. 13. Teodor Bok, Meble dziecięce, lata 80. XX wieku, archiwum artysty



Rys. 14. (z lewej) Teodor Bok, Bez tytułu, 2006, http://www.teodorbok.com/Landscape
Rys. 15. (z prawej) Teodor Bok, Bez tytułu, lata 90. XX wieku, Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN

W słowie „rzemieślnik" artysta widział także pewną kontynuację prac swoich poprzedników, wielkich mistrzów, których bez wątpienia cenił. Byli to między innymi: Bruegel, Dürer, Vermer, jak i późniejsi: Hammershøi i Giacometti. Nigdy nie odżegnywał się od inspiracji, które z ich sztuki czerpał, uważał za naturalne powracanie i wykorzystywanie pewnych znanych rozwiązań i wzorów ze świata sztuki w ogóle. Jednak nie kopiował, a raczej transportował na własny grunt, warsztat motywy, które przekształcał, nadając im odmienną stylistykę i charakter, co staje się widoczne także w pracach malarskich. Za przykład mogą posłużyć dzieła wspomnianego duńskiego XIX-wiecznego malarza Vilhelma Hammershøia, który w swojej twórczości skupiał się przede wszystkim na detalu, na przedstawieniu przedmiotu. Choć już nie w XIX-wiecznej konwencji, Teodor Bok także skupia uwagę widza na pojedynczym przedmiocie, pewnym detalu, często poprzez jego usytuowanie, powiększenie czy specyfikę kadrowania (rys. 16). Prace te niosą ze sobą jakieś wyobcowanie, aurę niepokoju, jak i rodzaj kontemplacji, intymnego spojrzenia, w którym to pozostawał artysta bardzo bliski twórczości swojej przyjaciółki Krystiany Robb-Narbutt.

Rys. 16. Teodor Bok, Bez tytułu, 2000-2003, wł. prywatna, fot. E. Sobczyk

5. Dalsze inspiracje

Krystiana Robb-Narbutt to jedna z najbliższych przyjaciółek Teodora Boka, absolwentka malarstwa i litografii w warszawskiej Akademii Sztuk Pięknych [6, 15], z którą łączyła artystę wymiana spostrzeżeń, doświadczeń i inspiracji na temat sztuki. Wspólnym mianownikiem dla twórczości obojga stała się kontemplacja otoczenia, w najmniejszym detalu. Tę wrażliwość na szczegół można odnaleźć w drobiazgowej kompozycji dzieł artystów. W przypadku Krystiany Robb-Narbutt obserwujemy to w jej rysunkach, które tworzy zwielokrotniony drobny detal, w kształcie kropek bądź kresek. Przestrzeń prac artystki zdaje się być utkana z delikatnej sieci drobno rozsianych punkcików. Niezwykła finezja, z jaką artystka traktuje swoje kompozycje, ma zapewne związek z pracą w tkaninie, z którą zapoznała się zmieniając specjalizację podczas studiów w warszawskiej Akademii. W twórczości Teodora Boka to pochylenie się nad niewielkim fragmentem, mikrym elementem, najlepiej obrazują rzeźby już po emigracji do Danii, w kolejnym etapie jego twórczości, na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Staje się ono widoczne w przedstawieniach ludzkich figur składających z setek rozmaitych części, zdających się zawierać bardzo symboliczny przekaz o mikrokosmosie, którym jesteśmy i który tworzymy. Ten silny związek człowieka z otoczeniem oraz swoisty rodzaj metafizyki pozostawał bardzo czytelny w twórczości Krystiany Robb-Narbutt, do której artysta jawnie się odwoływał, co przede wszystkim było widoczne w tworzeniu niewielkich pudełkowych form, w których tak jak Robb-Narbutt umieszczał rozmaite przedmioty (rys. 17), rozdając je najczęściej rodzinie i przyjaciołom przy okazji uroczystości czy świąt. Dodatkowo też, tak jak jego przyjaciółka, otaczał się wieloma przedmiotami, stanowiącymi źródło inspiracji pobudzającymi wyobraźnię, z czasem ilość tworzonych przez niego prac stanowiła dzieło samo w sobie (rys. 18). To nagromadzenie, nieustanna praca artysty według Andrzeja Bieńkowskiego były chęcią wypełnienia pustki. Teodor Bok pomimo ukończenia duńskiej szkoły nie opanował do końca języka, mimo otwartości nie można mówić o jego zupełnej asymilacji. Przez długie lata pozostawał bardzo zaangażowany w sytuację polityczną w Polsce, należał do grupy żydowskich emigrantów pomagających podziemnej Solidarności, jak wspominają rodzina i przyjaciele artysty jego duński dom pozostawał otwarty dla wszystkich, a w szczególności dla emigrantów z jego byłej ojczyzny.

Rys. 17. Teodor Bok, Bez tytułu, lata 90. XX wieku, wł. prywatna, fot. E. Sobczyk

Rys. 18. Pracownia artysty 2004 rok, Mazowieckie Centrum Kultury i Sztuki, *Teodor Bok – wspomnienie*, Warszawa 2008, s. nlb, fot. A. Bielawski

6. Podsumowanie

Przywołane powyżej prace stanowią zaledwie zarys twórczości Teodora Boka. Przykłady zawarte w niniejszym artykule miały wskazać jedne z ważniejszych momentów w twórczości artysty, mających wpływ na nurt, w którym tworzył, bądź jego zmianę.

Na różnych etapach twórczości artysta pozostawał pod wpływem odmiennych inspiracji i osób. Jeszcze przed wyjazdem z Polski swoją działalność poświęcił rzeźbie, w której można zaobserwować cechy sztuki ludowej i prymitywnej. Następnie oszczędność, jaką wykazywał artysta w kreowaniu formy, pozwala doszukiwać się inspiracji syntetyzmem. Kolejną wśród tendencji stylistycznych, które można wymienić, staje się rodzaj abstrakcji. Wpłynie ona na pojawienie się rzeźb w większości utrzymanych w dadaistyczno-surrealistycznym charakterze, tworzących odrębny, nowy świat stworów, nieznanych dotąd budowli i machin. Natomiast w grafice, która przez pewien czas zdominowała działalność Teodora Boka, stanowiąc jego źródło utrzymania, artysta odwoływał się do sztuki swojego przyjaciela Andrzeja Bielawskiego. Z czasem jednak w każdym z mediów, którym się posługiwał, wykształcił niezależną ścieżkę artystyczną. Dotyczyło to również malarstwa oraz późniejszych okresów rzeźby, w których, inspirując się podejściem Krystiany Robb-Narbutt, wyraźnie zaznaczył przywiązanie do przedmiotu, dzieła, którymi wypełnił każdą przestrzeń pracowni.

Literatura

1. Mazowieckie Centrum Kultury i Sztuki, *Teodor Bok – wspomnienie*, Warszawa 2008.
2. Riss R. *Nyt under solen*, katalog wystawy, Kopenhaga 1998.
3. Københavns Kommunes Kulturelle Udvikingspukje *Tag og spir*, katalog wystawy, red. Møller K., Júlia H., Kopenhaga 1998.
4. Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, *Biografie rzeczy. Dary z kolekcji Muzeum Historii Żydów Polskich*, red. Pawlak J., Piątkowska R., Warszawa 2013.
5. http://studioopinii.pl/archiwa/71881, [dostęp: 15.05.2018].
6. Ślusarczyk M. *Lista absolwentów Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie z lat 1946-2008*, Warszawa 2009.
7. http://www.psp.com.pl/, [dostęp: 23.11.2017].
8. Piwocki K. *Historia Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie 1904-1964*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1965.
9. http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,1684033,20020226PO-DLO, Bronislaw_Koniuszy,.html [dostęp 23.05.2018].
10. Muzeum Włókiennictwa w Łodzi, katalog wystawy, Łódź 2004.
11. Read H. *Modern Sculpture*, London 1985.
12. Kotkowska-Bareja H. *Polska rzeźba współczesna*, Warszawa 1974.
13. Grubba-Thiede D. *Nurt figuracji w powojennej rzeźbie polskiej*, Warszawa-Toruń 2016.
14. Leśniewska A.M. *Nowe miejsce rzeźby w sztuce polskiej lat 60. XX wieku jako wyraz przemian w sztuce przestrzeni*, Warszawa 2015.
15. *Krystiana Robb-Narbutt. Rysunki, przedmioty, pracownia*, red. Jarecka D., Siedlecka W., Warszawa 2012.

Szkic do portretu Teodora Boka

Streszczenie
Artykuł stanowi zaledwie wprowadzenie do twórczości Tedora Boka, zaprezentowanej w sposób przekrojowy. W tym też ujęciu opisano sylwetkę artysty, należącego do grona polsko-żydowskiej emigracji w Danii. Historia wychodźstwa twórcy pozostaje ściśle związana z antysemicką kampanią marca 1968 roku, która wpłynęła na rozwój jego kariery. Jako artysta wszechstronny Teodor Bok nie ograniczał się do jednego medium. Tworzył rzeźbę, grafikę, rysunki i prace malarskie.
W pierwszym etapie jego twórczości, skoncentrowanej głównie na rzeźbie, obserwujemy wpływ Bronisława Koniuszego – nauczyciela, u którego pobierał nauki. Powstałe w tym czasie portrety wykazują wyraźny wpływ starszego artysty. Widoczna staje się także inspiracja sztuką ludową i prymitywną. Niektóre z rzeźb tego okresu noszą cechy charakterystyczne dla syntetyzmu, jest to także początek dla ekspresjonizmu abstrakcyjnego.
Abstrakcja, która na przestrzeni lat zacznie przybierać dadaistyczno-surrealistyczną formę stanie się obecna głównie w rzeźbie. Grafika, dla której na początku działalności inspiracją były dzieła Andrzeja Bielawskiego, nabiera coraz bardziej zindywidualizowanego charakteru, przyjmuje formę kolaży, uzupełnianymi rysunkami, wycinkami z gazet oraz rozmaitymi przedmiotami dnia codziennego.
W kolejnych latach doszło do dalszych zmian w rzeźbie oraz malarstwie, której dominującym elementem kompozycji stał się detal oraz intymne spojrzenie, rodzaj kontemplacji, w czym pozostawał bardzo bliski twórczości Krystiany Robb-Narbutt, stanowiącej jedno z wielu źródeł inspiracji twórcy.
Słowa kluczowe: Teodor Bok, rzeźba, grafika, malarstwo, emigracja, Dania, marzec 1968, Andrzej Bielawski, Krysiana Robb-Narbutt, Andrzej Bieńkowski, Kinga Kawalerowicz, sztuka ludowa, sztuka prymitywna, syntetyzm, ekspresjonizm abstrakcyjny.

The sketch for a portrait of Borek theodor

Abstract
The article is just an introduction to the work of Tedor Bok, presented in a cross-cutting way. In the same way it also describes an artist who belonged to the group of Polish-Jewish emigration in Denmark. The history of the artist's emigration remains closely related to the anti-Semitic campaign of March 1968, which influenced the development of his career. As a versatile artist, Teodor Bok did not limit himself to one medium. He created sculpture, graphics, drawings and paintings.
In the first stage of his work, focused mainly on sculpture, we can observe the influence of Bronisław Koniuszy – who was a teacher of the artist. The portraits created at that time show a clear influence of the older creator. Folk and primitive art inspired many of his works too. Some of the sculptures of this period have characteristics features of synthetism, it is also the beginning for expressionistic abstraction. Abstraction, which over the years will begin to take a Dadaist-surrealist form, will become present mainly in sculpture. Graphics, inspired by Andrzej Bielawski's works, at the beginning of the artists activity, begin to gain more and more individualized character, take the form of collages, complemented by drawings, newspaper clippings and various everyday objects.
In subsequent years, there were further changes in sculpture and painting, the dominant element of the composition became a detail and an intimate look, a kind of contemplation, in which he remained very close to the work of Krystiana Robb-Narbutt, which is one of many sources of inspiration of the creator.
Keywords: Teodor Bok, sculpture, graphics, painting, emigration, Denmark, March 1968, Andrzej Bielawski, Krysiana Robb-Narbutt, Andrzej Bieńkowski, Kinga Kawalerowicz, folk art, primitive art, synthesism, abstract expressionism.

Tomasz Korpysz[1], Ewelina Wasielewska[2]

Wybrane gramatyczne mechanizmy komizmu językowego w cyklu „Teatrzyk Eterek” Jeremiego Przybory

1. Uwagi wstępne

W 2001 roku ukazały się „Piosenki prawie wszystkie” Jeremiego Przybory. Wstęp do tego wyboru napisał Wojciech Młynarski, który swój tekst zatytułował znamiennymi słowami: „Nie ma już takich poetów!” [1, s. 5]. Rzeczywiście, dość powszechne jest przeświadczenie, że Jeremi Przybora był nie tyle satyrykiem czy humorystą, ile właśnie niezwykłym poetą (oraz prozaikiem – jest przecież także autorem wielu opowiadań, zebranych m.in. w tomach „Baśnie Szeherezadka”, „Ciociu, przestrasz wujka” czy „Miłość do magister Biodrowicz”, cyklu „Listów z podróży” oraz bardzo interesujących wspomnień: „Przymknięte oko Opaczności. Memuarów cz. I”, „Przymknięte oko Opaczności. Memuarów cz. II”, „Zdążyć z happy endem. Memuarów cz. III”). Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że jego twórczość „zajmuje […] w naszej kulturze miejsce wysokie i całkowicie odrębne” [1, s. 5-6], a poszczególne teksty „odznaczały się zawsze bardzo wysokim poziomem literackim, wybornym gustem i finezją” [1, s. 7].

Co sprawia, że po ponad 50-60 latach twórczość Jeremiego Przybory nadal jest chętnie czytana i słuchana (a także śpiewana), że nadal – mimo pewnej językowej i kulturowej patyny – śmieszy ona i wzrusza odbiorców, że „nie starzeje się, zachowuje swą finezję, blask, energię” [1, s. 6]? W przypadku piosenek z „Kabaretu Starszych Panów” i „Kabaretu Jeszcze Starszych Panów” najważniejszą przyczyną jest mistrzowskie połączenie pisanych piękną polszczyzną dowcipnych tekstów, opowiadających niezwykłe, czasem nieco surrealistyczne historie, i wpadającej w ucho, niebanalnej, doskonale współgrającej ze słowami muzyki Jerzego Wasowskiego; a wszystko to w wykonaniu wspaniałych śpiewających aktorów, przede wszystkim: Kaliny Jędrusik, Barbary Krafftówny, Zofii Kucówny, Ireny Kwiatkowskiej, Edwarda Dziewońskiego, Mieczysława Czechowicza, Wiesława Gołasa, Wiesława Michnikowskiego i Bronisława Pawlika oraz samych Starszych Panów, którzy nie tylko śpiewali, lecz także odgrywali swego rodzaju miniscenki. Wojciech Młynarski słusznie podkreślał, że Jeremi Przybora i Jerzy Wasowski „podnieśli polską piosenkę do rangi zjawiska artystycznego najwyższej próby” [1, s. 6]. Ale przecież, jak już o tym była mowa, spuścizna Przybory to nie tylko piosenki z niezapomnianego kabaretu, a nawet nie tylko piosenki. Inne jego utwory są wprawdzie mniej popularne, ale i one stale są obecne w obiegu kulturowym. Romualda Piętkowa i Marek Piętka tak to tłumaczą:

[1] t.korpysz@uksw.edu.pl, Zakład Badań nad Językiem Autorów, Instytut Języka Polskiego, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, www.uksw.edu.pl.
[2] ewelinawasielewska@o2.pl, Zakład Badań nad Językiem Autorów, Instytut Języka Polskiego, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, www.uksw.edu.pl.

> Na fenomen popularności tekstów Przybory w kodzie kulturowym Polaków składają się: wysokiej próby oryginalność konstrukcji poetyckich, znakomite wyczucie potocznej frazeologii i przywoływanie motywów silnie zaksjologizowanych, wpisanych w odwieczną topikę życia, miłości i przyrody. Jest to świat i bliski, i arkadyjski zarazem: zawiera stereotypowe konotacje dążeń człowieka jako jednostki i jego miejsca we wspólnocie [2, s. 93].

Szczególnie często podkreślaną przez badaczy cechą tekstów Jeremiego Przybory jest łączenie elementów lirycznych, pełnej pogodnego dystansu, ale i empatii „lirycznej zadumy" [3, s. 76], z wysublimowanym, delikatnym humorem, który niekiedy przekształcał się w pastisz lub groteskę, czasem ocierał się o erotykę czy miewał charakter czarnego humoru, nigdy natomiast nie przechodził w prześmiewczą ironię czy ostrą satyrę. W tych utworach nikt nie był atakowany, wyśmiewany; w świecie kreowanym przez Przyborę Pan A i Pan B posługiwali się nienagannym, nieco „przedwojennym" językiem, byli elegancko ubrani, dobrze wychowani, a przy tym uprzejmi i życzliwi[3] wobec każdego – niezależnie od tego, czy była to podrzucana przez „nieznanych sprawców" hrabina, okradający ich sprzedawca „auta na chłodzie", biedna, zakuta w zbroję sierotka, ślusarz, który nie naprawiał zamka w drzwiach, gdyż zaczytywał się w „Zamku" Kafki, czy nawet „oprych" lub „odrażający drab"[4]. Teresa Drozda zauważa, że:

> Przybora stworzył kompletny świat. Świat mający swoją dynamikę, zasady, język. Najkrócej mówiąc – świat, w którym wszyscy traktowali się z szacunkiem i wyrozumiałością, a uczucia i namiętności łączyły się harmonijnie z pragmatyzmem [6, s. 26].

Teksty autora „Eterka" charakteryzują się przy tym wprost mistrzowskim wykorzystaniem możliwości, jakie daje współczesna polszczyzna. Przybora bawi się językiem, świadomie sięga do jego różnych rejestrów stylistycznych, zderza słownictwo książkowe, a nawet archaiczne z najnowszym oraz z licznymi neologizmami i potencjalizmami[5], stosuje rozmaite środki artystycznego wyrazu, przy czym nigdy nie przekracza „granic językowego dobrego smaku", ponieważ „byłoby to sprzeczne nie tylko z filozofią Starszych Panów, ale również z ich ogólnie znaną elegancją – w tym także językową" [8, s. 110]. Jego twórczość wielokrotnie była już w związku z tym przedmiotem analiz lingwistycznych. Opisywano m.in. z jednej

[3] Jak pisze Xymena Zaniewska-Chwedczuk: „Wszystko, co uważamy za wartości naszej kultury: tolerancję, życzliwość, elegancję – Starsi Panowie przenieśli z przedwojennej Polski i wpletli najnaturalniej i najprościej w świecie w nasze codzienne życie" [4, s. 6].

[4] Znamienna jest znana scenka opisywana m.in. przez Wojciecha Młynarskiego: „Kiedyś znajomy opowiedział mi anegdotę: w dobie popularności Kabaretu oglądał go na wsi, w chłopskiej chałupie. Chłopi patrzyli zafascynowani. Zapytani, co im się tak szczególnie podoba, odparli: <<Bo dzisiaj takich grzecznych ludzi to już nie ma…>>." [1, s. 10]. Nieco inny wariant tej historii opisuje Dariusz Michalski. W jego wersji opowiadającym jest Adam Hanuszkiewicz: „Kiedyś w Bukowinie pytałem miejscowych górali, co oglądają w telewizji. Powiedzieli, że młodzi oglądają sport, baby – gospodarstwo domowe i <<Kobrę>>, Dziennik – starzy górale, a <<Kabaret>> – cała Bukowina. Było to dla mnie zaskakujące, no bo humor Starszych Panów, chociaż też absurdalny jak humor góralski, jednak do tamtego się różnił. Wyjaśnił mi to mój rozmówca, stary góral z Bukowiny: <<Bo tak grzecznych panów to już dzisiaj nie ma>>" [5, s; 285].

[5] Szczególnie charakterystyczne są dla niego zdrobnienia, o których pisał Krzysztof Wróblewski [7], por. też niżej.

strony np. sposoby specyficznego używania przez Przyborę czasowników [9] czy też związków frazeologicznych [8], z drugiej zaś dokonywane przez niego trawestacje [10] czy sposoby konceptualizacji pojęcia miłości [11], ale też możliwości wykorzystywania utworów poety do nauki języka polskiego jako obcego [12]. Badacze analizowali też teksty Przybory za pomocą wybranych koncepcji językoznawczych, np. teorii pól leksykalnych [3]. Szczególnie wiele opracowań dotyczy, rzecz jasna, różnego rodzaju mechanizmów komizmu językowego: fleksyjnych [13], słowotwórczych [7, 14], leksykalnych związanych z polisemią [15] i homonimią [16] oraz komizmu rymów [17]; opisywano także ogólnie humor poety w świetle teorii konwersacji Grice'a [18].

Przegląd przywołanych wyżej prac dowodzi, że niemal wszystkie one[6] oparte były na analizie materiału zaczerpniętego z „Kabaretu Starszych Panów" i „Kabaretu Jeszcze Starszych Panów" oraz z piosenek Przybory. Jak widać, dotychczas zupełnie poza zainteresowaniem badaczy pozostawała duża część spuścizny autora „Divertimenta", jak choćby jego opowiadania czy miniatury nazywane „Listami z podróży". W niniejszym szkicu przedmiotem oglądu będą teksty „zapomnianego już niemal radiowego teatru <<Eterek>>" [10, s. 93-94]. Ich analiza pozwoli porównać opisywane już we wspomnianej wyżej literaturze przedmiotu sposoby wywoływania efektów komicznych z bardziej znanej, późniejszej twórczości Przybory z tymi, które stosował on we wczesnych testach radiowych.

Pierwsza audycja „Teatrzyku Eterek" pt. „Słynne powiedzonka" powstała latem 1948 r., jeszcze jako wspólne dzieło Jeremiego Przybory, Kazimierza Wajdy (znanego z przedwojennej „Wesołej lwowskiej fali") oraz Antoniego Marianowicza, i została wyemitowana 17 sierpnia tego roku. Od szóstego programu, nadanego 7 maja 1949 r., jedynym autorem tekstów był już Przybora [zob. 5, s. 110-113]. Z kolei twórcą muzyki od początku był Jerzy Wasowski – warto podkreślić, że były to pierwsze wspólne dokonanie późniejszych Starszych Panów. Formuła „Eterku" nieco się zmieniała, ale w kolejnych odcinkach powtarzało się grono bohaterów z Profesorem Pęduszką (w tej roli Adam Mularczyk), wdową Eufemią (Irena Kwiatkowska) i jej synkiem Mundziem (Tadeusz Fijewski) na czele. Powtarzał się też prezentowany typ humoru; jak pisał Grzegorz Lasota:

> Powołana do życia zabawna rodzinka radiowa […] rozśmieszała słuchaczy, łącząc w sobie walory dydaktyczne z absurdalnym humorem. Autorzy audycji starali się, by różne drobne sprawy powszedniego życia ukazywać nie w naturalistycznej, gadatliwej formie, ale poprzez skrót, zabawę intelektualną, cienką ironię. Wiele tu było z Gałczyńskiego, ale wiele własnego osobliwego humoru, humoru znajdującego się na pograniczu nadrealistycznego dowcipu, igraszki słowem [cyt. za: 5, s. 116].

Badający cykl „Kabaret Starszych Panów" i „Kabaret Jeszcze Starszych Panów" Krzysztof Wróblewski pisał, w tekstach Przybory „mamy do czynienia z szeroką gamą środków językowych służących do wywoływania efektów komicznych" [8,

[6] Wyjątkiem jest artkuł Ewy Jędrzejko, w którym analizie poddano dwa inne utwory: „Balladyna '68" oraz „Medea, moja sympatia" [10].

s. 113]. Analizy audycji radiowych z cyklu „Eterek"[7] potwierdzają tę obserwację: poeta wykorzystywał w nich wiele bardzo rozmaitych mechanizmów z różnych poziomów języka. W niniejszym artykule zaprezentowane zostaną wybrane mechanizmy gramatyczne. Liczne i bardzo interesujące środki leksykalne zostaną omówione w osobnym szkicu.

Komizm słowotwórczy

Szczególnie licznie reprezentowany jest w analizowanym materiale komizm słowotwórczy, opierający się na tworzeniu żartobliwych derywatów, które zgodnie z charakterystyką Danuty Buttler wywołują efekt komiczny także poza doraźnym macierzystym kontekstem [zob. 20, s. 151]. Interesującym przykładem takiej konstrukcji jest neologizm *odbaranieć*, w zamierzeniu nadawy będący antonimem istniejącego w polszczyźnie leksemu *zbaranieć*[8]:

> AUTOR Zbaraniałbym
>
> PĘDUSZKO O, tak, to samo co ja. Kiedy zaś po chwili **odbaraniałem**, stwierdziłem, że w mojej sytuacji znajduje się szereg innych podróżnych […]. (267)

W innym fragmencie Przybora tworzy z kolei oryginalną niedokonaną formę od czasownika *pogrążać*:

> HAMLET Nieszczęsna dziewico, ach, nie **grąż** mnie w smutku!
>
> I cóż ci w lat wiośnie tak pilno do Czubków? (149)

Nienormatywne formy czasowników pojawiają się także w wypowiedziach Fanara, są przy tym wśród nich zarówno kontaminacje, jak i neologiczne derywaty, np.:

> FANAR [...] Również do lokalów rozrywkowych droga **roztwarta** i bezpieczeństwo cielesne gwarantowane. (142)
>
> FANAR Profesorku, nie **podgrymaszać**. Taksi czeka, licznik stuka. (147)

Bardzo ciekawym neologizmem jest imiesłów przymiotnikowy czynny *grafomanizujący* utworzony od w rzeczywistości nieistniejącego w polszczyźnie czasownika *grafomanizować*. Używa go Benia, próbująca w ten sposób pocieszyć Mundzia, którego twórczość poetycka została bardzo krytycznie oceniona przez odbiorców: „BENIA Nic podobnego, nie jesteś grafomanem. Tylko poetą **grafomanizującym**". (259)

W jednym z odcinków cyklu nagromadzenie nienormatywnych form czasownikowych wraz z ich definicjami tworzy cały „wokabularzyk":

> PROFESOR […]
>
> Chromolić – zawracać głowę, nudzić, bzdurzyć.

[7] Wszystkie cytaty z analizowanych słuchowisk za: 19; dalej jedynie numer strony. Wyróżnienia nasze – T. K., E. W.

[8] Derywat ten jest przykładem tzw. formacji proporcjonalnych [zob. np. 20, s. 167].

Zachromalać – biec, jechać, pędzić, śpieszyć.

Schromalać – uciekać, umykać, szybko odchodzić.

Podchromalać – przywłaszczać sobie, samowolnie sobie pożyczać.

Wchromalać – jeść, spożywać, konsumować.

Wchromolić się – wpaść na coś, zderzyć się z czymś.

Chromolnąć (się) – uderzyć, wyrżnąć, stuknąć (się).

Rozchromolić – rozbić, rozwalić, roztłuc.

Ochromolić – upomnieć, skarcić, zwymyślać.

No, jak ci się podoba wokabularzyk chromolenia?

CHŁOPIEC Ja chromolę wokabularzyk!

PROFESOR Brawo! Świetnie! Byłbym zapomniał! (dopisuje) Chromolić coś, kogoś (na przykład wokabularzyk) – mieć stosunek lekceważący do kogoś, czegoś (wokabularzyka), lekceważyć. (184)

Należy zaznaczyć, że część czasowników będących derywatami leksemu *chromolić* nadal funkcjonuje lub do niedawna funkcjonowała w polszczyźnie potocznej, trudno więc jednoznacznie stwierdzić, które z nich są neologizmami Przybory. W „Słowniku języka polskiego" pod red. Witolda Doroszewskiego, ze względu na czas powstawania „Eterku" będącym naturalnym punktem odniesienia, notowany jest jednak jedynie podstawowy dla całej grupy leksem *chromolić*, który oznacza: 'nic sobie z kogo, z czego nie robić, lekceważyć kogo, co' [zob. 11].

Przywołane wyżej wybrane żartobliwe neologizmy czasownikowe tworzą stosunkowo liczną grupę, co potwierdza obserwacje Barbary Kudry o predylekcji autora do różnorakiego wykorzystywania możliwości, jaka daje ta właśnie część mowy [zob. 8, 14]. Jednakże w „Eterku" znaleźć można także przykłady neologizmów rzeczownikowych, np. *Hamleciak* (147), *żartownia* – 'miejsce, w którym się żartuje' (270), *jemiołop* (60) – leksem, który powstał w wyniku kontaminacji rzeczowników *jemioła* i *jełop*, czy też pseudostaropolskie formy *dżdż* i *mż*, których używa spiker w radiowej prognozie pogody: „SPIKER [...] Na pozostałej połaci kraju miejscami **dżdż** lub **mż**". (39) Szczególnie silny efekt komiczny wywołują przy tym formy, które są skontrastowane zarówno z postawą i zachowaniem bohatera, jak i ogólnie z jego językiem. Przykładem może tu być choćby wykrzyknik *Papuchna!* utworzony przez Fanara od tradycyjnego pożegnalnego *Pa, pa!*: „FANAR Baj, baj! **Papuchna!**" (152)

W literaturze przedmiotu zauważono już, że Przybora chętnie stosował hipokorystyka i deminutywa [zob. np. 7, 14]. Również w audycjach z analizowanego cyklu znaleźć można wiele takich derywatów. Efekt komiczny często uzyskiwany jest dzięki temu, że zdrobnienie jest tworzone od zaskakującej podstawy, tzn. leksemu, który ze względu na znaczenie i/lub nacechowanie standardowo uniemożliwia tworzenie tego typu derywatów. Dotyczy to przede wszystkim formacji utworzonych od rzeczowników abstrakcyjnych oraz nazw funkcji, zawodów

czy „niektórych organizacji społecznych, politycznych, religijnych" [22, s. 42], np. *cnotka*, *idejka*, *oficerek* [przykłady za: 23, s. 17], *ideałki*, *poezyjka* [przykłady za: 24, s. 183], *zetemesik* – forma pochodna od *ZMS*, *tepepeerek* – derywat od *TPPR* [przykłady za: 22, s. 42], a także od niektórych rzeczowników dodatnio wartościujących, np. *aniołek*, *złotko* [przykłady za: 22, s. 42] oraz innych wyrazów, które „ze względów semantycznych nie powinny tworzyć form tego rodzaju" [20, s. 164), np.: *epoczka*, *uwiedzeńko, trzęsionko ziemi, zamaszek stanu, bydlaczek, kanalijka* [przykłady za: 20, s. 164-166] czy: *bieganko*, *pływanko* [przykłady za: 25, s. 425). Warto przy tym podkreślić, że o tym, czy użycie danego leksemu można uznać za znak krytycznego dystansu autora, jego ironii czy też raczej stosunku lekceważącego lub żartobliwego każdorazowo decyduje dogłębna analiza kontekstowa. Dobrze to widać chociażby w przypadku podobnych nietypowych użyć tego typu derywatów w tekstach Ludwika Jerzego Kerna [zob. 26] czy Cypriana Norwida [zob. 27, 28]. Oto trzy przykłady żartobliwych zdrobnień z radiowego cyklu „Eterek":

> PĘDUSZKO […] No już... **Nie płakusiać!**... No już... wytrzeć nosek... oczka... (26)
>
> DZIUŚ […] To Dusia nie wie, że Dziusiowi popsuły się **interesiki**? (51)
>
> FANAR […] Będę wnuczkiem profesorka, klawo? Takim malutkim **chuliganiątkiem** swojego dziadunia. (145)
>
> PĘDUSZKO Jak żyję, nie widziałem jeszcze tak grzecznych **włamywacząt**. (314)

Niekiedy Przybora wykorzystuje dodatkowo efekt nagromadzenia i używa kilku zdrobnień (nie zawsze przy tym neologizmów) w jednym kontekście, np.:

> GRZEŚ [...] **Szefunio** nie przyszedł na imieniny, więc imieniny przyszły do **szefuńka**. (71)
>
> FANAR Antoś trochę na gazomierzu, ale niech **profesorek** będzie spokojny, żadnych **rozróbek** nie będzie. (145)
>
> Podanko, stempelek, blankiecik,
>
> już więcej nie trzeba was mieć!
>
> Ach, **biurokracyjko**, niestety
>
> Zatęsknisz się za mną na śmierć! (202)

Do żartobliwych zabiegów słowotwórczych stosowanych przez Przyborę można zaliczyć także przykłady dekompozycji morfologicznej wynikającej z niesporozumienia rozmawiających osób:

> ORNITOLOG **Półgłówek**.
>
> AUTOR Pół czego?
>
> ORNITOLOG **Główek**. (338)

Pisząc o komizmie słowotwórczym, nie sposób pominąć gier językowych związanych z nazwami własnymi. Komizm onomastyczny obecny w „Eterku" jest jednak tak licznie reprezentowany, że wymaga osobnego omówienia, w tym miejscu tytułem przykładu warto przynajmniej wskazać kilka takich formacji. Autor przede wszystkim chętnie odwołuje się do starej, pochodzącej jeszcze z antyku tradycji nadawania imion i nazwisk znaczących. Wielu bohaterów radiowego cyklu jest charakteryzowanych właśnie przez antroponimy, np. ***Mimochodek***, ***Pęduszko***, ***Sporopotrafiński***, ***Trzepałko***, ***Zmysłowicz*** czy ***Zdobysław***. Jednakże w analizowanych tekstach znaleźć można także oryginalne żartobliwe toponimy, np. ***Mżawka*** czy ***Ścięgno Morskie***, a nawet zaskakujący chrematonim: ***Związek Zawodowy Chuliganów i Łobuzów***.

2. Komizm fleksyjny

Drugim ciekawym sposobem osiągania przez Przyborę efektów komicznych jest wykorzystywanie mechanizmów fleksyjnych. Komizm fleksyjny, ogólnie w polszczyźnie dość rzadki, opiera się przede wszystkim na grze końcówkami i z końcówkami, czyli np. nadawaniu wyrazom rodzimym końcówek obcych lub też spolszczaniu zapożyczeń przez nadawanie im polskich końcówek, wymianie końcówek itp. Tego typu hybryd nie zanotował Krzysztof Wróblewski, który pod kątem fleksyjnym badał teksty „Kabaretu Starszych Panów i „Kabaretu Jeszcze Starszych Panów" [zob. 13]; występują one natomiast – choć bardzo rzadko – w „Eterku". Przykładem może być żartobliwe pseudotłumaczenie antroponimu oraz toponimu z języka polskiego na łacinę: „PĘDUSZKO [...] Następnie w historii meteorologii napotykamy Dobka z Mżawki (**Dobccus Msavius**) [...]. (39) Znacznie częściej Przybora wykorzystuje inne mechanizmy, np. stosuje końcówki archaiczne i gwarowe:

> FANAR […] Kogo widzę? Nasz profesorek przyszedł na małą czarną, z Siwem włosem! Feluś, przynieś likierek, **dosiądziem się.** (145)

> FANAR Profesorku, nie podgrymaszać**.** Taksi czeka, licznik stuka. **Jadziem.** (147)

Jak widać, oba przykłady pochodzą z wypowiedzi jednego bohatera, który jest niewykształcony i posługuje się językiem bardzo prostym, jest on przy tym czarnym charakterem całego cyklu. Ten sposób mówienia Fanara współgra więc z jego postawą i zachowaniami. Zarówno Fanar, jak i Chuligani jeszcze kilkakrotnie używają nienormatywnych form fleksyjnych, co buduje ich specyficzny koloryt, ale niewątpliwie pełni też funkcję komiczną. Oto dwa kolejne przykłady:

> CHULIGANI [...] Jesteśmy **uczciwe chuliganie** i jeżeli dajemy komu w łeb, to jedynie w celach rozrywkowych. (144)

> FANAR [...] będąc przed kilkoma dniami na tzw. bańce, nie byłem pewny, czy **koleżkowie** z tych nerw nie spuścili pana szanownego przez pomyłkę z jakiejś różnicy poziomu. (146)

> FANAR [...] Cholernie mi zależy, żeby pan zobaczył spektakl, bo ja sam przedstawiam za tego głównego Hamleciaka. No i też się pan szanowny przekona, że **chuliganie** naród kulturalny [...]. (147)

Komizm fleksyjny opiera się nie tylko na grze z końcówkami fleksyjnymi. W „Eterku" znaleźć też można chociażby przykład nieporadnej i w konsekwencji niepoprawnej odmiany wyrazu: „REPORTER [...] W tej chwili tłumy gapiów... to jest – tłumy ciekawych obywateli... go **obstą**... **obstam**...**obstępywają**..." (130), ale też podobnego stosowania czasu zaprzeszłego: „MUNDZIO Jeżeli **przyszedł nie był** w ogóle, to **nie mógł był** w takim razie ożenić się z mamą, panie profesorze!" (177). W tym ostatnim przypadku Mundzio nieudolnie stara się naśladować elegancką polszczyznę profesora Pęduszki, co dzięki kontrastowi dodatkowo wzmacnia efekt komiczny.

3. Komizm fonetyczny

Komizm fonetyczny występujący w cyklu „Eterek" opiera się na zmianach typowych, występujących w polszczyźnie form brzmieniowych wyrazów na formy w różny sposób odbiegające od normy. Ze względu na opisywane realia Przybora najczęściej stosuje przy tym wymowę charakterystyczną dla dialektu Mazowieckiego, z wymianą grup „kę", „gę" na „kie", „gie" oraz „je" na „ja" realizacją końcówki narzędnika liczby mnogiej rzeczowników rodzaju męskiego „-mi" jako „-my" czy też udźwięcznianiem:

> FANAR [...] za te **gadkie**, którą pan szanowny był łaskaw założyć wczoraj przez radio, w której zaznaczył pan szanowny, że z **chuliganamy** – tylko poprzez dyskusje i **statystykie**... Jakżeśmy usłyszeli z szanownej jamy ustnej te słowa, to żeśmy się **łzamy** wzruszenia zaleli [...]. (142)
>
> FANAR Profesorku, nie podgrymaszać**.** Taksi czeka, licznik stuka. **Jadziem.** (147)
>
> FELUŚ Feluś **jezdem.** (145)

Język postaci jest, jak widać, jednym z elementów ich charakterystyki (co było już widoczne w przypadku gier fleksyjnych). Przybora dba przy tym o wiarygodność w tym zakresie i np. w mowie pomocy domowej, która pojawia się w jednym z odcinków, znaleźć można cechy nie tylko ogólnie dialektu mazowieckiego, lecz także niektórych gwar regionu, np. wymowę „ż" jako „zi": „POMOC DOMOWA Proszę pani **inzinierowej**, przyszła jedna". (189)

Zupełnie innym mechanizmem jest używanie spieszczeń. Jedna z bohaterek cyklu, Dusia, jest prezentowana jako kobieta rozkapryszona i infantylna. Taki charakter i sposób postępowania potwierdza także jej maniera mówienia, m.in. używanie spieszczeń (a także stosowanie wobec siebie formy 3 osoby liczby pojedynczej), np.: „DUSIA Dusia nie **cie** łososika". (151)

4. Zakończenie

Humorystyczny cykl Jeremiego Przybory „Teatrzyk Eterek" sprzed ponad 50 lat do dziś śmieszy odbiorców niewątpliwie dzięki komizmowi sytuacyjnemu, czyli często absurdalnym czy groteskowym okolicznościom, w których bohaterowie się pojawiają, i dzięki równie absurdalnym lub też przynajmniej zaskakującym czy też po prostu nieporadnym ich zachowaniom. Wciąż żywy jest też komizm postaci

związany z ich wyglądem oraz sposobem zachowywania się. Jak pisał ogólnie o twórczości poety Arnold Mostowicz:

> U Przybory dziwni są ludzie, dziwne piosenki, które dziwni ludzie śpiewają. Dziwnie rozwijają się sytuacje codzienne, w których autor swoich dziwnych bohaterów poumieszczał. […] wszyscy mają wariackie papiery [29].

W przypadku audycji radiowych szczególnie interesujący i wart bliższego oglądu jest jednak komizm oparty na różnego rodzaju mechanizmach językowych. Jak widać choćby z powyższych analiz, Przybora chętnie i bardzo umiejętnie bawi się polszczyzną i w dużej mierze właśnie dzięki temu osiąga znakomite efekty komiczne. Już w tych wczesnych tekstach wykorzystuje przy tym gry językowe podobne do tych, które zostały opisane przez wspomnianych wyżej badaczy jego późniejszej twórczości.

Szczególnie liczne są w „Eterku" przykłady komizmu słowotwórczego; autor tworzy neologizmy oraz potencjalizmy, które zwykle zachowują swój żartobliwy charakter także poza macierzystym kontekstem, ale często wywołują dodatkowy efekt komiczny dzięki nagromadzeniu czy też użyciu przez określonego bohatera w konkretnej sytuacji komunikacyjnej. Formacje takie bywają więc zarówno po prostu autorskim żartem, grą z konwencją, przekraczaniem ograniczeń współczesnej polszczyzny, jak i elementem charakterystyki postaci. Przybora wykorzystuje także możliwości, jakie daje fleksja czy wymowa – nieliczne, ale ciekawe gry z końcówkami fleksyjnymi oraz sposobami wymowy głosek czy ich połączeń także służą najczęściej budowaniu specyficznego kolorytu wybranych bohaterów cyklu. Należy przy tym podkreślić, że choć przyszły Pan B był wyraźnie wyczulony na różnego rodzaju konwencje językowe, na style i odmiany polszczyzny czy po prostu na błędy, to bohaterowie jego tekstów, którzy często posługują się językiem nieporadnym, nie są przy tym nigdy ośmieszani. Przybora już w „Eterku" prezentuje zatem postawę łagodnego humorysty i tworzy świat pełen życzliwego uśmiechu.

Literatura

1. Młynarski W. *Nie ma już takich poetów!*, [w:] Przybora J., *Piosenki prawie wszystkie*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2001, s. 5-10.
2. Piętkowa R., Piętka M. *Elitarny egalitaryzm Kabaretu Starszych Panów*, Język Artystyczny, t. 15, (2014), s. 89-109.
3. Tokarski R. *Znaczeniowa otwarość tekstu atrtystycznego a paradygmaty badawcze semantyki*, [w:] Korpysz T., Kozłowska A. (red.), Język pisarzy jako problem lingwistyki, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Warszawa 2009, s. 65-79.
4. Zaniewska-Chwedczuk X., ***, [w:] *Luka w pamięci. Jeremi Przybora, Jerzy Wasowski*, Telewizja Polska, Michalineum, 2005, s. 5-6.
5. Michalski D. *Starszy Pan A. Opowieść o Jerzym Wasowskim*, Wydawnictwo ISKRY, Warszawa 2005.
6. Drozda T. *Paraliż wyobraźni albo Przybora zapoznany*, Teatr, nr 3, (2015), s. 24-26.
7. Wróblewski K. *Formacje deminutywne jako źródło humoru językowego i dowcipu językowego w tekstach Jeremiego Przybory*, [w:] Brzeziński J. (red.), *Praktyka językowo-stylistyczna w tekstach artystycznych doby nowopolskiej*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego, Zielona Góra 1997, s. 153-168.

8. Wróblewski K. *„Skrzydlate słowa" Jeremiego Przybory – rzecz o frazeologii autora „Kabaretu Starszych Panów",* „Rozprawy Komisji Językowej Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego", 2002, t. XXVIII, s. 103-115.
9. Kudra B. *Czasownik w teksatch Jeremiego Przybory*, Stylistyka, t. 12, (2003), s. 163-173.
10. Jędrzejko E. *O mechanizmach trawestacyjnych i ich funkcjach (na przykładzie trawestacji Jeremiego Przybory)*, [w:] Wilkoń A. (red.), Język Artystyczny, t. 7, (1990), s. 93-109.
11. Głąbska M. *O uczuciach pół żartem, pół serio. Konceptualizacje 'miłości' w utworach Jeremiego Przybory w świetle teorii skryptów językowych Victora Raskina,* Prace Filologiczne, t. 52, (2007), s. 101-112.
12. Wróblewski K. *Wykorzystanie tekstów kabaretowych Jeremiego Przybory w nauczaniu języka polskiego jako obcego*, [w:] Dąbrowska A. (red.), Wrocławska dyskusja o języku polskim jako obcym: materiały z międzynarodowej konferencji Stowarzyszenia „Bristol", Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, Wrocław 2004, s. 309-316.
13. Wróblewski K. *Żartobliwe modyfikacje formy fleksyjnej słowa w tekstach Jeremiego Przybory*, [w:] Gajda S., Brzozowska D. (red.), *Świat humoru*, Uniwersytet Opolski, Instytut Filologii Polskiej, Opole 2000, s. 497-505.
14. Wróblewski K. *Dowcip słowotwórczy Jeremiego Przybory*, Rozprawy Komisji Językowej Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, t. 22, 1996, s. 115-138.
15. Wróblewski K. *Wieloznaczność jako źródło komizmu i dowcipu języjowego w tekstach Jeremiego Przybory*, Rozprawy Komisji Językowej Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, t. 29, (2003), s. 59-72.
16. Wróblewski K. *Dowcip oparty na homonimii oraz żartobliwe eufemizmy w tekstach Jeremiego Przybory*, Rozprawy Komisji Językowej Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, t. 33, (2006), s. 227-231.
17. Korpysz T. *Komizm rymów w piosenkach Jeremiego Przybory*, [w:] Dunaj E., Morawska I., Latoch-Zielińska M. (red.), Humor w kulturze i edukacji, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2014, s. 109-122.
18. Zając B. *Humor językowy Jeremiego Przybory w świetle teorii konwersacji Grice'a*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagielońskiego. Prace Językoznawcze, z. 120, (2000), s. 269-280.
19. Przybora J. *Teatr „Eterek",* [w:] tenże, *Dzieła (niemal) wszystkie*, Wydawnictw Znak, t. I, Kraków 2015.
20. Buttler D. *Polski dowcip językowy*, wyd. III z uzupełnieniami, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
21. Doroszewski W. (red.), *Słownik języka polskiego*, t. I-11, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1958-1969.
22. Sarnowski M. 1991, *Deminutiwum jako znak ironii*, Język a kultura, t. 3: Puzynina J. i Anusiewicz J. (red.), Wartości w języku i tekście, Wrocław 1991, s.41-50.
23. Kreja B. *Słowotwórstwo rzeczowników ekspresywnych w języku polskim. Formacje na „-ik", „-k", „-isko" i „-ina"*, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1969.
24. Waszakowa K. *O wartościowaniu w słowotwórstwie*, Poradnik Językowy z. 3-4, (1991), s. 180-187.
25. Grzegorczykowa R., Puzynina J. *Rzeczownik*, [w:] Grzegorczykowa R., Laskowski R., Wróbel H. (red.) *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Morfologia*, wydanie drugie, zmienione, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 389-468.
26. Burska-Ratajczak B. *Formacje deminutywno-hipokorystyczne i neologizmy jako źródło humoru (na przykładzie „Kolekcji" L. J. Kerna)*, [w:] K. Wojtczuk, A. Wierzbicka (red.) Funkcja emocjonalna jednostek językowych i tekstowych, Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce2004, s. 29-38.
27. Korpysz T. *Zdrobnienia w tekstach Cypriana Norwida jako problem badawczy*, [w:] Burkacka I., Pawelec R., Zdunkiewicz-Jedynak D. (red.) *Słowa – kładki, na których*

spotykają się ludzie różnych światów, Wydawnictwo Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 455-464.
28. Korpysz T. *O funkcjach zdrobnień z sufiksem „-ik", -yk" w pismach Cypriana Norwida*., [w:] Korpysz T., Kozłowska A. (red.), Język pisarzy: problemy słownictwa, Warszawa 2011, s. 309-333.
29. Mostowicz A. *Los humorysty*, Ty i Ja, 1970, nr 10.

Wybrane gramatyczne mechanizmy komizmu językowego w cyklu „Eterek" Jeremiego Przybory

Streszczenie
Twórczość Jeremiego Przybory bywała już wprawdzie przedmiotem opisu, ale badacze dotychczas koncentrowali się na najbardziej znanym cyklu „Kabaret Starszych Panów" i „Kabaret Jeszcze Starszych Panów". Niemal całkowicie poza zainteresowaniem pozostawała twórczość wcześniejsza, w tym także „Teatrzyk Eterek". Celem artykułu była analiza występujących w tekście wybranych gramatycznych środków językowych służących do wywoływania efektu komizmu. Jak się okazało, Przybora już w badanym radiowym cyklu ujawnił typ życzliwego poczucia humoru dobrze znany ze słynnego telewizyjnego kabaretu. Najchętniej sięga przy tym po mechanizmy słowotwórcze: tworzy liczne neologizmy oraz potencjalizmy, które zwykle zachowują swój żartobliwy charakter także poza macierzystym kontekstem, ale często wywołują dodatkowy efekt komiczny dzięki nagromadzeniu czy też użyciu przez określonego bohatera w konkretnej sytuacji komunikacyjnej. Formacje takie bywają więc zarówno po prostu autorskim żartem, grą z konwencją, przekraczaniem ograniczeń współczesnej polszczyzny, jak i elementem charakterystyki postaci. Przybora wykorzystuje także możliwości, jakie daje fleksja czy wymowa – nieliczne, ale ciekawe gry z końcówkami fleksyjnymi oraz sposobami realizacji głosek czy ich połączeń także służą najczęściej budowaniu kolorytu postaci..
Słowa kluczowe: Jeremi Przybora, Teatr Eterek, komizm gramatyczny, komizm słowotwórczy, komizm fleksyjny, komizm fonetyczny,

Selected grammatical mechanisms of linguistic humour in the cycle "Eterek" by Jeremi Przybora

Summary
The work of Jeremy Przybora has already been the subject of research, but so far researchers have focused on the most well-known cycle "Cabaret of Older Gentlemen" ("Kabaret Starszych Panów") and "Cabaret of Even Older Gentlemen" ("Kabaret Jeszcze Starszych Panów"). His earlier works, including "Eterek Theatre" remained almost entirely outside of interest. The aim of the article was to analyze the selected grammatical linguistic means used in the text to evoke the effect of humour. As it turned out, in the researched radio series, Przybora already revealed the type of a benevolent sense of humor well known from the famous television cabaret. He usually uses word-formation mechanisms: he creates numerous neologisms and potentialisms, which usually retain their playful character also outside their original context, but often cause an additional comic effect due to their accumulation or use by a particular character in a specific communicative situation. Such formations, therefore, are sometimes just a proprietary joke, playing with convention, exceeding the limitations of the contemporary Polish language, as well as a part of character's qualities. Przybora also uses the possibilities offered by inflection or pronunciation-few, but interesting games with inflectional endings and ways of realizing sounds or their connections are also often used to build the character's colour.
Keywords: Jeremi Przybora, Eterek Theatre, grammatical humour, word-formation humour, inflection humour, phonetic humour.

Katarzyna Zioło[1],

Z problematyki zjawiska erotyzmu w teatrze tańca współczesnego

Lecz rzeczą większą, w co wierzyć nie chcesz, jest twe ciało
i jego wielki rozum: ono nie mówi „ja", ono „ja" czyni.
Nietzsche Fryderyk Tako rzecze Zaratustra

1. Wstęp

Taniec towarzyszy człowiekowi od początku istnienia naszego gatunku. Różne kultury w odmienny sposób wyznaczały normy etyczne, moralne, z którymi związane było wykorzystywanie ciała. Perspektywa jego postrzegania była zależna od religii, polityki i wielu innych zjawisk. Każda z technik tanecznych jest odzwierciedleniem temperamentu i charakteru tancerza, ale także czasu i miejsca, w którym powstała. Taniec jest zapisanym doświadczeniem – nie tylko osoby, która go wykonuje, ale także środowiska, w którym funkcjonuje.

Niniejszy artykuł traktuje przede wszystkim o ciele tancerza/performera w teatrze tańca w kontekście jego erotyzacji. Jest wynikiem artystycznej i naukowej współpracy prowadzonej w sezonie artystycznym 2017/2018 z Teatrem Rozbark w Bytomiu. O wyborze takiej tematyki zadecydowały nie tylko moje zainteresowania, ale również głębokie przekonanie o istotnej roli tańca i cielesności w kształtowaniu kultury. Teatr tańca rozwija się w Polsce coraz prężniej, nie jest już niszową dziedziną sztuki. Prestiżowy portal taniecpolska.pl w 2018 roku wyszczególnia ponad 100 instytucji zajmujących się teatrem tańca, tańcem eksperymentalnym, tańcem fizycznym, improwizacją i technikami pokrewnymi. Są to teatry instytucjonalne i niezależne, grupy twórcze, kolektywy, fundacje, laboratoria i centra choreograficzne. Badania poświęcone dziedzinom związanym z tańcem, choć do tej pory w polskiej literaturze naukowej rzadkie, są istotne z perspektywy szeroko rozumianej humanistyki. W artykule przedstawiam zatem fenomen artystyczny, jakim jest teatr tańca i ciało w jego kontekście.

Podczas opracowywania niniejszego zagadnienia za istotne uznałam następujące aspekty – dookreślenie definicji teatru tańca ze względu na jej nieprecyzyjny charakter w języku polskim (podrozdział 2.1 „Przegląd definicji teatru tańca"**)**. Problemy związane z interpretacją założeń teatru tańca wiążą się z niejednorodnym podejściem do fizyczności. Jak wykażę dalej, różne są na przykład sposoby postrzegania ciała w tańcu klasycznym i w tańcu współczesnym. Część polskich teatrów tańca związanych jest w znacznym stopniu z klasyczną tradycją taneczną, co rzutuje na wyniki analizy. Kolejnym ważnym aspektem, który prezentuję w podrozdziale 2.2 „Ciało w teatrze tańca", było ustalenie, czym jest ciało w teatrze

[1] katarzyna.elzbieta.ziolo@gmail.com, Zakład Teatru i Dramatu, Instytut Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Śląski, http://inksi.us.edu.pl/

tańca. Ponownie, ze względu na rozbieżności w interpretacji cielesności w poszczególnych technikach tanecznych, istotne było przeanalizowanie aspektów ciała wartościowych dla tej dziedziny sztuki. W podrozdziale 3. „Erotyzm ciała performera" przedstawiłam problem erotyzacji cielesnej z perspektywy tancerzy. Ostatni z rozdziałów – 4. „Erotyzm ciała w Teatrze Rozbark", odnosi się do metod pracy z ciałem stosowanych w Teatrze Tańca Rozbark, analizy dwóch wybranych spektakli i sposobów wprowadzania/reprezentacji ciała erotycznego na scenie teatru.

Wnioski zaprezentowane w niniejszym artykule opracowane zostały na podstawie materiałów archiwalnych dotyczących działalności Teatru Tańca i Ruchu Rozbark, analizy spektakli i innych działań artystycznych (happeningów, performansów), obserwacji uczestniczącej prób do spektakli, wywiadów z artystami, wywiadów z widzami oraz materiałów prasowych. Bardzo ważnym źródłem wiedzy okazała się też moja osobista współpraca artystyczna z TR. Powyższe materiały i doświadczenie artystyczne zostały odniesione również do teoretycznych i historycznych opracowań z zakresu teatru tańca polskiego i europejskiego.

Analizowanie cielesności jest zadaniem wymagającym. Wynika to z faktu jedynie częściowej intersubiektywności procesów artystycznych związanych z cielesnością. Dlatego też nie da się badać tej tematyki tylko przy wykorzystaniu metod opartych na narracji. Należy zastosować zarówno strategię metodologiczną, jak i narzędzia, które pozwolą na zrekonstruowanie charakteru cielesności z perspektywy osób badanych (tancerzy Teatru Rozbark, choreografa, widzów). Takie podejście do problematyki było możliwe dzięki wykorzystaniu metodologii teorii ugruntowanej, która nie zakłada stawiania hipotezy przed przystąpieniem do zbierania materiału badawczego, a jednocześnie umożliwia korzystanie z ustalonych reguł postępowania, narzędzi analizy i budowania teorii. Przyjęta przeze mnie strategia metodologiczna zapewnia również otwarte, nieograniczające podejście do analizowanego problemu. Pozwala spojrzeć na zagadnienie oczami tancerzy i choreografów, co jest jednym z założeń mojej pracy.

2. Ciało performera w teatrze tańca

Aby rozważyć specyfikę ciała (ciało jako medium, ciało jako narzędzie, ciało jako rekwizyt) w teatrze tańca, należy zastanowić się nad tym, jak jest rozumiany teatr tańca w teorii europejskiej i polskiej. Termin ten nastręcza wielu kłopotów i ma za sobą bardzo burzliwą przeszłość. Jego charakterystykę oraz to, w jaki sposób pojmowane jest w nim ciało performera, przedstawię w niniejszym podrozdziale. Odpowiedź na pytanie, czym jest ciało w teatrze tańca, poprzedzę krótkim wyjaśnieniem samego terminu.

2.1. Przegląd definicji teatru tańca

Zapoznając się z kolejnymi próbami określenia wyróżników teatru tańca, można napotkać na niezwykłe trudności. Wynika to między innymi z tego, że każdy kolejny twórca ma tendencję do tworzenia zupełnie nowych podstaw i zasad wyróżniających jego teatr tańca. Można zatem mówić o szeregu autorskich teatrów, dla których główną cechą wspólną jest adramatyczność, objawiająca się w braku fabuły, i oczywiście ruch, który nie zawsze i niekoniecznie, na pierwszy rzut oka, jest

tańcem. Nie da się jednak ukryć, że jest to stwierdzenie zbyt ogólnikowe, aby podsumować tak szerokie i niejednorodne zjawisko.

Rozważania rozpocznę od, bodaj najpopularniejszego, ujęcia autorstwa Norberta Servosa, dla którego teatr tańca to „unia tańca i tradycyjnych środków wyrazu, kreująca nową, unikalną taneczną formę, skontrastowaną wobec baletu klasycznego, zwłaszcza poprzez swe zamierzone bezpośrednie odniesienia do rzeczywistości" [1]. Jest to jednak ujęcie bardzo uproszczone, prowadzące współcześnie do wielu nieporozumień. Trzeba zaznaczyć, że odnalezienie odpowiedzi na pytanie: „Czym charakteryzuje się teatr tańca?" jest tym trudniejsze, że różnice zachodzą nawet na poziomie leksykalnym i problem nie sprowadza się tylko do przetłumaczenia danych terminów. Czym innym są zjawiska opisane w literaturze pod nazwami *Tanztheater, dance theatre, contemporary dance, danse contemporaine czy zeitgenössicher Tanz* [2]. A przecież należy założyć, że przynajmniej na gruncie europejskim, powinna istnieć jakaś wspólna podstawa terminologiczna.

Pina Bausch podejmuje próbę zdefiniowania *Tanztheater* w następujący sposób: „to taki teatr, w którym na równych prawach funkcjonują artystyczne środki właściwe »normalnemu« teatrowi oraz język ciała. W którym ze sceny padają słowa wypowiadane przez aktorów, chociaż za chwilę mogą się oni zamienić w wirujących tancerzy" [3]. Warto zestawić tę definicję z opinią Janusza Ekierta. Pisze on w swojej książce na temat jednego ze spektakli Piny Bausch:

> nie ma nic wspólnego z tańcem akademickim, oddalił się od wyobrażeń o tańcu nowoczesnym. Łączy elementy awangardowego teatru dramatycznego, muzycznego i baletowego. Wiąże gest, słowo, pantomimę, muzykę, taniec. Na scenie [wykonawcy] tworzą serię pantomimicznych improwizacji, epizodów, akcji teatralnych. Spektakl jest ciągiem oderwanych zdarzeń [4].

Ekiert rozumie zatem teatr tańca jako spektakl, który składa się w warstwie tanecznej z baletu klasycznego. Wykluczył to jednak w swej definicji Norbert Servos. Pina Bausch również daleka jest w swych założeniach od (świadomego) stosowania elementów teatru baletowego. Nieco inne ujęcie, skupione już nie tyle na elementach spektaklu, ile na zadaniu teatru, kształtuje Wojciech Klimczyk, analizując działalność Reinhild Hoffman:

> Tanztheater ma bowiem być według Hoffmann gatunkiem krytycznym, podającym w wątpliwość ustalone kanony. Ma zadawać pytania, a nie dyktować przepisy. Ma wreszcie traktować ludzkie ciało jako skomplikowany byt, który na scenie nie tyle wykonuje pewne z góry narzucone frazy dla estetycznej przyjemności widowni, ile doświadcza sam siebie w laboratoryjnym kontekście, co pozwala mu na eksperymenty, a przez to na odkrywanie nowych możliwości ekspresji, tak dla widza, jak dla niego samego [2].

Klimczyk przedstawia zatem teatr tańca jako rodzaj sztuki zaangażowanej i jednocześnie wyraźne stawia ją w opozycji do konstrukcji spektakli baletowych. Zostaje tu zasygnalizowany istotny „laboratoryjny" charakter teatru tańca, wynikający właśnie z postdramatycznego rozumienia cielesności aktora, która również

jest diametralnie różna od cielesności tancerza baletowego. Mocny nacisk na ciało, i częste eksperymentowanie z nim, wynika zatem nie z faktu, że teatr tańca wykorzystuje je jako podstawowy środek ekspresji (jak w spektaklach baletowych), ale ze świadomego postępowania twórców. Podobne stanowisko przedstawia Aleksandra Rembowska w książce *Teatr Tańca Piny Bausch.* Stawia ona na pełną dowolność kompozycyjną w kwestii tworzenia struktury spektaklu teatru tańca. Zdaniem Rembowskiej:

> Łatwiej określić, czym teatr tańca nie jest lub jakich cech nie posiada niż czym de facto jest. Nie znajdujemy tu linearnie poprowadzonej narracji, zdarzenia nie budują fabuły. Literackie wątki, jeśli już zostają wprowadzone, to na zasadzie cytatów o charakterze dygresyjnym. Tancerze, mając w większości wykształcenie klasyczne, dysponują też wieloma innymi technikami. Dzieła tego gatunku nie poddają się jednoznacznej interpretacji. Widzowie wolni, pozostawieni samym sobie, mogą podążać wieloma ścieżkami, rozszyfrowując znaczenia zawarte w przedstawieniach, mnożąc wrażenia i konotacje [5].

Sięgając wreszcie do polskiej tradycji teatru tańca, przytoczę teorię Jacka Łumińskiego. Jest ona ważna, ponieważ Łumiński jest postacią niezwykle istotną dla rozwoju artystycznego Eryka Makohona. Łumiński zapytany przez dziennikarza, czym jest dla niego teatr tańca odpowiada, że jest on:

> przede wszystkim zjawiskiem synkretycznym, które łączy w sobie wiele różnych dziedzin sztuki. Jest wśród nich i aktorstwo, i reżyseria – czyli teatr tańca pozostaje pomiędzy teatrem dramatycznym a tańcem. To samo, co aktor najczęściej wypowiada słowami, tancerz głównie komunikuje swoim ciałem, ruchem, a tylko czasem może dodać jakąś ekspresję dźwiękową, nawet – słowo. I choć ta definicja najbardziej odpowiada moim wyobrażeniom o teatrze tańca, zdaję sobie sprawę z tego, że wielu innych twórców podjęłoby się zupełnie innej definicji wspomnianego zjawiska [6].

Ze względu na temat pracy najbardziej interesujące jest dla mnie zdanie Eryka Makohona. Teatr tańca jest dla niego, podobnie jak dla Łumińskiego, gatunkiem odrębnym zarówno od tańca, jak i teatru, co więcej:

> (…) łączy w sobie narzędzia jednego i drugiego, ale z tego łączenia rodzi się zupełnie nowa jakość. Ma on swoje rozpoznawalne cechy, estetyki, narzędzia. Na pewno za jeden z takich wyznaczników można uznać to, że w dużej mierze posługuje się on tańcem współczesnym. Ale może się w nim pojawić na zasadzie cytatu nieraz nawet bardzo obszernego także taniec klasyczny lub np. różne formy tańca nowoczesnego, jak hip-hop czy street dance. Warunkiem, by takie przedstawienie mieściło się w formule teatru tańca, jest zachowanie pewnych niezbywalnych dla niego zasad kompozycji. To one właśnie, a nie użyta technika, rozstrzygają ostatecznie o przynależeniu danych działań scenicznych do teatru tańca [7].

Warunkami, które powinny zostać spełnione są: „nielinearność, brak fabuły, symultaniczność, fragmentaryczność, wielowątkowość – jednym słowem te cechy,

które decydują o tym, że teatr tańca może być uznany za jedną z realizacji tzw. teatru postdramatycznego" [7]. Ważnym elementem różniącym teatr tańca od spektaklu baletowego, według Makohona, jest również pewien rodzaj zaangażowania tej formy sztuki „często niemający nic wspólnego z zaangażowaniem politycznym, które jest jednak pewną szczególną, ekstremalną formą angażowania się w rzeczywistość" [7]. Teatr tańca według Makohona „bardzo intensywnie wchodzi w dialog z teraźniejszością, jest zanurzony w rzeczywistości i na różne sposoby się do niej odnosi: cytuje ją, przetwarza, komentuje, niekiedy wręcz aż po zajęcie politycznego stanowiska" [7].

Próbując stworzyć ogólną sumę warunków, które powinna spełniać forma sztuki określana mianem teatr tańca, należy podkreślić, że taniec współczesny, będący fundamentem do stworzenia teatru tańca, to nie tyle technika, ile specyficzne podejście do medium, jakim jest taniec, w którym najważniejsze są innowacja i eksperyment z ciałem, a nie seria ruchowych elementów czy ćwiczeń. Jest to takie nastawienie do praktyki tanecznej, które „w wielu wypadkach oznacza niczym nieskrępowany synkretyzm, gdy idzie o korzystanie z istniejących technik. Nie ma więc jednej konwencji, jest za to wspólnota poszukiwań" [2]. Teatr tańca będzie więc syntezą różnych obszarów sztuki, w której dominuje ekspresja ruchowa, choć nie oznacza to, że jest ona uprzywilejowana w stosunku do innych elementów spektaklu. Warstwa słowna nie stanowi podstawy tworzenia przedstawienia, ale nie jest wykluczona. Wykluczona natomiast zostaje fabuła oraz potrzeba konstruowania linearnej kompozycji „dziania się" scenicznego. Spektakl teatru tańca jest kolażem obrazów zaproponowanych przez twórcę, które mogą zostać w dowolny sposób zinterpretowane przez widza. Otwarta forma i brak fabuły pozwalają na absolutną wolność odbioru, i tym samym stawiają widza w bardzo odpowiedzialnej roli. Wojciech Klimczyk rozważania o teatrze tańca współczesnego podsumowuje słowami: „termin »współczesny teatr tańca« to zatem jedynie drogowskaz, a nie sztywna definicja" [2], podkreśla też, że „taniec współczesny nie byłby tak fascynującą krainą, gdyby poddawał się łatwo klasyfikacjom" [2].

2.2. Ciało w teatrze tańca

Teatr tańca, w ogólnym ujęciu, jest uważany za specyficzną sytuację artystyczną, która polega na tym, że ciało performera (aktora teatru tańca) jest jednocześnie przedmiotem i podmiotem. Performer – osoba realizująca działanie sceniczne, znajduje się w ściśle określonej przestrzeni i dookreślonym kontekście czasu. Dla niniejszych rozważań, istotne jest, że performujący artysta staje się zarówno twórcą, jak i materią swojej sztuki. Równocześnie objawia swoją cielesną podmiotowość i przedmiotowość. W artystycznym świecie teatru tańca, cielesność, a zatem biologiczna strona istnienia człowieka, jest nierozerwalnie złączona z warstwą intelektualną. W przypadku performatyki (której założenia mają kluczowe znaczenie dla traktowania ciała w teatrze tańca) psychika artysty w sposób szczególny łączy się z jego ciałem, ruchem, mimiką czy gestem [8]. Niezwykle istotne w badaniu teatru tańca będzie więc zwrócenie uwagi na możliwości medialne ciała i analiza cielesności pod względem estetyczno-komunikacyjnym. Bowiem w tej dziedzinie sztuki ciało stanowi medium w stopniu znacznie istotniejszym niż w codziennej mimice czy gestykulacji.

Marvin Carlson, w pracy „Performans" przybliża zjawisko performance'u teatralnego (do którego kwalifikuje się teatr tańca). Tym, co zdaniem Carlsona odróżnia go od innych sztuk, takich jak film czy sztuki piękne, jest obecność cielesności, gdzie uczestnikami są strony: „ja", performer i reszta publiczności. Doświadczenie performanse'u składa się więc z materiału podlegającego interpretacji i angażującego – uczuciowo, myślowo i fizycznie. Performansem może być w tym kontekście wszystko: płeć, rasa, rola w teatrze, gotowanie, seks, obrzęd, zabawa, transakcja biznesowa, sport, dzieło sztuki, mapa [9].

Artysty nie da się oddzielić od materiału, w którym tworzy. Jak pisze Erika Fischer Lichte „Człowiek posiada ciało, którym – jak innymi przedmiotami – może się posługiwać. Zarazem jednak jest tym ciałem, jest ciałem – podmiotem" [10].

Rozważania o cielesności dotyczą zagadnienia, które pojawiło się w II połowie XVIII wieku wraz z narodzeniem się realistyczno-psychologicznej sztuki aktorskiej [11]. Zasady gry aktorskiej umożliwiały cielesne wyrażanie uczuć w taki sposób, by fenomenalne ciało aktora przekształciło się w tekst składający się ze znaków uczuć, duchowych stanów, fikcyjnej postaci. Wszystko po to, by zatrzeć napięcie między fenomenalnym ciałem aktora a postacią graną przez niego. Zadaniem aktora było zamienić ciało fenomenalne na ciało semiotyczne, służące jako medium – „materialny znak językowo wyrażonych znaczeń" [10].

Dla performera ciało stanowi fundamentalny środek wyrazu, dlatego też porządkuje swój materiał – ciało na potrzeby sztuki, musi bowiem zrealizować narzucone mu zadania. Napięcie pomiędzy byciem ciałem a posiadaniem ciała zostaje zniesione. Podmiot w pełni dysponuje własnym ciałem jako przedmiotem. Myślenie o ciele jako maszynie, którą można dowolnie rozporządzać, udoskonalać, było znamienne dla przedstawicieli awangardy, w tym dla Meyerholda. Zaproponował on koncepcję nowej sztuki aktorskiej, wychodząc z założenia, iż poruszające się ciało aktora oddziałuje w sposób bezpośredni na widza. Ruch aktora pojmowany jest jako generator nowych znaczeń (nie kształtuje już ruchu jako znaków dla znaczeń, które niesie tekst literacki).

Od lat sześćdziesiątych zaczęły się kształtować koncepcje użycia ciała w teatrze, z których powoli rodziło się pojęcie „performera" we współczesnym rozumieniu:

- Odwrócenie zależności między wykonawcą i rolą (Jerzy Grotowski);
- Akcentowanie i eksponowanie indywidualnego wykonawcy i jego ciała (Robert Wilson). W teatrze Wilsona ciała wykonawców stają się najważniejszym tematem i przedmiotem przedstawienia; postać jest sumą aktów performatywnych. Dochodzi do dekonstrukcji postaci, do ukazania cielesności i fizyczności działającego performera;
- Pokazanie wykonawcy i jego ciała jako narażonego na zranienia;
- Strategie *cross – castingu* [10].

Pojęcie ucieleśnienia nabrało nowych znaczeń. Prowodyrem nowego myślenia o cielesności był Jerzy Grotowski. Dla Grotowskiego rola zapisana w tekście dramatycznym stanowiła narzędzie do ukazania własnej osobowości. Kierunkiem nowego sposobu myślenia stało się dążenie do traktowania ciała jako bytu mentalnego – wcielonego umysłu. Ciało nie ucieleśniało już znaczeń produkowanych przez umysł. Aktor w sposób podmiotowy podchodzić ma do ciała i ukazywać zamieszkujący w nim umysł. Koncepcja ta zakłada unicestwienie ciała, by w sposób widzialny dla widza ukazywać swoją duchowość. Według Grotowskiego nie można

oddzielać bycia ciałem od posiadania ciała. Ciało jako materiał, poprzez działania aktora, zamienia się w energię, nie ma tutaj instrumentalnego traktowania ciała jako środka wyrazu czy materiału do budowania znaków [10]. Uwidoczniono w ten sposób różnicę między przedstawianiem ciała a przedstawianiem się artysty poprzez ciało.

Sztuki performatywne, takie jak teatr tańca, oparte są na kondycji psychicznej i fizycznej. Człowiek jest podstawowym materiałem, z którego powstaje dzieło sztuki. „Artyści traktują swoje ciało jak kartkę papieru, na której można «zapisać» kreowane sytuacje" [12]. Większość performerów uważa jednak, iż nie można traktować ciała tylko i wyłącznie w sposób narzędziowy. Ze względu na psychofizyczną całość, jaką tworzy z duszą (umysłem) – performerzy nie są w stanie zdystansować się wobec ucieleśnionego działania [12].

W teatrze tańca ciało, jego taniec, ruch, gest, bezruch, czas i przestrzeń spajają się w jedną całość – ciało jako podmiot (*subject*) i jako przedmiot (*object*), a jednocześnie jako tematyka utworu scenicznego, jako przedmiot na scenie podlegający dewastacjom i modyfikacjom. Istotą takiej pracy staje się obecność, świadomość, bycie sceniczne. Taki rodzaj cielesnej praktyki opiera się na fizycznej obecności i kreacji świadomego działania w przestrzeni, zwraca się przede wszystkim w kierunku poznania ciała jako nieograniczonego źródła inspiracji, które staje się podstawowym narzędziem kreacji i komunikacji z widzem, z przestrzenią, z innym performerem, z własnym „ja".

Ciało aktora teatru tańca/performera jest zarówno narzędziem pracy, jak i jej tematem. Coraz częściej w repertuarze polskich teatrów tańca można się spotkać ze spektaklami, które traktują o ciele (o wytrzymałości ciała, o jego doświadczeniach). Innym aspektem jest budowanie narracji, których symbolem staje się ciało (np. „Democratic body" Anny Piotrowskiej, w którym ciała tancerzy odsyłają odbiorcę do systemu demokratycznego – są jego interpretacją). W kulturze zachodnioeuropejskiej ciało człowieka zostało oddzielone od umysłu. Mówimy o „naszym ciele" o tym, że „ciało nas boli". Nie identyfikujemy się z własną fizycznością [13]. Zarówno Erving Goffman [14], Judith Hanna [15], jak i Maurice Merleau-Ponty [16] piszą o tym, że ciało jest dla „użytkownika" pewnym instrumentem, urządzeniem, wehikułem, dzięki któremu funkcjonuje w świecie. Dlatego też nakreślenie specyfiki rozumienia ciała w performatyce ma duże znaczenie.

Dla porównania warto przypomnieć, iż w tańcu klasycznym czy tańcu towarzyskim młodzi tancerze uczą się dystansu do własnej fizyczności. W tych technikach ciało stanowi jedynie narzędzie (do pracy, zwiększania swojego statusu społecznego, do uzewnętrzniania pewnych konwencji w spektaklu itp.). W tym celu używane są podczas treningu lustra [17]. Pozwalają one spojrzeć na siebie jak na obiekt, ocenić i poznać swoje ciało w pewnym stopniu z punktu widzenia obserwatora zewnętrznego. Dla porównania, w praktyce tańca współczesnego, praktykach opartych na świadomości ciała czy też praktyce jogi nie używa się lustra, co powoduje, że osoby ćwiczące nie nabywają rezerwy do swego ciała, nie traktują go jak obiektu.

Jak wykażę dalej dwojakie postrzeganie ciała (przedmiot i podmiot) ma znaczenie w kontekście jego erotyzacji.

3. Erotyzm ciała performera

Za słownikiem języka polskiego PWN – erotyzm/erotyka to termin powszechnie rozumiany jako odnoszenie się do stanu lub antycypacji podniecenia seksualnego; natarczywy impuls seksualny, pożądanie. Potoczne rozumienie erotyki, erotyzmu, erotyzacji ciała, jak wynika z moich badań, wygląda podobnie. Widzowie teatru Rozbark na pytanie, czym jest erotyzm, odpowiadali w następujący sposób:

> Erotyzm, to dla mnie właśnie uzasadniona nagość, niezbyt wyuzdane i wulgarne sceny miłosne – seksualne.
>
> Kobieta, 28 lat

> O, właśnie erotyzm dla mnie musi być smaczny – tym się różni od pornografii.
>
> Mężczyzna, 22 lata

Warto jednak zauważyć, że perspektywa tancerza jest inna. I nie wynika to tylko z powyższych teoretycznych rozważań o odróżnieniu ciała traktowanego podmiotowo od ciała traktowanego jako przedmiot. Jak już wspomniałam, ciało dla tancerza jest medium służącym do nadania komunikatu, jakim jest dzieło sztuki (spektakl, performance). Ponadto, ciało to służy artyście do procesu twórczego, który składa się z tzw. research'u – badań nakierowanych na eksplorowanie możliwości ciała. Metody choreograficzne stosowane przez Annę Piotrowską w Teatrze Rozbark zakładają proces twórczy nakierowany na improwizację. Improwizacja ta ma prowadzić do odnalezienia fizycznych reakcji na inspiracje (zazwyczaj z literatury, filmu, muzyki, fotografii) do tworzenia spektaklu. Każdy tancerz podczas prób odpowiada za swój proces badawczy, prowadzony pod okiem choreografki. Szczególnie interesującą, w kontekście erotyzacji, cechą metody proponowanej przez Piotrowską jest eksploracja miednicy oraz powiązanie każdego członka ciała (głowy, dłoni, stopy) z ruchem miednicy. Taniec współczesny z natury unika wykorzystania seksualności fizycznej (w przeciwieństwie np. do tańca towarzyskiego), jednak odwołanie do energii ludzkiej (jak określa to choreografka) kumulowanej w miednicy/dnie miednicy budzi jednoznaczne konotacje z erotyczną energią życiową.

Taniec jest czynnością nacechowaną seksualną/erotyczną energią – to nie ulega wątpliwości – obserwacja życia zwierząt (tańce godowe), pierwotnych form tańca (tańce plemienne podkreślające męskość, wojowniczość itp.), taniec użytkowy towarzyszący życiu każdej jednostki. W tańcu zawodowym natomiast (współczesnym, klasycznym, towarzyskim itp.) należy wyznaczyć dwie role ciała – seksualną i taneczną. Są one od siebie oddzielone i łączą się tylko pozornie, z perspektywy widza. Z perspektywy tancerza ciało w procesie pracy artystycznej zostaje „oderotyzowane". Wynika to z dwóch powodów:

- Ciało sceniczne nie jest ciałem prywatnym (performer wnosi swoje doświadczenia, jednak zasadniczo ciało w procesie twórczym musi zostać oczyszczone z „codzienności").

- Komfort współpracujących w zespole artystów wymusza zniesienie konotacji seksualnych z ciałem. Nieustanny kontakt fizyczny wymaga pełnego zaufania tancerzy obu płci.

Drugi punkt jest szczególnie ciekawy. Tancerze w zespole akceptują naturalne funkcjonowanie swoich ciał (pot, zapach, wzwód, menstruacja). Są to niekontrolowane aspekty, które w praktyce tancerza nie są, w przeciwieństwie do codziennego funkcjonowania jednostki w społeczeństwie, wstydliwe. Istnieją jednak zachowania, które nie są akceptowane, są przekroczeniem „umowy bezpieczeństwa fizycznego":

> Sama się zdziwiłam. Od tylu lat pracuję z artystami – mężczyznami, którzy są homoseksualni, że zapomniałam o problemach damsko-męskich na scenie. Na przykład ostatnio, podczas warsztatów zdarzyła mi się sytuacja, w której choreograf podczas próby złapał mnie za pośladek. To nie był element choreografii a dotyk był wyraźnie „męski". Byłam tak zdziwiona, że taka sytuacja ma miejsce, że nie zdążyłam zareagować. Praca z gejami ma ogromne zalety!
>
> Tancerka, 28 lat

Dla tancerzy cielesność jest przede wszystkim narzędziem pracy, tymczasem seksualność ich ciała pozostaje w sferze życia prywatnego. Mieszanie tanecznej i seksualnej roli ciała nie jest akceptowane. Wynika to z tego, że przekroczenie granicy między pozorną (np. wynikającą z choreografii) a rzeczywistą seksualnością byłoby problematyczne dla osób należących do zespołu, które z założenia mają łączyć głównie relacje taneczne.

Kwestia ciała i jego seksualności ma też inne znaczenie w kontekście dzieci przysposabianych do zawodu (warto zwrócić tutaj uwagę na to, że edukacja młodego tancerza w szkole baletowej rozpoczyna się od 6 roku życia). Tancerze od dziecka przyzwyczajani są do bardzo bliskiego kontaktu fizycznego z osobami tej samej i odmiennej płci. W tańcu umiejętność dopuszczania przez dziecko do kontaktu z drugą osobą jest podstawą. Szczególnie w procesie nauki osób dorosłych można zaobserwować problem w tym zakresie. Edward Hall [18] nazywa strefę, w której niemal nieustannie pracują tancerze, fazą bliższą dystansu intymnego. W tej fazie przeważa maksymalny kontakt skóry, czuć mięśnie, zapach i ciepło ciała partnera, ramiona są splecione. Ma to miejsce szczególnie podczas partnerowania.

> Żeby swobodnie wykonać to partnerowanie trzeba całkowicie skleić się biodrami, brzuchem i klatką piersiową. Dopiero w ten sposób, można swobodnie oddać ciężar partnerowi i pomóc mu w podnoszeniu.
>
> Tancerz, 30 lat

Jak pisze Hall, dystans intymny, w obu jego fazach, jest zarezerwowany dla osób, z którymi łączą nas bardzo bliskie, intymne stosunki. Faza dalsza kontaktu intymnego również jest wykorzystywana w praktyce tanecznej podczas prób i spektakli. Wówczas odległość między partnerami wynosi między 15 a 20 cm i w życiu prywatnym jest akceptowana w odniesieniu do osób bardzo bliskich,

z którymi wiążą nas zażyłe stosunki emocjonalne. W tańcu można zaobserwować także fazę bliższą dystansu indywidualnego – odległość od 45 do 75 cm, która również przeznaczona jest dla bliskich. Taniec i choreograficzne wymogi od najmłodszych lat wymuszają na tancerzach dopuszczanie do sfery swojego dystansu intymnego osób początkowo im obcych. Przyjęcie, odmiennych od potocznych norm dystansu, perspektyw postrzegania swojego ciała oraz sposobów prezentowania i udostępniania go innym, dotyczą także miejsc powszechnie uznawanych za intymne. Ponadto w spektaklach teatru tańca bardzo często wykorzystywana zostaje nagość, także nagość w kontakcie z innym tancerzem.

„Deseksualizacja ciała" wyraźnie widoczna jest też w garderobach czy salach tanecznych. Szatnie są koedukacyjne, garderoby również. Żaden z artystów podczas prób nie wychodzi z sali po to, aby się przebrać. Wśród tancerzy tabu w zakresie cielesnym zostaje zniesione na potrzeby funkcjonowania w świecie teatru tańca. Na pytanie o poczucie wstydu we wspólnych garderobach pada odpowiedź:

> W tańcu nie ma się czego wstydzić!
>
> Tancerz, 21 lat

Należy więc wyraźnie zaznaczyć, że ciało jako narzędzie wykorzystywane w konkretnym celu staje się „bezintymne" – jego elementy, powszechnie uważane za intymne, przez tancerzy nie są postrzegane w ten sposób. Normy grupowe (społeczności tancerzy) każą patrzeć na nie z innej perspektywy.

4. Erotyzm ciała w Teatrze Rozbark

4.1. Proces twórczy

Obserwacje w bytomskim Teatrze Rozbark prowadziłam w sezonie artystycznym 2017/2018. TR to obecnie jedyny teatr tańca/ruchu na Śląsku. Dyrektor artystyczną i choreografem teatru w latach 2015 – 2018 była Anna Piotrowska. Teatr Rozbark był dla mnie interesującą instytucją z perspektywy studiów nad cielesnością i jej erotyzmem z dwóch powodów. Po pierwsze, Śląsk od lat 90-tych był istotnym regionem na tanecznej mapie kraju. To w Bytomiu, w 1991 roku z inicjatywy Jacka Łumińskiego powstał Śląski Teatr Tańca – drugi teatr tańca po Polskim Teatrze Tańca założonym w 1973 roku przez Conrada Drzewieckiego w Poznaniu. Także w Bytomiu znajduje się pierwsza (i jedyna państwowa) szkoła wyższa kształcąca aktorów teatru tańca (Akademia Sztuk Teatralnych im. Stanisława Wyspiańskiego w Krakowie, oddział zamiejscowy w Bytomiu). Z drugiej strony w Bytomiu funkcjonuje Opera Śląska oraz Państwowa Ogólnokształcąca Szkoła Baletowa, co dało mi możliwość prowadzenia badań empirycznych oraz analiz porównawczych w zakresie dwóch, spokrewnionych ze sobą technik tanecznych, w których przejawiają się jednak różne postawy wobec ciała. Drugim powodem jest charakter Teatru Rozbark. Program artystyczny, metoda konstruowania spektakli i pracy z artystami ukierunkowane są na eksplorowanie tematyki cielesności. Ciało, fizyczność, organiczność są głównym tematem zainteresowań artystycznych Anny Piotrowskiej i jej zespołu. Jak mówi sama choreografka: Ciało organiczne, ciało energetyczne, ciało kolektywne. Ciało aktora jest dla mnie elementem budowania

przestrzeni przedstawienia [19]. Iwona Pasińska – teatrolog, tancerka, pedagog, choreograf, absolwentka Państwowej Szkoły Baletowej w Łodzi, była pierwsza solistka PTT w Poznaniu komentuje działalność Piotrowskiej w następujący sposób:

Fenomen twórczości Anny Piotrowskiej jest ściśle związany z postawą, jaką reprezentuje wobec sztuki tańca współczesnego. Nie jest to tylko działanie całą szeroką gamą środków tańca współczesnego, przede wszystkim bowiem jest to wyjście poza znane i wypracowane metody pracy z tworzywem tańca. Z jednej strony, jako widzowie zanurzamy się w świat stały i organiczny, z drugiej natomiast otwieramy się na nowe doznania. Te nowe doznania są wynikiem niekonwencjonalnego podejścia nie tylko do struktury materii ruchu, ale również do tancerzy.

Tancerz performer w Teatrze Rozbark jest artystą scenicznym pracującym ze swoim ciałem, korzystającym z techniki tańca współczesnego (spektrum materiału ruchowego często wykracza poza ten zakres), jego ciało jest przedmiotem i podmiotem działań. Podstawową stosowaną w TR metodą pracy jest improwizacja taneczna nakierowana na proces poszukiwania rozwiązań cielesnych (choreograficznych) na podstawie zadanego materiału badawczego (np. fragmentu literatury, filmu, fotografii). Podczas prób w pracy Piotrowskiej z performerami można zaobserwować elementy, które pozwalają na proces twórczy:

- Partnerskie relacje;
- kolektywne budowanie choreografii i struktury spektaklu;
- zaufanie na linii uczeń-mistrz w procesie twórczym.

Dzięki temu próby są procesem niezwykle intymnym składającym, się z ćwiczeń fizycznych i rozmów. Zadania stawiane tancerzom składają się w równej części z poleceń ruchowych i pisemnych. Każdy z analizowanych przeze mnie procesów twórczych (spektakle: „Democratic body", „Zagubieni w skórze", „Podziemne słońca") polegał na studiowaniu tematu, pogłębianiu wiedzy, pozyskiwaniu zaplecza teoretycznego, a nie wyłącznie na ćwiczeniu techniki tanecznej. *Efekt finalny, czyli choreografia, jest unikalnym zapisem doświadczeń zdobytych w procesie poznawania cielesności tancerzy. Widzowie stają się świadkami, nie tylko spektaklu, ale ogromnego, zdobytego przez uczestników przedstawienia, doświadczenia.*

4.2. Ciało erotyczne a realizacje artystyczne

Wspomniane wyżej zaufanie jest ważne dla procesu twórczego, ponieważ Piotrowska, wytwarzając specyficzną dla siebie estetykę, częstokroć nagina powszechne poczucie bezpieczeństwa cielesnego (tak u tancerzy, jak i u widzów) poprzez demonstrację nagości, wyuzdanych kostiumów, wystawianie ciała performerów na ból, nadludzki wysiłek i cierpienie w celu analizy możliwości fizyczne człowieka.

W kontekście erotyzacji ciała istotna jest perspektywa. Jak wykazałam w podrozdziale 3. „Erotyzm ciała performera" perspektywa tancerzy jest dosyć jednoznaczna. Ciało w procesie tańca zasadniczo pozbywa się walorów erotycznych. W tym miejscu jeszcze raz chcę podkreślić, że proces ten jest związany z wykorzystaniem ciała w pracy artystycznej. „Prywatne" ciało tancerza i jego „prywatny" taniec niejako powraca do strefy erotyzmu, co potwierdza wypowiedź tancerza:

> No a z tym erotyzmem, to oczywiście, że ciało, a tym bardziej ciało w tańcu jest erotyczne, zmysłowe, seksualne. Taniec w ogóle jest bardzo zmysłową czynnością. Myślę, że chociaż na co dzień się od tego odcinam w pracy, to każdy z nas zdaje sobie z tego sprawę. Czym innym jest taniec na scenie, a czym innym jest taniec w klubie, z chłopakiem.
>
> Tancerz, 27 lat

Dysonans ten tłumaczy Susan Foster w opracowaniu „Dancing bodies": w sytuacjach wyobrażonych, jak występ na parkiecie, odseparowuje swoje rzeczywiste ciało od sytuacji życiowej spoza występu, każąc mu wykonywać czynności wyobrażone [20]. Tłumaczy to umiejętnością rozdzielenia funkcji seksualnej od wyrażania pozornie seksualnych emocji w tańcu. Jest to związane również z kreowaniem wyodrębnionej rzeczywistości [21]. Ciało może być także wykorzystywane jako obiekt pozornie seksualny dla widzów.

Drugą perspektywą będzie perspektywa zewnętrzna – odbiorcy, widza. Wspominam o niej ponieważ ostatecznie, kształtując pełny obraz dzieła sztuki (spektaklu), nie można uciec od montażu, którego dokonuje widz. Eugenio Barba w opracowaniu „Sekretna sztuka aktora" wprowadza pojęcia montażu oraz subpartytur, które kształtują strukturę komunikatu artystycznego [22]. Ideę tę zapożycza Eryk Makohon z Krakowskiego Teatru Tańca, dzieląc montaż sceniczny na trzy rodzaje – ten, którego dokonuje widz; ten, którego dokonuje aktor oraz ten, którego dokonuje reżyser-choreograf. O swojej pracy nad spektaklem mówi w następujący sposób: „Ważne jest to, że te montaże się ze sobą nie pokrywają. Bo to, co ja docelowo osiągam na scenie, także w warstwie emocjonalnej, wcale nie musi odpowiadać temu, co w danym momencie czują aktorzy lub widzowie" [7]. W tym ujęciu odbiorca dokonuje montażu trzeciego. Sygnalizuję ten fakt, ponieważ ocena dzieła sztuki, podczas badań również miała istotne znaczenie. Była to niejako poboczna, druga linia narracyjna, stojąca w opozycji do stanowisk tancerzy i choreografa.

Przykładami wykorzystania erotyzmu w spektaklach Teatru Rozbark mogą być dwa proponowane przeze mnie spektakle: „Zagubieni w skórze" oraz „Podziemne słońca". Każdy z nich w szeroki sposób zgłębia tematykę ciała, cielesności, wytrzymałości fizycznej. Proponuję zestawienie tych dwóch widowisk, ponieważ pierwsze – „Zagubieni..." przede wszystkim skupia się wokół fizjologii ciała, erotyzmu wynikającego z potocznego rozumienia seksualności, a drugie – „Podziemne słońca" odnosi się do ciała z perspektywy kultu, mistyki. Erotyzm wykorzystany w tym performansie wiąże się z rozumieniem seksualności z perspektywy **Georgesa Bataille'a.**

„Zagubieni w skórze" (premiera 30.03.2015 r.) to spektakl, stanowiący swoiste laboratorium ciała, w którym, z jednej strony, testuje się jego zdolności odczuwania i reakcje na bodźce zewnętrzne, z drugiej zaś wnikliwie bada się jego potrzeby i pragnienia. Bezpośredni odbiór spektaklu Anny Piotrowskiej jest doświadczeniem na wskroś zmysłowym – bardzo głośna muzyka przeszywa ciała widzów, zaś skoordynowane z nią ruchy aktorów są na tyle wyraziste, że odbiorcy identyfikują się z nimi i zaczynają je odczuwać jako swoje własne, wyobrażając sobie własną reakcję na prezentowane na scenie doznania fizyczne (np. uderzenia w pośladki,

pocieranie niemal nagich ciał tancerzy). W tym spektaklu zdecydowanie dominują wątki fizjologiczne. Ciało zostaje sprowadzone do mięsa. Scena jest miejscem przywodzącym na myśl kadr z filmu pornograficznego o zabarwieniu sadystycznym. W jednej ze scen Artur Bieńkowski, w kostiumie rzeźnika, kładzie na swoich kolanach performerkę. Zaczyna okładać jej pośladki, nogi i brzuch uderzeniami. Napięcie seksualne podkreślają zaczerwieniające się od uderzeń ciało Angeliki Tomasiak. Ciało nie służy kreacji świata zewnętrznego, jego meritum jest fizyczna, materialna obecność. Zaprojektowane przez choreografkę obrazy, podbudowane ostrą mechaniczną muzyką, przywodzą na myśl nie tyle taniec, co nieustanny, morderczy, wyczerpujący, a wręcz wyniszczający ruch.

Spektakl „Podziemne słońca" (premiera 24.06.2016 r.) jest pozycją bardzo wymagającą. Choreografka skupia się w nim na ukazaniu siły tkwiącej w ludzkim ciele i umyśle poprzez szereg trudnych etiud, wykorzystując motyw kultu i boskości ciała. Spektakl w warstwie estetycznej ponownie przenosi odbiorców do świata, który budzi konotacje z sadomasochistyczną pornografią. W „Podziemnych słońcach" eksponowane są muskularne ciała tancerzy, podkreślone przez skąpe kostiumy. W choreografiach przeważa bliski i pozornie erotyczny kontakt pomiędzy partnerami. Wykorzystywane są sceny pocałunków (hetero i homoseksualnych), symulowanych stosunków seksualnych, masturbacji, a także cytaty i nawiązania do znanych w kulturze ikon seksualności (np. przetworzenie kadru z filmu „Słomiany wdowiec" – Marlin Monroe, przytrzymująca sukienkę nad wylotem powietrza z metra). Piotrowska w „Podziemnych słońcach" odnosi się też do erotyki, zmysłowości ukrytej w dawnych kultach. Sięga do seksualnej mistyki, rozwijając zagadnienie erotyki sacrum proponowane przez Georgesa Bataille'a. Podczas gdy erotyzm ciała w „Zagubionych w skórze" miał charakter powierzchowny, co najwyżej nastawiony na poszukiwanie seksualnej tożsamości, w „Podziemnych słońcach", podobnie jak u Bataille'a, ma charakter poszukiwania sensu życia – *O erotyzmie można powiedzieć, że jest pochwałą życia nawet w śmierci* [23]. Bataille rozumienie erotykę jako siłę, która konstytuuje człowieka, wyznacza zakaz, pozbawia złudzeń – jest ludzkim przekleństwem i przywilejem jednocześnie. *Erotyzm jest jednym z aspektów wewnętrznego życia człowieka* [24]; *Choć erotyzm zaczyna się tam, gdzie kończy się zwierzęcość, to przecież wyrasta ze zwierzęcości* [24]; *Konstytutywne dla erotyzmu jest występowanie na przemian pociągu i grozy, afirmacji i negacji* [24]. W tym ujęciu wykorzystany na scenie erotyzm ma symboliczne odniesienie do szerokiej rzeczywistości pozateatralnej.

Porównanie tych dwóch spektakli pozwala zrozumieć różnice pomiędzy ciałem przedmiotem („Podziemne słońca" – ciało służące jako odnośnik, narzędzie, do przekazania innej treści) i podmiotem („Zagubieni w skórze" – ciało i jego doznania jako najważniejsza treść spektaklu). Oba spektakle natomiast łączy brutalna seksualizacja ciała, nagość, sposób oddziaływania na zmysły widza (poprzez zmiany temperatury powietrza wprawienie go w ruch przy wykorzystaniu wiatraków, używanie mechanicznej muzyki, w której dźwięki basowe są fizycznie odczuwane przez widzów).

5. Podsumowanie

Zadaniem, które postawiłam sobie podczas przygotowania do pisania niniejszego artykułu, było udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy ciało tancerza teatru tańca podlega erotyzacji. Na podstawie zebranego materiału empirycznego oraz istniejących już opracowań w zakresie funkcjonowania ciała w kulturze wyciągnęłam następujące wnioski:

- Cielesność to konstrukt społeczny – mam na myśli przede wszystkim wzorce kulturowe, takie jak „ciało idealne" [20], kobiece i męskie role społeczne (*gender*). Tym samym cielesność i sposób, w jaki jest postrzegana jej erotyzacja jest także kształtowany społecznie;
- Ze względu na specyfikę praktyki tanecznej, tancerze, już w młodym wieku, konstruują postrzeganie swojej cielesności w sposób odmienny niż ten proponowany przez kulturę zachodnio-europejską. Środowisko tancerzy wytwarza własne normy społeczne dotyczące cielesności, nagości, wstydu i to w nich funkcjonuje;
- Ciało tancerza wyzbyte jest seksualizacji, erotyzmu na potrzeby pracy scenicznej oraz dla utrzymania komfortu współpracy z innymi tancerzami. Złamanie tej zasady wiąże się z negatywną reakcją partnera/partnerów/ członków zespołu;
- Ciało tancerza podlega pozornej erotyzacji na potrzeby tworzenia widowiska teatralnego. Mam tutaj na myśli stwarzanie iluzji ciała erotycznego w sytuacji scenicznej. Miraż ten służyć może dalszym odwołaniom lub zgłębieniu właściwości erotycznych/seksualnych ciała;
- Taniec ze swej natury jest czynnością zmysłową, częstokroć erotyczną, jednak w sytuacji artystycznej, w estetyce teatru tańca, erotyzacja ta może zachodzić jedynie na linii performer-widz, nie zaś performer-performer.

Proponowany przeze mnie temat uważam za istotny dla szeroko rozumianej kultury, sztuki i humanistyki. Niewątpliwie wymaga on pogłębionych badań i rzetelnego opracowania.

W dalszych analizach istotne wydaje się odniesienie poczynionych wniosków do innych ośrodków teatralnych w Polsce. Jak wspominałam we wstępie – polskie instytucje znacznie różnią się od siebie w proponowanym podejściu do cielesności oraz do metod pracy z ciałem. Stąd też wniosek, że dalsze analizy mogą przynieść poszerzenie perspektywy badawczej.

Warto również podkreślić ponownie, przede wszystkim ze względu na ubogą listę opracowań dotyczących polskiej sceny teatru tańca, że ta dziedzina sztuki, z uwagi na prężny rozwój, wartościowych rodzimych artystów i interesujące wyniki pracy, zasługuje na dogłębne opracowanie. Także uniwersalny charakter tańca sprawia, że może posłużyć jako przedmiot badań innych dziedzin naukowych, nie tylko teatrologii czy antropologii (czego przykładem jest opracowanie „Wirus mobilizacji" Wojciecha Klimczyka).

Literatura

1. Servos N. *Tanztheater*,[w:] International Dictionary of Modern Dance, Detroit 1988.
2. Klimczyk W. *Wizjonerzy ciała*, Korporacja Ha!art, Kraków 2010.
3. Goźliński P. *Taniec Sfinksa*, „Magazyn Gazety Wyborczej" 13-14.11.1998, nr 46.
4. Ekiert J. *Pina Bausch*,[w:] tenże, Lustro epoki, Wydawnictwo Radia i Telewizji, Warszawa 1988.
5. Rembowska A. *Teatr Tańca Piny Bausch*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2009.
6. Krempa S. *Co to jest teatr tańca*? Z Jackiem Łumińskim rozmawia Sławomir Krempa, http://www.granice.pl/publicystyka,co-to-jest-teatr-tanca-z-jackiem-Luminskim-rozmawia-slawomir-krempa,150, 4.06.2018.
7. Siemienowicz J. *Laboratorium (w) ruchu z Erykiem Makohonem rozmawia Justyna Siemienowicz*, wywiad z Erykiem Makohonem, „Znak", 2014, nr 706.
8. Pisklewicz O. *Zagadka polskiego perfoemance'u*, Rynek Sztuki, http://rynekisztuka.pl/2012/08/10/zagadka-polskiego-performanceu, 27.12.2107.
9. Carlson M. *Performans*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 12.
10. Fischer-Lichte E. *Estetyka performatywności,* tłum. Mateusz Borowski, Małgorzata Sugiera, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008.
11. Duniec K. *Ciało w teatrze perspektywa antropologiczna*, Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, Warszata 2012.
12. Bandura A. *Czym jest Body Art*, http://www.asp.wroc.pl/dyskurs/Dyskurs12/Agnieszka_Bandura.pdf, 27.12.2107.
13. Mauss M. *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1973.
14. Goffman E. *Rytuał interakcyjny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
15. Judith L. H. *Dance, sex and society. Signs of dominance, defiance, and desire, Chicago*, The University of Chicago Press, Londyn 1988.
16. Merleau-Ponty M. *Fenomenologia percepcji*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
17. Grau, A. *When the landscape becomes flesh: an investigation into body boundaries with special reference to Tiwi dance and Western classical ballet*, Body and Society, vol. 11, 2005, s. 141-163.
18. Hall E. *Ukryty wymiar ciała*, Wydawnictwo Muza, Warszawa 1997.
19. Piotrowska A. Cykl, krótkich reportaży IMIT poświęconych polskiej scenie tańca, http://ninateka.pl/film/anna-piotrowska-instytut-muzyki-i-tanca, 27.12.2017.
20. Foster S. L.*Dancing bodies* [w:] Desmond, Jane C., *Meaning in Motion. New Cultural Studies of Dance, Durham*, Duke University Press, Londyn 1997.
21. Byczkowska D., *Ciało w tańcu. Analiza socjologiczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2012.
22. Barba E., Nicola S. *Sekretna sztuka aktora. Słownik antropologii teatru*, tłum. Jarosław Fret, Wydawnictwo Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych, Wrocław 2005.
23. Kruszelnicki M. Erotyzm – zło – intensywność: Dostojewski i Bataille, Tematy z Szewskiej, https://opub.dsw.edu.pl/bitstream/11479/207/1/Erotyzm_zlo_intensywnosc.pdf, 27.12.2017.
24. Bataille G. *Erotyzm*, przeł. Maryna Ochab. Słowo/obraz terytoria. Gdańsk 2015.

Z problematyki zjawiska erotyzmu w teatrze tańca współczesnego

Streszczenie
Problem cielesności i seksualności jest szeroko podejmowany między innymi w kulturoznawstwie, filozofii, socjologii. W nauce ciało postrzegane jest z perspektywy znacznie szerszej niż wskazywałyby na to jego uwarunkowania biologiczne. Niniejszy artykuł stanowi analizę cielesności w kontekście teatru tańca ze szczególnym uwzględnieniem erotyzacji ciała. Opracowanie tematu przygotowane zostało w latach 2017-2018 podczas współpracy z Bytomskim Teatrem Tańca i Ruchu Rozbark. Autorka analizuje naturę dziedziny sztuki, jaką jest teatr tańca, sposób postrzegania cielesności warunkowany przez praktykę taneczną oraz proces twórczy w Teatrze Rozbark i realizacje artystyczne Anny Piotrowskiej z perspektywy wykorzystanej cielesności. W toku pracy zostają wysnute wnioski, z których wynika, iż ciało tancerza w praktyce tanecznej nie jest postrzegane przez niego jako erotyczne, erotyzm może zostać niejako naddany w warstwie np. estetycznej spektaklu.
Słowa kluczowe**:** taniec, teatr, performer, erotyzm, ciało, cielesność, seksualność, Teatr Rozbark, Anna Piotrowska.

From the problem of the phenomenon of eroticism in contemporary taoca theater

Abstract:
The problem of corporality and sexuality is widely undertaken, among others, in cultural studies, philosophy and sociology. In science, the body is perceived from a much broader perspective than its biological conditions. This article is an analysis of corporality in the context of dance theater with particular emphasis on body eroticization. The subject was prepared in 2017-2018 during cooperation with the Bytom Dance and Movement Theater Rozbark. The author analyzes the nature of the field of art which is the dance theater, the way of perceiving corporality determined by dance practice and the creative process at the Rozbark Theater and artistic realizations of Anna Piotrowska from the perspective of the corporeality used. In the course of the work, conclusions are drawn, from which it follows that the dancer's body is not perceived by him as erotic in the practice of dance, eroticism can be somewhat used in the layer of, for example, an aesthetic spectacle.
Keywords: dance, theatre, performer, eroticism, body, corporality, sexuality, Dance and Movement Theater Rozbark, Anna Piotrowska.

Michał Krzyżanowski[1]

Obraz Chin i Indii w twórczości Władysława Michała Dębickiego

1. Wstęp

Obraz Orientu w XIX-wiecznym horyzoncie intelektualnym odnosił się do dwóch różnych narracji. Z jednej strony dotyczył krain, które odnaleźć można na kartach atlasów i map, rzeczywistych miejsc, eksplorowanych przez podróżników, kupców, żołnierzy i dyplomatów. Z drugiej strony jednak wyłania się narracja, której korzenie wyraźnie splatały się z mentalnością mieszkańców Zachodu, przede wszystkim Europy i Stanów Zjednoczonych. Urastała wokół nich specyficzna mitologia, której elementy czerpano z pism podróżniczych, prac orientalistycznych i pośledniej wiedzy, opartej o pogłoski i zniekształcone. Trafnie oddaje to Ronald Barthes:

> Chiny to jedno, a idea na ich temat, jaką jeszcze niedawno mógł sobie stworzyć francuski drobnomieszczanin, to drugie: dla owej szczególnej mieszaniny dzwoneczków, riksz i palarni opium najlepszym możliwym słowem jest chińskość [1]

Chiny są dla Barthesa jedynie przykładem – liczni autorzy skutecznie pokazują, że analogicznie do „chińskości" można również wykorzystywać pojęcie „indyjskości" czy nawet „hiszpańskości" [2, 3]. Ów amalgamat egzotycznych elementów zwraca uwagę, że „Chiny zmitologizowane" traktować można jako obraz silnie spokrewniony z modą na chinoiseire, opowieściami dotyczącymi historii tego kraju, ale i stworzenia specyficznego zbioru, w którym to, co „chińskie", „orientalne" odgranicza się od tego, co „europejskie", „zachodnie". Ma to również przełożenie na inne narracje dotyczące obszarów Bliskiego i Dalekiego Wschodu. Edward Said określał je terminem orientalizmu. Według tego badacza kultury orientalizm: *można go rozpatrywać i analizować jako zrzeszenie instytucji zajmujących się sprawami Wschodu, wydających orzeczenia na jego temat, sankcjonujących opinię, opisujących "Wschód" i szerzących wiedzę o nim, tworzących dlań normy i wreszcie opanowujących go* [4].

Obraz jaki tworzy orientalizm jest więc dla Saida przede wszystkim związany z wiedzą. Jako uważny czytelnik pism Michela Foucaulta, Said tworzenie się wiedzy dotyczącej Orientu wiązał również z kwestią władzy, synergicznego układu, który razem tworzą. Stąd dla amerykańskiego badacza kultury i literatury owo spojrzenie Zachodu na Wschód jest również związane z przeświadczeniem o wyższości zachodniej cywilizacji. Zmitologizowany Orient miał uzupełniać i potwierdzać słuszność zachodniego imaginarium. Do podobnych wniosków dochodził również Hami Bhabha, pisząc o błędnych kołach związanych ze stereotypami i próbami ich przełamania [5]. Edward Said używa jednak pojęć totalnych, które ukształtowały

[1] michal.krzyzanowski0@gmail.com, Zakład Historii XIX wieku i Dziejów Europy Wschodniej, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.

późniejszy dyskurs postkolonialny, sprowadzający płaszczyzny spotkania Wschodu i Zachodu do uproszczonych relacji bazujących na opozycjach „silny-słaby", „metropolia-kolonia" itp. Coraz częściej jednak zarzuca się Saidowi grzech okcydentalizmu, spoglądania na Zachód jako monolit [6]. Tymczasem opinie na temat Wschodu formowane były pod wpływem bardzo różnych czynników – mogących różnić się lokalnie, ze względu na dominujące aspekty kulturowe i religijne danego społeczeństwa, a także jego związki z Orientem. Said jednak zmusza nas do zadania sobie pytania o własną obiektywność. Kwestionując ograniczenia wynikające z konstruowania narracji w danej grupie, autor *Orientalizmu* wskazuje na konieczność autorefleksji, rozpoznania stereotypowych i apriorycznych założeń, które mogą wpływać na kierunek i jakość podejmowanych badań.

Said pokazuje również bliskość orientalizmu i kolonializmu (przez co teoria postkonialną można również traktować jako metodologię pomocną do badania narracji z Orientem związanych), nie traktowanego jedynie jako relacje zależności między dwoma obszarami z których jeden przyjmuje rolę hegemona. Kolonializm dotyczył również sfery wyobrażeń i znaczeń, tworząc własny język, którym opisywał tworzoną przez siebie rzeczywistość. Dyskusja na temat Orientu to więc również dyskusja na temat kolonializmu. Istotne jest jednak, by pamiętać o złożoności tego procesu, pozwalającego na pojawienie się różnych głosów, czasami zwalczających się nawzajem. Doceniający część postulatów Saida Harry Oldmeadow stwierdza, że:

> Uważam jednak, że na potępienie zasługuje potraktowanie orientalizmu jedynie jako siły pomocniczej europejskiego kolonializmu. (…) Zachodnie zaangażowanie w myśl wschodnią i duchowość często wywoływało zdecydowane odrzucenie imperialnego etosu i krytyczne podejście do własnej, zachodniej kultury [7].

Pisma księdza Władysława Michała Dębickiego wydają się ciekawym głosem w obrębie zachodniego dyskursu na temat Orientu, cechując się niejednoznacznym stosunkiem do obiegowych opinii, momentami również podejmowaniem prób dekonstrukcji powszechnych narracji. Tożsamość autora również pozwala spojrzeć na ów dyskurs z niecodziennej perspektywy i zastanowić się nad tym, w jakiej relacji pozostawały opinie powstające na terenie Europy Środkowej i Wschodniej z zachodnioeuropejskim punktem widzenia. Poszukiwanie potencjalnych różnic pozwala przyjrzeć się również kwestiom związanym z tożsamością osób biorących udział w narracji; poczucie przynależności Dębickiego jest kluczowe dla zrozumienia opinii, które formułował.

2. Władysław Michał Dębicki – informacje wstępne

Władysław Michał Dębicki urodził się w 1853 roku w Zgierzu, a umarł w 1911 w Warszawie [8, 9]. Obszar na którym żył znajdował się na terenie Królestwa Polskiego, zależnego od Imperium Rosyjskiego. Uzyskał wykształcenie w trakcie studiów historyczno-filozoficznych, następnie zdobył stopień kandydata nauk. Zawodowo zajmował się nauczaniem języków starożytnych i współpracował z licznymi warszawskimi czasopismami. Zapoznał się z pismami takich filozofów jak Schopenhauer czy Nietzsche – mając później do nich dość krytyczny stosunek. W 1887 przyjął święcenia kapłańskie, co znacząco wpłynęło na jego przyszłą

twórczość. Niemała część jego przemyśleń koncentrowała się wokół kwestii duchowości, zwłaszcza katolickiej. Poszukiwał jednak też innych kontekstów-związanych zwłaszcza z duchowością wschodnią, ale też jej zakorzenieniem w kulturze poszczególnych krajów.

Informacje na temat Dębickiego udzielają kilku wskazówek dotyczących wzorców, które wpływały na jego sposób myślenia. Jednym z nich jest kwestia stosunku do świata nie-zachodniego. Dębicki w niewielkim stopniu odnosi się w swoich dziełach do kwestii narodowościowych, wiążąc swoją tożsamość z postrzeganiem siebie jako przedstawiciela cywilizacji zachodniej, chrześcijańskiej, tożsamej z Europą oraz anglosferą. Osobnym i pozostającym bez odpowiedzi pytaniem jest to jaki wpływ na jego recepcję rzeczywistości miały własna narodowość. Rozważania idące w tym kierunku byłyby więc daleko idącą interpretacją. Wspomnieć można jedynie obserwację Ewy Thompson, że Polska, była i w pewnym sensie pozostała krajem kolonizującym który sam został skolonizowany [10]. Doprowadziło to do znaczących różnic w nomenklaturze, odmiennego sposobu traktowania pewnych wartości i postaw związanych z tematyką kolonialną, czyniąc temat kolonializmu w przypadku Polski znacznie bardziej skomplikowanym i wielowymiarowym. W przypadku Dębickiego niejednoznaczność wydaje się być słowem kluczowym. Pozostawanie po stronie „grup ciemiężonych", odrzucenie rasizmu czy determinizmu dotyczącego pozycji Zachodu w historii czy przyszłości świata miesza się niejednokrotnie z narracjami dotyczącymi wyższości zachodniej myśli filozoficznej czy też wiary chrześcijańskiej nad innymi systemami religijnymi, dominującymi w opisywanych przez niego krajach.

To jednak czynnik religijny wydaje się być podstawowym dla zrozumienia Dębickiego. Szczególnie widoczne jest to zwłaszcza w przypadku buddyzmu, któremu poświęcił dzieło pt. „Filozofia nicości. Rzecz o istocie nicości". Z pism Dębickiego wyłania się jego wyraźna niechęć względem sceptycyzmu i spirytualizmu, widząc w takich filozofiach niebezpieczną dla wiary chrześcijańskiej próbę podważenia podstaw rzeczywistości. Część z jego ocen filozofii lub religii przekłada się również na postrzeganie innych narodowości czy etniczności.

3. Obraz Chin

Dębicki poświęcił kwestii Chin dość długi esej, wydany w 1898 roku w Warszawie. Na samym wstępie stwierdza, że: gdyby poprzestać na tym, co się u nas pospolicie mówi o Chinach, można by dojść do wniosku, że tam ludzie myślą tylko o śmiesznych ceremoniach, splataniu warkoczy, ściskaniu stóp, jedzeniu szczurów na rycynowym oleju, dzieciobójstwach i paleniu opium [11].

Słowa te wydają się specyficznie brzmieć na tle innej relacji, której fragmenty zamieszczano na łamach Gazety Polskiej w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XIX wieku:

> Ale nie byliśmy jeszcze w miejscach najciekawszych. Oznaczają je latarnie porobione z laki i różnokolorowego papieru. To świątynie buddyjskie. Przed każdą z nich wisi pięć lub sześć takich latarni, aby wyznawcy mogli na pierwszy rzut oka odróżnić świątynię od innej zwykłej kamienicy. (...) Teraz już jesteśmy w Chinach naprawdę [12].

Relacja ta została sporządzona przez Henryka Sienkiewicza w trakcie jego podróży do Stanów Zjednoczonych. Wizytował chińską dzielnicę w San Francisco, przechadzał się po świątyniach, teatrach, zaglądał do pralni, restauracji, kopalni i innych miejsc, gdzie mógł odnaleźć zamieszkujących Kalifornię Chińczyków. Sienkiewicza interesowało przede wszystkim tempo życia tamtejszych migrantów z Państwa Środka, ale też tradycje, które ze sobą przynieśli. Interesował go detal, lecz najczęściej w postaci ornamentu, wyróżniającego się czynnika, kolorowego jak obecne w cytacie latarnie. Czy jednak Sienkiewicz faktycznie ujrzał owe „prawdziwe Chiny", czy tylko ich fragment, niewielką grupę społeczną? Część jego sądów odnosi się bowiem do chińskiego charakteru jako takiego, nie tylko do obserwowanych robotników, chwilowych mieszkańców Stanów Zjednoczonych. Podobne wrażenie sprawia również opis podróży do Azji pióra Pawła Sapiehy, który zatrzymał się przez pewien czas w Hong Kongu i Kantonie. Sapieha zachwycał się egzaminami urzędniczymi, z uwagą oglądał pagody i posągi Buddy, przechadzał się uliczkami, gdzie podziwiał efekty pracy rzemieślników, ale też spoglądał w kierunku *brudnym murem obwiedzionego szeregu małych, niepokaźnych, od brudu, kału i wszelkiego rodzaju obrzydliwości kapiących bud i budek, klatek, szop* [13]. Chiny w XIX-wiecznych opisach często przybierały specyficzną formę, zawieszoną między fascynacją a obrzydzeniem.

Gazety informujące o Chinach i Chińczykach niejednokrotnie w formie anegdotycznej, pisma podróżników, mniej lub szerzej znane i czytane dzieła orientalistów, czy nawet barthesowska „chińskość" obecna jako chinoiserie – to efemeryczne silva rerum mogło mieć silny wpływ na wyobraźnię polskich odbiorców, formułujących swoją opinię na temat Orientu. Stąd krytyczna uwaga Dębickiego na temat obrazu Chin w orientalistycznym imaginarium polskim zdaje się pojawiać nie bez powodu. Jednocześnie, kreślił swoje słowa w okresie wzmagającego się zainteresowania Chinami i Azją w ogóle. Przełom XIX i XX wieku obfitował bowiem w wydarzenia związane z Azją i zwracające uwagę opinii publicznej.

Dębicki pisał swoje słowa w specyficznym okresie, gdy sytuacja polityczna i ekonomiczna Chin zdawała się stale pogarszać – przegrana w wojnie z Francją w latach 1884-1885 czy w wojnie z Japonią (1894-1895), ciągła utrata wpływów w regionie (w okresie wydania pracy na rzecz Wielkiej Brytanii, Japonii, Niemiec i Rosji) [14]. Cytując samego Dębickiego – niemal powszechnie przyjętym poglądem było stwierdzenie „finis Sinae" [11, s. 8]. Obraz ten, dla omawianego pisarza, był wręcz niebezpiecznie błędny.

Dębicki zwraca uwagę, że lekceważenie chińskiego potencjału wynika z niedostatecznego poznania możliwości tamtejszej cywilizacji. Jej trudności widzi jako przejściowe, porównując tamtejszą sytuację do wydarzeń z historii zachodniej [11, s. 13].

Przede wszystkim wyklucza jakiekolwiek kwestie związane z katastroficznymi scenariuszami dla tego kraju, wróżonymi ze względu na eksploatację Chin, drenaż jej ekonomii, ryzyko dalszych wojen i patologie społeczne (jak opium). Kwestia ta wydaje się kluczowa dla potencjalnej katastrofy demograficznej, omawianej przez niektórych autorów – tak polskich, jak i zachodnich – którą miało spowodować nadużycie opium. Nie wydaje się jednak, by rozpowszechnienie owej prognozy

pojawiało się poza kontekstem związanym z niebezpiecznymi dla Chin konfliktami i problemem narkotykowym. Podnoszenie kwestii opium jako zagrożenia dla Chin, wiązało się również z licznymi nieskutecznymi próbami ograniczenia handlu, produkcji i spożywania owego narkotyku Przeświadczenie to, wpisujące się w postrzeganie Chin jako „chorego człowieka Azji" [15], pojawiało się zwłaszcza często w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku. Dębicki absolutnie odrzucił taką możliwość, uważając ją jedynie za powierzchowne podejście uwzględniające te obszary Chin w których obecni są przedstawiciele Zachodu. Argumentem za tym jest również coraz powszechniejsza chińska migracja, której przykłady podaje, komentując sytuację Stanów Zjednoczonych i Australii. Dębicki dość mocno bagatelizował kwestię uzależnienia od opium, stwierdzając, że Chińczycy pod względem fizycznym są bardzo odporni, a *rasy anglo-saskiej, mimo plagi nałogowego pijaństwa, nikt nie uważa za rasę skazaną na zagładę* [11, s. 11]. Możliwe, że kwestie demografii w Chinach – powracające bardzo często w eseju – powstały w skutek zetknięcia się autora z artykułem *Samobójstwo Chin*, Antoniego Złotnickiego. Obraz Chin u Dębickiego jest zawsze obrazem żywotnej i sprawnej populacji, co stanowi dla autora jeden z jej nieprzecenionych atutów.

W dalszej kolejności omawia kwestie kulturowe, pozwalające spojrzeć również na potencjał intelektualny Chin. Podkreśla rolę tamtejszej literatury i filozofii, uznając ją za najwybitniejszą w Azji. Omawiając chiński dorobek literacki, stwierdził, że sama tylko klasyczna literatura mogłaby objąć 163 tysiące tomów. Dębicki zabiera również głos w dyskursie dotyczącym przyziemności i nadmiernej pragmatyczności Chińczyków, która miałaby się ujawniać również w ich literaturze:

> Przeczuwam, że nie jeden czytelnik powie sobie z góry: Cóż z tego, skoro ta ogromna bazgranina jest nic nie warta – ani tam głębszej myśli, ani metody krytycznej, ani pięknej formy. Na to zauważę naprzód, że znawcy są zdania nieco przeciwnego, a potem poczynię drażliwe pytanie drażliwe. Ileż też zostałoby dzieł prawdziwie wartościowych, gdyby przez sito nieubłaganej krytyki przepuścić wszystkie utwory literackie i naukowe, spoczywające na półkach bibliotek Europy [11, s. 82].

Również potencjał ekonomiczny Chin, będących u bram trudnych początków drogi ku modernizacji, utwierdza go w przekonaniu o wyższości tego kraju nad wieloma państwa europejskimi. Stwierdził, że: *Bogate Chiny mogą istnieć bez Anglii, bogata Anglia nie istnieje bez Chin* [11, s. 190].

Częste zestawienie świata Zachodu i Wschodu jest charakterystyczne dla rozważań Dębickiego. Wady chińskie – niezależnie od tego, czy pochodzące z zasłyszanych stereotypów, czy ze źródeł o znamionach naukowości – filozof przekuwa często w zalety. Przykładem jest kwestia religijności Chińczyków:

> W rzeczy nadzmysłowe, odnoszące się do duszy, do Boga i do życia przyszłego nie wierzy i nie chce się nimi zajmować. Jeżeli niekiedy czyta książki moralizatorskie i religijne, to jedynie, aby się rozerwać (…) Jest to dla niego zajęcie mniej poważne od wypalenia fajki albo wypicia filiżanki herbaty [11, s. 99].

Autor jednak wyrażał wiarę w możliwe nawrócenie Chin w dalekiej przyszłości. Komentując doniesienia dotyczące napadów na misje, konfliktów na tle religijnym na obszarze tego kraju czy traktowania duchownych chrześcijańskich jako piątej kolumny, stwierdził, że wzrost agresji wobec misjonarzy i wyznawców chrześcijaństwa zbiegał się w czasie z agresywną polityką zachodnich mocarstw i nieprzychylnym przyjęciem chińskich migrantów w krajach Zachodu. *Skutecznemu szerzeniu się chrześcijaństwa w Krainie Kwiatów zaszkodzili najwięcej sami Europejczycy,* a *garstka misyonarzy i sióstr miłosierdzia nie naprawi krzywd wyrządzonych przez brutalność, chciwość i krzyczące łotrostwo* [11, s. 178]. Dębicki nie wyklucza jednak zmiany obrazu chrześcijaństwa w przyszłości.

Wątek ten łączy wyraźnie z coraz powszechniejszymi opiniami na temat coraz powszechniejszej obecności Azjatów również na innych kontynentach niż azjatycki. Wyraźnie, choć nie wprost, odwołuje się do motywu *yellow peril*, żółtego zagrożenia (przeświadczenia o coraz bardziej odczuwalnej obecności Chin i ich mieszkańców na całym globie, a także groźbie dominacji z ich strony) zakorzenionego zwłaszcza w zachodniej myśli, ale przenikającego również do intelektualnych kręgów Europy Środkowej i Wschodniej [16, 17]. Dębicki – nazywając to pesymistycznym, ale i trudnym do wykluczenia wariantem – nie traktuje tego scenariusza jako zupełnie pejoratywnego. Wydaje się to być mocno zakorzenione w chrześcijańskiej mentalności autora, ujawniając się w wersji nieco apokaliptycznej:

> Kto wie, czy żywioł chiński, rozwielmożniwszy się kiedyś po świecie, nie będzie biczem bożym dla Europy Zachodniej za jej obyczaje coraz bardziej pogańskie, za odstępstwo od wiary chrześcijańskiej [11, s. 190].

Katastroficzne wizje związane z Azją (w szczególności z Chinami) należały w tym okresie do dość częstych na Zachodzie, w literaturze polskiej objawiając się nieco później, jednak narracja Dębickiego jest w tym względzie szczególna [18]. Stwierdzenie, że *olbrzymie i coraz potężniejsze Chiny wybrane mogą zostać przez Opatrzność do ponownego odrodzenia świata* [11, s. 191] podyktowane było raczej gorzkimi ocenami kondycji sfery duchowej, która według autora [19]. Mimo to scenariusz tego typu wydaje się bardzo odległy od typowych narracji przytaczanych od czasów Saida w typowej literaturze recepcji Orientu.

4. Obraz Indii

Motywy zaczerpnięte z własnej duchowości przekładają się również na obraz Indii w imaginarium Dębickiego [20]. Tematyka Indii jest dla niego nierozerwalnie związana z buddyzmem. Ten zaś ocenia krytycznie – w buddyzmie widząc jedynie jako system filozoficzny, odrzucając kwestie religijne z nim związane. Owo powiązanie najmocniej ujawnia się w wizji historii Indii przedstawionej przez Dębickiego – według niego pełnej przykładów okrucieństwa i pustych rytuałów ujawniających charakter mieszkańców tej części świata. Dębicki opisywał początkowo Ariów mierzących z tamtejszym klimatem, widząc w Indiach krainę skrajnie niegościnną, targaną suszami i głodami:

> Jeżeli takimi są Indie dziś jeszcze, mimo znacznego w wielu miejscach wpływu kultury europejskiej i mimo postępu, dokonanego samodzielnie

> przez wielowiekowy rozwój cywilizacji indyjskiej, to jakiż widok musiał ten kraj przedstawiać trzy tysiące lat temu, gdy uprawa roli stała daleko niżej, gdy człowiek był zgoła bezradny wobec epidemii, gdy narzędzia walki z tysiącami klęsk i niebezpieczeństw były jeszcze dziecinne i gdy despotyzm kast panujących, braminów i wojowników, szalał z całą bezwzględnością i okrucieństwem azjatyckich tyranów! [21].

Ów niegościnny krajobraz był dla autora wymarzonym dla ukształtowania systemów filozoficznych głęboko opartych na pesymizmie. W mieszkańcach Półwyspu Indyjskiego widział *rasę zdenerwowaną, anemiczną, chorą na ciele i na duchu* [21]. Dębicki sięgał do popularnej w XIX wieku kwestii „rasy aryjskiej". Dębicki nie używa tego terminu korzystając z języka rasizmu naukowego. Nie widział w Ariach przedstawicieli szlachetnej rasy predestynowanej do władania światem, obecnych na kartach dzieł Gobineau czy de Lapouge. Wyrażał się na ich temat dość krytycznie: *Zwycięscy wodzowie tych ostatnich Ariów, podobni do germańskich Alaryków, Genzeryków, Odoakrów i Alboinów, pozakładali na zawojowanym Półwyspie Indyjskim despotyczne królestwa, zaprowadzili z biegiem czasu kastowy ustrój społeczny i bez miłosierdzia gnębili tubylców, należących przeważnie do rasy drawidzkiej* [21]. Indie miały ją zdegenerować, doprowadzić do niebezpiecznej choroby. „Choroba Indii" miała być widoczna na dwóch płaszczyznach. Jedną był marazm, który Dębicki wyraźnie potępiał, wiążąc z nim odrzucenie zdobyczy cywilizacyjnych:

> Sceptyk buddyjski, z góry uważający wszystko za marność i złudzenie, drwi sobie zarówno z ciekawości naukowej, jak i ze wszystkich innych żądz i pragnień ludzkich. Dziś jeszcze wielu Indusów, nawet nie należących do buddyzmu, patrzy z politowaniem na gorączkową działalność cywilizacyjną władców swoich Anglików, na ich koleje żelazne, telegrafy, parowce, dzienniki, uniwersytety, badanie przeszłości indyjskiej itp. [21].

Drugim problemem Indii miał być dla omawianego autora buddyzm. Ten miał pojawić się w Indiach jako odpowiedź na trudne warunki życia, która przyciągnąć miała „masy ludowe" w krwawym momencie historii Półwyspu. Brak wyraźnie sformułowanych kodeksów postępowania, różnorodność szkół etycznych miały dodatkowo powodować duchowy ferment. Buddyzm oferować miał jednolitą wizję, nie uwzględniającą podziału na kasty i nie dbającą o pochodzenie. Jego filozofia ta jawi się Dębickiemu jako apoteoza nicości, skrajnego odrzucenia realności świata *– połączenie sceptycyzmu (Maja – złudzenie natury) i nihilizmu (Bramum – próżnia wewnętrzna świata), w całym radykalnym znaczeniu tych dwóch filozoficznych terminów* [21]. W niektórych fragmentach porównuje buddyzm wręcz do choroby psychicznej, nie pozwalającej spojrzeć na świat w sposób racjonalny.

Jednocześnie – buddyzm ma być religią wtórną wobec wszystkich innych systemów religijnych Indii.

„Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu", główne dzieło Dębickiego uwzględniające tematykę Indii, powstaje w szczególnych warunkach, charakteryzujących się coraz silniejszymi inspiracjami tym prądem filozoficzno-religijnym na Zachodzie. Autor, prowadzący swoje rozważania z perspektywy zaangażowanego

chrześcijanina, spotkał się przynajmniej częściowo z ową falą zainteresowania buddyzmem. Trzy lata przed wydaniem dzieła Dębickiego ukazał się „Antychryst", Friedricha Nietzschego, który uznał, że: *Buddyzm jest stokroć realistyczniejszy od chrześcijaństwa, — ma we krwi dziedzictwo przedmiotowego i chłodnego stawiania problematów (...) Buddyzm jest jedyną właściwie pozytywistyczną religią, jaką nam ukazuje historya* [22]. Do buddyzmu nawiązywał Schopenhauer, z którym również Dębicki się spierał [23]. Tym samym Dębicki podejmował raczej tematykę silniej zakorzenioną na gruncie europejskim niż dotyczącą stricte Indii – przynajmniej w wymiarze krytyki filozoficznej.

Wreszcie najbardziej dotykającym Dębickiego przykładem recepcji buddyzmu na terenie Europy było Towarzystwo Teozoficzne. Widoczne jest to zwłaszcza w następującym fragmencie*:*

> Najgorszą atoli propagatorką tego odświeżonego czyli «neo-buddyzmu» w Europie i Ameryce jest marzycielsko-szalbierska sekta tzw. teozofów, założona przez osławioną Helenę Bławatską i jej przyjaciela «pułkownika» Olcott'a", która „głosi metempsychozę i nirwanę, a jednocześnie rozpowiada androny o cudach swojej założycielki [21].

Reakcja filozofa – w dość jednoznacznie negatywny sposób oceniającego buddyzm – wydaje się przynajmniej częściowo związana z owym promieniowaniem na świat zachodni. Jednocześnie Dębicki zauważa też, że w samych Indiach buddyzm uległ wyparciu przez rodzimy system politeistyczny Indii – hinduizm [21]. Nie przeszkadzało mu to jednak traktować właśnie buddyzmu, jako studium pozwalające na poznanie cech mieszkańców Indii.

Obraz zarówno Indii u Dębickiego wydaje się być mocno związany również z postępami chrystianizacji i wciąż nieustającą konkurencyjnością lokalnych systemów religijnych i filozoficznych względem niego. Chrześcijaństwo w Indiach przełomu XIX i XX wieku utrzymywało się jako swego rodzaju enklawy – ograniczając się mocno do obszarów geograficznych (jak Goa) czy europeizujących klas wyższych, przyjmujących zewnętrzne wzorce [24]. Czynnik ten może pełnić rolę pomocniczą w interpretowaniu narracji przedstawianych przez Dębickiego.

5. Obraz Chin i Indii w twórczości Dębickiego-wnioski

W Ocena zarówno Chin, jak i Indii w twórczości Dębickiego pozwalają przyjrzeć się filtrom, które jego mentalność czy poczucie tożsamości nakładają na sposób postrzeganie świata. Rola religii w ocenie danej narodowości wydaje się szczególnie widoczna w następującym cytacie:

> Wszystkie narody, jakąkolwiek mają barwę i rysy oblicza, są dziećmi tegoż Boga, wszystkie przeto mogą być narzędziami do pełnienia Jego zamiarów. Dzisiaj zmaterializowani i doczenymi sprawami jeno zajęci, mogą jednak Chińczycy zatęsknić do ideału i przyjąć go w formie Bożego Objawienia [11].

W inny sposób zaprezentowane są Indie – w tym wypadku traktowane jako „gniazdo nihilizmu i pesymizmu". W gradacji Dębickiego wydaje się to być

zarzutem znacznie silniejszym niż materializm. Tu z kolei bardzo widoczna wydaje się być rola studiów filozoficznych i zapatrywań autora.

W przypadku Dębickiego saidowska wizja orientalizmu sprawdza się jedynie częściowo – o ile nie uznamy, że każda narracja od Orientu, niezależnie od jej kontekstu i intencji, ma na celu skuwanie go w foucaltowskie formy wiedzy-władzy. Odrzucający czynnik rasowy, wymagający wcześniejszego poznania dorobku kulturowego omawianych kultur, nie traktujący prymatu Zachodu jako pewnik jednocześnie silnie akcentuje konieczność przyjęcia zachodnich czynników modernizacyjnych i ich wzorców, podkreślający rolę religii chrześcijańskiej i – zwłaszcza w przypadku Indii – silnie akcentujący stereotypy związane z postrzeganiem pewnych aspektów kultury orientalnej, Dębicki jest pełen przeciwieństw, które paradoksalnie potrafią się wzajemnie uzupełniać. Właśnie w takim spojrzeniu na mentalność zachodnią wydaje się tkwi clou formułowania opinii na jego temat – jednocześnie w zachwycie bądź aprobacie i w poczuciu zagrożenia bądź niechęci. Filozof wydaje się natomiast daleki od spoglądania na rzeczywistość przy pomocy dychotomii Zachód-Wschód czy cywilizacja-barbarzyństwo.

Literatura

1. Barthes R. *Mitologie*, Aletheia, Kraków 2000, s. 252.
2. Barthes R. *Retoryka obrazu*, Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 76/3 (1985), s. 289-302.
3. Romanowska J. *Oblicza turystyki flamenco w Sewilli*, Turystyka kulturowa Nr 3/2014, s. 71-81.
4. Said E. *Orientalizm*, PIW, Warszawa 1991, s. 25.
5. Bhabha H. *Miejsca kultur*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
6. Kopf D. *Hermeneutics versus History*, Journal of Asian Studies 39, no. 3 (May 1980), s. 495 – 506.
7. Oldmeadow H. *The debate About Orientalism*, World Wisdom (2004), s. 3-19.
8. Gabryl F. *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, Nakład Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich, Warszawa 1914, s. 287-295.
9. *Polski Słownik Biograficzny* t. 5, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1939-1946, s. 141-142.
10. Thompson, E. *Postkolonialne refleksje. Na marginesie pracy zbiorowej „From sovietology to postcoloniality: Poland and Ukraine from a postcolonial perspective”*, Porównania nr 5/2008, s. 113-125.
11. Dębicki M.W. *Przyszłość Chin. Groźne wnioski z przesłanek lekceważonych*, Nakład Geberthnera i Wolfa, Warszawa 1898, s. 8.
12. Sienkiewicz H. *Listy z podróży do Ameryki*, Tower Press, Gdańsk 2000, s. 259.
13. Sapieha P. *Podróż na wschód Azyi 1888-1889*, Księgarnia i Skład Nut Gubrynowicza i Schmidta, Lwów 1899, s. 32.
14. *Nowożytna historia Chin*, red. R. Sławiński, s. 11-23, 29-34.
15. Golden S. *The modernisation of China and the Chinese critique of modernity*, Revista HMiC, número IV, 2006, s. 7-22.
16. Lee E. *The “Yellow Peril” and Asian Exclusion in the Americas*, Pacific Historical Review 76(4)/2007, s. 537-562.
17. Odijie M. *The Fear of ‘Yellow Peril’ and the Emergence of European Federalist Movement*, The International History Review, Volume 40, 2018-Issue 2, s. 358-375.
18. Zob. więcej: Spengler O., *Zmierzch Zachodu*, Aletheia, Kraków 2014.

19. Zob. więcej: O'Connell M. R., *Critics on Trial: An Introduction to the Catholic Modernist Crisis*, Catholic University of America Press, Washington 1994.
20. Kamińska-Jones D. *Odzwierciedlenie rzeczywistości. Indie w oczach artystów europejskich w sztuce doby kolonializmu*, The Polish Journal of the Arts and Culture Nr 1 (1/2012), s. 165-179.
21. Dębicki W.M. *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu*, Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1896, 31.03.2018, w: http://www.ultramontes.pl/filozofia_nicosci.htm.
22. Nietzsche F. *Antychryst*, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1907, s. 25.
23. Dumoulin H. *Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy*, Journal of the History of Ideas, Vol. 42, No. 3. (Jul.-Sep., 1981), s. 457-470.
24. Pynhunlang NM Shullai, *Colonialism, Christianity and Mission Activities In India: A Postcolonial Perspectives*, International Journal of Humanities & Social Science Studies (IJHSSS), Volume-III, Issue-V, March 2017, s. 324-334.

Obraz Chin i Indii w twórczości Władysława Michała Dębickiego

Streszczenie
Artykuł dotyczy obrazu Chin i Indii w twórczości Władysława Michała Dębickiego. Odchodząc częściowo od narracji o Oriencie przedstawianej przez Saida i teorię postkolonialną, skupia się na prywatnych poglądach autora, wynikających z wyznawanej przez niego filozofii i poglądów religijnych. Pozwala to spojrzeć na percepcję zachodnią z innej perspektywy niż relacje wiedzy i władzy mające kształtować dyskurs w ujęciu Foucaulta.
Słowa kluczowe: Chiny, Indie, recepcja.

An image of China and India in the works of Władysław Michał Dębicki

Abstract
The aim of this paper is to present image of China and India in papers of Władysław Michał Dębicki. Partly changing of interpretation. Methodology is based partly on Said writings and other postocolonial researchers works, but mostly place emphasis on author view of Dębicki's standpoint, focuses on his philosophy and religious views. Paper allows to elaborate Western perception of the East from a different perspective than the relations of knowledge characteristic to discourse in Foucault's approach.
Keywords: China, India, reception.

Małgorzata Gajak-Toczek[1]

O miłości i chorobie w jesieni życia. Kilka uwag o „Pamiętniku" Nicka Cassavetesa oraz „Daleko od niej" Sarah Polley w kontekście filozofii dialogu Józefa Tischnera

1. Wstęp

Bez miłości życie jest (nie)możliwe. Stanowi ona fundament bytu ludzkiego, jego zasadę, ma moc kreacyjną, uczłowieczającą. Sprawia, że przestrzeń, w której się znajdujemy, staje się inna. Człowiek jest bowiem najpierw *homo amans*, zanim staje się *homo cognitans* czy *homo volens* [1, s. 25]. W tradycyjnej psychologii osobowości i psychologii społecznej miłość traktowana jest jako postawa, czyli jako pewne wewnętrzne ukierunkowanie afektywne, które ma wyjaśniać działania ludzi. Zawiera zwykle kilka komponentów: *poznawczy* (świadome przekonanie lub opinia danej osoby), *afektywny* (wydźwięk emocjonalny lub uczucie), *ewaluatywny* (pozytywny lub negatywny), *motywacyjny* (dyspozycje do działania) [2, s. 9-28]. Mając na uwadze jej stronę podmiotową, można uznać, że miłość jest wykraczaniem podmiotu poza swe własne granice, wykraczaniem ku przedmiotowi i jego wartościom. Z perspektywy przedmiotowej oznacza działania człowieka w kierunku bycia wyższą wartością [3, s. 184].

Miłość niejedno ma imię i wiele twarzy. Niesie szczęście, uśmiech, zadowolenie, ale także cierpienie, ból, rozterki. Osiąga różne stadia rozwojowe, podlega ewolucji. Początkowa fascynacja, niepohamowana radość i idealizacja ukochanej osoby stopniowo przekształcają się w bardziej realistyczny obraz partnera/partnerki, uczucia stają się wówczas nieco mniej płomienne, ale za to bardziej stabilne i trwałe. W miłości obecna jest możliwość przejścia od czystej jednostkowości przypadku do pierwiastka posiadającego walor powszechności [4, s. 9-10]. Na kwestie te już w starożytności zwracał uwagę Platon, współcześnie podobnie rzecz ujmuje **Alain Badiou [5]**. Filozof, pisarz i dramaturg francuski pokazuje, że miłość przelotne spotkanie czasami przekształca w zdarzenie uobecniające, rodzaj fundamentalnego doświadczania różnicy, czy inaczej rzecz ujmując – spotkania w różnicy, spotkania transformującego. Uczestnictwo w nim oznacza doznanie potencjalnej powszechności, posiada bowiem uniwersalny zasięg. Jako ufność pokładana w przypadku, miłość sprawia, iż przeżywające ją podmioty są gotowe do pokonania swojego egoizmu. Nie własny interes jest najważniejszy, liczy się bowiem coś więcej – druga osoba, jej dobro i pomyślność. Zakochany usiłuje „dotknąć" bytu Innego, przekracza własny narcyzm. Pośrednictwo partnera jest zatem wartością samą w sobie, wartością niezbywalną.

[1] malgorzata.gajak@uni.lodz.pl, Zakład Dydaktyki Języka i Literatury Polskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, www.uni.lodz.pl.

Filozofowie w różnorodny sposób przedstawiają miłość. Koncepcja romantyczna skupia się na ekstazie spotkania. Koncepcja handlowa lub prawna uznaje miłość za rodzaj kontraktu, umowy pomiędzy wolnymi jednostkami, deklarującymi, że się kochają, mając na uwadze pewne wspólne korzyści. Koncepcja sceptyczna czyni z miłości złudzenie, iluzję. I wreszcie koncepcja, przedstawiająca miłość jako konstrukt prawdy poznawania rzeczywistości przez dwoje, traktuje związek jako projekt, włączający rozmaite zdarzenia przeżywane wspólnie. Decentralizacja punktu widzenia, wbrew prostemu popędowi podążania za swoim własnym, dobrze pojętym interesem, prowadzi do paradoksalnego doznania identycznej różnicy. Wcielenie w unikalny Podmiot Miłości oznacza rozwinięcie świata przez pryzmat naszej odmienności w taki sposób, że świat nadchodzi, że się rodzi, zamiast być jedynie tym, co wypełnia moje indywidualne spojrzenie. Miłość jest zawsze możliwością asystowania przy narodzinach świata

2. Miłość w jesieni życia

Warto podjąć namysł nad przemijaniem życia tak, by ukazać nie tylko jego niekorzystne procesy, lecz zaakcentować i te elementy, które pozwolą wyeksponować blaski schyłku egzystencji. Zgodzić przyjdzie się z tezą Piotra K. Olesia, który pisze: „Obraz starości, podobnie zresztą jak inne okresy rozwojowe, owiany jest sporą dozą mitów. Młodość wydaje się z definicji pełna nadziei i szczęśliwa, starość zaś smutna i trudna (…), jednak dojrzały bilans i integracja psychiczna, wynikające ze skumulowanej wiedzy i bogactwa doświadczenia życiowego, sprawiają, że starość może wydawać się atrakcyjna" [6]. Badacz, powołując się na koncepcję zysków i strat w biegu życia Paula B. Baltesa, procesy starzenia się interpretuje w kategoriach zachwianej równowagi pomiędzy tymi dwoma stanami. Do negatywów starości zalicza utratę sił witalnych oraz zmniejszanie się, „kurczenie" przestrzeni życia. Po stronie pozytywów wymienia wzrost indywidualności (łączony także z ignorowaniem reguł i zasad wynikających z wieku oraz pełnionych ról społecznych), pojmowany jako sposób kompensacji ograniczeń korporalnych. Znawcy zagadnienia potwierdzają, że w czasie naturalnego starzenia się zaangażowanie życiowe nie powinno być przerywane, a troska o układanie dobrych relacji między partnerami rekompensuje trudy związane z cielesnością, pozwalając przezwyciężać fizyczny i psychiczny ból. Świadomość, że jest się osobą ważną dla innego odgrywa znaczącą rolę w procesie adaptacji do starości, pozwalając utrzymać poczucie tożsamości i wysoką jakość bytu.

Celem artykułu jest prezentacja miłości wieku senilnego na przykładzie „Pamiętnika" w reżyserii Nicka Cassavetesa[2] oraz „Daleko od niej"[3] – obrazu

[2] N. Cassavetes, właściwie Nicholas David Rowland Cassavetes; (ur. 21 maja 1959 roku w Nowym Yorku) – amerykański aktor, reżyser i scenarzysta. Pierwszą rolę, dzięki której zaistniał w świecie filmowym, zagrał w filmie Maska P. Bogdanowicza (1985). Cassavetes grał przede wszystkim role drugoplanowe. Poświęcił się reżyserii. Jego debiutem zarówno reżyserskim, jak i scenopisarskim był film Odmienić los, w którym w główną rolę wcieliła się jego matka G. Rowlands. Rok później Cassavetes zekranizował scenariusz swojego ojca J. Cassavetesa Jak jej nie kochać, za co dostał nominację do Złotej Palmy. Cassavetes jest także autorem scenariusza do filmu Blow w reżyserii T. Demme"a (2000). Pamiętnik cieszył się dużym uznaniem krytyki i jest ekranizacją powieści N. Sparksa o tym samym tytule. Sparks (ur. 1965), pisarz amerykański, jego specjalnością są romanse i powieści obyczajowe, które cieszą się dużą popularnością: były tłumaczone na 33 języki i sprzedawały się w milionach egzemplarzy; autor m. in.: Pamiętnika (1996), Bezpiecznej przystani

wykreowanego przez Sarah Polley[4]. W swej wypowiedzi postaram się przybliżyć sposoby, za pomocą których przywołane filmy kierują uwagę widzów na szczególny fenomen doznawania świata we wspólnocie duchowej i korporalnej. Poszukiwać będę odpowiedzi na szereg pytań: czym jest miłość w jesieni życia? Czy jest możliwa? Czy da się pogodzić ze świadomością powolnego odchodzenia partnera? Czy pomaga w pokonywaniu cierpienia choroby? Co warunkuje bliskość osób w podeszłym wieku? Jakie są podstawy ich związku? Kontekstem rozważań uczynię Tischnerowską filozofię dramatu i metaforę egzystencji jako spotkania w drodze

3. Miłość w kontekście filozofii dramatu

Józef Tischner przekonuje, że u podstaw każdej relacji dialogicznej leży źródłowy wybór, który oznacza, że Ja i Ty widzą w sobie kogoś niezwykłego, wyjątkowego, niejednoznacznego, twórczego, nieodwołanie jedynego. Postawa nakierowana na wybór jest „spoiwem" zaistniałej sytuacji i otwarciem jej na dramat dobra i zła, każde spotkanie „otula" bowiem płaszcz agatologiczny. „Ktokolwiek – zdaniem księdza – bierze udział (...) w dramacie, ten ociera się o możliwość tragedii; ma jakieś uczestnictwo w tragiczności. Dlatego perspektywa tragiczności jest nieodłącznym tłem każdego spotkania" [7, s. 47]. Mówiąc o rodowodzie miłości, Tischner wskazuje trzy zasadnicze momenty.

Po pierwsze, uczucie – jego zdaniem – rodzi się jako odpowiedź na pytanie stawiane przez Innego. W chęci pomocy Drugiemu, by umniejszyć jego nieszczęście (krzywdę), tkwi zalążek związków interpersonalnych. Pominięcie milczeniem słyszanego wezwania oznacza dewaluację, a nawet zanik człowieczeństwa [7, s. 43].

Drugim składnikiem miłości w ujęciu Tischnera jest umiejętność dostrzegania w Innym nie tylko zagrożenia, lecz także jedyności, niepowtarzalności. Spojrzenie takie sprawia, iż Ja i Ty stają naprzeciw siebie w relacji jako inni, powierzają się sobie nawzajem (partnera mogą traktować jako Ty lub On; mogą także tworzyć relację dialogiczną My) [8].

Trzeci moment myśliciel wiąże z odkryciem Drugiego jako wartości. Ty staje się wartością bezwzględną, samą w sobie niezależną od pełnionych w społeczeństwie funkcji. Ja ceni Ty tylko dlatego, że istnieje.

Doznawanie wymienionych etapów, tj. dramatu, inności, jak też wartości Innego, stanowi warunek szczęścia w dojrzałym życiu. Dynamika uczucia, widoczna w jego triadycznej odsłonie, sprawia, że wymyka się ono wszelkim schematom czy sztywnym konstrukcjom. Człowiek w miłości odnajduje osobiste szczęście. Kochając, dostrzega u boku ukochanej osoby swoje własne miejsce w świecie.

(2010), I wciąż ją kocham (2015), Spójrz na mnie (2015), Dla ciebie wszystko (2011), We dwoje (2016), Wyboru (2016).

3 Film jest adaptacją opowiadania Alice Munro The bear came over the mountain. Ukazało się w 1999 roku w amerykańskim tygodniku „The New Yorker" i jest nadal dostępne na stronie internetowej: <www.newyorker.com/ archive/1999/12/27/1999_12_27_110_TNY_LIBRY_000019900>, dostęp 06.06.2018.

4 Sarah Polley (ur. 1979) kanadyjska aktorka, reżyser i scenarzysta; grała m.in. w Don't Come Knocing, The Secret Life of Words, Beowulf and Grendel, Mr. Nobody, Tiger; znana z programów telewizyjnych: Droga do Avonlea, Grace i Grace, John Adams, Slings And Arrows, Ramona, Straight Up.

Miłość daje człowiekowi schronienie i poczucie bezpieczeństwa, dopiero bowiem w oddaniu ukochanej osobie i w więzi z nią jest jakby bardziej sobą i u siebie.

Celem pogłębienia interpretacji wspomnianych filmów w aspekcie psychologicznym, warto przywołać jeszcze trójczynnikową koncepcję miłości, zaproponowaną przez Roberta J. Strenberga. Psycholog patrzy na nią nie jak na sztukę czy popęd seksualny, lecz uczucie konstytuowane przez trzy czynniki [9]:

a. intymność – pojmowana jest jako pragnienie dbania o dobro partnera, przeżywanie szczęścia w jego obecności i z jego powodu, szacunek dla partnera, przekonanie, że można nań liczyć w potrzebie, wzajemne zrozumienie oraz dzielenie się przeżyciami i dobrami, zarówno duchowymi, jak i materialnymi, dawanie i otrzymywanie uczuciowego wsparcia, wymiana intymnych informacji, uważanie partnera za ważny element własnego życia; intymność wiąże się m.in. z umiejętnością komunikowania się, wzajemnym zrozumieniem i udzielaniem sobie wsparcia i pomocy; kształtuje się ją w ciągu całego życia, z upływem lat człowiek uczy się bowiem rozpoznawać stany emocjonalne partnera (werbalizowane i pozawerbalne);
b. namiętność – badacz łączy ją zarówno z emocjami pozytywnymi (pożądanie, radość, zachwyt) i negatywnymi (zazdrość, zaborczość, zachłanność) oraz uwydatnionym pobudzeniem fizjologicznym (pragnienie i poszukiwanie fizycznej bliskości). Istotą namiętności jest to, że intensywnie rośnie, by osiągnąć szczytowe natężenie, a potem szybko opada. Wtedy następuje stabilizacja na niższym poziomie, a częste kontakty i bliskość fizyczna sprzyjają nasilaniu się namiętności i stopniowemu izolowaniu się zakochanych od świata zewnętrznego; jako uczucie nierealistyczne wymaga absolutnego uwielbienia partnera;
c. zaangażowanie – oznacza decyzję o przekształceniu relacji miłosnej w trwały związek oraz gotowość do utrzymania tego związku mimo przeciwności; na jej podjęcie wpływ ma kilka czynników, m.in. dodatni bilans zysków i strat uzyskiwanych przez partnerów; mała atrakcyjność innych (alternatywnych) związków im dostępnych; bariery przeszkadzające zerwaniu związku (np. formalizacja związku, nacisk otoczenia na jego trwanie).

4. Starość zadomowiona w miłości na scenie dramatu życia.

Dojrzali mężczyźni w jesieni egzystencji: Noah (młodego chłopaka grał Madison Wayne Ellis, w wieku dojrzałym – James Garner[5]) – bohater „Pamiętnika" oraz Grant (Gordon Pinsent[6]) – bohater „Daleko od niej" w różnorodny sposób zmagają się z chorobą Alzheimera, na którą cierpią ich żony – Alice (w wieku dojrzałym grała ją Gena Rowlands[7]; w młodzieńczym – Rachel McAdams[8]) oraz Fiona (Julie

[5] James Garner, właśc. James Scott Baumgarner (ur. 7 kwietnia 1928 roku w Norman, zm. 19 lipca w Los Angeles) – amerykański aktor filmowy i telewizyjny, nominowany do Oscara za główną rolę w filmie Romans Murphy'ego (1985). Laureat nagrody Emmy i dwóch Złotych Globów. Grał m. in. w Niewiniątkach Williama Wylera z Audrey Hepburn i Shirley MacLaine, Wielkiej ucieczce Johna Sturgesa z Steve'em McQueenem i Richardem Attenborough, A to historii Normana Jewisona z Doris Day, Amerykanizacji Emily Arthura Hillera z Julie Andrews i Melvynem Douglasem. Swoją żonę Lois Clarke poślubił 17 sierpnia 1956 po zaledwie 14 dniach znajomości. Pozostali małżeństwem do śmierci Garnera.

6 Gordon Pinsent (ur. 12 lipca 1930 w Grand Falls) – kanadyjski aktor, scenarzysta, reżyser i dramaturg.

7G. Rowlands; właściwie. Virginia Cathryn Rowlands (ur. 19 czerwca 1930 w Madison w stanie Wisconsin) – amerykańska aktorka filmowa, teatralna i telewizyjna. Dwukrotnie nominowana do Oscara za

Christie[9]). Małżonkowie wzajemnie powierzają się sobie jako bytowi niepowtarzalnemu, a ich uczucie sprawia, że odkrywają indywidualność partnera, jego inność. Stoją naprzeciw siebie jako inni, ale nie obcy. Łączy ich podobieństwo w inności i inność w podobieństwie. Wzajemność w inności sprawia, że zbliżają się do siebie, ale się w sobie „nie roztapiają", zachowując swoją tożsamość.

Akcja „Pamiętnika" rozgrywa się na dwóch płaszczyznach. W domu opieki starszy mężczyzna regularnie czytuje jednej z pensjonariuszek, cierpiącej na chorobę Alzheimera, pamiętnik, na którego kartach zapisano przejmującą historię wielkiej miłości. Zarówno sam czytający, jak i kobieta emocjonują się opowieścią. Choć bohaterka praktycznie nie pamięta swojego życia, to jednak chwile, gdy może słuchać lektury, rozbudzają w niej uczucia i pozwalają powrócić do normalnej egzystencji, przynajmniej w wyobraźni.

Historia z pamiętnika jest także przedstawiona w filmie. Dwoje młodych, pochodzących z odmiennych środowisk ludzi, zakochuje się w sobie bez pamięci. Jednak ich uczucie szybko zostaje wystawione na próbę, gdy nadchodzi II wojna światowa. Namiętność, rozstanie, tęsknota, ból, a potem wymarzony powrót – wszystkie te elementy budują romantyzm związku Noah i Allice i prowadzą do wspólnego życia.

Fiona i Grant – bohaterowie projekcji „Daleko od niej" – to małżeństwo z 43-letnim stażem. Ich wspólne życie obfitowało w chwile radosne i trudne. Zdrada, której dopuścił się mężczyzna, sprawiła, że małżonkowie zdecydowali się przenieść do drewnianego domku, stojącego na odludziu, by rozpocząć kolejny etap swojego związku. Bezkres otoczenia wydobywa samotność mężczyzny i kobiety, a jednocześnie podkreśla, jak są dla siebie ważni. Wiele czasu spędzają razem, łączą ich wspólne zainteresowania, wkrótce jednak muszą zmierzyć się z Alzheimerem żony, chorobą objawiającą się początkowo szeregiem drobnych oznak (ich uwieńczeniem jest scena, gdy kobieta chowa do lodówki patelnię, której nie rozpoznaje).

Kapitalne znaczenie w obydwu obrazach ma idea podmiotowego traktowania drugiego człowieka. Reżyserzy pokazują, że jednostka jest nosicielem najróżniejszych jakości aksjologicznych, takich jak: piękno, wdzięk, wigor, witalność, inteligencja, poziom moralny, itp. Wszystkie te wartości tworzą „wartość całościową". Miłość jako postawa uczuciowa stanowi w ich filmach odpowiedź na tę

pierwszoplanowe role w filmach: Kobieta pod presją (1974) i Gloria (1980). Laureatka Oscara za całokształt twórczości. Dwa razy otrzymała nagrodę Złotego Globu (ponadto była 6 razy do niej nominowana).

[8] Rachel McAdams (ur. 17 listopada 1978 w Londynie) – kanadyjska aktorka filmowa i telewizyjna; Swoją karierę rozpoczęła po uzyskaniu stopnia licencjata na wydziale teatralnym York University w 2001 roku. Jej pierwszym filmem amerykańskim była wydana w następnym roku komedia *Gorąca laska*. W 2004 roku zagrała w *Wrednych dziewczynach* i *Pamiętniku*. Rok później miały miejsce trzy premiery z jej udziałem: komedia romantyczna *Polowanie na druhny*, thriller *Red Eye* i komediodramat *Rodzinny dom wariatów*. Media nadały jej wtedy tytuł „następnej Julii Roberts". Grała również m.in. w komedii romantycznej *O północy w Paryżu* w reżyserii Woody'ego Allena i gościnnie w *Sherlocku Holmesie: Gra cieni*. W 2012 roku na ekrany kin weszły trzy produkcje z jej udziałem: melodramaty *I że cię nie opuszczę* i *To the Wonder* Terrence'a Malicka oraz thriller *Namiętność* Briana De Palmy. W 2016 roku nominowana do Oscara i nagrody Amerykańskiej Gildii Aktorów Filmowych za rolę dziennikarki śledczej Sachy Pfeiffer w filmie *Spotlight*.

[9] Julie Frances Christie (ur. 14 kwietnia 1941 w Asam, Indie) – brytyjska aktorka filmowa, laureatka Oscara dla najlepszej aktorki za rolę w filmie *Darling* (1965). Stała się jednym z symboli lat 60-tych XX wieku.

wartość, angażującą jednak nie tylko sferę uczuć, ale też woli oraz umysłu. Pozwalają ponadto odbiorcom – jeśli przyjąć klasyfikację Wojcieszke – na obserwację różnych faz związku: od zakochania, przez romantyczne początki miłości, ku związkowi kompletnemu, przekształcanemu w obliczu choroby w związek przyjacielski [4, s. 23-35]. Pierwsze trzy fazy napędzane są przez namiętność, pozostałe – głównie dynamiką zaangażowania i intymności.

Noah swój związek stara się oprzeć na szczerości i autentyczności bycia sobą. Taką symboliczną wymowę ma scena, gdy on i Alice leżą na ulicy i obserwują gasnące i zapalające się światła szyldów reklamowych. Manifestacją wolności osoby stał się także uliczny taniec. Każdą chwilę spędzoną z ukochaną młody chłopak traktuje jako szczególny dar. Romantyczne początki wiązały się ze wzrostem intymności, możliwością poznawania się przez zakochanych i budowania zrębów zaufania [10]. Ukoronowane zostały wspólnie spędzoną nocą, podczas której dochodzi do zbliżenia kochanków. Głębia uczuć sprawia, że bohaterowie pokonują egoistyczną chęć zawłaszczenia drugiego, posiadania go na własność. Właściwą dla miłości antynomię „mieć" – „nie mieć" zakochani przezwyciężają na gruncie wspaniałomyślności, pozwalającej drugiemu „mieć, by nie mieć" i „nie mieć, by być". Dobro ukochanej Noah wybiera wielokrotnie: uznając jej prawo do kontynuowania nauki, bądź wtedy, gdy widząc ukochaną w ramionach innego, rezygnuje z próby ponownego spotkania po latach. Ucząc się z pokorą wspaniałomyślności, nie myśli o własnych korzyściach, lecz godzi się, by Alice zdecydowała, z kim zwiąże swoje losy. Gotowy do poniesienia ofiary i niesienia cierpień drugiego, istotą swojej miłości czyni to – jak podpowiada Tischner – że „chciała być coraz bardziej miłością. (…) wciąż polepszać samą siebie" [11, s. 89]. Widz śledzi rozmaite fazy miłości: jako upodobania, następnie pożądania, życzliwości, poprzez: wzajemność, przyjaźń oraz sympatię, aż po miłość oblubieńczą (która okazuje się być swoistą kwintesencją wszystkich poprzednich jej rodzajów). Pomiędzy bohaterami rodzi się dialogiczna więź właściwa dla związku kompletnego. Jego istotę – zdaniem Cassavetesa – określają trzy najistotniejsze czynniki: bezinteresowność, podziw i wdzięczność, fundujące autentyczność i poniekąd czystość miłości. Wspomniane doświadczenie Tischner definiuje słowami: „Oś «innego we mnie» styka się z osią «mnie w innym». Raz Ja staje się Ty, raz Ty stajesz się Ja. Jesteśmy naprzeciw siebie, obok siebie, jesteśmy ze sobą, dla siebie" [8, s. 59]. Dla młodych ludzi ważne było «karmienie się sobą», «smakowanie siebie», «przemiana obcego w swoje».

Z kolei blisko siedemdziesięcioletni Grant powoli dojrzewa do odkrycia, jak bardzo kocha żonę. Wędrówka po szlaku miłości, choć niejednokrotnie trudna, organizuje jego życie, wyznacza właściwe kierunki aktywności, harmonizuje i ubogaca wewnętrzny świat. Bohater uczucie pojmuje jako „zasadę bytu", która sprawia, że „wychodzi z siebie" i staje obok umiłowanej, by być z nią i dla niej, a następnie wraca do siebie, by przyjąć umiłowaną do serca swego – przyjąć tam, gdzie umiłowana już była. Sceny retrospektywne przybliżają małżeńską historię. Mężczyzna wspomina wyznanie, które stało się początkiem ich związku („Czy nie byłoby dobrze, gdybyśmy się pobrali?" niegdyś zapytała Fiona[10]). Wie, że jej miłość była niecierpliwa w tym sensie, że nie chciała czekać na jego wyznanie, chciała się

[10] Zapis ścieżki dźwiękowej filmu.

ujawnić, odsłonić, „chciała kochać" [11, s. 89]. Przywołuje również wiosenny spacer w lesie, gdy małżonka pochylała się nad żółtymi kwiatami, mówiąc: „Kiedy odwracam wzrok, zapominam, jaki jest kolor żółty. Mogę jednak spojrzeć znów. Czasami w zapomnieniu jest coś cudownego"[11]. Żałuje natomiast, że wciąż pamięta o jego zdradach, choć wielokrotnie zapewniała o swoim przebaczeniu. W jego świadomości tkwią jej pełne bólu słowa, które wypowiedziała, gdy zaczynała zdawać sobie sprawę ze swego odchodzenia do świata niedostępnego dla Granta: „Są takie rzeczy o których naprawdę chciałabym zapomnieć, ale nie mogę. Wiesz, to te rzeczy, o których nigdy nie mówimy"[12]

5. Pozwolić drugiemu być

Wspaniałomyślność – zdaniem Tischnera – najpełniej uwydatnia istotę miłości. Jej fenomen determinuje bezinteresowność, podziw i wdzięczność [11, s. 119]. W swojej książce „Miłość nas zrozumie" filozof zanotował: „Tylko «prawdziwa miłość» potrafi być wspaniałomyślna; miłość «nieprawdziwa», iluzoryczna, i zakłamana zawsze skrywa jakiś «interes». Wspaniałomyślność miłości polega na tym, że wybiera i uznaje dobro dlatego, że jest dobrem, bez pytania o korzyści. (…) Do wspaniałomyślnej miłości dobra wystarczy jego widok" [11, s. 120]. Wspaniałomyślność jest darem, którego należy się uczyć na drodze pokonywania własnego egoizmu i afirmacji Innego. Otrzymuje się go z czasem, wymaga staranności w pielęgnowaniu więzi. Miłość oznacza zatem nieustanne tworzenie, umożliwia ciągłe odkrywanie tego, co wcześniej było niewiadome, oświetlanie tego, co ciemne, osłanianie tego, co zagrożone, otulanie tego, co bezbronne, wypełnianie miejsc pustych i pielęgnowanie tego, co prawdziwe.

O zdolności miłowania Noaha w „Pamiętniku" świadczy fakt, że decyduje się towarzyszyć chorej żonie w domu opieki społecznej. Wybiera jej dobro bez pytania o własne korzyści. Wiedząc, że nikt nie może być dobry w odosobnieniu, swoje działania nakierowuje na ukochaną i w ten sposób niejako „wygrywa" siebie, potwierdzając pełnię swojego bycia, odnajdując swoją osobową konstytucję. Podejmuje próby, aby choć na chwilę przywrócić ukochaną do życia: szczęście, którego doznaje, gdy Alice poznaje go przez kilka minut, jest bezgraniczne. Wspomnienia mają moc terapeutyczną, stają się treścią życia bohaterów, gdy Alzhaimer odbiera pamięć i sukcesywnie okrada z tożsamości. Wspólnie przeżywany czas prowadzi do ponownego zanurzenia w miłości, która – choć nie jest empirycznie dostępna – to powraca we wspomnieniu, stając się treścią teraźniejszości, trudnej i jednocześnie pięknej, doświadczanej w fazie przyjacielskiej związku.

Również Grant, mimo bólu i dojmującej samotności, jest niezłomny w walce o żonę i ich wspólną historię. Choć nie chciał początkowo zaakceptować decyzji partnerki o przeniesieniu się do domu opieki społecznej, mając nadzieję, że diagnoza lekarzy nie jest adekwatna do stanu jej zdrowia, ostatecznie przyjmuje rolę niewidocznego obserwatora świata (także lektora i narratora), który buduje ukochana w nowej rzeczywistości, zakochując się w niepełnosprawnym Auberey'u. Choć nie mieszka w Meadowlake, jest tam codziennie obecny i oczekuje na jej

[11] Zapis ścieżki dźwiękowej filmu.
[12] Zapis ścieżki dźwiękowej filmu.

„przebudzenie", stara się, by ponownie zobaczyła w nim swojego męża, którego nie rozpoznaje. Kobieta traktuje go jako człowieka obcego, narzucającego się swoją obecnością, choć przy pożegnaniach wypowiada słowa: „Ale jesteś wytrwały. Spotkamy się jutro?"[13].

Jako świadek miłości, którą żona obdarzyła innego pensjonariusza, Grant nauczył się dawać jej przestrzeń wolności. Widząc jej depresję, spowodowaną powrotem Aubrey'a do domu, sprawia, by mogła go ponownie zobaczyć. Gest ten jest dowodem jego wielkiego oddania, bezwarunkowej miłości i pokory. Mężczyzna decyduje, że szczęście Fiony jest ważniejsze od tego, kto będzie towarzyszem jej życia w ostatnim okresie. Pozwala zatem żonie – mówiąc słowami Tischnera – być sobą. Świadomie podporządkowuje się jej dobru. Wychodząc z własnej pozorności, przekracza siebie i w ten sposób oddaje się Innemu. Reżyserka podkreśla, iż pozorność jako nieautentyczność lub przeciętność sposobu bycia (np. egoizm, indywidualizm, narcyzm) są strukturami, które skutecznie blokują nie tylko możliwość otwarcia na miłość, ale i zrozumienie jej. Udowadnia, że podmiot miłości musi zostać odarty z iluzoryczności i zrzucić kurtynę pozoru, by mógł wejść w świat i historię miłości. Wkroczenie na szlak uczucia wymaga prawdy i to prawdy człowieka, prawdy o człowieku i prawdy w nim samym. Autentycznej miłości nie da się ani zamarkować ani przypudrować. Ona jest albo jej nie ma. Jako „gospodarz" miłości, Grant przyjmuje wszystko, co ona niesie. Miłość jawi mu się jako coś do właściwego i umiejętnego zarządzania lub nawet władania. Przykładem swojego życia potwierdza, że miłość jest czymś, z czym człowiek w różnorodny sposób się obchodzi, jest nie tylko dana, ale i zadana, co wiąże się zarówno z tworzeniem, kreacją, działaniem, jak też z racjonalnością oraz odpowiedzialnością za nią i wobec niej, a nawet z pewną jej edukacją.

Obaj mężczyźni, Noah i Grant, towarzysząc żonom w chorobie, dla swych działań poszukują przede wszystkim uzasadnień wewnętrznych. Wyrastały one z uczucia miłości, wspomnień tego, co budowało ich dobre relacje przez lata oraz przyjemności (trudnej w obliczu zbliżającego się kresu) troszczenia się o ukochane kobiety. Cassavetes i Polley, co zgodne jest z ustaleniami współczesnej psychologii, sugerują widzom, że prymat uzasadnień zewnętrznych (sfera moralności, poczucie obowiązku) prowadzić mógłby do osłabienia więzi partnerów [4, s. 242]. Empatyczna umiejętność wczuwania się w innego człowieka pomagała bohaterom patrzeć na rzeczywistość przez pryzmat cierpienia (przyjęcie innego niż własny punktu widzenia), co prowadziło do trafniejszego rozpoznawania myśli, pragnień i uczuć żon. Współczucie (drugi składnik empatii) sprawiało zaś, że ofiarowywali kobietom serdeczność, wsparcie i pomoc [12]. Potrafili pokonać natomiast trzeci, niekorzystny składnik empatii, a mianowicie tendencję do reagowania własnym nieszczęściem na nieszczęścia cudze. Eksponowanie takiej postawy zmniejszałoby szansę na zbudowanie satysfakcjonującego związku małżeńskiego w tych niełatwych chwilach. Przykładem własnego życia dowiedli, że „dawanie przynosi nam – jak zauważa Claudio Mina – więcej radości niż branie. Dawanie jest bowiem postawą aktywną i twórczą, w której nasze wewnętrzne Ja żyje, czuje się zrealizowane oraz czuje się «bogate», gdyż coś daje" [13, s. 62-63].

[13] Zapis ścieżki dźwiękowej filmu.

6. Podsumowanie

Filmowe obrazy „Pamiętnik" i „Daleko od niej" istotę miłości ujmują w sformułowaniu „pozwolić Drugiemu być". Ukazana w nich miłość jest doświadczeniem transgresyjnym, przekształcającym, pociągającym za sobą zmianę w przestrzeni codziennych obcowań. O sile ich przekazu decydują emocjonalność kreacji oraz wpisane w nie przesłanie, że życie może być piękne, szczęśliwe i spełnione, mimo licznych przeszkód i przeciwieństw. Podobnie jak Rollo May, reżyserzy dostrzegają różne typy miłości: miłość związaną z seksem, zmysłową, fizyczną, opartą na pożądaniu cielesnym (*Epithymia*), miłość romantyczną, w której dominuje tęsknota, oczarowanie (*Eros*), miłość braterską, bezinteresowną, lojalną i wierną (*Fileo*), miłość związaną z poświęceniem dla innych, bezwarunkową (*Agape*) [14, s. 33].

Zarówno Cassavetes, jak i Polley ukazują wielowymiarowość uczucia. Przede wszystkim akcentują jego potęgę, przekonują, że jesteśmy dobrzy, jeśli posiadamy wolę bycia dobrymi. Od umiejętności skierowania naszej woli ku dobru zależy kształt i siła naszych więzi. Dialogiczny charakter miłości i dobra sprawia, że ludzkie działania ukierunkowane są na Innego. Twórcy przekonują, iż wzajemność miłości jest kwestią dobrowolną, wynika z bezinteresowności (przepływ wspólnej woli Ja i Ty), stanowi wynik odpowiedzi na pytanie Drugiego, nie tylko dlatego, że On mnie pytał, ale także dlatego, że chciał pokazać mi swój świat i pragnie, bym w nim współuczestniczyła. Wzajemność przekształca byt „monady bez okien" w byt „dla" siebie (nie obok siebie). Miłość jest właściwością zwrotną. O tym zjawisku Tischner pisze: „We wnętrzu konkretnej, tu i teraz przeżywanej miłości żyje miłość do miłości – do tej miłości, którą miłość ta właśnie jest. Miłość chce być miłością coraz bardziej i bardziej. Miłość sama nosi w sobie swoją miarę" [15].

Miłość obejmuje cielesność i biologiczność człowieka, co sprawia, że wpisane jest w nią cierpienie. Ten, kogo kochamy, może zostać zabrany w każdej, najmniej spodziewanej chwili, w najbardziej niepożądanym momencie, całkiem bezdyskusyjnie przez chorobę i śmierć. Aby naprawdę kochać, trzeba mieć odwagę budowania świata wewnętrznego, który umożliwia przyjęcie odpowiedzialności za siebie i za Drugiego, tego, ku któremu kieruje się słowa: „kocham ciebie". One powinny być powiązane z dwoma kolejnymi: „lubię i szanuję". W ten sposób dopełnić się może człowieczeństwo, a język stanie się jego spełnieniem, urzeczywistnieniem. Sztuka życia w miłości polega na tym, by treść takiego oglądu rzeczywistości przyswoić sobie jako perspektywę życiową i w jej kręgu pozostawać. Życie miłością jest życiem w poznawaniu tego, co najbardziej warte poznania, uczestniczeniem w najwyższym wymiarze człowieka. Naturalna tęsknota przedstawicieli gatunku *homo sapiens* do „bycia dla" zaspokojona może być tylko poprzez miłość. Kochający dla kochanego jest zwierciadłem i dopełnieniem sensu. Kocha w nim to, co aksjologiczne, jedyne w swoim rodzaju, ale nie jako ideę, lecz tak, jakby była ona już rzeczywistością. Zwracając się od idei ku niedoskonałemu nosicielowi, kocha on człowieka rzeczywistego w jego swoistości.

Twórcy prezentowanych filmów przekonują, że wieloletnie pielęgnowanie wzajemnych relacji, będące istotnym wymiarem miłości, ma charakter procesualny. Jednocześnie podkreślają, iż owa procesualność odsyła w kierunku tego, co wieczne, nieograniczone, niedefinitywne. Miłość interpretują jako zjawisko w orbicie

wszechświata, które scala, co rozdzielone, a co ciasne i ograniczone – rozszerza. Wydaje się, że we współczesnym świecie, zdominowanym przez technologię, w którym powszechnym zjawiskiem jest tworzenie związków powierzchownych, pozbawionych głębi, co prowadzi do paraliżu uczuciowego[14], warto podjąć refleksję nad sensem miłości, tym bardziej, iż reżyserzy zachęcają odbiorcę do pogłębionego traktowania związków między małżonkami, analizy towarzyszących ich decyzjom procesów myślenia, intencji oraz postępowania. Podpowiadają, że miłość ma charakter metafizycznego współodczuwania, a fenomen owego aprioryzmu miłości sprawia, że jedynie zakochany jest tym, kto rozpoznaje wartość osoby (odkrycie w osobie empirycznej osoby idealnej). Dostarczanie struktur narracyjnych do tworzenia opowieści swojego życia może z pewnością pomóc widzom w codziennej egzystencji, dać satysfakcję, ukazać znaczenie wspomnień (strategia zatrzymywania i odtwarzania minionego czasu) w przywracaniu radosnych i smutnych chwil. Cenne są również spostrzeżenia twórców na temat sposobów przezwyciężania samotności, możliwości towarzyszenia Innemu w zmaganiach z przeciwnościami losu z poszanowaniem jego godności. Istotny aspekt dla humanizowania rzeczywistości przyniosą – być może – także dyskusje o pozytywnych stronach wieku senilnego.

Literatura

1. Grabowski M. (red.), *O miłości. Antologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1998.
2. Marody M. *Sens teoretyczny a sens empiryczny pojęcia postawy. Analiza metodologiczna zasad doboru wskaźników w badaniach nad podstawami*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976.
3. Pyka M. *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas", Kraków 1999.
4. Wojcieszke B. *Psychologia miłości*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2012.
5. Badiou A. *Byt i zdarzenie*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
6. Oleś P. K. *Psychologia człowieka dorosłego. Ciągłość – zmiana – integracja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 244.
7. Tischner J. *Filozofia dramatu*, wyd. 2, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak", Kraków 2006.
8. Tischner J. *Inny, Eseje o spotkaniu*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak", Kraków 2017.
9. Sternberg R. J. Weis K. (red.), *Nowa psychologia miłości*, przeł. A. Sosenko, Wydawnictwo „Moderator", Taszów 2007.
10. Holmes J. G., Rempel J. K. *Trust in close relationships*, s. 187-220, strona internetowa: https://www.researchgate.net/publication/232565690_Trust_in_Close_Relationships, dostęp 07.06.2018.
11. Tischner J. *Miłość nas rozumie. Rok liturgiczny z księdzem Tischnerem*, wyb. i oprac. W. Bonowicz, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak", Kraków 2000.
12. Davis M. H. *Empatia. O umiejętności współodczuwania*, przeł. J. Kubiak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999.
13. Mina C. *Psychologia miłości*, przeł. B. A. Gancarz, Wydawnictwo „Bratni Zew", Kraków 2004.
14. May R. *Miłość i wola*, przeł. H. i P. Śpiewakowie, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1993.
15. Tischner J. *Miłość mnie zrozumie*, [w:] tenże, *Myślenie według miłości. Ostatnie słowa*, Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, Kraków 2013, s. 295-296.

[14] Stan ten R. May określa jako schizoidalny [14].

O miłości i chorobie w jesieni życia. Kilka uwag o „Pamiętniku” Nicka Cassavetesa oraz „Daleko od niej” Sarah Polley w kontekście filozofii dialogu Józefa Tischnera

Streszczenie

W artykule O miłości i chorobie w jesieni życia. Kilka uwag o „Pamiętniku” Nicka Cassavetesa oraz „Daleko od niej” Sarah Polley w kontekście filozofii dialogu Józefa Tischnera autorka podejmuje temat miłości małżonków z wieloletnim stażem – bohaterów „Pamiętnika” w reżyserii Nicka Cassavetesa oraz „Daleko od niej” – obrazu wykreowanego przez Sarah Polley, którzy w obliczu choroby Alzheimera próbują stawić czoła przeciwnościom. Spojrzenie na ich relacje przez pryzmat filozofii dialogu Józefa Tischnera pozwoliło na wydobycie różnorodnych stanów emocjonalnych, doznawanych przez ludzi w podeszłym wieku. Interpretacja filmów stanowić może ważną ważny element wychowania „dla” i „ku” starości. Pozwoli na uwrażliwienie młodych ludzi na potrzeby seniorów oraz podkreślić znaczenie miłości dla życia ludzkiego – siły, która nadaje sens człowieczej wędrówce.

Słowa kluczowe: miłość, Józef Tischner, filozofia dialogu, starość.

About love and illness in the autumn of life. A few notes about "The Notebook" by Nick Cassavetes and "Away from Her" by Sarah Polley in the context of the philosophy of dialogue by Józef Tischner

Abstract

In the article *About love and illness in the autumn of life. A few notes about "The Notebook" by Nick Cassavetes and "Away from Her" by Sarah Polley in the context of the philosophy of dialogue by Józef Tischner* the author deals with the subject of love of married couples with many years of experience – the characters of "The Notebook" directed by Nick Cassavetes and "Away from Her" – image created by Sarah Polley, who are trying to face adversity in consideration of Alzheimer's disease. A look at their relationship through the prism of Józef Tischner's philosophy of dialogue allowed for the extraction of various emotional states experienced by elderly people. Film interpretation can be an important element of upbringing "for" and "towards" old age. It will help to sensitize young people to the needs of seniors and emphasize the importance of love for human life – a potency that gives meaning to a human peregrination.

Keywords: love, Joseph Tischner, philosophy of dialogue, senility.

Katarzyna Łogożna-Wypych[1]

Koty Kinga: Horror kotów. Koty w horrorze

1. Wstęp

Koty w literaturze są obecne od dawna. Jako nieobliczalne, często nierozumiane zwierzęta często były i są używane do ukrywania niewygodnych, trudnych zagadnień, czy tematów tabu. Cechy kotów, które z jednej strony są podziwiane, a z drugiej potępiane pozwalają na osadzenie ich w najbardziej symbolicznych sytuacjach. Wybitny biolog i założyciel Instytutu Antrozoologii, dr John Bradshaw podkreśla, że koty przeszły długą i ciężką drogę od bycia czczonymi w Egipcie, uzyskując status boga w postaci bogini Bastet, poprzez bycie ciemiężonymi, torturowanymi i mordowanymi w czasach średniowiecza, powracając do łask w czasach współczesnych, osiągając tytuł najpopularniejszego domowego towarzysza [1]. Szeroko rozumiana literatura światowa, począwszy od przypowieści oraz bajek dla dzieci, poprzez klasykę, literaturę popularną, film, słuchowiska czy nawet gry komputerowe wypełniona jest bohaterami w postaci kotów. Internet, jako najnowsze i najpopularniejsze obecnie medium, jest ogromną skarbnicą wiedzy o kotach, kocich zdjęć, memów czy kreskówek. Jako ulotne i samodzielne zwierzęta często przedstawiają te cechy, do których sam człowiek nie chce się przyznać.

Koty są idealnym przykładem na to, jak symbolizm przypisywany konkretnemu gatunkowi waha się w zależności od kontekstu kulturowego. Co więcej, status kota jako symbolu jest dwuznaczny i ciężki do zdefiniowania, w rezultacie niemożność skategoryzowania kotów powoduje „ dyskomfort semantyczny", z którym człowiek radzi sobie w dwojaki sposób – oswojeniem kota lub jego destrukcją / masakrą [Michalski, 2], co zgodne jest z poglądami Junga na temat bipolarnej struktury archetypów t.j. strony konstruktywnej i destruktywnej archetypów [Jung, 3]. Wydaje się, że kot jest sam w sobie ewenementem pośród innych gatunków zwierząt, wzbudzającym jedynie skrajne emocje u ludzi, zwinnie unikając obojętności czy niezdecydowania u człowieka. Ta przysłowiowa nieokreśloność sprawiła chęć zdefiniowania tych zwierząt, w konsekwencji koty są obecnie badane, studiowane i obserwowane przez rzeszę biologów, antropozoologów, psychologów i historyków.

Patricia Dale – Green w publikacji „Kult Kota" proponuje dwa archetypy kota. „Biały Kot" powiązany jest z boginią Bastet, a więc siłami życia i uzdrowienia, „Czarny Kot" posiada okultystyczne, demoniczne i śmiercionośne skojarzenia [4]. Podział oparty jest o jasne i ciemne aspekty kociej reputacji, a nie ubarwienie futra [4]. Taki podział zgodny jest z współczesnymi postawami wobec kotów, które są uwielbiane lub nienawidzone, nigdy obojętne. Dualizm natury kota powoduje jednak przecież niemożliwość sklasyfikowania i „zaszufladkowania" kota. Z tego powodu konieczne wydaje się stworzenie trzeciej kategorii „Kota Szarego", czy też „Kota-

[1] katelogozna@yahoo.co.uk, Instytut Filologii Angielskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski, www.kul.pl.

Mostu", a więc zwierzęcia, które dzięki lub na przekór swej naturze staje się mistyczno-demonicznym przewodnikiem człowieka.

W swojej monografii „Psy, koty i ludzie. Zwierzęta domowe w literaturze amerykańskiej", Małgorzata Rutkowska koncentruje się na związkach ludzko-zwierzęcych we współczesnej literaturze Amerykańskiej [5]. Kalekie koty są tu przykładami archetypu „Białego Kota", są wybawcami, potrafiącymi nawiązywać szczególną więź z człowiekiem, potrzebującymi niemal bezustannej opieki i pomocy, natomiast, co ciekawe często brak jest wyjaśnienia w jaki sposób zostały okaleczone. Wydaje się, że sposób określania kotów jako wybawców i pomocników zaczerpnięty jest z literatury przedstawiającej psy w podobnym pryzmacie.

Laurence Bobis w „Kot. Historia i legendy" podejmuje się ambitnego zadania przedstawienia historii kota w Zachodniej Europie. Studium procesu przemiany kota ze zwykłego „myszołapa" do symbolu zła wskazuje jednoznacznie, że bliższa zażyłość z bezwartościowym kotem staje się pretekstem dla Kościoła aby „ganił okazywanie zwierzęciu domowemu przywiązanie" [6]. Z czasem natura kota, widzenie w ciemności, zmieniające kształt oczy i jego zwinność stały się elementami wykorzystywanymi przeciwko zwierzęciu, zarówno w życiu, jak i w literaturze. To właśnie legendy, wierzenia i opowieści ludu sprawiły, że kot stał się główną skarbnicą i symbolem tego, co niewyjaśnione, demoniczne czy niebezpieczne.

Stephen King, uznany mistrz horroru, rzemieślnik i artysta w jednej osobie, miłośnik kotów, w swych powieściach sprawnie manipuluje przypisywanymi im stereotypami. Jako powieściopisarz szczegółowo studiujący materię i historię poruszanych problemów, King łączy przeszłość z teraźniejszością, zmienność z rzeczywistością, ze specyficznym uwzględnieniem folkloru, ludowych wierzeń i przesądów. Autor misternie wplata w fabułę swoich tekstów nie tylko powyższe aspekty, ale również dziecięce rymowanki, wierszyki, piosenki, dodatkowe teksty, potęgując wydźwięk kocich możliwości. Intertekstualność dzieł Kinga wprowadza kolejne płaszczyzny znaczeniowe, naprowadza czytelnika oraz zmusza do refleksji nad (nie tylko) kocim światem. Kot u Kinga ma działalność sprawczą, zmienia i manipuluje rzeczywistością. Koty w jego tekstach mają określony cel. Potrafią łączyć przeciwstawne sobie światy, są „demonami wcielonymi", symbolami okrucieństwa i bezwzględności ludzi, a z drugiej strony jedynymi stworzeniami posiadającymi umiejętność ocalenia ludzkości.

2. Kot-most

„Cmętarz Zwieżąt" Stephena Kinga jest powieścią, gdzie tradycyjnie przypisywane kotom cechy, takie jak niezależność czy nieugiętość są zwierciadłem, w którym przegląda się cała rodzina Creedów. „Razem z nimi przybył tam również Winston Churchill, czyli Church, kot córki Louisa, Eileen" [7]. Kot nie jest podczas przeprowadzki „zabrany" a „przybywa" jako samodzielna kocia osoba. Walka z kocimi zwyczajami pojawia się wraz z decyzją aby kota wykastrować, jednakże nawet ta operacja nie pomaga zapanować nad jego zwierzęcą naturą. W wyniku swojej tragicznej śmierci na drodze kot otwiera drzwi nieznanym duchom przeszłości, złu i upiornym siłom w postaci mitologicznego Wendigo. Kot pochowany przez właściciela na magicznym Indiańskim cmentarzu wraca do świata żywych stając się symbolem przemiany z Old Church (ang. Stary Kościół) w New

Church (ang. Nowy Kościół). Nowy Church jest nachalny, nieprzyjemnie pachnie, przejawia niepożądane cechy i zachowania. „Porośnięte futrem ciało zdawało się zbyt śliskie, zbyt grube-jednym słowem ohydne." [7]. Pomimo tego, główny bohater, Louis Creed (ang. Wiara) nie jest w stanie powstrzymać swoich działań i dąży do niebezpiecznej przemiany swojego syna, a następnie żony. Zmiana przedstawiona w książce, zainicjowana przez kota jest nieodwracalna i burząca stary, utarty porządek świata, natomiast pozycja kota w rodzinie Creedów – centrum – wskazuje na jego główną funkcję w całościowej przemianie rodziny. Możliwość rezurekcji kota, a następnie ludzi może sugerować, iż być może świadomość nie ginie w momencie śmierci [8]. Śmierć kota wyzwala Dionizyjską energię powiązaną z siłami demonicznymi. Dynamika rodziny Creedów ulega przemianie, poczucie nieokreślonej siły, energiczność, myślenie niezgodne z konwencjonalnymi zasadami i przekraczanie granic moralnych czy etycznych to główne wątki sprowokowane przez kota.

Przekraczanie barier, czy też łączenie światów jest w powieści poparte szeregiem przykładów intertekstualności. King odnosi się kilkakrotnie do książki dla dzieci M. Sendaka „Gdzie mieszkają dzikie stwory", której główny bohater, Max, wychodząc z domu zakłada ulubione zwierzęce przebranie, umożliwiające mu podróż do świata „dzikich stworów" [9]. Kocia umiejętność wpatrywania się w potwory bez mrugania umożliwia mu zawładnięcie światem potworów. Chłopiec przekracza granice, a jednak wraca do domu na kolację. Przebranie umożliwia mu podróżowanie między światami. W „Cmętarzu Zwieżąt" martwy Church otwiera Creeda na wcześniej nieznane możliwości zawieszenia między życiem a śmiercią. Jak Faust Louis decyduje się na pakt z Diabłem w zamian za posiadanie dostępu do niezwykłych umiejętności, jednakże w odróżnieniu do bohatera Goethego czeka go tragiczny los. Grzebiąc kota na Indiańskim Cmentarzysku Creed podpisuje pakt ze złem i w konsekwencji jest skazany na samodestrukcję [10]. Kot uważany w średniowieczu za rywala Boga okazuje się ogniwem, które sprowadza człowieka na niebezpieczny szlak, jest mostem między rzeczywistością a magią, między tym co namacalne a tym co domniemane.

3. Kot-demon

W opowiadaniu „Kot z piekła rodem" King nawiązuje do archetypów panujących na temat kotów nieprzerwanie od czasów średniowiecznych. Biało-czarny, „ (…) miły przyjazny kotek zabił trzy osoby w tym domu" [11]. Kolor kota może wskazywać na jego powiązanie z jednej strony z siłami demonicznymi, z drugiej natomiast jest „miaucącym bożym posłańcem, który przeczuwa i zapowiada zbliżającą się śmierć." [6]. Naturalne zachowania kota są postrzegane z jednej strony jako działanie z premedytacją „Kot ocierał jej się o nogi. Była stara, zaspana, niezbyt pewnie stąpała. Doszli do szczytu schodów i kot zabiegł jej drogę... potknęła się o niego i spadła..." z drugiej stają się pretekstem do przypisywania kotu średniowiecznych wierzeń i mitów „Koty lubią włazić na dzieci i starsze osoby, kiedy te śpią. Kładą się na nich i kradną im oddech.(…) Powiadają, że każdy kot żyje dziewięć raz." [5, 11].

Niedoszły zabójca kota na pewnym poziomie identyfikuje się ze zwierzęciem oraz je podziwia.

„Lubił koty. Właściwie były jedynymi zwierzętami, które lubił. Chadzały własnymi drogami. Bóg – jeżeli w ogóle istniał – uczynił z nich idealne, ciche maszyny do zabijania. Koty były zawodowymi zabójcami świata zwierząt i Halston darzył je szacunkiem." [11].

Tłem opowiadania są testy farmaceutyczne, w których, jak wyjaśnia zleceniodawca „padało" „(…) prawie cztery tysiące kotów rocznie."[11]. Poprzez szkło wyrzutów sumienia starszy człowiek dokonuje antropomorfizacji kota twierdząc, że z wielkim prawdopodobieństwem koty zaplanowały swoją zemstę, a sam kot jest „Rodzajem demona zesłanego..."[11]. W obliczu zagrożenia własnego życia, związany z siłami nieczystymi oraz czarną magią kot dokonuje czynu, który mógłby wydawać się niemożliwy-magicznie unieruchamia swego oprawcę – płatnego mordercę-swego prześladowcę i w sposób jednoznacznie ukazujący kocie nadprzyrodzone moce udaje mu się „wpełznąć całym ciałem do [mordercy] ust. (…). Z jego otwartych ust wystawały dwa cale kosmatego ogona... w połowie czarnego, w połowie białego, kołyszącego się leniwie tam i z powrotem." [11] i w ten sposób go uśmierca. Opowiadanie zmusza do refleksji i swoistego mentalnego powrotu do ludowych wierzeń i przesądów na temat kotów, udowadnia, że to co niemożliwe dla człowieka wydaje się zwyczajne dla kota. Już w XVI wieku król Szkocji Jakub VI przestrzegał, iż diabeł objawia się wiedźmom pod postacią psa, kota czy małpy [12], natomiast wiedźmy mają umiejętność przeistaczania się w koty, w szczególności czarne [4, 12]. Wydaje się, że opowiadanie jest swoistą kontynuacją tych wierzeń, ukazując dwoistość natury kota-kota-mściciela, oraz kota-demona, co podkreślone jest również samym kolorem futra zwierzęcia.

4. Kot-ofiara

„Tajemnicze okno, tajemniczy ogród" to metafikcyjna powieść, w której umysł głównego bohatera, pisarza oskarżonego przez Spluwę o plagiat, ulega stopniowej dezintegracji, a w rezultacie doprowadza do jego śmierci. Kot bohatera (Bump, ang. wstrząs, uderzenie) jest domowym, towarzyskim kotem „(…) przyjaźnie nastawionym do świata i ludzi" [13], który ginie stając się symbolem destrukcyjnej przemiany Mort'a, protagonisty opowiadania. Ciało kota jest dogłębnie studiowane przez właściciela „Wyglądało na to, że Spluwa złamał kotu kark, a potem przybił go śrubokrętem do pokrywy skrzyni [13].

Jednym z przejawów dezintegracji poczucia rzeczywistości w umyśle głównego bohatera jest chęć wytłumaczenia motywów zabójcy.

> „Po prostu posłużył się Łazęgą, posłużył się nim, jak jakiś farmer posługuje się łomem do wydobycia z ziemi szczególnie upartego kamienia gdzieś na odległym skraju swojego poletka. Nie było w tym nic osobistego; jedynie kawałek roboty do odwalenia" [13].

Z drugiej jednak strony bohaterem miotają przeciwstawne uczucia „Ale rzecz główna to to, że musiał złożyć swojego starego kota w pojemniku na śmieci jak bezwartościowy łachman" [13]. Bohater jest wściekły „Chcę go zabić. I jak ten zwariowany drań doprowadzi mnie do większej pasji, to jeszcze tego spróbuję" [13].

Jednakże wzorem poprzednich wieków, zabicie zwierzęcia – kota-nie jest traktowane jako zbrodnia, a jedynie jako incydent nie wymagający interwencji z zewnątrz „Zabito kota, ale kot to nie człowiek."[13]. Bohater próbuje pomniejszyć wagę śmierci zwierzęcia „Od zabicia kota do zabicia człowieka jest jeszcze daleko."

Kot w powieści jest trigerem, wstrząsem niespodziewanie napędzającym akcję, zmieniającym to co prawdopodobne i społecznie akceptowalne w to co niezrozumiałe, okrutne i niespodziewane. To znowu śmierć kota sprawia, że główny bohater zmienia swoje nastawienie do rzeczywistości, a stan umysłowy bohatera stopniowo pogarsza się, sytuacje z przeszłości powracają, a poczucie winy rośnie [14]. Kot staje się niewinną ofiarą wyrzutów sumienia człowieka, to dzięki oraz przez kota nierealne przeplata się z realnym a to co zwykłe z nienamacalnym.

Nie zmienia to jednak faktu, że swoją śmiercią, przyjazny i ufny Łazęga nieodwracalnie przewartościowuje życie swojego właściciela. Wydaje się, jego, podobnie jak w przypadku powieści „Cmętarz Zwieżąt" sprawia, że główny bohater przestaje ufać swojemu zdrowemu rozsądkowi i poddaje się temu co niezrozumiałe, a może nawet wyimaginowane.

Kot staje się ofiarą również w innych tekstach Stephena Kinga. Pozbawiony gnomów, demonów, duchów czy wampirów horror „Zdolny Uczeń" to z jednej strony odniesienie do Średniowiecznych okrutnych zwyczajów palenia kotów na stosie, gdzie bezwartościowe koty były masowo mordowane i torturowane. Zaskakująco, praktyki te często były odbierane jako rozrywka czy przyjemność [4]. Z drugiej jednak strony jasne jest nawiązanie tekstu do holokaustu [14]. Dussander, poszukiwany od lat nazistowiec, podstępnie wykorzystuje Todda, spokojnego nastolatka, do swoich celów. Todd to odmiana słowa „Tod", które w języku niemieckim oznacza śmierć. Jest to swoistego rodzaju zapowiedź przyszłego biegu wydarzeń.

Wabiony mlekiem kot, podobnie jak więźniowie Obozu, jest nieufny „Kot nadstawił uszu. Prawie wstał, ale zaraz przypomniał sobie jakiś otrzymany dawno kopniak albo zapałkę przypalającą wąsy i znów przysiadł" [16]. Obraz ten jest swoistym przyzwoleniem i akceptowalnością agresji i okrucieństwa wobec kotów. Użycie mleka do zwabienia kota jest bezpośrednim odbiciem oferowanej przez Dussandera więźniom miski zupy w fikcyjnym Obozie Zagłady Patin [15].

Złapany przez rękawice kot „miauczał, wił się i szarpał gumowe rękawice. Podrzucił trójkątnym łbem i ugryzł zielony kciuk" [16], jednakże wcześniejsze doświadczenia mężczyzny pozwalają mu na doprowadzenie niechlubnego zadania do końca.

> Kot przestał miauczeć i zaczął wrzeszczeć. To brzmiało... tak... prawie jak krzyk chłopca. Młodego chłopca, który strasznie cierpi. Pod wpływem tej myśli uśmiech na twarzy Dussandera jeszcze się poszerzył. Serce waliło mu w piersi. Kot drapał i miotał się w piekarniku, wrzeszcząc przeraźliwie. Wkrótce gorący smród palonej sierści zaczął sączyć się z piekarnika do pokoju [16].

Dussander trenuje swoje mordercze umiejętności okrutnie zabijając kota we włączonym piekarniku jednoznacznie wskazując, że nie jest to odosobniony

przypadek „To była gazowa kuchenka. Rzadko używał ją do czegokolwiek innego niż podgrzewania gotowych dań i zabijania bezpańskich kotów". Co więcej, mężczyzna obserwuje całe zdarzenie z uśmiechem i nieukrywaną przyjemnością potwierdzając słowa niemieckiego filozofa Novalisa, „prawdziwą podstawą okrucieństwa jest przyjemność" [17]. Wyrzuty sumienia Dussnandera spowodowane wydarzeniami z czasów wojny, jego niespokojny sen i demony przeszłości mają być przyćmione przez mord bezwartościowych kotów. Niska ranga tego gatunku w jego oczach jest podkreślona przez nazisty „Może tym razem kot nie wystarczy. Pozostawało schronisko dla psów" [16]. Gdy „marny" kot nie będzie zaspokajał głodu okrucieństwa Dussnadera pies zajmie jego miejsce jako gatunek cenniejszy dla człowieka. Niewinny kot, jako bezwartościowe i pospolite zwierzę traci swoje życie padając ofiarą okrucieństwa, przesądów i nieokreślonego miejsca w ludzkim świecie.

5. Kot-wybawca

Specyfika miejsca kota w ludzkim świecie jest dwojaka. Z jednej strony koty są bezmyślnie katowane, są symbolicznymi demonami, z drugiej zaś traktuje się je jako niedościgniony ideał. W starożytnym Egipcie koty były czczone i ubóstwiane. Wierzono, że posiadają one boskie moce umożliwiające im przepowiadanie pogody, trzęsień ziemi oraz śmierci, uważano, że koty są w posiadaniu głębokich sił duchowych [18]. „Doktor Sen" Stephena Kinga może służyć jako ucieleśnienie egipskich wierzeń, ukazując tym samym swoje nadprzyrodzone moce. Pierwszy wgląd w niespełna telepatyczne zdolności kota jest oddany przez nagłe przeczucie Dana, protagonisty powieści, przechodzącego obok Hospicjum „Mają tam kota, pomyślał. Szarego" [19]. Wrażenie to jest wykreowane obopólnie, jako że zarówno Dan jak i kot posiadają nadprzyrodzone zdolności.

Szczególne predyspozycje kota nie zwalniają go z bycia postrzeganym jako bezwartościowego, samolubnego zwierzaka.

> Azreel? To tylko kot. Obszarpany dzikus, który przybłąkał się z ulicy i został adoptowany przez gości, którzy teraz już są w komplecie u Bozi czy cholera wie gdzie. Nie interesuje go nic poza tym, żeby dwa razy dziennie dostać pełną michę[19].

Stwierdzenie to oddaje stereotypowy sposób myślenia o tych zwierzętach jako nietowarzyskich, niezależnych oraz skoncentrowanych na swoich potrzebach. Kot został adoptowany, jednak nie należy do nikogo. Z drugiej jednak strony, „Wszyscy pensjonariusze zdawali się go lubić (jeśli były jakieś skargi na kota rezydenta Rivington House, do uszu Dana nigdy nie dotarły), a Azzie w pełni odwzajemniał ich sympatię." [19].

Umiejętność przewidywania śmierci pacjentów domu opieki jest tokenem Azziego wymienianym za możliwość mieszkania w Hospicjum.

> Do pokojów gościnnych wchodził tylko wtedy, kiedy któryś z gości umierał. Wówczas albo wkradał się do środka (jeśli drzwi nie były zamknięte na zasuwkę), albo siedział na progu z ogonem owiniętym wokół łapek i cichym, uprzejmym „mrau" prosił, by mu otworzyć. Kiedy go wpuszczano, wskakiwał na łóżko gościa (pensjonariusze Rivington House zawsze byli

> gośćmi, nigdy pacjentami), sadowił się wygodnie i mruczał. Wybrane przez niego osoby, o ile nie spały, czasem go głaskały. Z tego, co Dan wiedział, jeszcze nikt nie zażądał, by Azziego wyrzucić. Jakby zdawali sobie sprawę, że przychodzi do nich jako przyjaciel [19].

Kot, zły duch, siedzący na łożu jest od dawna uważany za omen zwiastujący śmierć. Istnieją zapisy świadków twierdzących, że koty przybierają niekiedy postać diabła, w oczekiwaniu na chwilę gdy dusza umierającego opuści ciało [6]. Wydaje się jednak, że u Kinga kot nie jest diabolicznym uczestnikiem sceny agonii a miauczącym bożym łącznikiem, który wyczuwać i sygnalizuje zbliżający się koniec. Wydaje się wręcz niemożliwe, aby tego typu moce i umiejętności mogły być przedstawione za pomocą jakiegokolwiek innego zwierzęcia.

Umiejętności kota nie są podważane, a jego natura w pełni akceptowana, a „…gapienie się przed siebie na coś, co tylko koty potrafią zobaczyć" [19] rozumiane. Co więcej, zachowania kota są traktowane jako naturalne, nie noszące znamion niezwykłości czy magii.

> Gdy wieczór ustępował miejsca nocy i puls Rivington House zwalniał, kot stawał się niespokojny i patrolował korytarze jak czworonożny wartownik na skraju terytorium wroga. W przyćmionym świetle czasem w ogóle nie było go widać, dopóki człowiek nie spojrzał prosto na niego; jego szare pręgowane futro zlewało się z cieniami [19].

Jednakże, w niektórych przypadkach dawne wierzenia wychodzą na światło dzienne „Wiedziała, że przesądy to bzdura, lecz spluwała przez palce, kiedy widziała kruka albo czarnego kota" [19]. Niepraktykowane już zachowania mające za zadanie odegnać urok rzucony przez zwierzę zapobiegawczo powracają do użycia.

Wyczuwanie przez kota tego, co dla człowieka nieosiągalne uosabia również kot Clovis w filmie „Lunatycy" Stephena Kinga [20]. Nawiązujące do prehistorycznej kultury Franków imię kota (król, zaciekły wojownik) nieuchronnie sugeruje jego niezwykłe położenie, jest bowiem pełnoprawnym partnerem detektywa. W ludzkim świecie zagrożonym przez mistyczne istoty posiadające w sobie koci pierwiastek samych kotów unikają. Detektyw, partner Clovisa zauważa, że stworzenia "Boją się kotów!" [20]. Dom „Lunatyków" otaczany jest przez coraz większą ilość kotów czyhających na życie, same istoty żywiące się witalnością niewinnych giną skaleczone pazurem Clovisa.

Po raz kolejny niemal boskie zdolności kotów pozwalają im na przeniknięcie wymiarów, łączenie mistyczności z rzeczywistością, ukazanie swej niezłomności myśliwego, która przez wieki była uznawana za najcenniejszą cechę kociej natury. tylko koty potrafią to niebezpieczeństwo wyczuć i je zażegnać.

W omawianych powyżej dziełach kot jest jednostką inicjującą oraz decydującą o przyszłych losach bohaterów oraz, jednocześnie, ma możliwość zmiany i modyfikacji istniejącej rzeczywistości. Nie tylko rzeczywistość pozbawiona postaci kota przybrałaby inny kształt, ale również zmiany nie mogłyby nastąpić, jako że jedynie zwierzak wydaje się mieć działalność sprawczą. Koty modyfikują, naginają i dopasowują do siebie rzeczywistość, niezależnie od ludzkich bohaterów. Jako zwierzęta skryte i nieobliczalne świetnie maskują trudne tematy nieuchronnych

zmian w rzeczywistości. Jako zwierzęta nieudomowione do końca i niezależne nie muszą przestrzegać zasad ludzkiego świata i dlatego to ludzki świat musi podążać za nimi. Natura kota pozwala na kompleksowe przedstawienie problemów czy tematów tabu. Nie tylko symbolika powiązana z kotami pozwala na ich wykorzystanie jako zwierząt demonicznych, ale ta sama symbolika umożliwia osadzenie kotów w nieokreślonych, niezbadanych i zagadkowych miejscach ludzkiego świata. Kot u Kinga rzadko jest tylko kotem. Kot symbolizuje początek, rozwinięcie i zakończenie w jednej kociej osobie.

Literatura

1. Bradshaw J. *The Animals Among Us. The new science of Anthrozoology*, Penguin Random House, UK 2017.
2. Michalski, Ł., *The spirit of perversness, czyli rzeź kotów,[*w:] Kurek J., Maliszewski K. (red.) Zwierzęta i ludzie, Miejski Dom Kultury „Batory" w Chorzowie, Chorzów 2011.
3. Jung C. *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Princeton University Press New York 1969.
4. Dale-Green P. *Cult of the Cat, Weathervane Books*, New York 1963.
5. Rutkowska M. *Psy, Koty i Ludzie. Zwierzęta domowe w literaturze Amerykańskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2016.
6. Bobis L. *Kot. Historia i Legendy*, AVALON, Kraków 2018.
7. King S. *Pet Sematary*, NAL, New York 1984.
8. Magistrale T. *The Films of Stephen King From Carrie to Secret Window, Palgrave Macmillan*, New York 2008.
9. Sendak M., *Where the Wild Things Are*, Harper, New York 1963.
10. Magistrale T. *The Moral Voyages of Stephen King*, Starmont House, Mercer Island, WA 1989.
11. King S. *Po zachodzie słońca*, Albatros, Warszawa 2009.
12. Summers M. *Witchcraft and Black Magic*, Dover Publications, Inc., 1945.
13. King S. *Czwarta po północy*, Zysk i S-ka, Warszawa 1998.
14. Wiater S. Golden, C., Wagner, H., *The Complete Stephen King Universe. A Guide to the Worlds of Stephen King*, St. Martin's Griffin, New York 2000.
15. Magistrale T. Stephen King. *The Second Decade, Danse Macabre to The Dark Half*, Twayne Publishers, New York 1992.
16. King S. *Cztery pory roku*, Albatros 2002.
17. Von Hardenberg F. *Novalis Schriften*, Kohlhammer, Stuttgart 1968.
18. Lawrence A. Feline Fortunes: Contrasting Views on Cats in Popular Culture, Journal of Popular Culture, (2003), s. 623-634.
19. King S. *Doktor Sen*, Prószyński i S-ka, 2013.
20. King S. *Lunatycy*, Columbia Pictures, USA 1992.
21. Stein L. A *Holocaust Education in Reverse: Stephen King's*, The Summer of Corruption: Apt Pupil, Journal of the Fantastic in the Arts, (1993), s. 61-80.

Koty King'a. Horror kotów. Koty w horrorze

Streszczenie

Kot Kinga jest jednostką inicjującą oraz decydującą o przyszłych losach bohaterów oraz, jednocześnie, ma możliwość zmiany i modyfikacji istniejącej rzeczywistości. Nie tylko rzeczywistość pozbawiona postaci kota przybrałaby inny kształt, ale również zmiany nie mogłyby nastąpić, jako że jedynie zwierzak wydaje się mieć działalność sprawczą. Koty, zupełnie jak świecie w rzeczywistym, modyfikują, naginają i dopasowują do siebie rzeczywistość, niezależnie od ludzkich bohaterów. Ich

mistyczne umiejętności, magia i niedościgłość sprawiają, że w tekstach Kinga figurują jako ważne, a często najważniejsze elementy fabuły. Pomimo umiejętności współegzystowania z ludzkim światem, nigdy nie tracą swojej dzikiej natury, nienamacalności charakteru czy balansowania na krawędzi światów. Jako zwierzęta skryte i nieobliczalne świetnie maskują trudne tematy nieuchronnych zmian . Jako zwierzęta nie do końca udomowione i niezależne nie muszą przestrzegać zasad ludzkiego świata i dlatego to ludzki świat musi podążać za nimi. Kot u Kinga rzadko jest kotem. Kot to początek, rozwinięcie i koniec w jednej kociej symbolicznej osobie.
Słowa kluczowe: kot, Stephen King, horror, thriller, magia.

King’s Cats: Horror of Cats. Cats in Horror

Abstract
King's cat is initiating and shaping the future of the human characters, and, at the same time, has the ability to change and modify the existing reality. Not only would the reality without the cat be of a different shape, but also the changes in the plot could not have taken place, was it not for the cat. Cats, just like in the real world, modify and adjust reality to their liking, regardless of human plans. Feline’s mystical skills, elusiveness and incompatibility justify the fact that in King's texts they appear as important and often the most important elements of the story. Despite the ability to coexist with the human world, cats never lose their wild nature, character or the ability to balance on the edge of worlds, the real one and the magical one. As underappreciated and withdrawn animals, they masquerade the difficult themes of inevitable changes. As felines are not fully domesticated and, thus independent, they do not have to follow the rules of the human world and that is why the humans have no other option than to follow them. King's cat is rarely just a cat. The cat is the beginning, main body and ending in one cat-person.
Keywords: cat, Stephen King, horror, thriller, magic.

Aleksandra Korpysz[1]

Wydarzenia literackie jako element oferty turystycznej

1. Wprowadzenie

Poszczególne miejscowości i regiony posiadają różne walory, które pozwalają im przyciągać turystów. Mogą one zaoferować między innymi oryginalną architekturę, atrakcyjne środowisko przyrodnicze, regionalną kuchnię, lokalne tradycje czy wysokiej jakości infrastrukturę. Coraz częściej zainteresowaniem turystów cieszą się także różnego rodzaju wydarzenia. Stanowią one ważny element życia społecznego, istotny także dla lokalnych mieszkańców, a zarazem są coraz ważniejszym elementem oferty kulturalnej skierowanej do osób przyjezdnych. Fenomen popularności takich różnorodnych jednorazowych, a tym bardziej cyklicznych wydarzeń sprawia, że w ostatnich latach stają się one przedmiotem refleksji naukowej dokonywanej z bardzo różnorodnych perspektyw – od socjologicznej i antropologicznej, przez kulturoznawczą, po psychologiczną czy ekonomiczną. W literaturze przedmiotu można znaleźć wiele tekstów podejmujących różne aspekty rozmaitych wydarzeń (m.in. Alejziak 2008, Konieczna 2014, Kozak 2014, Marczak 2014, Toman, Borzyszkowski 2012). Najwięcej uwagi poświęca się imprezom o dużej skali (np. mistrzostwa piłkarskie, igrzyska olimpijskie, festiwale muzyczne). Ściągają one rzesze gości, przykuwają uwagę mediów, mogą znacząco wpłynąć na rozwój danej miejscowości czy regionu. Dlatego też potencjalni organizatorzy zabiegają o to, by impreza odbyła się właśnie u nich, a badacze pochylają się nad różnorakimi efektami organizacji tego typu wydarzeń. Autorka niniejszego tekstu skupia się na wydarzeniach literackich, które w mniejszym stopniu są przedmiotem dociekań badaczy. Jest to bardzo zróżnicowana grupa imprez, obejmująca zarówno eventy gromadzące kilkaset bądź kilkadziesiąt tysięcy osób, ale także takie, w których bierze udział kilkadziesiąt osób. Ta grupa wydarzeń jest ciekawa również ze względu różnorodność ich form, tematyki i grona odbiorców oraz bardzo dynamiczny rozwój tego typu oferty.

2. Cel i metody badań

Celem niniejszego opracowania jest przybliżenie zagadnienia relacji między wydarzeniami a turystyką na mało oczywistym przykładzie imprez odnoszących się do literatury. Drugim celem jest charakterystyka tego typu eventów. Jak wspomniano wcześniej, autorka dostrzega, że tego typu imprezy stanowią grupę bardzo heterogeniczną, a co za tym idzie trafiać mogą do szerokiego grona odbiorców. Jest to szczególnie ciekawe i istotne w obliczu kryzysu czytelnictwa, o którym dużo mówi się w ostatnich latach. Wydarzenia, które są interesującą i często przystępną formą kontaktu z literaturą, mogą stać się sposobem promocji autora czy konkretnej książki, ale mogą również mieć znaczenie w ofercie turystycznej poszczególnych

[1] aleksandra.korpysz@gmail.com, Zakład Geografii Turyzmu i Rekreacji, Wydział Geografii i Studiów Regionalnych, Uniwersytet Warszawski.

miejscowości i regionów. W celu charakterystyki wydarzeń literackich i ich znaczenia w turystyce wykorzystano analizę różnego rodzaju materiałów źródłowych, przede wszystkim tekstów naukowych, materiałów prasowych, promocyjnych, danych statystycznych. Poza tym, autorka bierze udział w wielu wydarzeniach literackich, opracowując niniejszy tekst korzystała więc także z własnych obserwacji, doświadczeń oraz poczynionej dokumentacji fotograficznej.

3. Charakterystyka wydarzeń literackich

Podejmując tematykę wydarzeń literackich, warto podjąć próbę zdefiniowania samego pojęcia. „Wydarzenie jest przebiegającą zorganizowaną realnością (trwa w czasie i ma lokalizację) i ma określoną wartość" – taką definicję zaproponowali Tomasz Bęben i Jacek Kaczmarek [1]. Autorzy ci podkreślają także, że istotą wydarzeń jest ich twórczy charakter, zwracają również uwagę na kwestię trwałości wydarzeń i ich związku z dorobkiem kulturowym. Zdefiniowania wydarzenia w kontekście turystki podjęli się m.in. Kaczmarek, Stasiak i Włodarczyk, zajmując się tematyką produktu turystycznego. Stwierdzili oni, że „produkt turystyczny-wydarzenie to zaplanowane i zorganizowane zdarzenie (lub zespół zdarzeń), integrujące produkty proste oraz walory turystyczne, nastawione na osiąganie korzyści w sferze psychologicznej, społecznej i gospodarczej. Do cech charakteryzujących produkt turystyczny-wydarzenie należy zaliczyć: dużą spójność tematyczną i organizacyjną, konkretną lokalizację w czasie i przestrzeni, niecodzienność i wyjątkowość oraz cykliczność" [2]. Odnosząc się już stricte do wydarzeń literackich, uznać można, że są to różnorako związane z literaturą oraz jej twórcami, zaplanowane zdarzenia, w których biorą udział mieszkańcy danej miejscowości lub regionu oraz turyści. Służą one rozmaitym celom-między innymi edukacyjnym, gdyż uczestnicy mają możliwość poszerzania horyzontów i rozwoju osobistego. Ten aspekt jest szczególnie warty podkreślenia gdyż wydarzenia literackie mogą wspierać i uzupełniać działalność placówek oświatowych. Tak na przykład w Warszawskich Targach Książki w roku 2017 w zorganizowanych grupach dzieci i młodzieży brało udział blisko 9000 osób. Drugim celem takich wydarzeń jest rozrywka, która bynajmniej się z edukacją nie wyklucza. Tu za przykład podać można koncerty, pokazy filmów bądź spektakle prezentowane w trakcie wydarzeń literackich, ale także atrakcje towarzyszące zupełnie innego rodzaju, na przykład kulinarne czy sportowe. Kolejny cel związany jest z promocją. Wydarzenia, także literackie, mogą promować miasto, region, daną instytucję czy ogółem czytelnictwo. Wspomnieć należy również o popularyzacyjnym znaczeniu wydarzeń literackich, które mogą rozpowszechniać i utrwalać pamięć o danym twórcy literackim, popularyzować literaturę danego regionu bądź gatunku lub promować pewne wzorce postaw i zachowań.

Udział w imprezach związanych z literaturą niewątpliwie można uznać za przejaw turystyki kulturowej. Warto więc na początek osadzić wydarzenia literackie w kontekście różnych form tej turystyki. Pierwszą z nich jest turystyka literacka, a drugą turystyka eventowa, nazywana też turystyką wydarzeń. Zdefiniowania turystyki literackiej podjęli się dotychczas różni autorzy, ich definicje jednak nie różnią się od siebie w sposób diametralny. Andrzej Kowalczyk rozumie ją jako „formę turystyki kulturowej, obejmującą wszystkie wyjazdy, dla których inspiracją są dzieła literackie i ich filmowe adaptacje, jak również życie ich twórców" [3].

Kwestię motywacji turystów podkreśla także Karolina Buczkowska, która zauważa, że turystyka literacka umożliwia szeroki kontakt z kulturą i opierać się może zarówno na literaturze pięknej, jak i literaturze faktu [4]. Na szczególnie podkreślany w niniejszym artykule wątek wydarzeń zwraca uwagę Aleksandra Synowiec, pisząc, że: „turystyka literacka obejmuje także udział w wydarzeniach, takich jak targi książki i spotkania autorskie" [5]. Autorka niniejszego artykułu pod pojęciem turystyki literackiej rozumie podróże, podczas których turyści odwiedzają miejsca związane z osobami twórców literackich, ich dziełami lub ogólnie literaturą bądź też uczestniczą w związanych z nimi wydarzeniach. Pojęcie turystyki eventowej budzi więcej kontrowersji. Podkreślić należy jednak, że sednem tej formy turystyki jest udział w imprezach o charakterze kulturalnym. Jednym z autorów podejmujących to zagadnienie jest Armin Mikos von Rohrscheidt [6], który rozumie turystykę eventową jako „podróże, których celem jest udział w specjalnie inscenizowanych imprezach o charakterze kulturalnym, mających ograniczony czas trwania i przyciągających turystów". Podkreśla również, że „regionom i miastom, które posiadają niewielki naturalny potencjał kulturowy, eventy oferują szansę budowania własnego wizerunku, pozyskania odwiedzających i pośrednio poprawy sytuacji ekonomicznej". Andrzej Stasiak pisze natomiast, że „turystyka wydarzeń (eventowa) dotyczy podróży, których głównym celem jest udział w zorganizowanym wydarzeniu o charakterze kulturalno-rozrywkowym odbywającym się w określonym miejscu i czasie" [7]. Jako przykłady podaje między innymi. festiwale, festyny, widowiska plenerowe, karnawały, parady, koncerty, wystawy sztuki, targi, uroczystości państwowe. Udział w wydarzeniach, w tym również tych związanych z literaturą, może stanowić alternatywny sposób spędzania czasu. Natomiast w odniesieniu do turystyki wpisuje się w wielowymiarowość podejmowanych współcześnie podróży i w dążenie do poszukiwania różnorodnych doświadczeń[2]. Zwraca na to uwagę także Stanisław Liszewski [8], pisząc, że obserwowany współcześnie rozwój turystyki widoczny jest nie tylko w liczbie turystów, ale również w nowych formach, przestrzeniach i celach wyjazdów, do których należy także uczestnictwo w wydarzeniach.

Zaznaczyć warto, że w Polsce dynamika rozwoju oferty wydarzeń związanych z literaturą jest szczególnie zauważalna w ciągu ostatnich kilku, kilkunastu lat. Ogromna jest także różnorodność imprez, które przynajmniej częściowo mają charakter literacki. Po pierwsze można je podzielić ze względu na powtarzalność – część odbywa się cyklicznie, np. Międzynarodowe Targi Książki w Krakowie organizowane rok rocznie od 1997 roku, inne są jednorazowe, jak promocja danej książki albo wydarzenia związane z rocznicami urodzin bądź śmierci pisarza albo wydania utworu. Ze względu na czas trwania wyróżnić można imprezy jedno- lub wielodniowe. Do tych drugich należą np. festiwale literackie. Innym kryterium podziału jest tematyka. Tutaj wskazać można ogromne zróżnicowanie: wydarzenia

[2] Turystyka literacka, również w aspekcie związanym z uczestnictwem w wydarzeniach, wpisuje się w zasadę 3xE (Entertainment, Excitement, Education – rozrywka, ekscytacja i zdobywanie wiedzy).

związane z danym twórcą literackim[3] np. Międzynarodowy Festiwal Agaty Christie odbywający się co dwa lata w brytyjskim Torquay, imprezy odwołujące się do konkretnego utworu lub bohatera literackiego-tu przykładem może być Bloomsday związany z Ulissesem Jamesa Joyce'a, który odbywa się w Dublinie[4]. Kolejna grupa to wydarzenia odnoszące się do konkretnych gatunków literackich np. fantastyki (Pyrkon), literatury faktu albo kryminałów (Festiwal Granda) bądź do konkretnego kraju lub regionu. Spora część wydarzeń odwołuje się jednak do literatury ogółem i ich program jest bardzo szeroki, np. Warszawskie Targi Książki albo Festiwal Conrada. Kolejnym kryterium podziału może być charakter imprezy; wymienić można chociażby gry miejskie, spacery literacie, spotkania autorskie, inscenizacje, kiermasze etc. Bardzo często jednak wydarzenia literackie, szczególnie te większe, jak festiwale albo targi, nie są jednorodne i wykorzystują jednocześnie bardzo różne formy. Można też przyjrzeć się lokalizacji danej imprezy. Znaczna część rozgrywa się oczywiście w jednym, określonym miejscu, inne w kilku przestrzeniach tego samego miasta, są też takie, które odbywają się jednocześnie w różnych miastach. Ilustracją tej ostatniej możliwości jest organizowany przez księgarnię Empik festiwal Apostrof odbywający się jednocześnie w Warszawie, Krakowie, Wrocławiu, Katowicach, Gdańsku, Szczecinie i Poznaniu. Wyróżnić można także wydarzenia o różnej dostępności, głównie otwarte i biletowane.

Tabela 1 przedstawia krótką charakterystykę wybranych wydarzeń literackich odbywających się w Polsce i na świecie. Jest to oczywiście tylko niewielki wycinek bardzo bogatej rzeczywistości. Stanowi jednak pewne zobrazowanie wspominanej wcześniej mnogości i różnorodności imprez odwołujących się do literatury. Warto zwrócić uwagę, że bardzo wiele wydarzeń odbywa się w sezonie letnim, szczególnie zauważalne to jest w miejscach popularnych turystycznie. Kolejnym spostrzeżeniem jest fakt, że imprezy związane z literaturą organizowane w miejscowościach różnej wielkości i o zróżnicowanym charakterze.

Tabela 1. Wybrane wydarzenia literackie w Polsce i na świecie

Nazwa wydarzenia	Lokalizacja	Termin	Od kiedy się odbywa?	Inne uwagi
Nadmorski Plener Czytelniczy	Gdynia, Bulwar Nadmorski	lipiec lub sierpień	od 2012	blisko 20 000 uczestników (2017), organizatorzy: Murator EXPO i władze Gdyni
Big Book Festival	Warszawa	czerwiec	od 2013	organizator: Fundacja „Kultura nie boli", ok. 10 000 uczestników (2017)
Warszawskie Targi Książki	Warszawa, PGE Narodowy	maj	od 2010	ok. 75 000 uczestników (2017)

[3] Dosyć nietypowym przykładem jest impreza organizowana w Strachówce na Mazowszu. Tam cyklicznie, od kilkunastu lat odbywa się korowód weselny rodziców Cypriana Kamila Norwida. W bieżącym roku (2018) upamiętnia 200. rocznicę ślubu rodziców pisarza.

[4] Ciekawostką jest, że wywodzące się pierwotnie z Dublina święto jest obecnie obchodzone w wielu miastach na całym świecie m.in. w Krakowie.

Festiwal Miłosza	Kraków	czerwiec	od 2009	organizatorzy: Krakowskie Biuro Festiwalowe i Fundacja Miasto Literatury, blisko 2500 uczestników (2016)
Festiwal Conrada	Kraków	listopad	od 2009	organizatorzy: Krakowskie Biuro Festiwalowe i Fundacja Tygodnika Powszechnego, ok. 15 000 uczestników (2016)
Zakopiański Festiwal Literacki	Zakopane	sierpień	od 2016	organizatorzy: Miasto Zakopane, Zakopiańskie Centrum Kultury oraz Miejska Biblioteka Publiczna
Pyrkon	Poznań	maj	od 2000	największy polski konwent fantastyki, ponad 44 000 uczestników (2017)
Edinburgh International Book Festival	Edynburg, Szkocja	sierpień	1983 (od 1997 co roku)	ponad 250 000 uczestników (2017)
Melbourne Writers Festival	Melbourne, Australia	sierpień/wrzesień	1986	ponad 73 000 uczestników (2016)
Jane Austen Festival	Bath, Wielka Brytania	wrzesień	2001	ponad 500 osób (2017) w strojach z epoki, stylizowany bal maskowy i inne atrakcje

Źródło: opracowanie własne na podstawie oficjalnych stron internetowych poszczególnych wydarzeń oraz informacji prasowych

Wśród wydarzeń związanych z literaturą szczególnie warte uwagi są targi książki, które cieszą się ogromnym zainteresowaniem zwiedzających. Gromadzą szerokie grono osób zainteresowanych książką – pisarzy, czytelników, wydawców, księgarzy, bibliotekarzy, przedstawicieli instytucji kultury, mediów etc. Największymi targami książki w skali świata są te organizowane jesienią we Frankfurcie nad Menem. Lokalizacja tego wydarzenia nie jest przypadkowa, gdyż literackie tradycje tego miasta sięgają jeszcze czasów średniowiecza, kiedy na targach sprzedawano rękopisy. Natomiast korzenie Frankfurckich Targów Książki w rozumieniu nieco bliższym współczesnego datuje się na wiek XV [9]. W roku 2017 brało w nich udział ponad 285 000 osób, była to już 69. edycja tego wydarzenia. Uczestniczyło w niej ponad 7000 wystawców, którzy reprezentowali ponad sto krajów. Gościem honorowym tej edycji była Francja, w związku z tym na otwarciu imprezy pojawili się Angela Merkel i Emmanuel Macron. Na fenomen targów książki zwrócili także uwagę autorzy raportu Biblioteki Narodowej o stanie czytelnictwa pisząc: „Na targi książki przybywają tłumy, w Internecie przybywa zaś stron poświęconych książkom – kultura książki z pewnością nie umiera" [10].

Fot. 1. Międzynarodowe Targi Książki w Krakowie (2017),
Źródło: A. Korpysz

W przypadku Polski warto wspomnieć przynajmniej o dwóch imprezach targowych związanych z rynkiem książki. Pierwszą z nich są Międzynarodowe Targi Książki w Krakowie. Odbywają się od roku 1997. Gromadzą liczną publiczność w roku 2015 przyciągnęły 68 000 uczestników, w 2016 ponad 70 000. W programie, oprócz spotkań autorskich i sprzedaży książek, znajdują się wystawy, warsztaty i prezentacje. Wśród gości ostatniej edycji (2017) byli między innymi Camilla Läckberg, Eric-Emmanuel Schmitt, Nicholas Sparks, Remigiusz Mróz, Katarzyna Bonda, Olga Tokarczuk, Martyna Wojciechowska czy prof. Jerzy Bralczyk. Drugą popularną imprezą tego typu są Warszawskie Targi Książki. W obecnej formie odbywają się od roku 2010[5]. Początkowo organizowane były w Pałacu Kultury i Nauki, ale wraz z rozwojem imprezy przeniosły się na Stadion Narodowy. Oprócz wydarzeń stricte literackich (spotkania autorskie, promocje książek, dyskusje) odbywają się też w ramach targów liczne wydarzenia towarzyszące na przykład pokazy filmów czy różnotematyczne warsztaty. W celu ukazania możliwie pełnego obrazu tej imprezy, warto przytoczyć wybrane statystki: w ubiegłej edycji (2017) wzięło udział blisko 800 wydawców, ponad 1000 autorów i około 75 000 zwiedzających.

Drugim istotnym rodzajem wydarzeń są festiwale literackie. W skali Polski dużą popularnością cieszy się Festiwal Conrada, organizowany przez Krakowskie Biuro Festiwalowe i Tygodnik Powszechny. Odbywa się w stolicy małopolski jesienią, równocześnie z wspomnianymi już targami książki. Jego program jest szeroki, obejmuje spotkania z autorami, debaty, warsztaty, pokazy filmowe i teatralne, koncerty, wystawy, spacery literackie, gry miejskie itp. Wśród zapraszanych gości

[5] Trzeba jednak podkreślić, że targi książki w Warszawie odbywały się już pod koniec lat 50. ubiegłego wieku.

jest wiele głośnych nazwisk – autorów bestsellerów albo pisarzy docenianych ważnymi nagrodami. W 2015 roku uczestnicy festiwalu spotkać mogli noblistkę Swietłanę Aleksiejewicz, w 2016 zdobywcę nagrody Pulitzera-Michaela Cunninghama, a w 2017 roku Dana Browna. Wydarzenie to cieszy się dużym zainteresowaniem odwiedzających, w roku 2016 wzięło w nim udział około 15 000 osób.

Festiwale literackie odbywające się w różnych rejonach świata można by długo wymieniać. Wspomnieć warto chociażby o międzynarodowym Festiwalu Pisarzy w australijskim Melbourne (Melbourne Writers Festival), który jest organizowany od roku 1986. Uważa się go za najważniejsze wydarzenie literackie w Australii. Program obejmuje spotkania, dyskusje, działania edukacyjne, koncerty i inne wydarzenia związane ze sztuką. Kierowany jest do osób w każdym wieku. W 2016 roku w festiwalu wzięło udział ponad 73 000 osób [11]. Warto w tym miejscu wspomnieć, że kultura książki jest w Melbourne bardzo żywa, posiada ono także tytuł Miasta Literatury UNESCO. Innym przykładem festiwalu literackiego jest Międzynarodowy Festiwal Agaty Christie w Torquay. Organizowany co drugi rok w mieście, w którym urodziła się autorka bestsellerowych kryminałów i gdzie znajduje się także poświecone jej muzeum. Jednym z punktów programu tego wydarzenia w roku 2017 była wycieczka pieszo-autokarowa po okolicy śladami pisarki, a także spotkania autorskie, wystawy, wspólne czytanie utworów, piknik obejmujący koncerty, filmy, ofertę gastronomiczną czy atrakcje dla dzieci [12].

Imprezami, które także cieszą się dużą popularnością wśród odwiedzających, są konwenty fantastyki. Są to wydarzenia, które tylko częściowo odwołują się do literatury, ale ze względu na ich bogactwo warto o nich wspomnieć. Pewnym zobrazowaniem popularności tego typu imprez jest strona internetowa Informator Konwentowy [13], gdzie kalendarz wydarzeń na rok 2018 obejmuje aż 50 wydarzeń odbywających się w różnych zakątkach Polski. Największym w Polsce i jednym z większych w Europie jest Festiwal Fantastyki Pyrkon, odbywający się w maju w Poznaniu. Jest to impreza biletowana. Na stronie internetowej tego wydarzenia (pyrkon.pl) przeczytać możemy, że w roku 2000 uczestniczyło w nim 600 osób, a w 2017 już ponad 44 000. Program jest różnorodny, odbywa się równolegle w wielu salach i obejmuje warsztaty, wykłady, wystawy, konkursy, pokazy cosplay czy gry. Wśród gości, z którymi mogli spotkać się uczestnicy dotychczasowych edycji festiwalu, byli pisarze fantastyki i science fiction, między innymi Peter Watts, David Weber, Tad Williams, Olga Gromyko, Jacek Dukaj, Jacek Grzędowicz, a także autorzy komiksów jak John Layman czy Cameron Stewart. W Warszawie odbywają się natomiast Warszawskie Targi Fantastyki. Koncepcja tej imprezy narodziła się w 2015 roku, w 2016 roku odbyła się pierwsza edycja. W edycji tegorocznej (2018) wzięło udział ponad 3800 osób i stu kilkunastu wystawców powiązanych zarówno z literaturą fantastyczną, jak i z grami. Co ciekawe, impreza ta jest biletowana, ale na zasadzie „Pay What You Want", uczestnik płaci za bilet tyle ile uważa za stosowne, minimalnie złotówkę. Drugim istotnym wydarzeniem odbywającym się w stolicy w nawiązaniu do fantastyki, jest Warsaw Comic Con. Są także imprezy o znaczeniu bardziej regionalnym jak Dni Jakuba Wędrowycza odbywające się w Wojsławicach w województwie lubelskim, nawiązujące do

bohatera powieści Andrzeja Pilipiuka[6]. Wydarzenie to odbywa się w tym roku (2018) po raz trzynasty. Wspomnieć warto także o imprezie, która odbyła się w bieżącym roku po raz pierwszy, a odwołuje się bezpośrednio do autora literatury fantastycznej i powieści grozy – H.P. Lovecrafta. Mowa o wydarzeniu Cthulcon – krakowski konwent lovecraftowski, które odbyło się w marcu 2018 roku i aspiruje do miana imprezy cyklicznej.

Ze względu na mnogość i różnorodność wydarzeń związanych z literaturą nie da się jednoznacznie zarysować profilu uczestnika tego typu imprez. Jednak jak sugeruje m.in. Beth Driscoll [14], w tego typu eventach biorą udział znacznie częściej kobiety niż mężczyźni (swoją drogą pokrywa się to ze statystykami czytelnictwa – kobiety czytają więcej), są to też osoby, które cechuje szczególne zainteresowanie książkami i oczywiście znacznie wyższy niż przeciętny poziom czytelnictwa. Bardzo często jest to też grupa o wyższym poziomie wykształcenia. Trudno jednak o bardziej szczegółowe charakterystyki uczestników, gdyż zupełnie innego audytorium spodziewać się można na imprezach związanych z fantastyką bądź kryminałami, a innego na tych odwołujących się do klasyków literatury czy to polskiej czy światowej lub imprezach związanych z poezją.

4. Wydarzenia literackie a turystyka

Po krótkim przeglądzie wybranych przykładów należy przejść do podsumowania i przyjrzeć się relacjom, jakie mogą wiązać wydarzenia literackie z turystyką. Po pierwsze, obecność imprez kulturalnych, w tym związanych z literaturą, w ofercie danej miejscowości może wyróżnić ją na tle innych, a więc wpłynąć dodatnio na jej konkurencyjność. Poza tym może współtworzyć jej wizerunek. Zwracają ta to uwagę m.in. Natalia Piechota i Piotr Zmyślony, pisząc, że „wydarzenia kulturalne stały się stałym składnikiem budowania oferty turystyki kulturowej oraz ogólnego wizerunku miast i regionów" [15]. Warto w tym przypadku wspomnieć o Krakowie, który w swojej strategii rozwoju (Strategia Rozwoju Krakowa „Tu chcę żyć. Kraków 2030") podkreśla, że chce budować wizerunek miasta festiwalowego, za czym idą oczywiście miejskie finanse na poszczególne wydarzenia. W Krakowie odbywają się oczywiście bardzo liczne wydarzenia kulturalne, ale w całym wachlarzu wymienić można między innymi Festiwal Conrada i Festiwal Miłosza – dwie istotne i popularne imprezy związane z literaturą. Rolę wydarzenia w budowaniu marki miasta dostrzega także Lublin, którego wizytówką jest Carnaval Sztukmistrzów. Impreza ta nie ma charakteru literackiego, związana jest ze sztuką uliczną i cyrkową. Do literatury nawiązuje jednak sama jej nazwa, bowiem *Sztukmistrz z Lublina* to tytuł powieści noblisty żydowskiego pochodzenia Isaaca Bashevisa Singera. Jej bohater – Jasza Mazur stał się inspiracją dla twórców festiwalu [16].

[6] Sam autor także bierze udział w kolejnych edycjach imprezy, oprowadzając uczestników po miejscowości śladami swoich utworów czy prowadząc dyskusje lub spotkania.

Fot. 2. Międzynarodowe Targi Książki w Krakowie (2017), Źródło: A. Korpysz

Po drugie udział w wydarzeniach może także stać się główną motywacją przyjazdu do danej miejscowości. Często jednak tego typu imprezy tylko (lub aż!) urozmaicają pobyt turysty w danym miejscu, stanowiąc dodatkowy element jego oferty turystycznej. Zwraca na to uwagę także Piotr Zmyślony, pisząc, że celem wydarzeń literackich „oprócz propagowania kultury, jest podniesienie atrakcyjności turystycznej regionu" [17]. Szczególnie widoczne jest to w miejscowościach uzdrowiskowych bądź letnich kurortach, gdzie turyści spędzają dłuższy czas, a więc potencjalnie mogą być bardziej zainteresowani uczestnictwem w wydarzeniach kulturalnych, w tym literackich. Za przykład posłużyć może uzdrowisko Nałęczów: funkcjonują w nim dwa muzea literackie – Bolesława Prusa i Stefana Żeromskiego, których oferta kulturalna spotyka się z zainteresowaniem kuracjuszy. Tutaj warto także zwrócić uwagę, że w tego typu miejscowościach zainteresowaniem turystów mogą cieszyć się nawet niewielkie eventy o charakterze lokalnym. W przypadku letnich miejscowości turystycznych jako przykład można podać Gdynię, w której w wakacje odbywa się Nadmorski Plener Czytelniczy, gromadzący blisko 20 000 uczestników, czy odbywający się w sierpniu Zakopiański Festiwal Literacki. Uczestnictwo w wydarzeniu wpływa często także na wydłużenie pobytu odwiedzających w danym miejscu, a co za tym idzie przynosi korzyści ekonomiczne [15]. Poza tym imprezy kulturalne mogą przyczynić się do wydłużenia sezonu w miejscowościach charakteryzujących się dużą sezonowością ruchu turystycznego (np. nadmorskich). Przykładem wydarzenia mogącego pełnić taką rolę jest organizowany we wrześniu w Sopocie Festiwal Poezji. Warto zauważyć, że jak podkreśla Andrzej Kowalczyk [18], turystyka kulturowa ogólnie jest mniej podatna na zjawisko sezonowości. Co za tym idzie, może być pewnym antidotum na problem sezonowości ruchu turystycznego.

Wydarzenia nie pozostają także bez znaczenia dla lokalnej społeczności. Oczywiście, mogą pociągać za sobą pewne negatywne konsekwencje, jak tłok czy hałas, ale stanowią także powód do dumy dla mieszkańców i wpływają na ich poczucie identyfikacji z miejscowością lub regionem. Jak zauważają Natalia Piechota i Piotr Zmyślony [15], wydarzenia kulturalne poszerzają horyzonty, umożliwiają wymianę opinii, dostarczają emocji, doświadczeń, zachęcają do podejmowania aktywności – można zaryzykować stwierdzenie, że wpływają na podniesienie jakości życia mieszkańców.

5. Podsumowanie i wnioski

W aspekcie relacji między wydarzeniami a turystyką na zakończenie warto podkreślić, że mogą one przyczynić się do rozwoju turystycznego poszczególnych miejscowości czy regionów oraz korzystnie wpływać na ich wizerunek. Bardzo często uczestnicy poza samym wzięciem udziału w imprezie korzystają także z usług noclegowych, gastronomicznych, transportowych czy przewodnickich. Niekiedy odwiedzają atrakcje turystyczne w okolicy, kupują pamiątki, mapy, przewodniki albo poszukują informacji turystycznych [19]. Wydarzenia wpływają więc dodatnio na różnorodne branże i podmioty działające w danym miejscu. W przypadku wydarzeń literackich istotne jest jednak nie tylko ich potencjalne znaczenie gospodarcze. Autorka starała się wykazać, że mogą one pełnić rozmaite funkcje związane miedzy innymi z edukacją, promocją dziedzictwa kulturowego, czytelnictwa czy budowaniem tożsamości. W tym zakresie oddziaływanie wydarzeń jest niemierzalne, ale niebagatelne. Szczególnie, że jak wynika z przeprowadzonej kwerendy, oferta imprez odwołujących się do literatury jest coraz szersza. Opiera się także na różnych tematach i jest dedykowana różnym gronom odbiorców, którzy coraz liczniej w nich uczestniczą. Niniejszy tekst ukazał tylko niewielką część zjawiska jakim są wydarzenia związane z literaturą. Ze względu na skalę tego zagadnienia jest ono zdecydowanie warte szerszych badań.

Literatura

1. Bęben T., Kaczmarek J. *Dialog o istocie wydarzeń* [w:] Krakowiak B., Stasiak A. (red.) *Kultura i turystyka w kręgu wydarzeń*, Łódź 2014, s. 9-29.
2. Kaczmarek J., Stasiak A., Włodarczyk B. *Produkt turystyczny. Pomysł, organizacja, zarządzanie*, PWE, Warszawa 2010.
3. Kowalczyk A., Kulczyk S. *Turystyka literacka*, [w:] Kowalczyk A. (red): *Turystyka zrównoważona*. PWN, Warszawa 2010.
4. Buczkowska K.. *Turystyka kulturowa. Przewodnik metodyczny*, Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego w Poznaniu, Poznań 2008
5. Synowiec A. *Aktualne tendencje w turystyce kulturowej na przykładzie turystyki literackiej*, Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej, Seria: Organizacja I Zarządzanie z. 92 Nr kol. 1955, 2016.
6. Mikos von Rohrscheidt A. *Turystyka kulturowa. Fenomen, potencjał, perspektywy*, GWSHM Milenium, Gniezno 2008.
7. Stasiak A. Nowe przestrzenie i formy turystyki w gospodarce doświadczeń, Turyzm, 23/2, 2013.

8. Liszewski S. Festiwal nauki, techniki i sztuki w Łodzi jako wydarzenie [w:] Krakowiak B., Stasiak A. (red.) Kultura i turystyka w kręgu wydarzeń, Regionalna Organizacja Turystyczna Województwa Łódzkiego, Łódź 2014, s. 89-102.
9. Weidhaas P. A History of the Frankfurt Book Fair, Dundurn, 2007.
10. Michalak D., Koryś I., Kopeć J. *Stan czytelnictwa w Polsce w 2015 roku,* Biblioteka Narodowa, Warszawa, 2016.
11. http://mwf.com.au, 26.03.2018.
12. https://www.iacf-uk.org/, 27.03.2018.
13. https://konwenty.info, 16.04.2018.
14. Driscoll B. *Sentiment analysis and the literary festival audience,* Continuum Journal of Media & Cultural Studies, 29/6, 2015, s. 861-873.
15. Piechota N., Zmyślony P. *Mierzenie wpływu wydarzeń kulturalnych na gospodarkę lokalną* [w:] Krakowiak B., Stasiak A. (red.) *Kultura i turystyka w kręgu wydarzeń*, Regionalna Organizacja Turystyczna Województwa Łódzkiego, Łódź 2014, s. 177-192.
16. Sadownik R., Wiechnik A. *Renesans ludyczności – Carnaval Sztuk-mistrzów w Lublinie: wydarzenie jako wizytówka miasta,* [w:] Krakowiak B., Stasiak A. (red.) *Kultura i turystyka w kręgu wydarzeń*, Regionalna Organizacja Turystyczna Województwa Łódzkiego, Łódź 2014, s. 303-320.
17. Zmyślony P. *Literatura jako podstawa tworzenia produktu turystycznego, Problemy turystyki,* 1-2, (2001), s. 21-31.
18. Kowalczyk A., *Turystyka kulturowa jako czynnik kształtujący konkurencyjność regionów* [w:] Gołembski G. (red.), Turystyka jako czynnik wzrostu konkurencyjności regionów w dobie globalizacji, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Poznaniu, Poznań 2008
19. *Impreza i wydarzenie kulturalne jako efekt.ywne narzędzie przyczyniające się do rozwoju turystycznego regionu,* MROT, Warszawa 2014.

Wydarzenia literackie jako element oferty turystycznej

Streszczenie
Motywacją do napisania niniejszego artykułu było dostrzeżenie mnogości i różnorodności wydarzeń literackich odbywających się w Polsce i na świecie. Autorka dokonała przeglądu tego typu imprez, a następnie scharakteryzowała wybrane z nich. W podsumowaniu znalazły się refleksje dotyczące relacji między turystyką a wydarzeniami związanymi z literaturą oraz znaczenia tego typu wydarzeń dla społeczności lokalnej. Autorka podkreśla, że tego typu wydarzenia mogą wpływać na wizerunek i konkurencyjność miejscowości, wzbogacać ich ofertę turystyczną, wpływać na rozwój lokalny, a także na jakość życia mieszkańców. Niniejszy tekst jest przyczynkiem do dalszych badań nad tym tematem.
Słowa kluczowe: turystyka, turystyka literacka, wydarzenia literackie.

Literary events as the element of tourist offer

Abstract
The motivation for making this research was noticing the multitude and diversity of literary events taking place in Poland and the world. The author has reviewed these type of events and then described some of them. The conclusion include remarks about relations between tourism and events connected with literature and significance of such events to the local community. The author highlighted that literary events can influence the image and the competitiveness of cities, enrich their tourist offer, influence the local development and the quality of life of local residents. This paper is contribution to further research.
Keywords: tourism, literary tourism, literary events.

Maria Kossakowska-Maras[1]

Źródła kształtowania kompetencji socjokulturowej w kształceniu językowym (na przykładzie języka rosyjskiego)

1. Kompetencja socjokulturowa w kształceniu językowym

Skuteczne porozumiewanie się z przedstawicielami innego obszaru kulturowego jest możliwe dzięki znajomości nie tylko języka, ale przede wszystkim kontekstu kulturowego. Brak wiedzy o odrębnościach etnicznych, narodowych, religijnych, czy wynikających z określonych tradycji powoduje nie tylko trudności w komunikacji i rozumieniu kontekstu wypowiedzi, ale stres i frustrację. Osoba ucząca się języka obcego w procesie edukacji zorganizowanej jak i samokształcenia powinna poznać i zrozumieć (starać się zrozumieć) tradycje historyczne i kulturowe, które kształtują sposób myślenia ludzi innej kultury.

Nowoczesna koncepcja edukacji językowej opiera się na zintegrowanym uczeniu się języka i kultury, dialogu kultury rodzimej i obcej. Celem takiej edukacji jest nauczanie języka poprzez kulturę, kultury poprzez język.

Celem kształtowania kompetencji socjokulturowej w procesie edukacyjnym jest również przekazanie postaw tolerancji i szacunku wobec przedstawicieli innych kultur, zwalczanie istniejących stereotypów, rozwijanie postawy przychylności i zrozumienia. Dzięki opanowaniu socjokulturowej kompetencji komunikacyjnej student może stać się interkulturowym użytkownikiem języka, osobą, która nabywa umiejętności nawiązywania kontaktów z przedstawicielami różnych środowisk obcojęzycznych.

2. Kompetencja socjokulturowa w ujęciu polskich, zachodnich i rosyjskich badaczy

Literatura przedmiotowa obfituje w wielość definicji zarówno samych kompetencji dotyczących kształcenia kulturowego, jak i pojęć funkcjonujących w przestrzeni edukacyjno-kulturowej. Definiowane są następujące kompetencje: *interkulturowa, międzykulturowa, socjokulturowa, socjolingwistyczna, kulturowa*. Przedmiotem badań naukowych są również: *komunikacja międzykulturowa, komunikacja interkulturowa, kompetencja transkulturowa, podejście interkulturowe, międzykulturowa kompetencja komunikacyjna, wiedza socjokulturowa, interkulturowa kompetencja komunikacyjna, nauczanie interkulturowe, edukacja interkulturowa, edukacja międzykulturowa, dydaktyka interkulturowa, kształcenie interkulturowe, multikulturowość, wielokulturowość*. Terminy *komunikacja międzykulturowa* i *interkulturowa* w opracowaniach i publikacjach mogą być stosowane zamiennie [1: s. 21-22]. Różnorodność terminów, związanych z kształceniem kulturowym, dotyczy również języka polskiego jako obcego [2: s. 163].

Zdefiniowanie pojęcia *kompetencja* w sposób jednoznaczny nie jest możliwe, gdyż jest ono analizowane, interpretowane i definiowane z różnych perspektyw.

[1] marineczka@mail.ru, Instytut Filologii Rosyjskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Rzeszowski, www.uniw.rzeszow.pl.

W polskiej wersji językowej w Europejskim systemie opisu kształcenia językowego (dalej: ESOKJ) termin kompetencja w różnych formach pojawia się 343 razy [3: s. 58].

Kompetencja socjokulturowa znalazła się w jednym z najbardziej rozpowszechnionych modeli kompetencji komunikacyjnej opracowanym przez M. Canale'a i M. Swain [4]. W ich modelu kompetencja socjokulturowa i kompetencja dyskursu są częściami składowymi kompetencji socjolingwistycznej, która wraz z kompetencją gramatyczną i kompetencją strategiczną składa się na kompetencję komunikacyjną.

Termin *wiedza socjokulturowa* w ESOKJ jest wraz z wiedzą ogólną i wrażliwością interkulturową zaliczany do wiedzy deklaratywnej (*savoir*), która jednocześnie z wiedzą proceduralną (*savoir-faire*), uwarunkowaniami osobowościowymi (*savoir-etre*) i umiejętnością uczenia się (*savoir-apprendre*) jest jednym z elementów kompetencji ogólnych. Sam termin *kompetencja socjokulturowa* w ESOKJ występuje przy okazji omawiania kompetencji socjolingwistycznej [5].

Na relacje między kompetencją socjokulturową a interkulturowością zwraca uwagę Grażyna Lewicka, rozróżniając te pojęcia: kompetencja socjokulturowa jako trzeci etap nabywania komunikacyjnej kompetencji językowej zawiera w sobie elementy interkulturowości [6].

Niezależnie od różnych stanowisk, najbardziej precyzyjny, moim zdaniem, opis przytacza Hanna Komorowska. W jej opinii, dzięki opanowaniu kompetencji socjokulturowej użytkownik języka zna „fakty i normy kulturowe rządzące komunikacją w danym języku, wie o czym wypada mówić, a o czym nie, a także posiada elementarne informacje o historii, kulturze i gospodarce danego kraju, co pozwala mu właściwie rozumieć zachowania i wypowiedzi mieszkańców" [7: s. 9-10].

W rosyjskiej literaturze naukowej istnieje wiele podejść zarówno do określenia, jakie są podstawowe kompetencje użytkownika języka obcego, jak i jakie są jego elementy składowe. Kompetencji socjokulturowej (dalej: SKK) udziela się zdecydowanie więcej uwagi w porównaniu z polskimi czy zachodnimi badaniami.

Naukowcy rozpatrują różne aspekty kształtowania kompetencji socjokulturowej [8, 9], w różny sposób analizują treść tego terminu [10-12], zwracają uwagę na związane z SKK takie terminy, jak: *językowy obraz świata, konceptualny obraz świata, dialog kultury, komunikacja międzykulturowa, wyrażenia z kulturowym komponentem, kluczowe terminy kultury, koncepty, realia, lakuny* i in [13-16].

W rosyjskiej metodyce termin kompetencja socjokulturowa jest bliski takim terminom, jak *kompetencja krajoznawcza, lingwokrajoznawcza, kulturoznawcza czy kulturologiczna*.

3. Źródła kształtowania kompetencji socjokulturowej

Źródeł poznawania kultury wysokiej i popularnej jest wiele, a w związku z wszechobecnym Internetem jest coraz więcej. Najskuteczniejszym sposobem poznawania innej kultury jest, niewątpliwie, przebywanie w kraju w którym dany język posiada status urzędowego i zanurzenie się w atmosferze obyczajów, tradycji, kultury, norm społecznych itp. W procesie edukacyjnym poznanie języka i jego kultury odbywa się głównie poza środowiskiem językowym i jedynie różnorodność źródeł, stosowanych w edukacji formalnej, ale również podczas samokształcenia, może przybliżyć uczącemu się daną kulturę.

Wszystkie dostępne źródła poznawania szeroko rozumianej kultury można podzielić na kilka grup. Są to źródła przeznaczone dla wszystkich osób uczących się – uczniów, studentów oraz innych osób zainteresowanych poznawaniem języka i kultury.

3.1. Audialne i audiowizualne materiały autentyczne w nauczaniu języka rosyjskiego

W procesie kształtowania kompetencji socjokulturowej konieczność wykorzystywania materiałów autentycznych (dalej: MA) nie wzbudza wątpliwości. Są one wykorzystywanie w dydaktyce języków obcych już od lat 70. XX wieku kiedy akcent został przeniesiony na użycie i przedstawianie języka w rzeczywistej sytuacji komunikacyjnej oraz na konieczność połączenia nauczania języka z nauczaniem treści kulturowych.

Różnorodność MA dostępnych w sieci jest obecnie nieograniczona, trudnością dla dydaktyka czy uczącego się może być właśnie ich wielość, różnorodność i nieumiejętność doboru odpowiedniego materiału do poziomu znajomości języka czy wieku uczącego się.

MA mają liczne cechy [17: s. 77] – m.in. są tworzone przez nosicieli języka dla rodzimych użytkowników języka, przedstawiają rzeczywiste użycie języka w różnych sytuacjach i nie są przeznaczone do wykorzystania w nauce języków obcych. W zależności od tego, czy zostają poddane modyfikacjom, czy nie określa się je mianem dydaktyzowane i niedydaktyzowane. Coraz częściej też w dobie Internetu i globalnych sieci informacyjnych zanika tradycyjny podział na materiały wizualne (pisemne, dźwiękowe) i audiowizualne.

W celu kształtowania kompetencji socjokulturowej w procesie nauczania i uczenia się języka rosyjskiego można wykorzystywać różnorodne źródła audialne i audiowizualne. Poniżej przykładowa lista.

3.1.1. Źródła audialne

http://www.echo.msk.ru/ – Echo Moskwy (ros. *Эхо Москвы*), ogólnodostępna radiostacja popularna nie tylko w Moskwie, ale i w całej Rosji. Możliwe jest słuchanie audycji w systemie archiwalnym, przy wielu (prawie wszystkich) audycjach archiwalnych są wersje tekstowe. Istnieje możliwość ściągnięcia audycji na swój komputer. W procesie dydaktycznym warto wykorzystywać np. takie audycje, jak:

- „Szok kulturowy" (ros. *Культурный шок*), poruszane są tutaj różnorodne zagadnienia kulturalne, historyczne, dotyczące aktualnych wydarzeń społecznych – np. „*Жизнь и смерть в режиме онлайн: где границы между игрой и реальностью*?", audycja z dnia 19.11.2017;
- „Pean" (ros. *Дифирамб*), przedstawiane są wywiady ze znanymi reżyserami, aktorami, scenarzystami, i innymi ludźmi kultury);
- „Zebranie rodziców" (ros. *Родительское собрание*), poruszane są zagadnienia dotyczące problematyki szkoły, wychowywania i kształcenia dzieci i młodzieży, systemów nauczania, opieki nauczania itp. – np. *Насилие в школе: как противостоять травле?* audycja z 17.09.2017, *Подросток ушел из дома* audycja z 17.12.2017, *Как учить детей мигрантов?* audycja z 07.01.2018.

https://radiomayak.ru/ – Radio Mayak (ros. *Радио Маяк*), ogólnodostępna stacja radiowa. Godne polecenia są następujące audycje:

- „Towarzysz kinomaniaka" (ros. *Спутник кинозрителя*) z Antonim Dolinym, w audycjach są na bieżąco komentowane wszystkie nowości w kinie rosyjskim

i zachodnim, w każdej audycji popularny krytyk filmowy Anton Dolin omawia około 4-5 filmów;
- „Likwidacja analfabetyzmu" (ros. *Ликвидация безграмотности*), o różnych problemach językowych – stylistycznych, gramatycznych, literaturoznawczych, komunikacyjnych);
- „Klub podróżników radiowych" (ros. *Клуб радиопутешественников*), wycieczki radiowe po miastach Rosji – przede wszystkim tych mniej znanych nawet dla samych Rosjan.

http://www.radiorus.ru/ – Radio Rosji (ros. *Радио России*), audycje publicystyczne, muzyczne, historyczne, dotyczące ochrony zdrowia, szkolnictwa, wychowania itp., np.:
- „Pas startowy" (ros. *Взлётная полоса*) – poranna audycja o charakterze społeczno-polityczno-informacyjnym, przeznaczona dla osób o różnych kategoriach wiekowych, jak i wszystkich grup społecznych od emerytów do studentów. Poruszane są w niej aktualne problemy życia codziennego Rosjan, jak i związane z bieżącą sytuacją społeczno-polityczną;powinien być ujednolicony;
- „Witajcie" (ros. *Здравствуйте*) – audycje na temat zdrowia i medycyny, trwające ok. 4 minut, można je wykorzystywać na zajęciach dydaktycznych dotyczących zdrowia, przykładowe audycje do wykorzystania – *„Биопродукты: можно ли верить производителю?"*, audycja z dnia 05.12.2017; *„О пользе кисломолочных продуктов: пейте кефир!",* audycja z dnia 22.01.2018;
- „Zagadki i tajemnice literatury rosyjskiej" (ros. *Загадки и тайны русской литературы*) – dla miłośników literatury rosyjskiej, których interesują szczegóły z życia znanych i mniej znanych pisarzy i poetów – np. *Серафимович и Шолохов: под чью диктовку был написан „Тихий Дон"* audycja z dnia 17.12. 2017, *Зощенко и Сталин: противостояние* audycja z dnia 30.07. 2017.

http://staroeradio.ru/ – Stare Radio (ros. *Старое радио*), ogromny zbiór audycji archiwalnych dla miłośników poezji, prozy rosyjskiej, nagrań z podręczników szkolnych do literatury rosyjskiej. Nagrania pochodzą z lat ok. 1940-2008. Oddzielną częścią jest radio dla dzieci – http://staroeradio.ru/program/detskoe, gdzie jest bardzo duży wybór bajek, opowiadań, słuchowisk, audycji popularnonaukowych. Do poznawania tajników gramatyki, ortografii i leksyki rosyjskiej bardzo przydatne są audycje z cyklu „Radiowa niania" (ros. Радионяня), gdzie w żartobliwej formie prowadzący zapoznają dzieci i młodzież z trudnymi zagadnieniami języka rosyjskiego.

https://www.svoboda.org/ – Radio Swoboda (ros. *Радио Свобода*). Radio przedstawia audycje na tematy polityczne, społeczne, kulturalne. Szereg audycji, ze względu na głębię przedstawianych treści, będzie zrozumiałych przede wszystkim dla osób, których znajomość języka, realiów i szeroko rozumianej kultury będzie na poziomie zaawansowanym. Radio to można polecić nauczycielom i lektorom uczącym na różnych poziomach nauczania w celu poszerzenia swojej wiedzy o współczesnej Rosji.

Polecane audycje:

- „Archeologia" (ros. *Археология*) – dialogi i refleksje na temat odwiecznych i trudnych problemów codziennego życia Rosjan. Gospodarz programu Siergiej Miedwiediew i jego goście w studiu poszukują sensu słów i rzeczy;
- „Z chrześcijańskiego punktu widzenia" (ros. *С христианской точки зрения*) – w programie kapłana Jakowa Krotowa spotykają się wierzący i niewierzący i rozmawiają o odwiecznych tematach dręczących człowieka i jego duszę;
- „Urodzeni po ZSRR" (ros. *Рожденные после СССР*) – gośćmi programu są młodzi ludzie, którzy urodzili się w nowej Rosji i nie znają radzieckich realiów;
- „Granice czasu" (ros. *Грани времени)* – klub dyskusyjny dla tych, którzy mają różne punkty widzenia na wydarzenia współczesne i historyczne. Prowadzący audycje Vladimir Kara-Murza i Mumin Shakirov zapraszają do gorących sporów przy użyciu właściwej argumentacji.

http://www.cultradio.ru/ – Radio Kultura (ros. *Радио культура*). Ta stacja radiowa w całości dotyczy problematyki kultury – omawiane są współczesne wydarzenia kulturalne, premiery filmowe, teatralne, muzyczne, proza, poezja, architektura, różne rodzaje muzyki, wydarzenia historyczne itp.

Wszystkie wymienione stacje radiowe mają swoje wersje internetowe, większość z nich jest dostępna również jako aplikacja na smartfon.

3.1.2. Źródła audiowizualne

Źródła audiowizualne to różnorodne internetowe stacje telewizyjne, ale nie tylko, przedstawiające realia rosyjskie, wiadomości bieżące, materiały historyczne, przyrodnicze, literaturoznawcze, polityczne, muzyczne, społeczne, sportowe, filmy dokumentalne itp. Widz ma możliwość oglądania programów w różnych formatach, takich jak reportaże, kameralne rozmowy, dyskusje z kilkoma zaproszonymi gośćmi czy talk-show z udziałem publiczności, przy czym te ostatnie często budzą duże zainteresowanie i odzew społeczny i są niejednoznacznie oceniane nawet przez samych Rosjan.

Poniżej kilka przykładowych źródeł audiowizualnych dostępnych w Internecie.

http://www.vesti.ru/ – strona, na której można oglądać na żywo kanał Russia24 lub archiwum popularnych programów, które miały miejsce w określonym dniu, w ciągu tygodnia, miesiąca. Wszystkie programy prezentowane są w kilku kategoriach. Interesujące informacje można znaleźć w następujących działach: polityka, ekonomia, wydarzenia, społeczeństwo, kultura, świat, sport, nauka, obrona i bezpieczeństwo, technologie informatyczne, nieruchomości, medycyna, samochody, regiony, foto.

https://tvkultura.ru/ – ogólnorosyjski państwowy kanał telewizyjny „Kultura" (ros. *Культура*) wszystko na temat kultury w Rosji – baletu, muzyki, filmu, teatru, wystaw, premier, znanych osobowości itp.

http://www.tvc.ru/ – jedna z wiodących rosyjskich stacji telewizyjnych „TV Centr" (ros. *ТВ Центр*) – reportaże, filmy fabularne, dokumentalne, programy dla dzieci, muzyka, talk-show.

https://tvrain.ru/ – jedna z nowszych stacji telewizyjnych „Deszcz" (ros. *Дождь*) – popularna wśród młodych ludzi, którym nie jest obojętny los ich kraju.

https://meduza.io/ – również jedna z nowszych stacji telewizyjnych „Meduza" (ros. *Медуза*), raczej niszowa, ale bardzo popularna wśród młodych ludzi, zaangażowanych w społeczne przemiany.

https://www.1tv.ru/ – jedna z wiodących rosyjskich stacji telewizyjnych „1 kanał" (ros. *1 канал*), dla wszystkich grup wiekowych, z bardzo dużą liczbą programów informacyjnych, rozrywkowych, sportowych, z różnego rodzaju projektami telewizyjnymi, serialami, filmami fabularnymi.

http://cinema.mosfilm.ru/films/ – „Mosfilm" (ros. *Мосфильм*)-wiodące przedsiębiorstwo branży filmowej w Rosji, które produkuje prawie wszystkie krajowe produkty filmowe i telewizyjne. Dla widzów jest dostępna bardzo duża liczba znanych i lubianych filmów, praktycznie cała klasyka kinematografii radzieckiej w bardzo dobrej jakości i bez żadnych opłat.

https://www.kinopoisk.ru/video/ – „Kinowyszukiwacz" (ros. *Кинопоиск*). Tu można zapoznać się z nowościami filmowymi, obejrzeć zwiastuny filmowe, ale również poczytać wypowiedzi krytyków oraz użytkowników forów internetowych na temat określonego filmu. Recenzje czytelników zasługują na uwagę i przeczytanie przed obejrzeniem konkretnego filmu.

http://strana.ru/tv – duża liczba filmów o poszczególnych miastach i regionach Rosji oraz licznych wydarzeniach kulturalnych. Dużą uwagę poświęca się życiu mieszkańców dalekich regionów, np. *Быт и охота эвенков из поселка Чинонга*, reportaż z życia Ewenków w dalekiej syberyjskiej wiosce (http://strana.ru/tv/raznoe/21283805).

http://tv.km.ru/ – multiportal o Rosji – na stronie raporty, wywiady ze znanymi naukowcami, politykami, publicystami, biznesmenami na ważne tematy dla Rosji i Rosjan, telewizja „na żywo".

http://tonkosti.ru/Видео о России – wszystko o podróżach po Rosji, ciekawe filmy o miastach i poszczególnych regionach Federacji Rosyjskiej.

http://afisha.ru/ – „Afisz" (ros. *Афиша*) – zwiastuny filmów rosyjskich i zagranicznych.

Strony internetowe przedstawiające informacje socjokulturowe na temat Rosji i Rosjan

Bardzo duża liczba portali na temat współczesnego życia, zmagania się z różnorodnymi trudnościami połączona z możliwością wyrażenia swojej opinii na forum daje uczącemu się możliwość aktywnego uczestniczenia w świecie wirtualnym. Na tych stronach przede wszystkich jest dużo materiałów tekstowych, ale są również wirtualne wycieczki, dużo zdjęć, planów, schematów itp. Poniżej kilka znanych i popularnych stron, które mogą dać możliwość zobaczenia innej Rosji.

https://www.culture.ru/ – zabytki Rosji, teatr, muzyka, literatura, projekty specjalne, wykłady tematyczne. wirtualne wycieczki itp. Bardzo rozbudowana strona, zrobiona z dużym zaangażowaniem i dbałością o czytelnika i widza.

https://mel.fm/ – wszystko o rodzinie, szkole, uczelni, wychowaniu, niestereotypowe podejście do wychowania, informacje o wydarzeniach ważnych dla ucznia i rodziny, liczne blogi na tematy szkolne.

https://damy-gospoda.ru/ – dla tych, którzy chcą odnieść sukces, o rozwoju osobowości, podstawach etykiety (również biznesowej), historie ludzi odnoszących sukcesy, o zdrowiu i wyglądzie, o tym jak nie popełniać błędów językowych.

https://snob.ru/ – internetowa wersja czasopisma „Snob" – wywiady, opinie, blogi, życie kulturalne. Strona dla tych, którym nie wystarczają pobieżne informacje. Liczne blogi dotyczące problematyki społeczno-kulturalnej.

http://droplak.ru/ – ciekawe artykuły na tematy społeczne, historyczne z możliwością wyrażenia swojej opinii.

Na wszystkich stronach występuje możliwość dodania swojego komentarza, co przyczynia się zaktywizowania ucznia / studenta i wykazania się sprawnością pisania w języku rosyjskim.

3.2. Materiały dydaktyczne w wersji tekstowej, cyfrowej, audialnej i audiowizualnej

Oddzielną grupę tworzą różnego rodzaju materiały dydaktyczne, spośród których wyróżniamy trzy grupy.

Do pierwszej grupy zaliczymy magazyn istniejący na rynku polskim od 2011 i przeznaczony dla uczących się języka rosyjskiego „Ostanowka: Rossija" (http://www.ostanowka.pl/), gdzie występują teksty zarówno w wersji cyfrowej (konieczne jest korzystanie z aplikacji w smartfonie QR), tekstowej i audialnej. Teksty dotyczą zarówno aktualnych wydarzeń w Rosji (jak np. wyboru prezydenta w marcu 2018), jak i tematyki historycznej, muzycznej, literaturoznawczej, obyczajowej. Jest również specjalny dział dotyczący samego języka rosyjskiego. Bardzo dużym plusem jest to, że jest słownik polsko-rosyjski pod każdym tekstem, większość tekstów jest nagrana, co daje bardzo duże możliwości do pracy samodzielnej z pobranymi na smartfona wersjami audialnymi. Czasopismo nie określa dla jakiego poziomu znajomości języka jest przeznaczone, ale moim zdaniem, konieczna jest znajomość na poziomie co najmniej B1, by móc samodzielnie pracować z tym magazynem. Leksyka jest często trudna, zawiera elementy slangu (co jest zaznaczone przy tłumaczeniach), co dla osób ze znajomością języka na poziomie A1 może być problemem, ale zaawansowanych uczniów może inspirować.

Drugą grupę tworzą materiały dydaktyczne tworzone w sieci. Są to materiały tworzone przez zespoły różnych rosyjskich uczelni, specjalnie przeznaczone dla dzieci i młodzieży z różnych stron świata uczących się języka rosyjskiego jako obcego. Są to również materiały kierowane wyłącznie dla polskiego użytkownika. Poniżej niektóre z nich.

https://pushkininstitute.ru/ – strona internetowa Państwowego Instytutu im. A. Puszkina w Moskwie (ros. ИРЯП), dla uczących się zaprojektowano m.in. interaktywny słownik lingwokulturoznawczy, interaktywne nauczanie – kursy dla różnych poziomów od A1 do C1.

http://www.ruslink.pl – wszystko o kulturze rosyjskiej po polsku – kuchnia, muzyka, film, symbole Rosji, książki, podróże, celebryci.

http://www.e-rosja.ru/b – po polsku o Rosji: podział administracyjny, polityka, geografia, ekonomia, historia, kultura Rosji (literatura, muzyka, sztuka, turystyka).

www.mapryal.org – oficjalna strona Międzynarodowej Asocjacji Nauczycieli Języka Rosyjskiego i Literatury (ros. МАПРЯЛ). Informacje o konferencjach, ważnych wydarzeniach oświatowo-kulturalnych na świecie i w Rosji. Strona bardzo oficjalna.

www.gramota.ru – strona dla osób, chcących doskonalić swoją znajomość języka rosyjskiego, bardzo dużo szczegółowych informacji na temat poprawności pisowni, również dla osób, dla których jest to język ojczysty.

Trzecia grupa to książki, podręczniki, słowniki – przede wszystkim w wersji papierowej, przeznaczone dla Rosjan, dla dzieci migrantów, uczących się

w rosyjskich szkołach, jak i wszystkich innych osób, które chcą poznawać język i kulturę rosyjską. Z pozycji tych może również korzystać polski uczeń czy student:

- Ю.Е. Прохоров, *Россия. Большой лингвострановедческий словарь*, АСТ-ПРЕСС, Москва 2007, 726 с.;
- Н.В. Баско, *Знакомимся с русскими традициями и жизнью россиян.* Учебное пособие по культурологии, развитию речи для изучающих русский язык как иностранный, Русский язык. Курсы, Москва 2010, 232 с.;
- Н.В. Баско, *Изучаем русский, узнаем Россию.* Учебное пособие по развитию речи, практической стилистике и культурологии. Серия: Русский язык как иностранный, Флинта, Наука, Москва 2005, 280 с.;
- Н.П. Вольская, Д. Б. Гудков, И. В. Захаренко, В. В. Красных, *Можно? Нельзя? Практический минимум по культурной адаптации в русской среде*. Издательство: Русский язык. Курсы, Москва 2004, 48 с.

Oddzielną grupę tworzy literatura popularnonaukowa o Rosji i realiach rosyjskich:

- В.И. Жельвис, *Наблюдая за русскими,* РИПОЛ классик, Москва 2011, 352 с.;
- В.И. Жельвис, *Эти странные русские,* Эгмонт Россия Лтд, Москва 2002, 96 с.;
- А.В. Павловская, *Россия и русские,* Центручебфильм, Москва 2010, 336 с.;
- А.В. Сергеева, Русские. Стереотипы поведения, традиции, ментальность, Флинта, Наука, Москва 2007, 320 с.;
- В.М. Соловьёв, *Тайны русской души. Вопросы. Ответы. Версии.* Книга для чтения о русском национальном характере для изучающих русский язык как иностранный, Русский язык. Курсы, Москва 2002, 200 с.

3.3. Literatura piękna i popularnonaukowa

Znajomość literatury rosyjskiej pozwala na poznanie niuansów zarówno językowych, jak i daje możliwość zaznajomienia się z mentalnością Rosjan. Polecać można zarówno najnowsza współczesna, jak i klasykę literatury rosyjskiej z XIX i XX wieku. Biorąc pod uwagę fakt, że młodzież coraz mnie czyta, co jest powodowane różnymi czynnikami, warto zwrócić uwagę na możliwość sięgania do wersji audialnych znanych tekstów literackich, a także na możliwość czytania dzieł literackich poprzez wykorzystywanie aplikacji w smartfonie. Godną polecenia aplikacją jest *Книжная лавка* – aplikacja jest bardzo łatwa w obsłudze, zawiera system wyszukiwania książek albo poprzez autora, albo poprzez wybór gatunku literackiego. Dodać trzeba, że w aplikacji są również dostępne książki nie tylko rosyjskich autorów.

3.4. Bezpośredni kontakt z Rosjanami i językiem rosyjskim

Obecnie istnieją coraz większe możliwości uczestniczenia w imprezach wyjazdowych do Rosji. Są to letnie szkoły, organizowane przez wybrane rosyjskie uczelnie, kursy językowe, różnego rodzaju konkursy czy olimpiady, które odbywają się w Rosji. Tego typy imprezy są również coraz częściej organizowane na terenie Polski. Przykładem może być Festiwal Kultury Rosyjskiej organizowany przez Instytut Filologii Rosyjskiej w Rzeszowie. Informacje na temat różnych imprez i konkursów dla młodzieży są dostępne np. na stronie Rosyjskiego Ośrodka Nauki i Kultury w Warszawie www.ronik.org.pl.

Bezpośredni kontakt z Rosjanami jest możliwy poprzez wykorzystywanie różnorodnych aplikacji typu Messenger czy Viber. Szczególnie popularne wśród młodzieży czy studentów tego typu kontakty z pewnością sprzyjają zmniejszaniu barier psychologicznych między przedstawicielami obu narodów. Nawiązywanie bezpośrednich kontaktów z Rosjanami lub osobami rosyjskojęzycznymi, mieszkającymi w Polsce w celu obopólnej wymiany informacji na temat życia codziennego, tradycji i kultury pozwala poznać Polakom duszę rosyjską i być może dojść do wniosku, że łączy nas, jako Słowian, bardzo wiele.

4. Podsumowanie

Zastosowanie różnorodnych materiałów autentycznych i cyfrowych w procesie edukacyjnym bez wątpienia sprzyja kształtowaniu kompetencji socjokulturowej, która jest niezbędna w procesie edukacji językowej. Jednocześnie nie sposób nie zwrócić uwagi, że wykorzystywanie tak różnych źródeł, a jednocześnie pojawiające się coraz to nowe źródła informacji o danym kraju, w tym przypadku o Rosji, implikuje powstawanie kolejnych problematycznych zagadnień w edukacji językowej, na które osoby odpowiedzialne za edukację językową nieustannie powinny znajdywać odpowiedzi – m.in. jak powinna wyglądać dydaktyzacja określonych materiałów, czyli umiejętność doboru określonych źródeł do wieku i poziomu znajomości języka uczących się. Kolejnym zagadnieniem jest wykorzystywanie nowoczesnych technologii w edukacji – wdrażanie e-Learningu oraz uwzględnianie jego ewolucji poprzez Smart Learning, czyli coraz powszechniejsze wykorzystywanie w edukacji językowej nowych technologii, np. smartfonów, czytników e-booków, tabletów zarówno w procesie samokształcenia, jak i edukacji zorganizowanej.

Nie ulega wątpliwości, że opanowanie języka obcego jako środka komunikacji międzykulturowej nie jest i nie będzie możliwe bez znajomości realiów danego kraju. Pewne jest to, że możliwości poznawania kultury będzie coraz więcej i umiejętność dokonania wyboru kilku czy kilkunastu potrzebnych źródeł spośród kilkuset istniejących będzie również bardzo ważna.

Literatura

1. Żydek-Bednarczuk U. *Kompetencja międzykulturowa w nauczaniu języka*
2. *polskiego jako obcego,* Postscriptum polonistyczne, nr 2 (2012), s. 19-30, http://www.postscriptum.us.edu.pl/pdf/ps2012_2.pdf, 02.02.2018.
3. Kowalewski J. Nauczanie kultury polskiej jako obcej – stan obecny – próba polemiki, Postscriptum Polonistyczne, nr 2 (2008), s. 159-175, http://www.postscriptum.us.edu.pl/pdf/ps2008_2.pdf, 10.12.2017.
4. Janowska I. *Podejście zadaniowe do nauczania i uczenia się języków obcych. Na przykładzie języka polskiego jako obcego*, Universitas, Kraków 2011, 440 s.
5. Canale M., Swain M. *Theoretical basis of communicative approaches to second language teaching and testing,* Applied Linguistics, nr 1, (1980), s. 1-47.
6. Coste D., North B., Sheils J., Trim J. *Europejski system opisu kształcenia językowe: uczenie się, nauczanie, ocenianie, CODN*, Warszawa 2003.
7. Lewicka G. *Glottodydaktyczne aspekty akwizycji języka drugiego a konstruktywistyczna teoria uczenia się,* Atut, Wrocław 2007, 172 s.
8. Komorowska H. *Metodyka nauczania języków obcych, Fraszka Edukacyjna*, Warszawa 2005, 272 s.

9. Сысоев П.В. *Культурное самоопределение личности в контексте диалога культур: монография*, Изд-во ТГУ имени Г.Р. Державина,Тамбов 2001, 145 с.
10. Сысоев П.В. *Язык и культура: в поисках нового направления в преподавании культуры страны изучаемого языка*, Иностранные языки в школе, № 4 (2001), с. 12-17.
11. Сафонова В.В. *Социокультурный подход к обучению иностранным языкам, Высшая школа*, Амскорт интернэшнл, Москва 1991, 311 с.
12. Сафонова В.В. *Коммуникативная компетенция: современные подходы к многоуровневому описанию в методических целях. Серия: О чем спорят в языковой педагогике*, Изд-во НИЦ «Еврошкола», Москва 2004, 236 с.
13. Верещагин Е.М. Костомаров В.Г., *Язык и культура: Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного*, Русский язык, Москва 1990, 246 с.
14. Воробьев В.В. *Лингвокультурология. Теория и методы*, Изд-во РУДН, Москва 1997, 331 с.
15. Тер-Минасова С.Г. *Теория межкультурной коммуникации*, Slovo, Москва 2000, 624 с.
16. Мосунов Е.Л. *Язык и картина мира*, Изд-во МГУ, Магнитогорск 2007, 158 с.
17. Степанов Ю.С. *Константы: Словарь русской культуры*, Академический Проект, Москва 2004, 991 с.
18. Smuk M. *Definicje i redefinicje materiałów autentycznych – perspektywa podmiotowa ucznia*, Języki Obce w Szkole, nr 1 (2013), s. 76-82.

Źródła kształtowania kompetencji socjokulturowej w kształceniu językowym (na przykładzie języka rosyjskiego)

Streszczenie
W procesie edukacji językowej kształtowanie kompetencji socjokulturowej jest niezbędne w celu poznania realiów danego kraju, a także, by kształtować postawy tolerancji wobec przedstawicieli innych kultur. Zastosowanie różnorodnych materiałów autentycznych i cyfrowych w procesie edukacyjnym sprzyja kształtowaniu tej kompetencji. Przeanalizowano liczne źródła poznawania kultury wysokiej i popularnej – autentyczne materiały audialne, audiowizualne, czasopismo „Ostanowka: Rossija", materiały dydaktyczne przeznaczone dla uczących się języka rosyjskiego jako obcego z różnych krajów, literaturę piękną. Wiele możliwości daje uczestnictwo w różnego rodzaju imprezach, konkursach, letnich szkołach, kursach językowych oraz bezpośredni kontakt z osobami, dla których język obcy jest językiem ojczystym, również przy pomocy nowoczesnych technologii, jak aplikacje typu Messenger czy Viber.
Słowa kluczowe: kompetencja socjokulturowa, kultura, język rosyjski, materiały autentyczne, materiały dydaktyczne.

Sources of forming sociocultural competence in language education (on the example of the Russian language)

Abstract
In the process of language education, forming sociocultural competence is necessary in order to get to know the realities of a given country, and to shape attitudes of tolerance towards representatives of other cultures. The use of a variety of authentic and digital materials in the educational process favors forming this competence. Numerous sources of learning about high and popular culture were analyzed-authentic audio and video materials, the "Ostanovka: Rossija" magazine, didactic materials for learning Russian as a foreign language from various countries, and beautiful literature. Many opportunities give participation in various types of events, competitions, summer schools, language courses and direct contact with people for whom the foreign language is the mother tongue, also with the help of modern technologies, such as Messenger or Viber applications.
Keywords: sociocultural competence, culture, Russian language, authentic materials, didactic materials.

Joanna Smoła[1]

Relacje semantyczne w polskim i rosyjskim języku łowieckim na przykładzie zająca

1. Wstęp

Język łowiecki jest nieodłączną częścią kultury łowieckiej. Ma swoją tradycję sięgającą setek lat wstecz. Na przestrzeni wieków rozwijał się i formował, aż do osiągnięcia dzisiejszego kształtu. Jest tak stary jak stare jest łowiectwo, towarzyszył myśliwym od początku ich działalności. Bazując na języku ogólnym przejmował od niego poszczególne terminy, nadając im nowe znaczenie. W jego obrębie powstawały również neologizmy – drogą zapożyczeń zewnętrznych i wewnętrznych. „Wielu wspaniałych i prawych myśliwych przyczyniło się na przestrzeni wieków do tworzenia kultury łowieckiej i języka łowieckiego, który w pięknej formie został przekazany najmłodszemu pokoleniu myśliwych, o czym świadczą nie tylko słowniki języka łowieckiego, ale też żywa tradycja przekazywana z ust do ust i z pokolenia na pokolenie w literaturze, poezji, a dziś także za pośrednictwem mediów" [1].

2. Historia języka łowieckiego w Polsce i w Rosji

Udokumentowane ślady polskiego języka łowieckiego sięgają czasów panowania wielkiego króla, ale również zapalonego myśliwego – Kazimierza Wielkiego. W latach 1545-1602 lubelski poeta Sebastian Klonowic tworzy poemat „Flis, to jest spuszczanie statków Wisłą i inszemi rzekami do niej przypadającemi", w którym w strofach 261-263 używa zwrotów typowych dla języka łowieckiego. W 1822 r. powstaje pierwszy słownik języka łowieckiego napisany przez pracownika Lasów Rządowych a jednocześnie profesora zwyczajnego Wiktora Kazimierza Kozłowskiego. Kolejne słowniki języka łowieckiego powstały w latach: 1914, 1917, 1939, 1951 oraz 1966 [2]. Po roku 1966 dalej wydawano słowniki współczesnego języka łowieckiego.

W Rosji pierwsze terminy typowe dla języka łowieckiego można zauważyć w dokumentach z XI wieku; pochodzą one z nakazu księcia Vladimira Monomacha. W XVI wieku za czasów panowania Vasilija III powstały wyrażenia z języka łowieckiego, które przetrwały po dzisiejszy dzień. Rozkwit rosyjskiego języka łowieckiego przypada na koniec XIX wieku.

3. Język łowiecki jako przykład socjolektu

Przyjmując za A. Wilkoniem definicję socjolektu oraz warunki jego istnienia, możemy stwierdzić, iż język łowiecki jest tą właśnie odmianą języka [3]. Katalogując czynniki warunkujące powstanie socjolektu, Wilkoń bierze pod uwagę m.in. istnienie środowiska społecznego, którego członkowie wykazują silne powiązania

[1] jsmola@wp.pl, Instytut Filologii Rosyjskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Rzeszowski, http://www.ur.edu.pl/wydzialy/filologiczny/katedra-filologii-rosyjskiej/katedra/zaklad-jezykoznawstwa-stosowanego/dr-joanna-smola.

kulturowe, zawodowe czy towarzyskie, charakteryzują się względną stabilnością oraz poczuciem odmienności względem ogółu społeczeństwa, posiadają własne tradycje i pielęgnują je, a kontakty ich nie ograniczają się wyłącznie do zawodowych. Taką grupą z pewnością jest społeczność myśliwych. Autor twierdzi, że socjolekty cechuje zamknięty charakter w stosunku do pozostałej społeczności, występują one tylko w obrębie danego środowiska czy grupy społecznej. Zdecydowanie tak jest w przypadku języka łowieckiego, co tym bardziej pozwala nam zaliczyć go do odmiany językowej zwanej socjolektem.

Język łowiecki określa się często jako język specjalistyczny [4, 5], użytkowany przez określoną grupę specjalistów, zarówno w formie ustnej jak i pisanej. Funkcjami prymarnymi tego języka są funkcja komunikacyjna oraz poznawcza.

4. Prezentacja zająca jako gatunku łownego

Zając, jako przedstawiciel zwierzyny łownej drobnej, bytuje na terenie całej Polski. W Polsce występują dwa gatunki zająca: zając szarak i zając bielak. W Rosji zając jest równie rozpowszechnionym gatunkiem. Zamieszkuje stepy, krajobraz polny, leśny, rolniczy, tereny górskie oraz nizinne, a nawet tundrę. W Rosji istnieje sześć gatunków zająca: zając szarak, zając bielak, zając rusak, zając mandżurski, zając-tołaj i tumak.

W polskim języku łowieckim samiec nazywany jest *gachem* lub *kotem*, samica – *kocicą*, młode – *kociętami* lub *kociakami*. Chudy i mizerny określany jest mianem *spadły*, duży i silny – *dobry* lub *gruby*. Jego ciało pokryte jest *kożuchem* lub *smużem*. Uszami – *słuchami strzyże*, oczami – *patrami* lub *trzeszczami* patrzy, zębami – *strugami strzyże* lub *wystrzyga*. Na *skokach* porusza się – *kica*, *pomyka* lub *sadzi*. Mieszka w *kotlinie* zwanej *kopnem*. Wracając do *kopna kołuje* (zatacza koła), po czym *robi kominek* (czyli odskakuje na bok, w celu zmylenia śladów i tym samym uniknięcia schwytania przez drapieżnika) i dopiero *zalega* w *kotlinie*.

W rosyjskim języku łowieckim funkcjonują następujące ekwiwalenty wyżej wymienionych leksemów: *gach – заяц*, *kocica – зайчиха*, *kocięta – зайчата*. *Spadły – худенький*, *gruby* i okazały – *дородный*. Jego ciało pokrywa *мех*, *słuchy – уши*, z ich pomocą *прислушивается*, *patry – глаза*, dzięki nim *смотрит*, *strugi – зубы*, dzięki którym *грызёт*, *skoki – пазанки* / *пазданки*, na których *скачет*; *robić kominek* to po rosyjsku *сметка* / *скидка*. *Zalega* w *норе* [6-8].

5. Synonimia w polskim i rosyjskim języku łowieckim

Zebrany materiał badawczy dotyczący zjawiska synonimii, polisemii oraz antonimii pochodzi z następujących źródeł:

- Hoppe, S., *Polski język łowiecki*, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1980;
- Jóźwiak, Z., Biały, K., *Słownik podstawowych terminów łowieckich i ekologicznych*, Wydawnictwo „Łowiec polski", Warszawa 1994 [9];
- Krawczyński, W., *Łowiectwo. Przewodnik dla leśników zawodowych i amatorów* myśliwych, Wydawnictwo „GW", Warszawa 1924 [10];
- Krzemień, M. P., *1000 słów o* łowiectwie, Wydawnictwo Ministra Obrony Narodowej, Warszawa 1986 [11];

- Белавин, А.М., Подюков, И.А., Свалова, Е.Н., Черных, А.В., Хоробрых, С.В., *Охотничий словарь Прикамья*, „ГОУ ВПО Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет", Пермь 2014 [12];
- Гусев, И., *Большая энциклопедия охоты*, Wydawnictwo „АСТ", Москва 2016 [13];
- Паутов, В.А., *Толковый словарь охотничьих терминов*, Wydawnictwo «Аквариум», Москва 2001 [14].

Wyraz synonimiczny, czyli wyrazy o tym samym znaczeniu semantycznym, to na ogół wyraz lub dłuższe określenie (fraza) równoważne znaczeniowo innemu na tyle zbliżone do pierwotnych sformułowań, iż można nim zastąpić to drugie w odpowiednim kontekście.

W polskim języku łowieckim wyróżniliśmy następujące leksemy będące synonimami:

- kocię / kociak – 'młody niedorosły zając';
- kopyra / korpal / koszlon / wacho / wytrzeszczak – 'zając';
- wrześniak / nazimek – 'młody zając urodzony jesienią';
- trzeszcze / patry – 'oczy zająca';
- bobczyć / prószyć – 'wydalać';
- robić kominek / dawać kominka – 'odskakiwać nagle w bok w celu zmylenia ścigającego drapieżnika bądź psa';
- strzyc / wystrzygać – 'zgryzać rosliny';
- W rosyjskim języku łowieckim:
- куян / ушан / ушкан – 'zając';
- мартовик / настовик / яровик – 'młody zając urodzony na wiosnę';
- ярыш / листопадник – 'zając z ostatniego w danym roku miotu, urodzony jesienią';
- заяц-толай / песчаник / толуй / туула – 'zając stepowy żyjący w terenach górzystych, nieco mniejszy od rusaka';
- колосовик / травник – 'zając urodzony latem w czasie koszenia zbóż';
- табарган / тушкан – 'zając ziemny';
- чекалка / чекал – 'nazwa syberyjskiego zająca ziemnego';
- тумак – 'zając będący krzyżówką bielaka z rusakiem';
- стрела / цветок / пучок / пых / репеек / репей / куйрук – 'ogon zająca';
- пазанки / пазданки – 'tylne skoki zająca';
- смётка / скидка – 'robić kominek'.

Ogólna liczba leksemów dotyczących zająca, dobrana jako materiał badawczy, wyniosła 104. Na 104 jednostki leksykalne przypada w polskim języku łowieckim 26 leksemów będących synonimami, co daje wynik 25 % w odniesieniu do ogólnej liczby leksemów.

W rosyjskim języku łowieckim zebraliśmy 94 jednostki leksykalne z czego 35 to synonimy. Oznacza to, że aż 37 % leksemów dotyczących zająca stanowią synonimy.

Jak widać w rosyjskim języku łowieckim synonimów jest znacznie więcej w porównaniu z polskim językiem łowieckim. Wynika to ze specyfiki języka

rosyjskiego, który jest językiem bogatym w słownictwo oraz wszelkie wyrażenia. Większość synonimów w rosyjskim języku łowieckim dotyczy nazw zajęcy w zależności od gatunku oraz od czasu miotu (przyjścia na świat). Różnorodność językowa pozostaje w bezpośredniej korelacji z różnorodnością biologiczną tego gatunku – w Rosji bytuje sześć gatunków zająca, podczas gdy w Polsce są tylko dwa. Kolejna różnica w bogactwie słownictwa synonimicznego wynika z faktu, że w Rosji jest więcej stref klimatycznych niż w naszym kraju. Wraz z większą liczbą stref klimatycznych zwiększa się różnorodność krajobrazu, a co za tym idzie – również biotopu zajęcy. Sprzyja to większej możliwości zdobycia pokarmu przez zająca oraz wpływa na jego liczebność i częstotliwość wydawania potomstwa. W ciepłych regionach kraju może przyjść więcej miotów niż w regionach o ostrzejszym klimacie. Po trzecie – należy zauważyć, że sporo nazw synonimicznych jest równocześnie regionalizmami bądź dialektami. I tak leksemy *чекалка* / *чекал* są typowe dla syberyjskich terenów łownych, podobnie jak *табарган*, leksem *тулла* używany jest w Permskim Kraju, *тушкан* – w okolicach Orenburga, *куян* ma korzenie w języku tatarskim. Wyraźnie widać wpływ różnorodności kultur zamieszkujących terytorium Rosji na różnorodność synonimiczną języka łowieckiego.

W polskim języku łowieckim wśród synonimów również występują regionalizmy. Dotyczy to przede wszystkim nazw zająca. I tak *kopyra* mówią myśliwi ze środkowego Pomorza oraz z Podkarpacia, *koszlon* mówiono kiedyś w Polsce Wschodniej, *korpal* używano na Podlasiu[2].

6. Polisemia

Termin polisemia został wprowadzony przez francuskiego lingwistę, twórcę semantyki M. Bréala. Oznacza wieloznaczność jednostki leksykalnej.

Na początku przedstawimy polisemy dotyczące zająca w polskim języku łowieckim.

Strzyc – 1) zgryzać rośliny; 2) nasłuchiwać, nastawiać uszu.

Leksem *strzyc* jest zapożyczeniem z języka ogólnego. Znaczenie pierwsze koreluje ze znaczeniem „przycinać gałęzie krzewów, trawę" podawanym w *Słowniku języka polskiego*. Zając *strzyże* czyli *zgryza* rośliny, przycina je, skraca, pożywiając się jednocześnie[3].

Poniższe przykłady wskazują na takie właśnie użycie leksemu *strzyc*:

„Doskonałym, rozgałęziającym się krzewem na żywopłot jest berberys. Rośnie do wysokości trzech metrów, można go *strzyc*, przycinać, dowolnie formować." [R. Ćwiertnia, *Berberys zwyczajny* [w:] Gazeta Krakowska, „Polskapresse". Oddział „Prasa Krakowska", data publikacji 2003-11-13].

Otóż należy zabrać się do prac ogródkowych: wyrywać chwasty, strzyc trawę, skopać grządki, posadzić to, co ma rosnąć, usunąć to, co winno znaleźć się

[2] Dane dotyczące regionalnego użycia poszczególnych określeń zająca pochodzą z badań przeprowadzonych przez autorkę wśród myśliwych z Polski oraz z Rosji. Temat ten zostanie szczegółowo omówiony w kolejnym artykule.

[3] https://sjp.pwn.pl/sjp/strzyc;2524838.html .

w śmieciach. [R. M. Groński, Polityka nr 2451, Wydawnictwo Polityka – Spółdzielnia Pracy, data publikacji 2004-05-08].

W języku ogólnym również występuje czasownik *strzyc* w znaczeniu *nasłuchiwać*[4]:

> Z początku posuwał się szybko, lecz w miarę przybliżania się jego do kawalerzysty, koń ostatniego jął strzyc niespokojnie uszami, przestępować z nogi na nogę, wreszcie targać się niespokojnie.
>
> [W. Gąsiorowski, Rok 1809 Powieść z epoki napoleońskiej w opracowaniu dla młodzieży dokonanym przez autora, Wydawnictwo Tower Press, 1903][5].

Słuchy – 1) uszy zająca; 2) uszy dzika 3) uszy królika; 4) uszy żbika.

Wielki słownik języka polskiego podaje następujące znaczenie tego leksemu: „*łow.* ucho zająca, królika, dzika”[6]. Pominięto znaczenie *uszy żbika*. Słownik jednoznacznie wskazuje na terminologię łowiecką. Identyfikuje tę kategorię kwantyfikator *łow*.

Ponieważ głównym celem prowadzonych przez nas badań nad językiem łowieckim jest napisanie polsko-rosyjskiego słownika języka łowieckiego, musimy uwzględnić również zjawisko wieloznaczności odnoszącej się do ekwiwalentów. I tak na jeden leksem polski przypada kilka leksemów rosyjskich. Przykłady poniżej.

Nazwy zwierząt (hiponimy[7]):

- marczak – матровик / настовик / яровик – ‘zając urodzony wczesną wiosną’;
- wrześniak – ярыш / листопадник – ‘zając urodzony jesienią’.

Język łowiecki: „И к скотине приобык… это нарочно нагоню стадом, – только что ужимается, пес, да уши щулит… лобанина такой… * Молодой заяц, февральский и *мартовик*.

> – Ну, вот вам, господа, и делу конец!” [Е. Э. Дриянский. *Записки мелкотравчатого* (1857)].

Język ogólny: „Высоко на стенках конюшни висели сушеные пучки разнолистной травы: *яровик* – от запала, змеиное око – от укуса гадюки, чернолист – от порчи ног, неприметная белая травка, растущая в левадах у корней верб, – от надрыва, и много других неведомых трав от разных лошадиных недугов и хвори.” [М. А. Шолохов. *Тихий Дон*. Книга первая (1928-1940)]. W podanym przykładzie leksem *яровик* oznacza nazwę trawy. Być może nazwa zająca *яровик* odnosi się do czasu kwitnienia tego gatunku roślinnego, jest bardzo prawdopodobne, że właśnie w tym czasie przychodzą na świat zające z wiosennego miotu.

W korpusie Ruscorpora brak przykładów na użycie leksemu *настовик*.

[4] *Wielki słownik języka polskiego*, http://www.wsjp.pl/index.php?id_hasla=10580&ind=0&w_szukaj=strzyc+.
[5] Przykłady pochodzą z Narodowego Korpusu Języka Polskiego.
[6] http://wsjp.pl/index.php?id_hasla=24641&id_znaczenia=3948772&l=22&ind=0 .
[7] Wymienione leksemy są hiponimami w stosunku do hiperonimów: *kot, kocica, gach, kopyra, koszlon, wacho, wytrzeszczak, kocię.*

Język łowiecki: „У нас предмет охоты иногда *листопадник*-белячок, величиной с крысу, ни к чему не обязывает, а радости охотничьей и хлопот все равно, как и за мамонтом.” [М. М. Пришвин. *Гон* (1925)][8].

Листопадник to też nazwa grzyba pojawiającego się w listopadzie w lesie. Leksem ten występuje również w języku ogólnym.

Nazwy części ciała zwierząt:

- omyk – стрела / цветок / пучок / пых / репеек / репей / куйрук;

Omyk jest leksemem odnoszącym się do ogona zająca. Jego rosyjskie ekwiwalenty nie są nazwami jedynie zajęczego ogona. *Стрела* / *цветок* / *пучок* / *пых* odnoszą się tylko do zająca, ale już *репеек* / *репей* / *куйрук* to również nazwy ogona sarny, daniela, jelenia, suhaka stepowego, łosia, niedźwiedzia czy piżmowca syberyjskiego. Oznaczają okrągły mały ogon.

Leksem *пых* jest zapożyczeniem z ogólnego języka rosyjskiego, niemniej nadano mu całkiem nowe, inne znaczenie w języku łowieckim. Można go zatem zakwalifikować do neologizmów.

Język ogólny: „Иногда чудно: печется крендель, в гору подымается, и вдруг – *пых*, и сядет.” [Владимир Личутин. *Крылатая Серафима* (1977)][9]. W podanym przykładzie leksem *пых* jest wykrzyknikiem naśladującym w tym przypadku odgłos opadania ciasta.

Język łowiecki: „ – Мы забыли зайца, – сказал Булыга. А ведь верно, список хвостов получался неполный. Зайца забыли. Заячий хвост называется – *пых*. Или – *цветок*. Ночные налимы С первыми холодами в Оке стал брать налим.” [Юрий Коваль. *Листобой* (1972)].

- skoki – пазанки / пазданки;

Leksem *skoki* również jest zapożyczeniem z języka ogólnego[10]. *Wielki słownik języka polskiego* podaje aż osiem znaczeń, przy czym ósme jest terminem z języka łowieckiego.

W polskim języku łowieckim leksem *skoki* odnosi się do wszystkich łap zająca, w rosyjskim – jedynie do tylnych. Przednie łapy rosyjscy myśliwi określają z pomocą leksemu typowego dla języka ogólnego *ноги* (nogi), dodając do niego przymiotnik *передние* (przednie).

Język łowiecki: „А когда все кончено, хозяин бросает собаке *пазанки*, смотрит на нее хмельными, счастливыми глазами, кричит с восторгом: «Но, ты!»” [Юрий Казаков. *Арктур – гончий пес* (1957)]. Cytat ten pochodzi z książki dotyczącej tresury psów gończych. Leksem podany w kontekście nie wpływa na zrozumienie znaczenia tego słowa. W ogólnym rosyjskim języku łowieckim słowa *пазанки* / *пазданки* nie występują.

Wśród leksyki dotyczącej zająca polisemy stanowią w naszych badaniach ilość znikomą. W polskim języku łowieckim wyróżniliśmy 2 leksemy będące terminami wieloznacznymi. W rosyjskim języku łowieckim nie znaleźliśmy polisemów odnoszących się do terminologii związanej z zającem. Na 7 polskich leksemów przypada aż 22 ekwiwalenty rosyjskie.

[8] Przykłady pochodzą z korpusu http://www.ruscorpora.ru/.
[9] „Czasem precel piecze się pięknie, rośnie do góry i nagle – puf i siada” (tłum. własne).
[10] http://wsjp.pl/index.php?id_hasla=37681&ind=0&w_szukaj=skoki.

7. Antonimia

Wyrazów o przeciwnym znaczeniu, dotyczących terminologii związanej z zającem, jest niewiele zarówno w polskim jak i w rosyjskim języku łowieckim.

Omówienie tej grupy wyrazów rozpoczniemy od dwóch polskich leksemów przeciwstawnych znaczeniowo: gracz – żak.

Graczem myśliwi nazywają zająca doświadczonego, umiejącego wyprowadzić w pole drapieżnika bądź psy tropiące. *Żak* to młody niedoświadczony zając.

Oba terminy są zapożyczone z języka ogólnego. Swoim znaczeniem nawiązują do cech osób definiowanych w języku ogólnym. *Gracz* – osoba biorąca udział w jakiejś grze – powinien być sprytny, czujny, uważny, spokojny, wiedzący co robi.

Wymienione cechy charakteru ilustrują poniższe przykłady:

- „*Gracz* ujął żeton w dwa palce i włożył go do kieszeni fraka Richtera. Potem wybrał starannie inny, pozwolił odprawić nad nim czary i podrzucił go" [M. Krajewski, *Koniec świata w Breslau*, Wydawnictwo W.A.B., 2003].
- „*Gracz* niewiele wystawał ponad stół do gry. Nonszalancko podrzucał żetony, a one lądowały łagodnym łukiem na szorstkim zielonym suknie i zawsze znajdowały swe miejsce w jednym z trzydziestu sześciu kwadratowych pól" [M. Krajewski, *Koniec świata w Breslau*, Wydawnictwo W.A.B., 2003].
- „*Gracz* widzi swoją drogę jak pęknięcia na lodzie – linie, które w zawrotnym tempie rozdwajają się, kręcą i zmieniają kierunek" [O. Tokarczuk, *Prawiek i inne czasy*, Wydawnictwo W.A.B., 1996].
- *Żak* – to według Wielkiego Słownika Języka Polskiego w podanym tam pierwszym znaczeniu – średniowieczny student[11]. Student, czyli na ogół osoba młoda, jeśli młoda, to niedoświadczona, zdobywająca wiedzę i doświadczenie, często przedstawiana w literaturze jako niepewna swego.
- „Próżno szukał słów na odpowiedź, dawna pewność siebie go odbiegła, stał jak *żak*, mnąc machinalnie kaszkiet w ręku" [W. Gąsiorowski, *Huragan*, Wydawnictwo Tower Press, 1902].
- „Czyż cię i rozumu Bolingbroke zbawił? Wdarłszy się w twe serce? Lew, zanim umrze, wznosi groźną łapę i rani ziemię lub w co sięgnąć zdoła, z gniewem, że uległ – a ty miałbyś chłoście jak *żak* się poddać i całować rózgę, łasząc się podle wściekłości twych wrogów, ty, co lwem jesteś, wielkim królem zwierząt?" [A. Bart, *Fabryka Muchłapek*, Wydawnictwo W.A.B., 2008, s. 158].

Do polskich znaczeń dobraliśmy rosyjskie przeciwne znaczenia:

- kołować – пойти вондулук;

Kołować znaczy 'zataczać koła przed powrotem do legowiska'. Zając w ten sposób stara się zmylić drapieżnika, który mógłby podejść wprost do jego kotlinki. Jeśli ślady przypominają pętle, droga do kotliny jest zagmatwana, zamaskowana.

Пойти вондулук jest określeniem na bieg zająca bez żadnych zakrętów.

- Kicać, pomykać – усаживаться на угонках;

Zając *kica* kiedy powolnymi skokami porusza się do przodu, *pomyka* gdy biegnie szybko naprzód. *Усаживается на угонках* kiedy przysiada nagle i zastyga w bezruchu. Robi tak by ukryć się przed psami gończymi.

[11] http://wsjp.pl/index.php?id_hasla=8432&id_znaczenia=5083808&l=30&ind=0.

8. Analiza wyników i wnioski

Wyniki przeprowadzonych badań zawarte są w poniższej tabeli. Ilustruje ona stosunek liczby poszczególnych relacji semantycznych do liczby zebranych leksemów.

Tabela 1. Relacje semantyczne w przedstawieniu liczbowym – stosunek poszczególnych relacji do ogólnej liczby zebranych leksemów dotyczących zająca

Polski język łowiecki			Rosyjski język łowiecki		
Liczba leksemów ogółem	104		Liczba leksemów ogółem	94	
synonimy	26	25 %	synonimy	35	37 %
polisemy	2	2 %	polisemy	0	0
antonimy j.pol.→ j.pol.	2	2 %	antonimy j.pol.→ j.ros.	2	2 %

Zebraliśmy 104 leksemy dotyczące zająca w polskim języku łowieckim oraz 94 leksemy w rosyjskim języku łowieckim. Z przeprowadzonej analizy wynika, że synonimy dotyczące wyrażeń związanych z zającem stanowią w polskim języku łowieckim 25 % wszystkich wyrażeń, a w rosyjskim języku łowieckim – 37 %. Jak już wspominaliśmy, w Rosji żyje więcej gatunków zajęcy. Każdy gatunek posiada swoje określenie w języku łowieckim. Różnorodność kulturowa ludności zamieszkującej tamtejsze tereny łowieckie sprzyja rozwojowi dialektów oraz regionalizmów, co ma odzwierciedlenie w języku.

Zjawisko polisemii w polskim języku łowieckim dotyczy takich pól tematycznych jak „zachowanie zająca" oraz „budowa ciała zająca"[12]. W rosyjskim języku łowieckim polisemy związane z zającem nie występują. Wynika to ze specyfiki funkcjonowania języka łowieckiego w Rosji. Język ten odnosi się do praktycznych aspektów polowania – pozyskania mięsa jako źródła pokarmu oraz pozyskania skór.

Antonimy odnoszące się do zająca stanowią w polskim oraz w rosyjskim języku łowieckim 2 % całej leksyki związanej z tym zwierzęciem.

Literatura

1. Nogaj T. *Dwie ambony. Łowiectwo i kościół*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
2. Hoppe S. *Frazeologia łowiecka w języku ogólnopolskim*, Poradnik Językowy, № 7, (1973), s. 392-397.
3. Wilkoń A. *Typologia odmian językowych współczesnej polszczyzny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000, s. 90-97.
4. Grucza S. 2013, *Lingwistyka języków specjalistycznych*, Wydawnictwo IKL, Warszawa 2013, s. 92-106.
5. Matulewska A. *Polska i angielska terminologia dotycząca sarny w aspekcie translatologicznym*, Poznań 2013, http://www.staff.amu.edu.pl/~inveling/index.php?page=issues&vol=28&cat=0&article=302, s. 50 – 53, [15.02.2016].
6. Szczepocki J. *Zwierzyna drobna. Poradnik myśliwski*, Wydawnictwo BELLONA, Warszawa 2010, s. 122-137.

[12] Więcej o terminologii dotyczącej zająca oraz pól tematycznych z tym związanych można przeczytać w: Smoła J., *Zając w polskiej i rosyjskiej terminologii łowieckiej,* [w:] B. Borkowska-Kępska, G. Gwóźdź (red.), LSP PERSPECTIVES 2, Języki specjalistyczne – nowe perspektywy 2, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Biznesu w Dąbrowie Górniczej, Dąbrowa Górnicza 2017, s. 117-127 [15].

7. Gawin P. *Terminologia łowiecka*, Wydawnictwo Poradnika Łowieckiego, Gdynia 2016.
8. Смирнов Н.П. *Охота на зайца* [w:] red. Мантейфель П.А., Архангельский В.В., Герман В.Е. *Настольная книга охотника спортсмена*, t. 2, Wydawnictwo Физкультура и спорт, Moskwa 1956, s. 221-230.
9. Jóźwiak, Z., Biały, K. *Słownik podstawowych terminów łowieckich i ekologicznych*, Wydawnictwo „Łowiec polski", Warszawa 1994.
10. Krawczyński W. *Łowiectwo. Przewodnik dla leśników zawodowych i amatorów* myśliwych, Wydawnictwo „GW", Warszawa 1924.
11. Krzemień, M. P. *1000 słów o łowiectwie*, Wydawnictwo Ministra Obrony Narodowej, Warszawa 1986.
12. Белавин, А.М., Подюков, И.А., Свалова, Е.Н., Черных, А.В., Хоробрых, С.В. *Охотничий словарь Прикамья*, „ГОУ ВПО Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет", Пермь 2014.
13. Гусев, И. *Большая энциклопедия охоты*, Wydawnictwo „АСТ", Москва 2016.
14. Паутов, В.А. *Толковый словарь охотничьих терминов*, Wydawnictwo «Аквариум», Москва 2001.
15. Smoła J. *Zając w polskiej i rosyjskiej terminologii łowieckiej,* [w:] B. Borkowska-Kępska, G. Gwóźdź (red.), LSP PERSPECTIVES 2, Języki specjalistyczne – nowe perspektywy 2, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Biznesu w Dąbrowie Górniczej, Dąbrowa Górnicza 2017, s. 117-127.

Relacje semantyczne w polskim i rosyjskim języku łowieckim na przykładzie zająca

Streszczenie
W niniejszym artykule podjęliśmy próbę zbadania poszczególnych relacji semantycznych dotyczących tematyki zająca w polskim i rosyjskim języku łowieckim. Omówione zostały synonimy, polisemy oraz antonimy w obu językach. Materiał badawczy stanowi bazę do tworzenia polsko-rosyjskiego słownika języka łowieckiego. Jak wynika z przeprowadzonej analizy, procentowo największą liczbę stanowią synonimy w obu językach, przy czym w rosyjskim języku łowieckim jest ich znacznie więcej. Wynika to z uwarunkowań biotopu zająca w Rosji – lepszych warunków do życia i rozmnażania związanych z różnorodnością klimatyczną i przyrodniczą.
Słowa kluczowe: zając, synonim, antonim, polisem, język łowiecki.

Semantical relations in Polish and Russian hunting language on an example of hare

Abstract
In this article we select synonyms, antonyms and polisems in Polish and Russian hunting language on an example of hare. The most popular are synonyms in both language – there are 26 synonyms in Polish and 35 in Russian hunting language, while the whole number of lexems is 104 in Polish and 94 in Russian. In Russia hare has better living conditions than in Poland. In Russia there are more climate and nature zones, what effects on large number and various spieces of hare in Russia.
Keywords: hare, synonym, antonym, hunting language.

Małgorzata Gajak-Toczek[1]

Obraz starości w wybranych tekstach literackich na poziomie szkoły średniej

1. Wstęp

Z problemem wieku matuzalemowego, na co wskazują demografowie, socjologgowie, lekarze, ekonomiści, politycy i pedagodzy, młodzi ludzie będą musieli zmierzyć się w przyszłości [1]. Starzenie się jest naturalnym procesem rozwojowym i ma charakter nieodwracalny. Każdy powinien więc przygotować się do tego etapu egzystencji, stąd istnieje potrzeba organizowania już od najwcześniejszych lat oświaty w tym zakresie. Możliwości, jakie daje postęp nauk medycznych, decydująco wpłynęły na wydłużenie życia człowieka[2]. Edukacja „dla", jak i „ku" starości[3, 4] jest istotnym wyzwaniem XXI wieku i stanowi odpowiedź na pytanie stawiane przez przedstawicieli gatunku *homo sapiens*: jakie znaczenie dla jednostki oraz zbiorowości ma schyłek wieku poszczególnego indywiduum?[3]

W kręgu lekcyjnych dyskusji należy sytuować kwestie, które oswoją wychowanków z przemijaniem, ukażą blaski i cienie jesieni egzystencji, przybliżą oczekiwania, które kierują wobec siebie przedstawiciele różnych grup wiekowych [6][4]. Celem artykułu jest wskazanie sposobów postrzegania starości przez samych seniorów oraz młodzież[5], przybliżenie stereotypów w jej werbalizowaniu, unaocznienie możliwości ich przezwyciężania oraz pokonywania negatywnych zjawisk, takich jak: ageizm (dyskryminacja ze względu na wiek [7, s. 161-162]), gerontofobia, eliminacja i odrzucanie problemów wieku senilnego w przestrzenizbiorowej

[1] malgorzata.gajak@uni.lodz.pl, Zakład Dydaktyki Języka i Literatury Polskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, www.uni.lodz.pl

[2] Granica starości jest płynna, ponieważ w różnych społecznościach, kulturach, państwach jest ustalana w odmienny sposób, a wpływ na nią mają takie czynniki, jak przyjęte normy i wzory kulturowe, poziom rozwoju danego obszaru, struktura społeczna. Próby ustalenia granicy demarkacyjnej podejmowano już w starożytności. Kwestią sporną było pytanie czy początek starości stanowi stadium, stanowiące sekwencję wielu zdarzeń w życiu człowieka, czy też można określić ją punktowo, w przyjętym przedziale wieku (tę koncepcje recypowano np. w ustawach julijskich Oktawiana Augusta w I wieku p.n.e., a wyznaczone punkty graniczne starości uzasadniane były możliwościami rozrodczymi: w przypadku kobiet – 50 lat, mężczyzn – 60 lat. W Polsce przyjmuje się, zgodnie z ustaloną przez państwo definicją wieku poprodukcyjnego, że starość kobiety osiągają w wieku lat 60, a mężczyźni – 65. Zgodnie z prognozami, globalizacja procesu starzenia się spowoduje w najbliższych 20 latach zwiększenie liczby ludności w wieku 60 lat i więcej do 1 – 1,5 miliarda na świecie, a w Polsce do 6,2 – 7,3 miliona. W 2000 r. ludzi powyżej 60 roku życia było 600 milionów, w 2050 r. będzie ich około 2 miliardów, co spowoduje, że liczba osób starszych (powyżej 60 roku życia) dorówna liczbie dzieci (od urodzenia do 14 lat); por. [2, s. 17-18].

[3] W perspektywie historycznej zagadnienie to sytuuje J.-P. Bois [5, s. 11].

[4] Artykuł zawiera relację z badań własnych, przeprowadzonych w trakcie realizacji projektu badawczego o takim samym tytule.

[5] Badaniem, przeprowadzonym techniką ankiety audytoryjnej (respondenci samodzielnie wypełniali otrzymane kwestionariusze ankiet), objętych zostało 1000 uczniów łódzkich szkół ponadgimnazjalnych w latach 2015-2017. Grupę tę wybrano celowo, gdyż w przyszłości stanowić ona będzie społeczne gremium opiniotwórcze. Ankietę skierowano również do 500 seniorów, by z ich wypowiedzi wyekscerpować sposoby doświadczania starości.

refleksjina rzecz powolnych prób oswajaniasię z tym stadium życia ludzkiego [8]. W tworzeniu pozytywnych postaw pomocą służą rozmaite literackie obrazy bohaterów w sędziwymwieku.

2. Seniorzy o sobie

Doświadczenia wieku późnego są przede wszystkim doświadczeniem indywidualnym [9, s.16], nie można więc pokusić się o jednoznacznie brzmiącą definicję tego zagadnienia [10, 11]. By jednak nakreślić horyzont rozważań, przywołam ujęcie zaproponowane przez Adama A. Zycha, który starość człowieka uznaje za okres, „w którym procesy biologiczne, psychiczne i społeczne zaczynają oddziaływać względem siebie synergetycznie, prowadząc do naruszenia równowagi biologicznej i psychicznej bez możliwości przeciwdziałania temu" [12, s. 202].

Ludzie w podeszłym wieku, co potwierdzają badania ankietowe, ostatni etap własnej wędrówki postrzegają w negatywnych barwach. Przede wszystkim (94% badanych) podkreślają ograniczenia wynikające ze słabnącego zdrowia: choroby izolują z życia społecznego, marginalizują, uniemożliwiają kontaktyinterpersonalne. Doznawany ból częstokroć przekreśla możliwości cieszenia się zwykłą codziennością. Niemoc fizyczna prowadzi do uzależnienia od pomocy Drugiego, powoduje – niekiedy – upokarzającą konieczność obnażania własnej niemocy. Co czwarty badany mówi o swoich obawach związanych z byciem dla najbliższych ciężarem, osobą zbędną, generującą problemy [10].

Do niekorzystnych zjawiskzwiązanych ze starością wielu respondentów zalicza dojmujące poczucie samotności [13]. Poza problemami zdrowotnymi, do alienacji przyczynia się m.in. śmierć ich rówieśników. Odchodzenie członków rodziny, przyjaciół i znajomych wiąże się z gwałtownym kurczeniem się, a właściwie zamieraniem świata, którego byli częścią. Nici narracji tożsamościowej rwą się, sprawy ważne odchodzą nie tylko w przeszłość, lecz właściwie w niebyt, gdyż dla potomków nie stanowią treści „żywych", „gorących", „sensotwórczych", takich, dla których warto było trwać, pokonywać przeszkody i ograniczenia, budować nowe rzeczywistości. Potrzaskane więzi tworzą wyrwy, niemożliwe do zapełnienia jedynie tkanką wspomnień. Pamięć nie tylko nie ma mocy ocalającej, lecz niesie ze sobą wykluczenie. Sprawia, że seniorzy sami schodzą ze sceny życia, usuwają się na jego margines.

Poczucie samotności intensyfikuje niemożność znalezienia wspólnego języka z młodymi ludźmi. Na powstanie takiejsytuacji wpływ ma wiele czynników. Zaliczyć do nich można choćby nieumiejętność/niemożność wytworzenia wspólnoty przeżyć. Ogromna różnica doznań babć i dziadków oraz współczesnych dwudziestodwudziestopięciolatków [14][6] sprawia, że budowanie mostów między dawnymi a obecnymi laty kończy się często niepowodzeniem.

[6] Autorka dokonuje podziału kultur na trzy grupy. Wyróżnia: 1) przeszłość – kultury postfiguratywne, czyli nieocenieni przodkowie; tu dzieci uczą się głównie od swych rodziców; 2) teraźniejszość – kultury kofiguratywne, czyli odnalezieni rówieśnicy; tu zarówno dzieci jak i dorośli uczą się od swych rówieśników; 3) przyszłość – kultury prefiguratywne, czyli zagadkowe dzieci; tu dorośli również się uczą od swych dzieci.

Dyskryminację osób starszych w społeczeństwie polskim potęguje także powszechny kult młodości[7]. Niemal wszyscy ankietowani (97% badanych), zaznaczają, że traktowani są marginalnie w obowiązujących ustawach, strategiach polityki społecznej, potrzebach opiekuńczych, socjalnych i psychicznych [16, s. 4][8].

Do czynników niekorzystnie kształtujących wiek matuzalemowy seniorzy zaliczają ponadto „kurczącą się" przyszłość. 97 procent respondentów samarezygnuje z planów i marzeń, ponieważ – jak zaznaczają – coraz mniej jest przed nimi możliwości doznawania nowych wyzwań [17]. Na niski psychologiczny dobrostanludzi w podeszłym wiekuwpływ maświadomość nadchodzącej śmierci, która w sposób nieodwołalny zakończy ich egzystencję. Niepewność istnienia drugiego wymiaru bytu, przestrzeni metafizycznej czy ujmowanej w kategoriach eschatologicznych niesie poczucie klęski, którą wielu (87%) stara się przezwyciężyć wiarą w życie wieczne.

Seniorzy akcentują, iż starość dawno przestała być powodem do dumy, a stała się przedmiotem lęku, obaw i niepokoju. Przymiotnik „stary" lub „stara" ma społecznie negatywny kontekst, oznacza awersję, pogardę, nieposzanowanie, często odrazę i wstręt, prowadzi do traktowania ludzi w podeszłym wieku jako jednostek biernych, słabych, rozgoryczonych, nieudolnych życiowo. W naszej kulturze nie przywiązuje się wagi do wiedzy i doświadczeń wieku senilnego. Konsekwencją asymetrii pomiędzy starością a młodością jest to, iż ludzie starzy bezpodstawnie pozbawieni zostają prawa do pełni swej egzystencji.

Niepokoi ponadto fakt, że stosunkowo niewielu badanych podkreśla pozytywne zjawiska i procesy związane z ostatnim etapem ich bytu. 57 procent ankietowanych docenia znaczenie więzi rodzinnych w zmaganiach z samotnością, traumatycznymi przeżyciami, bezradnością fizyczną. Ponad połowa respondentów zakończenie zawodowych czynności łączy z możliwością rozwijania własnych pasji i zainteresowań (56%) oraz sposobnością do refleksji nad sensem i przeznaczeniem ludzkiej wędrówki (54%). Respondenci zdają sobie również sprawę z wagi nabytego doświadczenia i cieszą się z możliwości przekazywania go swoim potomkom. W towarzyszeniu wnukom w rozwoju widzą sens swojego istnienia [18].

3. Młodzi o starości

Wyniki ankiet potwierdzają zróżnicowany stosunek licealistów do ludzi starszych, warunkowany wielomaczynnikami, m.in. takimi jak: otoczenie, w jakim funkcjonuje senior, sytuacjami społecznymi, w których przejawia aktywność, warunkami ekonomicznymi, rodzinnymi i zdrowotnymi oraz sposobami nawiązywania interakcji międzyludzkich. W badanej populacji można wyodrębnić dwie zasadnicze, porównywalne pod względem liczebnym, grupy.

[7] G. Miłkowska pisze: „Firmy kosmetyczne proponują coraz nowsze i lepsze kosmetyki, poprawiające wygląd i kondycję ludzkiego ciała. Preferowany w mediach kult młodości stał się obowiązującym stylem życia. Bycie wiecznie młodym stało się osobliwym społecznym obowiązkiem. Troska o wizerunek i pogoń za młodzieńczą powierzchownością doprowadzone zostały w wielu przypadkach do absurdu"; [15, s. 177-192].

[8] W ankietach respondenci wskazują na ogromne trudności w dostaniu się do lekarza, braku miejsc w szpitalach; mówią o niedociągnięciach w funkcjonowaniu domów spokojnej starości. Do wciąż nierozwiązanych problemów zaliczają kwestie świadczenia opieki nad ludźmi, którzy nie mogą samodzielnie funkcjonować (mała liczba domów pobytu dziennego).

Reprezentanci pierwszej starość waloryzują negatywnie[9]. Kojarzą ją ze społecznym wykluczeniem (67%), osłabieniem autorytetu (65%), niesprawnością intelektualną i fizyczną ułomnością (90%), ubóstwem ekonomicznym (78%), bezradnością i słabością (77%), skłonnością do narzekania (71%). Bycie emerytem postrzegają w kategoriach społecznych obciążeń(77%), uzależnieniem od pomocy innych (76%),utratą poczucia pewności siebie, odwagi, kreatywności, motywacji do działania (70%). Akcentują, iż ludzie starsi mają problemy z uczeniem się nowych zachowań, przez co szybko wracają do starych, wyuczonych przez lata, schematów postępowania. Często okazują niechęć do nowych technologii i urządzeń (Internet, komputer, bankomat, smartfon). Ich życiu towarzyszy poczucie osamotnienia i izolacji. Badani akcentują, że senior jest dla młodych człowiekiem biernym (90%), słabym (86%), rozgoryczonym (82%), nieudolnym życiowo (79%). Dla większości ankietowanych ludzie starsi są zmęczeni nudnym życiem (87%), zgorzkniali (85%), nietolerancyjni (81%). Pejoratywnie oceniają również zewnętrzne oznaki trzeciego wieku: nieatrakcyjny wygląd, zdeformowane ciało, siwiznę, bezzębność, zmarszczki, problemy z poruszaniem się, niezbornośćmanualną, niedowidzenie, niedosłyszenie, zaburzenia pamięci, zniedołężnienie (90%)[10]. Na myśl o własnej starości odczuwają lęk i zniechęcenie (86%).

Przedstawiciele drugiej grupy w ludziach starszych widzą wzorce godne naśladowanie (92%), ich doświadczenie pojmują jako zapis dojrzałych i rozważnych decyzji (86%).Podziwiają umiejętność rozwiązywania problemów (80%), cenią chęć służenia pomocą innym iradość z sukcesówpotomków (84%). 2/3 badanych uczniów (60%) przypisuje seniorom takie cechy, jak: uczciwość, rozwagę, rozsądek, a 40 procent – cierpliwość, wrażliwość oraz sumienność.Budowanie trwałych związków z partnerem 70 procentuznaje za model godnego życia w społeczeństwie mentalnego starzenia się przedmiotów. W kreowaniu właściwych relacji interpersonalnych 64 procent młodzieży widzi ważną wskazówkę dla swojego pokolenia. Respondenci dostrzegają takżepotencjał czasu wolnego, który wiążą z możliwością realizowania siebie, własnych pragnień, marzeń i zainteresowań.

4. Pozytywne obrazy starości na godzinach polskiego

Krzewienie kultury współżycia społecznego, która będzie akcentować i cenić starość, stanowi istotne wyzwanie dla współczesnej oświaty. Działania edukacyjne skupić warto na:

1) rozwijaniu myślenia, aby starość była dla człowieka stanem naturalnym i emocjonalnie akceptowanym.
2) zmianie stereotypów myślowych dotyczących specyficznych cech starości oraz traktowania tego okresu życia jako kolejny, naturalny etap.
3) promocji pozytywnego i aktywnego obrazu starości.
4) kształtowaniu umiejętności pozytywnego nastawienia do przyszłości i docenianiu zmian występujących w życiu.

[9] Negatywne nastawienie do ludzi starych w społeczeństwie objaśniają trzy teorie, tj. teoria wymiany, teoria społecznego załamania oraz międzypokoleniowej solidarności i konfliktu.

[10] Dodajmy, że do negatywnych doznań starości wspomniane czynniki zaliczają także sami seniorzy, niemniej jednak częściej odnoszą je do innych niż do siebie.

W dyskursie lekcyjnym warto wyeksponować teksty filozoficzne starożytności. Do cennych refleksji skłania Pitagoras, który życie przedstawicieli gatunku *homo sapiens* porównał do pór roku. Dzieciństwo nazwał wiosną, okres młodzieńczy – latem, wiek dojrzały – jesienią, zaś okres po sześćdziesiątym roku życia – zimą [5, s. 66-67]. W tekstach swobodnie tworzonych (wypracowaniach, wypowiedziach ustnych, scenkach improwizowanych, jak też w pracach plastycznych) młodzi ludzi mogą prezentować rozmaite wizje poszczególnych stadiów ludzkiej wędrówki i wskazywać właściwe dla każdego z nich blaski i cienie.

Trzeba również sięgnąć do idealnego obrazu starości, przedstawionej przez filozofa w wymiarze biologicznym, egzystencjalnym (psychologiczno-etycznym) i humanistycznym („Państwo" i „Prawa")[11]. Seniorzy jako: sędziowie, kapłani, tłumacze praw dotyczących religii i kultu (w ten sposób myśliciel podkreślał rangę dydaktycznego, formacyjnego przekazu opowieści o bogach i bohaterach oraz narracji historycznych i kosmologicznych), urzędnicy kontrolujący działanie różnych instytucji i urzędów oraz wychowawcy dzieci i młodzieży (gerontokracja) cieszyli się autorytetem i powszechnym uznaniem. Decydowali ponadto o właściwym doborze par małżeńskich oraz o losie ich przyszłych dzieci, ograniczając możliwości posiadania potomstwa jednostkom gorszym, a stwarzając okazje do rozmnażania się osobom wybitnym (eugenika). Spokojna starość – zdaniem Platona – zależy nie tyle od warunków zewnętrznych, lecz charakteru każdego z nas oraz czystego sumienia. Ponadczasowe rozważania filozofa na temat dwoistości ludzkiego bytu wskazują na celowość ludzkiej wędrówki – czyny popełniane za życia wpływać będą na kształt bytu pośmiertnego. W dyskursie lekcyjnym wyeksponować przyjdzie obowiązek pomagania ludziom starszym przez młodych orazomówić system surowych kar, które spotykały niewywiązujących się z tych zobowiązań[12].

Reprezentatywne obrazy pogodnej i dobrej starości, wpisane w „*Króla Edypa*" Sofoklesa (postać Tyrezjasza), „*Dziadówczęść II"* (Starzec) oraz „*Pana Tadeusza*" Adama Mickiewicza (Sędzia, Podkomorzy, Wojski i Maciek Dobrzyński), „*Kordiana*" Juliusza Słowackiego (stary sługa), „*Lalkę*" Bolesława Prusa (stary Mincel), „*Nad Niemnem*" Elizy Orzeszkowej (Anzelm Bohatyrowicz), wyznaczają główne płaszczyzny szkolnych rozważań.Istotne w procesie edukacji „dla" i „ku"

[11] Platon uważał, że urzędów państwowych (zarezerwowanych dla ludzi dojrzałych i starszych), np. strażnika praw, nie może sprawować nikt, kto ma mniej niż 50 lat, czy przekroczył 70 lat, co mogłoby sugerować, iż dolną granicą starości jest 50. lub 71. rok życia; dla innych grup zawodowych przedziały czasowe były inne.

[12] Mowa o słowach: „Gdy ktoś w naszym państwie nie będzie o swoich rodziców dbać tak, jak powinien i o spełnienie ich wszystkich życzeń troszczyć się bardziej niż o potrzeby swych synów [...] wtedy ten, kto pozbawiony jest w jego domu dostatecznej opieki, powiadomi o swoim położeniu, osobiście lub przez kogoś innego trzech najstarszych strażników praw i trzy niewiasty, które maja zaleconą pieczę nad małżeństwami. Ich obowiązkiem będzie zająć się tą sprawą i ukarać winnych. Młodszych, którzy nie mają skończonych trzydziestu lat, ukarze chłostą i więzieniem. Kobiety dłużej o lat dziesięć podlegać będą tej samej karze. Tego zaś, kto przekroczywszy ten wiek, nie miał względów dla swoich rodziców albo źle się z nimi obchodził, postawią przed sądem [...]. Gdy zostanie uznany za winnego, sąd określi, jaką ma zapłacić grzywnę lub jaką ponieść karę, i nie będzie tak ciężkiej kary ani tak wysokiej grzywny, której by sędziowie nie mogli na niego nałożyć. Jeśli pokrzywdzony z takich czy innych powodów nie ma możności sam powiadomić władz, w jakim znajduje się położeniu, każdy wolny obywatel, który wie, co go spotyka, obowiązany jest donieść im o tym; gdy tego nie uczyni, uchodzić będzie za podłego człowieka i każdy, kto zechce, będzie w prawie pociągnąć go do odpowiedzialności jako winnego wyrządzenia krzywdy"; [19, s. 525-526].

starości będzie przywołanie liryki senilnej twórców współczesnych: Jarosława Iwaszkiewicza, Czesława Miłosza, Tadeusza Różewicza [20, 21] czy Wisławy Szymborskiej [22]. Lekturę ich tekstówmożna spointować słowami wiersza noblisty „*Obudzony*":

„W głębokiej starości z pogarszającym się
zdrowiem, obudziłem się w środku nocy
i wtedy tego doznałem. Było to uczucie
szczęścia tak olbrzymiego i doskonałego,
że w życiu minionym istniały tylko jego
zadatki. I to szczęście nie miało żadnych
powodów. Nie usuwało świadomości
i nie znikała przeszłość, którą w sobie nosiłem
razem z moją zgryzotą. […]" [23].

Młodym ludziom należy z pewnością uświadomić, że zmykaniu ziemskich rachunków, choć połączonym z końcem istnienia, nie musi towarzyszyć nastrój rozpaczy i trwogi. Wykreowane przez twórców postaci cieszą się – mimo do znawanych ograniczeń fizycznych – życiem, nieobce jest im zadowolenie cielesne. Starość nie jest również li tylko okresem podsumowań, obok poetyki bilansu życiowych i literackich sukcesów, niejeden raz natrafimy na przekonanie, że lata matuzalemowe to jednocześnie czas wielorakich wtajemniczeń, nowych rozpoznań, stawiania pytań, czyli okres wzmożonej aktywności świadka i kronikarza własnych przeżyć. Heraklitański wariabilizm nakazuje wspomnianym mistrzom słowa przyglądać się światu z dwóch różnych pozycji: rejestratora dynamicznych i wielokierunkowych przeistoczeń oraz refleksyjnego obserwatora zadziwiającej stałości bytu, jego istotowej niezmienności. Mądrość artystów, jeśli można w tym miejscu odważyć się na postawienie takiej diagnozy, pozwala im na postrzeganie rzeczywistości przez pryzmat własnej biografii, w kategoriach niekonfliktowego współistnienia przywołanych wyżej metafizycznych perspektyw przeżywania czasu. Szczęście po stronie ziemskiej zapowiada szczęście w drugim wymiarze bytu. Starość może być bowiem darem, który zachęca/stwarza okazjędo układania u progu wieczności przeżytego żywota w logiczną, harmonijną całość, ze świadomością, iż wszystko było potrzebne, konieczne i dobre: erotyka i duchowość, zawiązywane przyjaźnie i doznane rozstania, wzloty i upadki, sukcesy i upokorzenia. W akcie lektury wychowanek ma możliwość towarzyszenia Starym Poetom w odkrywaniu fundamentalnych dla istnienia przedstawicieli gatunku *homo sapiens* sensów: każdy dojrzewa do prawdy swego człowieczeństwa na drodze dziejowego stawania się poprzez zanurzenie w wydarzeniach historycznych. Przebywając w gąszczu filozoficznych pytań artystów o sens i przeznaczenie ludzkiej wędrówki, młody człowiek uczy się ich nie tylko nie lekceważyć, lecz przede wszystkim zaczyna zdawać sobie sprawę, że nie uzyska jednej, jedynej, trafnej odpowiedzi. Problem

tożsamości osoby mówiącej polonista może kategoryzować jako poetycką próbę docierania do siebie poprzez filtr językowo-stylistyczny.

Wskazanym z formacyjnego punktu widzenia byłoby zainteresowanie wychowanków obrazami starości dobrej i dojrzałej, jakie przynosi powieść mówiona – „*Lala*" Jacka Dehnela.Śledzenie losów tytułowej bohaterki – szafarki rodzinnych opowieści – ułatwia czytelnikom zrozumienie funkcji wspomnień w tworzeniu spójnej narracji tożsamościowej, kreowaniu więzi z bliskimi (raz jeszcze ożywają w opowieści), celebrowaniu pewności istnienia, słowo bowiem organizuje przestrzeń bycia, przetrwania, ocalenia. Książka prowadzi do refleksji o znaczeniu pamięci w łączeniu fragmentarycznego świata, daje możliwość wielokrotnego doświadczania minionych wydarzeń wperspektywie całości. Autor podpowiada, że jesień życia stanowi dopełnienie wcześniejszych doznań, jest swoistym ukoronowaniem ludzkiego dorobku. Pokazuje model relacji międzypokoleniowych, opartych na wzajemnym szacunku i głębokim uczuciu (wnuk jest sygnatariuszem historii i czasustarszej kobiety).

W szkolnych rozważaniach sięgnąć można jeszcze po dylogię Joanny Bator: „*Piaskowa Góra*" i „Chmurdalia"[13] oraz Piotra Pazińskiego „Pensjonat" [24].

Teksty Batorpozwolą spojrzeć uczniom na świat ich babć i dziadków przez pryzmat wałbrzyskiego osiedla bloków, na którym toczy się życie dwóch głównych bohaterek i dziesiątków podobnych rodzin. Stanowią one panoramę losów i dróg życiowych od czasów wojny do upadku komunizmu, są oszałamiającą, szeroką, zarysowaną z rozmachem wizją, mówią o zróżnicowanych uwarunkowaniach relacjistarszych i młodszych pokoleń.

Dzieje bohatera Pazińskiego – „ostatniego w łańcuchu pokoleń, uczepionego na samym końcu", który po latach wraca do żydowskiego pensjonatu (przed wojną przebywał w nim z babcią), pozwalają na ocalanie przeszłości i obcowanie z seniorami. Dodajmy, że w tej mini powieści nie ma właściwie postaci poniżej osiemdziesięciu lat, a młodość ma zobowiązania wobec starości.

Ukazywanie w lekcyjnym dialogu polonistycznym obrazów, które stanowią zapis starości pogodnej powinno pomóc młodzieży w uświadomieniu kilku ważnych spraw. Godna i dobra starość stanowi efekt pracy całego życia, jest jego swoistym akordem, głosem finalnym, o którego tonie decydują wcześniejsze dokonania, zachowania, postawy, podejmowane decyzje. Jeżeli własnym życiem kierujemy z namysłem, umiemy, realizując siebie, szanować Innego, dostrzegać jego potrzeby, odpowiadać na płynące od niego wyzwania/pytania, takich postaw doznamy w jesieni życia. Przekaz mądrości, kształtowany wieloletnim doświadczeniem, nie straci na ważności także w świecie szybkich przemian cywilizacyjno-technicznych. Zdolność empatycznego przeżywania relacji interpersonalnych stanowi bowiem nieodzowny element naszego człowieczeństwa.

[13] Ludzi starych u Bator reprezentują: Zofia i Halina, wuj Kazimierz i jego żona Basia, dziadek Ignacy, Janek Kos – zakochany w Zofii podpalacz, Leokadia – matka ukochanego Dominiki – księdza Adama. W *Chmurdalii* starość staje się elementem spajającym wszystkie miejsca, które odwiedza główna bohaterka. Na drodze Dominiki, ale także poza jej historią, spotkamy Antoniego Mopsińskiego – starca opowiadającego tylko o utraconym nocniku Napoleona, starego Niemca Korna, któremu miała pomagać Sara, wreszcie jej babkę – La-Teeshę, wierzącą w niezmienność świata i prababkę Destinee, której Sara opowiada niezwykłą historię Hotentockiej Wenus. Wspomnieć wypada też Eulalię Barron, niewidomą Żydówkę, której Dominika w Nowym Jorku czytała *Odyseję* po polsku.

5. Obrazy starość smutnej w dyskursie lekcyjnym

Refleksje nad niechcianymi skutkami wieku senilnego warto również zakorzenić w myśli filozofów starożytnych. Pomocą w werbalizowaniu tych znaczeń służą pisma Arystotelesa, który lata matuzalemowe ujmował w trzech wymiarach: etyczno-psychologicznym, społeczno-politycznym i biologiczno-medycznym, podkreślając negatywne aspekty: wady charakteru właściwe wiekowi podeszłemu (nieżyczliwość, zła wola, podejrzliwość wobec innych, małoduszność, niezdolność do okazywania emocji, skąpstwo, strach przed życiem, brak nadziei na przyszłość [25, s. 186-187]), procesy uwiądu i degradacji charakterystyczne dla starzenia się organizmu, niezdatność do wykonywania pewnych funkcji społecznych.

Lektura pozycji ze spisu lektur, takich jak: „*Miłosierdzie gminy*" Marii Konopnickiej, „*Ludzie bezdomni*" (śmierć staruszki) oraz „*Przedwiośnie*" (opisy wygłodniałych starców i bab w Baku; obrazy starych, niepotrzebnych ludzi mieszkających w nieogrzewanej chacie w Chłodku) Stefana Żeromskiego, „*Granica*" Zofii Nałkowskiej (wizja starzejących się kobiet na imieninach u Cecylii Kolichowskiej), „*Tango*" Sławomira Mrożka (groteskowe zachowania babci Eugenii oraz wuja Eugeniusza) pozwalają na ekscerpcję niekorzystnych zmian w życiu człowieka, dyktowanych słabnącymi siłami psychicznymi i fizycznymi, społeczną marginalizacją, odrzuceniem przez najbliższych (często z powodów ekonomicznych), nieumiejętnością dostosowania się do warunków nowego życia.

Do podobnych refleksji skłania interpretacja wierszy Starych Poetów: Zbigniewa Herberta oraz Tadeusza Różewicza. Ich liryki wypełniają opisy cielesnej degradacji i rozmaitych ułomności, które nie pozwalają nie tylko na codzienną radość, ale i normalne funkcjonowanie. Ciało staje się obojętnym, prawie martwym, przedmiotem, pozbawione jest witalności oraz wiary w transcendencję, regularnie gnębione przez ból wiedzie ku świadomości istnienia człowieka na granicy dwóch światów: materialnego i duchowego. Ograniczenia natury korporalnej skazują na poniżenie i cierpienie, tym bardziej, iż są niemożliwe do wyrażenia w języku. Kodą refleksji uczynić można myśli bohaterki „*Ostatnich historii*" Olgi Tokarczuk:

> „Z jakichś oburzających względów, z powodu jakiegoś skandalicznego błędu w naturze istota ludzka nie wie nic o własnym ciele. Niby stanowi jedno z tym ciałem i jest tym ciałem, wskazuje palcem w pierś i mówi o nim »ja«, a jednak nie ma pojęcia, co się w nim dzieje. Niby coś tam czuje, jakieś mrowienia, zawroty głowy i ból, przede wszystkim ból, ale nie ma żadnej wiedzy, która przecież, jeżeli byłoby to logiczne, musiałaby być wrodzona. Dopiero trzeba samej dla siebie stać się przedmiotem, wetknąć w siebie szklaną rurkę, żeby dowiedzieć się o tym, co się dzieje we własnym środku" [26, s. 50-51].

Dla kobiety ciało jest niewygodnym bytem, odgradzającym ją od świata, uniemożliwiającym porozumienie z samym sobą, niosącym samotność. Stan ten obrazują słowa:

> „całe ciało ciąży ku ziemi, jakby już wszystkie jego części poczuły się zmęczone i rezygnowały spokojnie z codziennych utarczek z ziemską grawitacją. Tak, mówi ciało, poddaję się, idę ci na rękę, nie walczę już

> z tobą, wiotczeję, pochylam się, garbię, upadam na kolana i w końcu przywieram brzuchem, twarzą i udami do ziemi, rozpościeram ręce: wessij mnie, daj mi wsiąknąć, rozpuścić się, daj mi zamienić się w cząsteczki płynu, spłynąć w dół i tam pozostać" [26, s. 39].

Obcość bowiem, jak podpowiada Ryszard Przybylski w „Baśni zimowej. Eseju o starości", zaczyna się we własnym domu, z finalnym punktem w sali szpitalnej, gdy nieruchomo wpatrzony w jeden punkt zniedołężniały człowiek rozstaje się z ziemską egzystencją. Starość zatrzymuje go „nagle w trakcie przechodzenia do następnego stopnia poznania. Starzec, ograbiony z szaleństwa zmysłów, spontaniczności przeżywania, z bezrefleksyjnego doznawania piękna, zostaje nagle wtrącony w niepewność i rozpacz"[27, s. 69]. Eseista podpowiada, że kryzys „ja" rozpoczyna się tu i teraz, w jego ciele, które skazuje na emigrację z życia, prowadzi do klęski w walce z Naturą i Przeznaczeniem. Nawet najszczęśliwsza i najbogatsza jesień życia jest tylko wegetacją, gdyż wiąże się z traumatycznym przeżyciem braku akceptacji dla dokonujących się niepożądanych zmian, których nikt do końca nie akceptuje. Starczy uwiąd oznacza ciążenie ku unicestwieniu, niebytowi.

Warto jeszcze przywołać obrazy starości nie indywidualnej, lecz publicznej. Bronisław Świderski w „Asystencie śmierci" [28][14] podejmuje zagadnienie schyłku egzystencji w aspekcie ekonomicznym (społeczne koszty utrzymania chorego, starego człowieka), przejmująco i dogłębnie opisuje procesy zbiorowej znieczulicy. Milczący bohater uosabia smutną prawdę, iż ludzie w podeszłym wieku pozbawieni są prawa do głosu. Umierający nie może nic powiedzieć swojemu opiekunowi, gdyż jego sytuacja jest nieludzka, a doświadczenie, które stało się jego udziałem – niewyrażalne. Starość wymyka się jakimkolwiek próbom rozpoznania, jej asymilacja w kulturze młodości jest po prostu niemożliwa[15].

Rozmowy o nieuniknionych procesach starości, przemijaniu fizycznym, wyczerpywaniu się mocy psychicznych, choć niełatwe, powinny pojawić się w procesie edukacji. Trzeba podjąć działania, które pomogą młodzieży w zrozumieniu potrzeb seniorów, uświadomią im trudy codziennej egzystencji ludzi w podeszłym wieku, przyczyniając się tym samym do zachowań empatycznych w codziennych relacjach międzypokoleniowych. Być może wpłyną ona także na troskę wychowanków o własne zdrowie: zrozumienie trudnej prawdy, że młodość przemija, stanowić będzie dodatkową korzyść wychowawczą

6. Podsumowanie

Edukacja „dla" i „ku" starości wiedzie do szeregu wniosków. Przede wszystkim należy na lekcjach polskiego uświadamiać wychowankom kwestie związane z przemijaniem i kruchością ludzkiej egzystencji. Warto wyeksponować elementy

[14] Polak po utracie pracy w duńskim instytucie naukowym, otrzymuje stanowisko tytułowego asystenta śmierci, opiekuna umierającego starca o niejasnej tożsamości, prawdopodobnie Polaka („Niech swój wróci do swego"). Jedynym zajęciem, jakie ma mu do zaproponowania urząd pracy, jest stanowisko „asystenta śmierci"-opiekuna umierającego starca o niejasnej tożsamości, prawdopodobnie Polaka. „Niechaj idzie swój do swego", decyduje kierowniczka hospicjum.

[15] Mowa m.in. o słowach: „Przecież my, ludzie na chodzie, zawsze jesteśmy inni od tych, co leżą, nieco już zesztywniali. […] Jednak zawsze pozostanie różnica między nami, choćby była nie wiem jak niewielka. Choćby dlatego, że to On umiera, a nie ja"; [28, s. 86].

pozytywne wieku matuzalemowego (tu zaliczyć możemy m.in. mądrość życiową, zdolność do refleksji nad sensem i przeznaczeniem istnienia ludzkiej jednostki, umiejętność oceny sytuacji, dokonywanie właściwych wyborów, preferowanie spraw ważnych, korzystanie z dorobku życia, opiekę nad wnukami i przekazywanie potomkom, popartych doświadczeniem, rad i wskazówek). Istotne jest pokazanie młodzieży, że choć wiek matuzalemowy naznaczony jest lękiem przed przedwczesnym spożytkowaniem własnej siły (świadomość zbliżającego się końca), to można go odczytywać jako trzymaną w rezerwie przeszłość, będącą powtórzeniem tego-co-było. Milczeniem nie wolno jednak pominąć „ciemnych" stron doznań senilnych(słabości organizmu, cierpienia, lęku przed unicestwieniem, brzydotą, zakłóconej linii porozumiewania się z bliskimi, samotności, instytucjonalizacji śmierci, spychania jej na margines społecznego dyskursu).

Ważne jest takie projektowanie działań edukacyjnych (w tym polonistycznych), by uczniowie sens istnienia jednostki ludzkiej sytuowali na różnych płaszczyznach, także – w perspektywie starości. Nieprosty dyskurs o kresie istnienia powinien przebiegać w atmosferze poszanowania wartości, umiejętnej o nich rozmowie, z zaangażowaniem współrozmówców, powszechną tolerancją i autentycznością przejawiającą się w identyfikacji z głoszonymi poglądami. Proces edukacyjny polonista spiąć może pointą, swoistym drogowskazem dla młodych, że jakość starości, która jest naturalnym etapem ludzkiego życia, zależy od sposobu bycia, podejmowanych wcześniej decyzji i dokonywanych wyborów. Starość to odkrycie miejsca, w którym zawsze tkwiło/tkwi/będzie tkwiło obce (słabości i fizyczne ograniczenia), poddawane oswajaniu i udomowianiu. Stanowi swoiste „wykroczenie z ludzkiego (międzyludzkiego)", zakłócenie rytmiki i miary jednostkowego czasu, który jest chaotyczny i niesekwencyjny.

Warto podjąć wysiłek, by uświadomić młodym ludziom,że doświadczanie okresu schyłkowego oznacza dar długiego trwania. Wiek matuzalemowy można bowiem potraktować jakonieustannie odkładaną na później młodość, która – wbrew sąsiedztwu śmierci – jest/może być pochwałą życia, życia „zatrzymanego", mimo jego entropicznych tendencji.Kształtowanie rozumiejącej postawy wobec schyłkowego etapu bytu wypada łączyć z rozumieniem starości, poznawaniem i nazywaniemjej procesów oraz towarzyszących zmian (wiedza na temat przeobrażeń biologicznych, psychologicznych i społecznych), jak też pracą nad umiejętnym przystosowywaniu się do nowej sytuacji. Akceptacja wieku matuzalemowego, wyzbycie się lęku przed jego nadejściem, prowadzićmoże do przybliżania sposobów, ułatwiających pozytywne przystosowanie się do zmian, otwartości i szczerości w kontaktach międzyludzkich oraz aktywnego uczestnictwa w życiu społeczno-kulturalnym.

Skuteczność podejmowanych działań w dużej mierze zależy od edukacji aksjologicznej samych nauczycieli i wykładowców. Zaprogramowane, celowe, zinstytucjonalizowane działanie zapobiegać winno, bądź przynajmniej ograniczać, niepożądany wpływ mass mediów, grup nieformalnych, a czasami nawet rodziny na postrzeganie seniorów. Pedagodzy nie mogą pozostawać obojętni wobec zachowań niepożądanych, toteż w obręb projektowanych działań powinni włączać trudne rozmowy o starości

Literatura

1. Buchanan P. J., *Śmierć Zachodu*, przeł. Konik D., Morka J. i inni., Wydawnictwo Wektory, Bielany Wrocławskie 2006.
2. Nowak-Starz G., Markowska M., Zboina B., Grzywna T. *Społeczny obraz starości XXI wieku*, [w:] Zboina B., Nowak-Starz G. (red.), *Starość – obawy, nadzieje, oczekiwania. Wybrane zagadnieniaz gerontologii*, Stowarzyszenie – Nauka – Edukacja – Rozwój, Ostrowiec Świętokrzyski 2009, s. 17-38.
3. Gajak-Toczek M. *(Nie)trudne rozmowy o starości ze studentami polonistyki*, [w:] Jaskółowa E., Krzyżyk D., Niesporek-Szamburska B., Wójcik-Dudek M., przy współpracy Jagodzińskiej D. i Zok-Smoły A. (red.),*Edukacja polonistyczna jako zobowiązanie. Powszechność i elitarność polonistyki*, t. 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 195-211.
4. Chabior A. *Społeczny wymiar kształcenia gerontologicznego – aspekt teoretyczno-praktyczny*, Chowanna, tom 2, (2009), s. 235-246.
5. Bois J.-P. *Historia starości. Od Montaigne'a do pierwszych emerytur*, przeł. K. Marczewska, Wydawnictwo Marabut, Warszawa 1996.
6. Kochan I. *Obraz starości w percepcji uczniów liceów ogólnokształcących kreowany przez treści programowe nauczania języka polskiego*, Studia z Teorii Wychowania, tom VI, nr 1, (2015), s. 135-159.
7. Szukalski P. *Ageizm – dyskryminacja ze względu na wiek*, [w:] Kowaleski J., Szukalski P. (red.), *Starzenie się ludności Polski – między demografią a gerontologią społeczną*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2008, s. 153-184.
8. Nawrocka J. *Społeczne doświadczenie starości. Stereotypy, postawy, wybory*, Oficyna Wydawnicza. „Impuls", Kraków 2013.
9. Kępiński A. *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992.
10. Orłowska M. (red.), *Skazani na wykluczenie*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2005.
11. Libor G. (red.), *Starość nie jedną ma twarz: Badania interdyscyplinarne nad starością*, Wydawnictwo internetowe e-bookowo 2017.
12. Zych A. A. *Słownik gerontologii społecznej*, Wydawnictwo Akademickie „Żak",Warszawa 2001.
13. Gajda J. *Wartości w życiu człowieka. Prawda, miłość, samotność*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1997.
14. Mead M. *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, przeł. J. Hołówka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1978.
15. Miłkowska G. *Analiza postaw społecznych wobec ludzi starszych na podstawie opinii studentów*, Prace Naukowe Akademiiim. Jana Długosza w Częstochowie, tom XVI, (2014), s. 177-192.
16. Trafiałek E. *Polska starość*, Niebieska Linia, nr4, (2008), s. 3-7.
17. Steuden S., Marczuk M. (red.) *Starzenie się a satysfakcja z życia*,Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
18. Wawrzyniak J. *Oblicza starości: biografia jako źródło czynników adaptacyjnych*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2009.
19. Platon, *Leges*, XI 932b-d, przeł. M. Maykowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1960, s. 525-526.
20. Gajak-Toczek M. *„Wiersze ostatnie" Czesława Miłosza liryczną pieśnią o ludzkich sposobach doświadczania świata*, Studia ad DidacticamLitterarum Polonarum et Lingua Poloniae, nr140, (2013), s. 224-245.

21. Gajak-Toczek M. *A Few Reflections on Life-passing on the Basis of Works by Tadeusz Różewicz and Czesław Miłosz*, ŻmogusirŽodis (Man and the Word), tom 15, nr 2, (2013), s.76-82.
22. Gajak-Toczek M. *„Without us dreams couldn't exist" (Szymborska, 2012: 339) Reflection on several poems from the volume Wystarczy [Enought] by WisławaSzymborska*, http://socin.mruni.eu/wp-content/uploads/2012/12/E_2012-12-*Wierszewybrane*26.pdf
23. Miłosz Cz. *Obudzony*, [w:] tenże, *Wiersze wybrane*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 1164.
24. Paziński P. *Pensjonat*, Wydawnictwo Nisza, Warszawa 2009.
25. Arystoteles, *Retoryka – poetyka*, II 13, 1389b 13-1390a, przeł. H. Podbielski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988, s. 186-187.
26. Tokarczuk O. *Ostatnie historie,*Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.
27. Przybylski R. *Baśń zimowa. Esej o starości*,Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1998.
28. Świderski B. *Asystent śmierci*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2007.

Różne wymiary starości. Rozważania w kontekście edukacji polonistycznej. Obraz starość w wybranych tekstach literackich na poziomie szkoły średniej

Streszczenie

Artykuł*Różne wymiary starości. Rozważania w kontekście edukacji polonistycznej. Obraz starość w wybranych tekstach literackich na poziomie szkoły średniej* jest poświęcony analizie sposobów postrzegania starości przez seniorów i ludzi młodych. Autorka prezentuje również sposoby prowadzenia edukacji „dla" i „ku" starości na lekcjach języka polskiego. Literackie wizje dobrej, mądrej starości przedstawia na przykładzie liryki Jarosława Iwaszkiewicz, Czesława Miłosza, Wisławy Szymborskiej. W tym obszarze refleksji sytuuje również „Lalę" Jacka Dehnela, dylogię Joanny Bator oraz „Pensjonat" Piotra Pazińskiego. Cienie starości omawia w kontekście poezji Zbigniewa Herberta i Tadeusza Różewicza. Przywołuje, pełną ekspresji „Baśń zimową" Ryszarda Przybylskiego. Wskazuje także na zasadność wprowadzenia do szkolnego dyskursu „Ostatnich dni" Olgi Tokarczuk oraz „Asystenta śmierci" Bronisława Świderskiego. Pogłębieniu refleksji służą uwagi Platona i Arystotelesa na temat starości.

Słowa kluczowe: starość, seniorzy o starości, młodzi o starości edukacja „dla" i ku „starości", starość w literaturze.

Different dimensions of old age.Considerations in the context of Polish language education. The image of old age in selected literary texts at the secondary school level

Abstract

Article *Different dimensions of old age. Considerations in the context of Polish language education. The image of old age in selected literary texts at the secondary school level* is devoted to the analysis of ways of perceiving old age by seniors and young people.The author also presents ways to conduct education "for" and "towards" old age in Polish language lessons.The literary visions of good, wise old age are presented on the example of JarosławIwaszkiewicz, Czesław Miłosz and WisławaSzymborska.In this area of reflection he also places "Lala" by Jacek Dehnel, a duology of Joanna Bator and "Pensjonat" by Piotr Paziński. He discusses the shadows of old age in the context of the poetry of Zbigniew Herbert and Tadeusz Różewicz.He recalls full of expression "Baśńzimowa" by RyszardPrzybylski. He also points out the appropriateness of introducing to the school discourse "Ostatniedni" by Olga Tokarczuk and "Asystentśmierci" by BronisławŚwiderski. The comments of Platon and Aristotle on the subject of old age deepen the reflection.

Keywords: old age, seniors about old age, young about old education "for" and "old age", old age in literature.

Agnieszka Wesołowska[1]

Interdyscyplinarność w kontekście metody fenomenologicznej

> „Filozofia, nie mogąc znaleźć się u szczytu nauk jako ich korona, zapragnęła znaleźć się u ich podstawy, jako interdyscyplinarnie otwarty fundament. Czy rzeczywiście to się jej udało? Jedno jest pewne: uświadomiła ona wszystkim, że nadszedł czas − czas refleksji nad metodą, przedmiotem i zadaniami nauk i ich znaczeniem dla ludzkiego doświadczenia" [1, s. 38].

1. Wstęp

W ramach artykułu fenomenologia Edmunda Husserla ukazana zostanie jako filozofia o charakterze interdyscyplinarnym w tym znaczeniu, że stanowi krytykę poznania naukowego odsłaniającą zakrytą w nastawieniu naturalnym podstawę usensawniającą to poznanie. W tekście zostanie wykazane, że Husserlowska fenomenologia rozumiana jako projekt a zarazem jako metoda o charakterze interdyscyplinarnym spełnia następujące wymogi: po pierwsze, wymóg uniwersalności; po drugie, wymóg neutralności badania (czyli przedteoretyczności); po trzecie, wymóg wolności od przesądów czyli krytyczności. Warto nadmienić, iż prezentowane w tekście rozważania dotyczą projektu fenomenologii Husserlowskiej, nie zaś koncepcji fenomenologicznej wspólnej dla innych przedstawicieli tej filozofii.

2. Fenomenologia jako filozofia uniwersalna i krytyczna

W ramach Husserla projektu filozofii transcendentalnej fenomenologia „chce być nauką o całości tego, co realne" [2, s. 336]. Fenomenologia jako nauka ścisła, czyli filozofia naukowa, na której ugruntowana jest wszelka wiedza, powinna się opierać na systematycznym badaniu i dążyć do sprowadzenia rezultatów filozoficznego dociekania do jedności. Ten interdyscyplinarny aspekt fenomenologii, który podkreśla Manfred Brelage, wiąże się ściśle z Husserla rozumieniem filozofii jako wiedzy, której fundamentalnym problemem okazuje się zagadnienie możliwości nauki uniwersalnej [3, s. 120]. Według Husserla „to właśnie Kartezjański odwrót od danego z góry (*vorgegebenen*) świata ku doświadczającej świat subiektywności, a tym samym ku świadomościowej subiektywności w ogóle, wyznaczył całkiem nowy wymiar naukowego stawiania pytań – nazwijmy go od razu transcendentalnym. Jako fundamentalny problem filozoficzny wyraża się on na różne sposoby: jako problem poznania względnie świadomości, jako problem możliwości obiektywnie ważnej nauki lub możliwości metafizyki" [2, s. 336]. W kontekście projektu fenomenologii uniwersalnej o charakterze interdyscyplinarnym odwołajmy się również do Heideggera. Zdaniem między innymi tego filozofa w swojej swoistości fenomenologia jako taka nie jest kierunkiem. Jest zmieniającą się w czasie

[1] aletheia2@interia.pl, Instytut Filozofii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski w Katowicach.

i tylko dzięki temu otwartą możliwością myślenia, pozostawioną do spełnienia przez myślących. Jeśli fenomenologia zostanie tak rozumiana i potraktowana, będzie mogła zniknąć jako hasło na korzyść rzeczy myślenia, której wyjawienie pozostanie tajemnicą" [4, s. 81]. Z kolei w *Byciu i czasie* czytamy: „Objaśnienia wstępnego pojęcia fenomenologii wskazują, że to, co w niej istotne, nie polega na dążeniu do *urzeczywistnienia się* w postaci jakiegoś »kierunku filozoficznego«. Wyżej od rzeczywistości stoi *możliwość*. Zrozumienie fenomenologii polega wyłącznie na ujęciu jej jako możliwości" [5, s. 54]. Chodzi przy tym o wewnętrzną potencjalność tej filozofii otwierającą się jako rezultat rozwinięcia myśli *implicite* wyrażonej przez Husserla, który „związał się z ideą racjonalności pojętą jako […] coś do dalszego uściślania, jako temat nieustannych refleksji krytycznych, podejmowanych w imię samej racjonalności. Dzięki temu fenomenologia stała się bardziej filozofowaniem niż filozofią. Wydaje się, że cały późniejszy rozwój fenomenologii jest ilustracją tej prawdy" [6, s. 60]. Można stwierdzić w tym kontekście, iż nieskończony horyzont poznawczy fenomenologii rozsadza ją wręcz od wewnątrz.

Wraz z przekształcaniem się filozofii Husserla pogłębiające się wciąż analizy teoriopoznawcze powodują konieczność uwzględnienia odsłaniających się wątków logicznych, matematycznych, psychologicznych, społecznych, antropologicznych, ontologicznych, etycznych czy, teleologicznych. Filozoficzne dziedzictwo Husserla pozostaje wciąż otwartą możliwością myślenia, niezrealizowanym, lecz realizującym się myśleniem uniwersalnym. W odniesieniu do rozumienia samej kategorii fenomenologii, warto zaznaczyć, iż należy odróżnić fenomenologię transcendentalną od fenomenologii ontologicznej. Fenomenologię transcendentalną reprezentował Husserl, natomiast do przedstawicieli fenomenologii ontologicznej należeli Reinach, Pfander, Scheler, Stein oraz jej najbardziej reprezentatywny przedstawiciel Ingarden. Zasadnicza różnica między wymienionymi wersjami fenomenologii polega na tym, że o ile w ujęciu Husserlowskim mamy do czynienia z redukcją transcendentalną oraz ejdetyczną, o tyle w ramach fenomenologii ontologicznej kwestionuje się możliwość redukcji ejdetycznej. Zgodnie z filozoficznym zamysłem Husserla chodzi o dotarcie do rzeczy ujmowanych tak jak one się jawią, o doświadczenie nie zmieszane z żadnymi przesądami.

Jeśli chodzi o tendencję krytyczną fenomenologii, to kulminuje ona w rozważaniach Husserla poświęconych naukom. Krytycyzm stanowi esencję poznania naukowego, które różni się co do istoty od pozbawionego krytycyzmu poznania potocznego. Kryzys nauki w czasie, w którym tworzy Husserl, sprawia, że konieczny staje się ponowny namysł oraz rewizja podstaw samej filozofii. W wyniku tego namysłu powstaje Husserlowska fenomenologia, która okazuje się projektem filozofii uniwersalnej prowadzącą do odsłonięcia sensotwórczego źródła wszelkich dziedzin bytowych. Już w *Logice formalnej i logice transcendentalnej* Husserl pisze, że „ważne jest […] byśmy na gruncie współczesnej sytuacji nauki i kultury uzyskali jasność, że konieczny jest radykalny i uniwersalny namysł. Ów namysł dotyczy możliwego sensu i możliwej metody autentycznej nauki w ogóle […]" [7, s. 5-6]. Obecny we wczesnych tekstach (szczególnie w *Badaniach logicznych*, *Idei fenomenologii*, *Filozofii jako ścisłej nauce*, *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*) motyw kryzysu nauk doprowadził Husserla w latach

20. do wypracowania nowej drogi do fenomenologii – drogi przez krytykę nauk pozytywnych. Zostaje ona przedstawiona w pracy pt. *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*. W pracy tej Husserl rozważając problematyczny status nauki, która nie mogąc wyjaśnić samej siebie, pozostaje w sobie niezrozumiała, wiąże ze swym projektem fenomenologii możliwość transcendentalnego wyjaśnienia nauk oraz przezwyciężenia ogólnego kryzysu, przezwyciężenia, którego efektem jest zarazem odsłonięcie zakrytego w nastawieniu naturalnym podmiotowego charakteru człowieczeństwa. Poddając krytyce wszelkie postępowanie teoretyczno-naukowe, autor *Kryzysu*… zwraca jednocześnie uwagę na potrzebę przewartościowania celów oraz ponownego rozpatrzenia kierunku rozwoju nauk. Kryzys nauk wiąże się z tym, że nauki nadają rangę czegoś ostatecznego i absolutnego temu, co ma natomiast charakter tymczasowy i relatywny, a jego przezwyciężenie wiąże się ze zmianą dotychczasowego sposobu myślenia, odzyskaniem tego, co w związku z rozwojem nauk pozytywnych zostało utracone.

Zdaniem Husserla nauki pozytywne realizujące ideę wiedzy obiektywnej i zorientowane jednostronnie, zapoznają swą własną podstawę, czyli subiektywność doświadczającą świat i nadającą mu sens, subiektywność będącą skrytym warunkiem wszelkiej nauki. „Nowoczesny człowiek dzisiejszych czasów nie dostrzega […], że nauka i nowa, formowana przez naukę kultura stanowią samoobiektywizację ludzkiego rozumu czy też uniwersalną funkcję, jaką ludzkość stworzyła, by na gruncie rozumu praktycznego umożliwić sobie prawdziwie zadowalające życie, indywidualne i społeczne. Żyjemy w świecie, który stał się niezrozumiały i w którym daremnie pytamy o cel, o sens, niegdyś tak wolny od wątpliwości, uznawany zarówno przez intelekt, jak i przez wolę" [7, s. 4-5]. Istotnym zamiarem Husserla jest przypomnienie o tym, że dokonania rozumu, którego najwyższa forma manifestuje się w nauce i filozofii, powinny pozostawać doniosłe dla ludzkiego życia. W rezultacie namysłu nad bezkrytycznym procesem rozwoju wiedzy obiektywnej, krytyki nauk pozytywnych, okazuje się, że przezwyciężenie kryzysu nauk możliwe jest jedynie w ramach nauki nie tylko krytycznej, ale i nie jednostronnej, lecz zorientowanej na korelację między przedmiotem i nadającą mu sens subiektywnością. Podczas gdy myślenie obiektywistyczne właściwe nauce, jest nakierowane na świat jako byt w sobie, oczyszczony z tego, co relatywne i subiektywne, celem filozofii fenomenologicznej jest pokazanie, że takie zabsolutyzowanie świata ma źródło w niedorzecznej interpretacji, właściwej obiektywistycznej filozofii, a sam świat czerpie swój sens z subiektywności transcendentalnej [8, s. 31-41].

Zdaniem Husserla dopiero badanie fenomenologiczne czyni zrozumiałym naukowe osiągnięcia przyrodnika i matematyka tak, że dopełnione zostaje czyste i rzetelne poznanie teoretyczne. Fenomenologia jako filozofia odsłaniająca zafałszowania, uwalniająca od przesądów spełnia wymóg krytyczności. Według niemieckiego filozofa „charakterystyczną cechę zapoczątkowanej filozofii fenomenologiczno-transcendentalnego radykalizmu stanowi to, że inaczej niż filozofia obiektywna, zamiast z góry mieć gotową podstawę tego, co samo przez się zrozumiałe, wyklucza zasadniczo podstawę podobnego (czy także innego) sensu. Musi ona zatem zaczynać początkowo bez podstawy" [9, s. 273]. Jedynie taka filozofia, pozbawiona wszelkich założeń i dogmatycznych supozycji, rościć sobie

może pretensje do przedteoretycznego i krytycznego namysłu nad metodami, zadaniami i założeniami pozostałych nauk. Fenomenologia bowiem „uzyskuje możliwość stworzenia sobie podstawy własnymi siłami, wtedy mianowicie, gdy w źródłowym namyśle nad sobą zawładnie naiwnym światem przemienionym w fenomen lub w uniwersum fenomenów" [9]. Jedynie taka filozofia może być rozumiana jako nieskończona praca badawcza a zarazem jako nieustanny namysł nad sobą. O ile nauki nieświadome własnych ograniczeń, same nie mogą poddać siebie krytyce, o tyle to właśnie filozofia zmierza do odsłonięcia symptomów kryzysu, takich jak relatywizm, naturalizm, dogmatyzm, światopoglądowe zafałszowanie. Kryzys wiąże się z tym, że nauki nadają rangę czegoś ostatecznego i absolutnego temu, co ma natomiast charakter tymczasowy i relatywny, a przezwyciężenie kryzysu wiąże się ze zmianą dotychczasowego sposobu myślenia, odzyskaniem tego, co w związku z rozwojem nauk pozytywnych zostało utracone. Poddając krytyce wszelkie postępowanie teoretyczno-naukowe, autor *Kryzysu…* zwraca jednocześnie uwagę na potrzebę przewartościowania celów oraz ponownego rozpatrzenia kierunku rozwoju nauk. „Zmiana powszechnej oceny nauki – stwierdza Husserl – była nieunikniona [...]. Naukowa, obiektywna prawda jest wyłącznie stwierdzeniem tego, czym faktycznie świat jest, zarówno świat fizyczny, jak i duchowy" [10, s. 7-8]. Okazuje się, że kryzys filozofii i nauki może przezwyciężyć tylko rzetelna filozofia. Tylko taka filozofia, ujawniająca samą istotę naukowego dążenia, zmierza do wyjaśnienia możliwości wszelkiego poznania.

Przezwyciężenie zafałszowań, jakim podlegają nauki możliwe jest dzięki odniesieniu ich do świata, który jest doświadczeniową podstawą wszystkich pojęć zawartych w tych naukach, czyli do tzw. „świata życia" (*Lebenswelt*) [11, s. 56]. Obszarem faktycznych i możliwych danych nieskażonych naleciałościami teoretycznymi jest według późnego Husserla świat przeżywany który jako świat dany w nastawieniu personalistycznym jest pierwotny wobec obiektywnego świata naukowego. W tym kontekście Husserl przeprowadza krytykę nauk, krytykę w znaczeniu kantowskim, to znaczy w sensie wytyczania granic poznania naukowego, nie zaś w znaczeniu przekreślania tego poznania. Można pokusić się o twierdzenie, że świadomość kryzysu zyskuje w myśli Husserla wymiar terapeutyczny. W 10. paragrafie *Doświadczenia i sądu* zatytułowanym „Regresja do oczywistości doświadczenia jako cofanie się do świata życia. Demontaż zasłaniających go idealizacji", Husserl akcentuje doniosłość zadania cofnięcia się do świata, świata doświadczenia, takiego jaki jest dany z góry, przed wszelkimi dokonaniami teoretycznymi, idealizującymi czy logicznymi. „Cofanie się do świata doświadczenia – czytamy – jest *cofaniem się do »świata życia«,* tzn. do świata, w którym już żyjemy i który stanowi podłoże wszelkiego dokonania poznawczego i wszelkiego ujęcia naukowego" [12, s. 49.]. Powrót do świata życia stanowiącego źródło nauk okazuje się centralnym problemem drogi przez krytykę nauk pozytywnych. Świat przeżywany nie jest światem nastawienia naturalistycznego opisywanym przez nauki. Według Husserla „zagłębienie się w osobowość i w jej otaczający świat samo z siebie wprowadza nas w nowe nastawienie, istotnie inne niż nastawienie naturalistyczne, np. badacza przyrody" [13, s. 297]. Tym nastawieniem jest nastawienie personalistyczne, w którym ujęte zostaje każde „ja" i doświadczany

przezeń świat. Świat przeżywany nie jest więc jakąś aberracją świata naturalnego, lecz światem osób urzeczywistniających swe prawdziwe „ja". Stanowi on naturalną przestrzeń międzyosobowego obcowania podmiotów, w której znajduje swe źródło obiektywność oraz historyczność, sferę, w odniesieniu do której zyskuje swe znaczenie całokształt kulturotwórczych oraz naukowych wytworów ludzkości.

W ujęciu Husserla powrót do świata przeżywanego oznacza w istocie „*cofanie się do subiektywności zasłoniętej* – zasłoniętej, gdyż niewykazywalnej aktualnie w refleksji co do swego intencjonalnego dokonywania, lecz tylko wskazywanej przez osady tego dokonania w świecie z góry danym" [12, s. 56]. Nauki pozytywne realizujące ideę wiedzy obiektywnej i zorientowane jednostronnie, zapoznają swą własną podstawę, czyli subiektywność doświadczającą świat i nadającą mu sens, subiektywność będącą skrytym warunkiem wszelkiej nauki. „Pozytywnym naukom – zauważa Piotr Łaciak – brakuje absolutnego uzasadnienia, ponieważ są przeniknięte teoretycznymi naiwnościami, uznawanymi za zrozumiałe same przez się, a w konsekwencji intencjonalność sprawczości transcendentalnej świadomości, w której tworzy się wszelka obiektywność, pozostaje w nich nieuświadomiona" [14, s. 31]. W swym ostatnim dziele Husserl podkreśla zatem, że źródłem kryzysu jest „naiwność nauki obiektywistycznej, która to, co nazywa obiektywnym światem, uważa za uniwersum wszystkich bytów, nie bacząc na to, że sama tworząca naukę subiektywność nie może dojść swych praw w żadnej nauce obiektywnej" [15, s. 44]. Tym samym – zauważa Dan Zahavi – „nauki pozytywne nie tylko wołają o ontologiczne i epistemologiczne uzasadnienie, ale utraciły one też swoje znaczenie egzystencjalne. To z tego właśnie powodu Husserl zarzuca naukom bankructwo etyczne, jak i filozoficzne" [16, s. 166].

Prezentując rozważania poświęcone problematyce rozwoju nauk, Husserl ukazuje, że ich bujny rozkwit idzie w parze ze zbłądzeniem naukowego sposobu myślenia skutkującym chorobą Europy. Pisze wprost o współodpowiedzialnym za kryzys sposobie myślenia, które opiera się na fatalnych przesądach i prowadzi do groźnych w skutkach wypaczeń oraz zafałszowań [15, s. 14]. „Współczesna sytuacja europejskich nauk – pisze w *Logice formalnej i logice transcendentalnej* – zmusza do radykalnego namysłu. W gruncie rzeczy utraciły one wielką wiarę w siebie, w swe absolutne znaczenie. Nowoczesny człowiek dzisiejszych czasów nie dostrzega […], że nauka i nowa, formowana przez naukę kultura stanowią samoobiektywizację ludzkiego rozumu czy też uniwersalną funkcję, jaką ludzkość stworzyła, by na gruncie rozumu praktycznego umożliwić sobie prawdziwie zadowalające życie, indywidualne i społeczne. Ta wielka wiara, niegdyś zastępująca wiarę religijną, wiara, że nauka prowadzi do mądrości – do rzeczywiście racjonalnego samopoznania, [a także do] poznania świata i Boga, poprzez, nie zaś do życia, które może uzyskiwać coraz doskonalszy kształt, do życia, które będzie naprawdę warte życia, w »szczęściu«, zadowoleniu, dobrobycie itd. […] utraciła swą siłę. Żyjemy w świecie, który stał się niezrozumiały i w którym daremnie pytamy o cel, o sens, niegdyś tak wolny od wątpliwości, uznawany zarówno przez intelekt, jak i przez wolę" [7, s. 4-5]. Istotnym zamiarem Husserla jest przypomnienie o tym, że dokonania rozumu, którego najwyższa forma manifestuje się w nauce i filozofii, powinny pozostawać doniosłe dla ludzkiego życia. „Psychologowie – pisze

w *Kryzysie*... – wcale nie zauważają, że w tematyce swej nie docierają ani do siebie samych jako twórców tej nauki, ani też do otaczającego ich świata, w którym żyją. […] Z powodu tego obiektywizmu dusza, która przecież zawsze jest jakimś działającym i doznającym Ja nie może wcale stać się tematem psychologii w przysługującym jej z istoty sensie. […] Całkiem przeoczono, że obiektywizm jako rzetelne osiągnięcie badacza kierującego się prawdziwymi normami zakłada właśnie te normy, że nie może on przeto być wywiedziony z faktów, gdyż fakty te są tu już pomyślane jako prawdy, a nie jako urojenia" [15, s. 46]. Tymczasem to właśnie roszczenie nauk do ostatecznych rozstrzygnięć doprowadziło do kryzysu [14, s. 46].

W rezultacie namysłu nad bezkrytycznym procesem rozwoju wiedzy obiektywnej, krytyki nauk pozytywnych, okazuje się, że przezwyciężenie kryzysu nauk możliwe jest jedynie w ramach nauki nie tylko krytycznej, ale i uniwersalnej i nie jednostronnej, lecz zorientowanej na korelację między przedmiotem i nadającą mu sens subiektywnością. „Jedynie radykalne badanie – pisze autor *Idei*… – skierowane na fenomenologiczne źródła konstytucji przyrody, ciała, duszy oraz różnych idei Ja i osoby, może dać rozstrzygające wyjaśnienia i zarazem nadać prawomocność wartościowym motywom wszystkich takich badań. [...] Dopóki żyjemy w nastawieniu przyrodniczym, ono samo nie jest dane w naszej dziedzinie badania, uchwycone zostaje wszak tylko to, co w nim doświadczane, myślane itd. Jeżeli jednak dokonujemy fenomenologicznej refleksji i redukcji, czynimy tematem samo to nastawienie, odnosimy do niego to, co w nim badane [...]" [13, s. 246-247]. O ile świat, jaki prezentują nauki okazuje się światem niezrozumiałym, o tyle celem fenomenologii jest jego wyjaśnienie.

3. Neutralność i bezzałożeniowość metody fenomenologicznej

Fenomenologia stanowi neutralny opis fenomenów, danych co do istnienia ich treści na podstawie ich zjawiania się i jako taka poprzedza wszelką teorię wszelkie nauki stanowiąc zarazem podstawę sensowności ich dokonań. Jej istotnym zadaniem jest zapewnienie wiedzy, której nie poprzedzałyby żadne spekulacje. W kontekście tego wątku fenomenologii, Hans Bernhard Schmid określa dążenie Husserla do odkrycia rodzaju doświadczenia nieskażonego żadną ułudą mianem fundamentalizmu [17, s. 217]. Wykraczając bowiem poza ograniczenia nowożytnego paradygmatu filozofowania, Husserl zmierza do ujawnienia nowego epistemologicznego absolutu. Formułuje zasadę zasad fenomenologii, która głosi, że „[...] wszystko, co się nam w »intuicji« źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje" [18, s. 79]. Przyjmując ogólną zasadę fenomenologii, Husserl twierdzi, że podstawą prawomocnego poznania, podstawą prawomocności twierdzeń jest „źródłowo prezentująca naoczność" (*originärgebende Auschauung*), którą można określić mianem „intuicji" czy „oczywistości". W związku z tą problematyką w *Idei fenomenologii* Husserl stwierdza: „[...] problem korelacji da się rozwiązać tylko w sferze czystej oczywistości, w sferze danych absolutnych i dlatego tworzących ostateczne normy, i że zatem w postępowaniu, którego charakterystyczną cechą jest oglądanie, musimy kolejno prześledzić wszelkie podstawowe postaci poznania i wszelkie podstawowe postaci przedmiotów prezentowanych w nim całkowicie albo

częściowo, ażeby określić sens tych wszystkich korelacji" [19, s. 90]. W rozumieniu twórcy fenomenologii bowiem wszelka wiedza możliwa jest na podstawie źródłowo prezentującej naoczności, oczywistości, którą rozumieć można również jako przeżycie samoprezentacji przedmiotu. W tym sensie Husserl w *Badaniach logicznych* pisze o „pełnym samopojawieniu się przedmiotu – w tej mierze, w jakiej ten był domniemany w wypełnianej intencji" [20, s. 145].

Rozwijając swą teorię oczywistości, przyjmując przy tym wielość możliwych samoprezentacji, twórca fenomenologii rozszerza pojęcie oczywistości (*Evidenz*) na wszelkie akty, w których przedmioty dochodzą do prezentacji, i poszerza tym samym maksymalnie zakres doświadczenia. Wszelką oczywistość określa odtąd nie przez odniesienie do władz poznawczych, lecz ze względu na sposób dania prezentującego się przedmiotu. Oczywistość jest w rozumieniu twórcy fenomenologii „uchwyceniem bytu oraz jego określeń w *modus* »własnej osoby«, uchwyceniem całkowitej pewności jego istnienia" [21, s. 22]. Należy przy tym podkreślić, że Husserl zachowuje oczywistość jako ideę regulatywną, czyli cel, ku któremu nasze poznanie zmierza, nigdy go nie osiągając. „Zasadniczo [...] – argumentuje Husserl – każdemu »naprawdę istniejącemu« przedmiotowi odpowiada idea możliwej świadomości, w której ten przedmiot da się ująć źródłowo i przy tym w pełni adekwatnie. Odwrotnie, gdy zapewniona jest ta możliwość, *eo ipso* przedmiot jest naprawdę istniejącym" [18, s. 492-493]. Warto dostrzec, że sformułowanie celu fenomenologicznych analiz nie wiąże się z relatywizmem, lecz skorelowane jest z metodologicznym zamiarem Husserla „żeby dla każdej zasadniczo nowej warstwy, która miała zostać przedstawiona jako pole fenomenologicznych badań, wypracować tyle trwałego gruntu [...], byśmy mogli sformułować odnoszące się do tej warstwy wyjściowe i podstawowe zagadnienia [...]." [18, s. 506]. Unikając niebezpieczeństwa relatywizmu w odniesieniu do poznania tego, co faktyczne, Husserl pisze o możliwości rozumnego wykazywania, którą należy rozumieć nie w sensie empirycznym, lecz jako możliwość idealną płynącą z istoty. Fenomenologiczne badanie zorientowane na noetyczno-noematyczny paralelizm, opierające się na źródłowym doświadczeniu, pozostaje wobec tego nieskończonym procesem.

Z fenomenologicznego punktu widzenia wszelkie poznanie cechuje nieskończone otwarcie. Nieskończony charakter ma również opis fenomenologiczny, który jako analiza danych doświadczenia opiera się na bezstronnej, systematycznej deskrypcji. Znaczenie tego elementu Husserlowskiego projektu trafnie ujmuje Andrzej J. Noras, który wskazuje, że pozytywnym aspektem, jaki fenomenologia wniosła do filozofii, jest konieczność systematycznego opisu fenomenów, opisu stanowiącego podstawę refleksji filozoficznej, namysłu filozoficznego w ogóle [22, s. 83-84]. W ramach Husserlowskiego ujęcia fenomenologiczne poznanie dokonuje się zawsze jedynie w horyzoncie adekwacji. W pracy *O pochodzeniu geometrii* Husserl pisze: „Zawsze już wiemy o naszym współczesnym świecie i o tym, że w nim żyjemy, ogarnięci otwartym, nieskończonym horyzontem nieznanych rzeczywistości" [23, s. 31-32]. Warto w tym kontekście przywołać istotny komentarz Lyotarda, który dostrzega, że nie ma określonego doświadczenia, „ku któremu należałoby się zwrócić jak ku probierzowi prawdy i fałszu; prawdy doznaje się zawsze i wyłącznie w doświadczeniu aktualnym" [24, s. 57]. Rdzeniem Husserlowskiej koncepcji doświadczenia jest żywa teraźniejszość, w związku z czym pozostaje ono potencjalnością zawsze aktualną, nieokreśloną w swej ogólności. Husserl pisze o tym w *Ideach II*:

„W swobodnej czynności doświadczania, które mi unaocznia to, co istniejące mogę śledzić związki bezpośrednio mnie otaczającej rzeczywistości. Mogę zmieniać swój punkt obserwacyjny w przestrzeni i czasie [...], mogę się postarać o coraz to nowe, mniej lub bardziej jasne i bogate w treść spostrzeżenia i uobecnienia albo też mniej lub bardziej jasne obrazy, z których w stałych formach przestrzennego i czasowego świata unaoczniam sobie coś możliwego [...]" [13, s. 88-89]. Samo poznanie może być przy tym rozumiane jako problemowy horyzont, poza którym rozpościera się idealna możliwość jego uzupełnienia. Przekroczenie horyzontu, podobnie jak wyczerpanie badawczych możliwości fenomenologii, nie jest osiągalne.

4. Wnioski

Interdyscyplinarny horyzont fenomenologii, który rozsadza ją od wewnątrz odzwierciedla to, że prowadzone dotąd analizy nie są dla niej wyczerpujące. Wraz z przekształcaniem się filozofii Husserla w fenomenologię transcendentalną pogłębiające się wciąż analizy teoriopoznawcze powodują konieczność uwzględnienia odsłaniających się wątków ontologicznych, etycznych, teleologicznych. Filozoficzne dziedzictwo Husserla pozostaje wciąż otwartą możliwością myślenia, niezrealizowanym, lecz realizującym się myśleniem problemowym. Rozwój myśli Husserla można zatem przedstawić w postaci ewoluującej architektoniki problemowej fenomenologii. Badanie, którego celem jest rozjaśnienie oraz rewizja oczywistości, stanowi, zdaniem Husserla, temat fenomenologii. Strumień przeżyć się nie cofa, dlatego „prawda – zauważa Lyotard – kształtuje się w procesie jako rewizja" [24, s. 57]. Krytyczna analiza odsłanianych oczywistości będąca wstępnym warunkiem wszelkich dociekań, stanowi *de facto* krytykę poznania fenomenologicznego dokonującą się od wewnątrz samej fenomenologii. W rozumieniu Husserla fenomenologia jako radykalna filozofia powinna być w swym roszczeniu krytyką poznania. Należy przy tym podkreślić, że sam Husserl pisze o krytyce transcendentalnej. Według niemieckiego filozofa „wszelka transcendentalno-filozoficzna teoria poznania, jako *krytyka poznania*, sprowadza się ostatecznie do krytyki poznania transcendentalno-fenomenologicznego (w pierwszym rzędzie), a przy pewnym odniesieniu fenomenologii do siebie samej, odniesieniu wypływającym z jej istoty, również i ta krytyka domaga się z kolei [nowej] krytyki" [21, s. 229]. Wewnętrzna dynamika, obecna w łonie badań fenomenologicznych, rozsadzająca fenomenologię od wewnątrz oraz odsłaniająca infinistyczny model poznania, znajduje swą podstawę właśnie w Husserlowskim rozumieniu filozofii jako nauki uniwersalnej, przedteoretycznej i krytycznej.

Konkludując, warto zaakcentować to, iż Husserlowska fenomenologia to nie tylko nauka, systematyczny opis, lecz nade wszystko szczególna atmosfera filozoficzna, znamionująca charakter filozofii XX wieku i filozoficzna metoda. Między innymi właśnie dzięki temu, iż spełnia ona wymóg uniwersalności, neutralności badania oraz krytyczności, czerpią z niej inspiracje lub nawiązują do niej różne nurty rozwijające się w minionym wieku (warto wymienić przede wszystkim takie nurty, jak: egzystencjalizm, hermeneutyka, filozofia dialogu). Fenomenologiczne wątki stanowią inspirację dla badań psychologów, socjologów, estetyków, kulturoznawców, czy kognitywistów. Dziedzictwo, jakie pozostawił twórca fenomenologii w postaci filozoficznych tez i problemów, podejmują kontynuatorzy jego myśli, którzy przeprowadzając badanie różnych fenomenów, wychodząc od analizy różnych rodzajów doświadczenia, rozwijają (poszerzają) w rezultacie swych badań projekt fenomenologii.

Literatura

1. Tischner J. *Horyzonty fenomenologii Husserla*, [w:] Tischner J. (red.), *Filozofia współczesna*, Znak, Kraków 1989.
2. Husserl E. *Fenomenologia i antropologia*, przeł. Walczewska S., Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 1987, t. 32.
3. Brelage M. *Studien zur Transzendentalphilosophie*, De Gruyter, Berlin 1965.
4. Heidegger M. *Moja droga do fenomenologii*, przeł. Wodziński C., [w:] Aletheia nr 1 (1990).
5. Heidegger M. *Bycie i czas*, przeł. Baran B., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
6. Tischner J. *W kręgu myśli Husserlowskiej*, [w:], Tischner J. (red.), Filozofia współczesna Znak, Kraków 1989.
7. Husserl E. *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. Sowinski G., Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011.
8. Janssen P. *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970.
9. Husserl E. *Wybór pism*, przeł. Walczewska S., [w:] Święcicka K., *Husserl*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
10. Husserl E. *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. Walczewska S., Rolewski, Toruń 1999.
11. Judycki S. *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1990.
12. Husserl E. *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, przeł. Baran B., Fundacja Aletheia, Warszawa 2013.
13. Husserl E. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1974.
14. Łaciak P. *Anonimowość jako granica poznania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.
15. Husserl E. *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. Sidorek J., Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.
16. Zahavi D. *Fenomenologia Husserla*, przeł. Święch M., Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
17. Schmid H. B. *Apodictic Evidence*, Husserl Studies vol. 17 (2001).
18. Husserl E. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, przeł. D. Gierulanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967.
19. Husserl E. *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. Sidorek J., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.
20. Husserl E. *Badania logiczne*, t. 2, cz. 2, przeł. Sidorek J., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
21. Husserl E. *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. Wajs A., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
22. Noras A. J. *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005.
23. Husserl E. *O pochodzeniu geometrii*, przeł. Krasnodębski Z., [w:] Czerniak S., Rolewski J., *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.
24. Lyotard J.-F. *Fenomenologia*, przeł. Migasiński J., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

Interdyscyplinarność w kontekście metody fenomenologicznej

Streszczenie
W ramach artykułu interdyscyplinarność rozpatrzona zostanie w kontekście metody fenomenologicznej. Celem tekstu jest uzasadnienie tezy, że Husserlowska fenomenologia rozumiana jako metoda o charakterze interdyscyplinarnym spełnia następujące wymogi: po pierwsze, wymóg uniwersalności; po drugie, wymóg neutralności (przedteoretyczności); po trzecie, wymóg krytyczności. W wyniku rozważań Edmunda Husserla mających już w punkcie wyjścia interdyscyplinarny charakter powstaje specyficzna nowa wiedza, nowy sposób uprawiania filozofii (metoda) i nowa nauka przedstawiająca podejście odmienne od podejść dotąd powstałych. Już w pierwszej pracy *Badaniach logicznych*, w pracy, której celem jest nowe uzasadnienie czystej logiki i teorii poznania. Edmund Husserl sformułował koncepcję fenomenologii jako filozofii pierwszej, z którą wiąże się możliwość ugruntowania filozofii i pozostałych nauk. Fenomenologia: oznacza, zdaniem jej twórcy, nie tylko ścisłą naukę lecz także pewną metodę i postawę myślową. Fenomenologia. stanowi neutralny opis fenomenów, danych co do istnienia ich treści na podstawie ich zjawiania się i jako taka poprzedza wszelką teorię wszelkie nauki stanowiąc zarazem podstawę sensowności ich dokonań.
Słowa kluczowe: fenomenologia, Edmund Husserl, nauka, filozofia, subiektywność transcendentalna.

Interdisciplinarity in the context of the phenomenological method

Abstract
In the article, interdisciplinarity will be considered in the context of the phenomenological method. The purpose of the text is to justify the thesis that Husserl's phenomenology understood as an interdisciplinary method meets the following requirements: first, the requirement of universality; secondly, the requirement of neutrality (pre-otthery); thirdly, the requirement of criticality. As a result of Edmund Husserl's considerations already having an interdisciplinary character, specific new knowledge arises, a new way of practicing philosophy (the method) and a new science that presents an approach different from the approaches that have arisen so far. Already in the first work of *Logical investigations*, at work, the aim of which is the new justification of pure logic and the theory of cognition. Edmund Husserl formulated the concept of phenomenology as the first philosophy, with which the possibility of grounding philosophy and other sciences is associated. Phenomenology: means, according to its creator, not only strict science but also a certain method and mental attitude. Phenomenology it is a neutral description of phenomena, data about the existence of their content on the basis of their appearance, and as such precedes all theory, all the sciences being at the same time the basis for the sensibility of their accomplishments.
Keywords: phenomenology, Edmund Husserl, science, philosophy, transcendental subjectivity.

Mirosław Twardowski[1]

Carla Richarda Woese'a koncepcja życia

1. Wstęp

Carl Richard Woese – wybitny amerykański biofizyk i mikrobiolog – gdyby żył, w tym roku obchodziłby swoje dziewięćdziesiąte urodziny. Urodził się 15 lipca 1928 roku w Syracuse w Stanach Zjednoczonych [1]. Studiował matematykę i fizykę, po czym uzyskał stopień doktora biofizyki. Jego mentor, fizyk Ernest Pollard, studiował razem z fizykiem-noblistą Jamesem Chadwickiem, który pobierał nauki u chemika, fizyka i laureata Nagrody Nobla, Ernesta Rutherforda (ten z kolei był uczniem fizyka-noblisty Josepha J. Thomsona). Woese pracował jako fizyk w General Electric Research Laboratory, gdzie rozwijał swoje zainteresowanie pochodzeniem kodu genetycznego i rybosomów. Następnie aż do śmierci związał się z Uniwersytetem w Illinois (zmarł 30 grudnia 2012 roku w Urbana). Otrzymał wiele prestiżowych nagród, w tym medal Leeuwenhoeka od Królewskiej Akademii Sztuk i Nauk w Holandii (uważany za najwyższe wyróżnienie w mikrobiologii).

Warto wspomnieć o najważniejszych naukowych osiągnięciach Woese'a. Jako pierwszy przedstawił hipotezę prebiotycznego „świata RNA" (wedle której RNA w najwcześniejszej fazie rozwoju życia pełniło rolę nośnika genów i enzymów) – do dziś głównego toku myślenia w kontekście pochodzenia życia [1-3][2]. Zasłynął zwłaszcza odkryciami w dziedzinie mikrobiologii i biologii ewolucyjnej. Odkrył trzecią obok *Bacteria* i *Eucarya* domenę świata żywego, która stała się znana jako *Archea*. Wykazał, że życie na Ziemi pochodzi od przodków istniejących 3,5-3,8 miliardy lat temu, już wtedy wyposażonych w kluczowe elementy znane ze współczesnych komórek. Uważał szybkość początkowej fazy życia za najbardziej niezwykły aspekt swoich odkryć (oznaczający, że wcześniej proces ewolucyjny musiał mieć tempo odmienne od obecnego).

W końcowej fazie kariery naukowej podejmował zagadnienie najbardziej fundamentalnej kwestii biologii i jej filozofii – natury życia. W polskiej literaturze naukowej brakuje osobnych publikacji poświęconych zagadnieniom podejmowanym przez amerykańskiego biofizyka i mikrobiologa, zwłaszcza kwestiom z pogranicza biologii i filozofii. Chcąc choć w niewielkim stopniu zapełnić tę „lukę" w niniejszym opracowaniu – odwołując się do wybranych publikacji z ostatniego okresu pracy badawczej Woese'a – zaprezentowano i przeanalizowano główne wątki jego koncepcji życia.

2. „Bezbarwny" świat widziany oczami skrajnego redukcjonisty

Carl R. Woese podkreśla, że „redukcjonizm biologiczny" jest nieprecyzyjnym pojęciem, w dużej mierze dlatego, że biolodzy używają tego terminu zamiennie w dwóch znaczeniach, zwykle bez ich rozróżniania [4]. Te dwa rodzaje redukcjonizmu to „redukcjonizm empiryczny" oraz „redukcjonizm fundamentalistyczny".

[1] twardowskimiroslaw@poczta.fm, Zakład Polityki Regionalnej i Gospodarki Żywnościowej, Wydział Biologiczno-Rolniczy, Uniwersytet Rzeszowski, www.ur.edu.pl.

[2] Mimo iż hipoteza „świata RNA" wciąż wyznacza główny tok myślenia w kontekście pochodzenia życia, wiąże się ona z trudnościami, których do dziś nie udało się rozwiązać (m.in. sprawdzaniem się w roli katalizatora o wiele lepiej białek niż cząsteczek RNA, poza tym te ostatnie są cząsteczkami mało stabilnymi).

Redukcjonizm empiryczny jest w istocie metodologiczny i oznacza sposób analizy, rozwarstwienie jednostki biologicznej lub układu na ich części składowe celem ich lepszego zrozumienia. Ta wersja redukcjonizmu nie ma założeń o charakterze fundamentalnym, tj. charakteru jedynej i niepodważalnej teorii życia. Redukcjonizm fundamentalistyczny z kolei jest w istocie ontologiczny jako postulat o naturze świata: żywe systemy mogą być całkowicie pojęte w zakresie funkcji ich części składowych. Pogląd ten zaprzecza istnieniu jakości emergentnych: we wszystkich przypadkach całość jest niczym więcej niż sumą swoich części. Dla rzecznika tej wersji redukcjonizmu ostatecznie rzeczywistość sprowadza się do atomów i ich interakcji. Życie w całej swojej złożoności i pięknie jest niczym więcej jak drugorzędnym, dalece pochodnym i skomplikowanym przejawem rzeczywistości atomowej i tak jak wszystko inne może być (z zasady) w pełni wyjaśnione w oparciu o chaos, cechujący skupisko drobnych cząsteczek atomowych. Tak rozumujący redukcjonista zasadniczo stawia znak równości między „rzeczywistością atomową" i „rzeczywistością biotyczną". W takim klimacie i w tej perspektywie biologia rozwijała się i rozstrzygała wielkie problemy w XX wieku.

Amerykański badacz w swych rozważaniach na temat natury życia wyraźnie odżegnuje się od redukcjonizmu w wersji fundamentalistycznej, swymi korzeniami sięgającego dziewiętnastowiecznego fizykalizmu [4]. XIX wiek w założeniu miał redukcjonistyczne nastawienie do świata, choćby ze względu na idee fizyki klasycznej. Fizyka była wówczas redukcjonistyczna do granic możliwości, szukając ostatecznej odpowiedzi we właściwościach i wzajemnych oddziaływaniach atomów: znajomość położenia i pędu wszystkich podstawowych cząstek w danym momencie równała się znajomości położenia i pędu w każdym innym miejscu w czasie – w przeszłości lub przyszłości. Biorąc pod uwagę ducha tamtego okresu, wkroczenie fizyki na terytorium biologii było tylko kwestią czasu. Metodologia, jaką dysponowała była nie tylko mile widziana, ale również potrzebna ówczesnym biologom. Ponadto, biologia jako nauka była już na tyle dobrze rozwinięta, że zaczęła zyskiwać sobie sympatię fizyków. Obecność fizyki w biologii okazała się być jednak koniem trojańskim – czymś, co przepędziło biologię z własnego miejsca i przerobiło ją na coś, czym nie jest. Biologia miała bowiem zostać całkowicie „sfizykalizowana", szybko sprowadzona do niższych kategorii ze względu na brak posiadania fundamentalnych prawd o świecie. To fizyka dysponowała odpowiedziami na wszystkie pytania. Woese dosadnie charakteryzuje ówczesny status biologii: „Biologia, niczym złożona chemia, była na końcu szeregu, oferując jedynie barokową ornamentykę na wielkim gmachu zrozumienia pod przewodnictwem fizyki – hierarchia *fizyka* → *chemia* → *biologia* do dziś jest wpajana wszystkim badaczom, ugruntowując w społeczeństwie (fałszywy) pogląd, iż biologia jest niczym więcej jak nauką stosowaną" [4: 185]. Woese wyraźnie zaznaczył, że pojęcie „redukcjonizm" jest głęboko wplecione w „tkaninę" także współczesnej biologii [4]. W efekcie temat natury życia jest także i dziś realnym i globalnym problemem dla biologów.

Na szczęście równolegle do powyżej przedstawionej, rozwijana była całkowicie odmienna perspektywa [4]. Wiele problemów biologicznych (takich jak ewolucja czy morfogeneza) od samego początku dla licznych biologów było zbyt skomplikowanych, aby mogły być do końca pojmowane jako zbiory części. Biolodzy ci wykazywali skłonności nie do metafizycznego, ale empirycznego, analitycznego redukcjonizmu. Intuicyjna rozbieżność między „rzeczywistością atomową" i „rzeczywistością biologiczną" – wynikająca z bezpośredniego poznania – stała się dialektyką leżącą u podstaw dalszego rozwoju biologii.

3. Redukcjonistyczna perspektywa biologii molekularnej

Woese podkreśla, że biologiczny marsz w kierunku redukcjonizmu rozpoczął się wraz z „odkryciem" genu, a także molekularnego rozwarstwienia komórki, które sprawiło, że fizjologię zaczęto postrzegać (po części) w kategoriach enzymologii [4]. Problem specyfiki biologii szybko stał się postrzegany jako problem na poziomie molekularnym, tj. w odniesieniu do enzymów i przeciwciał. Niebawem wyłoniły się metafory „kłódki i klucza" oraz „dłoni i rękawiczki". Niedługo potem w świadomości biologów utrwaliło się przekonanie, że pojęcie komplementarnego rozpoznawania cząsteczkowego jest nie tylko przydatne w wyjaśnianiu specyfiki enzymów i przeciwciał, lecz może być również wykorzystane do konceptualizacji replikacji i ekspresji genów. Cząsteczkowe „szablonowanie", czyli silne odciskanie konturów molekularnych wydawało się być podstawą życia. Apoteoza rewolucji biologii molekularnej (a zarazem szczyt fundamentalistycznego redukcjonizmu w biologii) została osiągnięta za sprawą wyjaśnienia struktury DNA przez Watsona i Cricka [4, 5].

W końcu nastała „era kodu genetycznego" [4]. Kod ten nie doprowadził do żadnego fundamentalnego wyjaśnienia ekspresji genów, raczej zdawał się być zwykłą, arbitralną tabelą zależności między aminokwasami i odpowiednimi trójkami nukleotydów. Biolodzy molekularni uważali, że poza jego strukturą jedynym fundamentalnym aspektem „genu" był sposób jego replikacji. Okazało się, że nie istnieją proste fizykochemiczne interakcje leżące u podstaw mechanizmu ekspresji genów. „Kod genetyczny stał się dla mnie lupą, przez którą spoglądałem na świat prawdziwej biologii. Podobnie jak wielu ówczesnych biologów molekularnych urzekał mnie kod i z początku podzielałem ich kryptograficzne podejście do problemu. Stanowisku temu brakowało jednak biologicznego 'wyczucia'. Czyż nie było błędem rozważanie degeneracji kodonów w kryptograficznej izolacji? Czy nie było to przypadkiem nic więcej niż powierzchowny acz istotny przejaw czegoś głębszego i bardziej interesującego, tj. ewolucji translacji?" [4:176] – szczerze wyznaje po latach amerykański biofizyk i mikrobiolog.

Woese stał na stanowisku, że nauka jest napędzana przez dwa główne czynniki – postęp technologiczny i wizję [4]. Zdaniem badacza odpowiednio wyważone relacje między nimi to klucz do pomyślnego rozwoju nauki. Bez odpowiedniego technologicznego zaawansowania droga jest zablokowana, z kolei bez wizji nie ma żadnej drogi i nauka staje się dyscypliną inżynieryjną, skupiającą się wyłącznie na problemach praktycznych. W czasach swojej świetności biologia molekularna – dziedzina, która zdominowała i zrewolucjonizowała dwudziestowieczną biologię – była bogatym i inspirującym połączeniem technologicznego postępu i wizji. Pod koniec minionego wieku cel molekularny biologii zdawał się być zrealizowany – brakowało jednak wyraźnie wizji. „Jak bowiem można inaczej uzasadnić – pisze Woese – dziwaczne twierdzenia niektórych najznakomitszych biologów molekular-nych, (między innymi) jakoby genom ludzki (problem zainspirowany medycyną) był 'świętym Graalem' biologii? Cóż to za wspaniały przykład biologii, która operuje z punktu widzenia inżynierii, biologii pozbawionej wizji pchającej ją naprzód!" [4: 173].

W ocenie Woese'a biologia molekularna jako owoc nałożenia pojęć fizyki na świat biologiczny okazała się jedynie połowicznym sukcesem [4]. Z jednej strony biologia zyskiwała na ogólnym fizycznym *modus operandi*, tj. na dobrze ugruntowanym zrozumieniu, czym jest nauka i jak ją praktykować (praktyczne określanie problemów, jasne zrozumienie tego, czym są i czym nie są ustalone prawdy,

znaczenie testowania hipotez itp.). Z drugiej jednak strony wiele problemów biologicznych pozostało niewspółmiernych do nowej perspektywy molekularnej. Biologia molekularna ze swoją fundamentalistyczną, redukcjonistyczną wizją, stanęła więc przed trudnym – o ile nie niemożliwym – zadaniem opracowania kompletnego zrozumienia fenomenu życia. „Nie widząc lasu dla swoich drzew, biologia molekularna zrobiła jedyne, co mogła w takiej sytuacji zrobić, tj. przestała szukać lasu" [4: 175] – pisze dosadnie Woese. Zrezygnowano z tych aspektów biologii, których nie można było zrozumieć, lub z którymi nie można było sobie poradzić [4].

Sukces biologii molekularnej na przestrzeni ostatniego stulecia wynika z postrzegania pewnych biologicznych problemów (gen i natura komórki) z czysto redukcjonistycznego punktu widzenia, co przyniosło zdumiewające owoce [4]. Inne problemy (ewolucja, czy organizacja) biologia molekularna postanowiła zignorować, albo wręcz uznać za nieistotne, całkowicie niewytłumaczalne i niepotrzebne do zrozumienia biologii jako całości. „W tym momencie – pisze Woese – powinna nam się zapalić czerwona lampka. Każdy wykształcony laik wie, że ewolucja jest tym, co odróżnia świat ożywiony od świata nieożywionego. Jeśli czyjaś wizja rzeczywistości uważa ewolucję za nieistotną dla zrozumienia biologii, wizję tę – a nie ewolucję! – należy natychmiast poddać w wątpliwość" [4:175]. W związku z powyższym Woese uważał redukcjonistyczną perspektywę za wielce szkodliwy aspekt biologii molekularnej [4]. W jego ocenie perspektywa ta zaczęła przenikać biologię, całkowicie zmieniając jej koncepcję układów biotycznych. W tej wąskiej perspektywie kluczowe stały się „cząsteczkowe" problemy dotyczące genu i komórki, których zrozumienie sprowadza się w dużej mierze do zrozumienia ich części. W tej mocno zawężonej perspektywie nieistotne są holistyczne (całościowe) problemy takie jak ewolucja, geneza i charakter organizacji biologicznej, gdzie części nie są w stanie oddać sedna całości.

Woese posunął się do stwierdzenia, że stan współczesnej biologii przypomina stan fizyki u progu XX wieku, przed czasami Alberta Einsteina, Nielsa Bohra, Erwina Schrödingera i innych wielkich fizyków, którzy całkowicie rewolucjonizowali tę dziedzinę [4, 6]. Wszystkie największe zagadki związane z materią nieożywioną zdawały się wówczas rozszyfrowane, pozostawała jedynie kwestia dopracowania szczegółów. Wśród fizyków początku XX wieku panowało poczucie kresu nauki. Czas pokazał jak błędne było to przeczucie. Rzeczywistość wciąż skrywała wiele tajemnic, tyle że aby zbliżyć się do nich potrzeba było zupełnie nowego podejścia. W biologii podobnie jak w fizyce sprzed stu laty w końcu nastał czas rewolucji. „Dzisiejsza biologia – pisze Woese – nie jest w pełni pojęta, tak samo jak niepełna wydaje się – z dzisiejszego punktu widzenia – fizyka XX wieku. W obydwu przypadkach przewodnia wizja osiągnęła swój koniec, a teraz poszukuje się nowej, głębszej, bardziej ożywczej reprezentacji rzeczywistości. Spójrzcie sto lat wstecz. Czy podobne poczucie rozwiązania wszystkich ważnych kwestii nie nawiedziło fizyki pod koniec XIX wieku? Od tamtej pory pozostało tylko opracować detale. Déjà vu!" [4:173].

W opinii amerykańskiego przyrodnika współczesna biologia molekularna *de facto* stała się dyscypliną inżynieryjną próbującą spenetrować świat ożywiony bez próby jego całościowego zrozumienia [4]. Obecnie bardziej niż kiedykolwiek, potrzebujemy biologii pomagającej zrozumieć fenomen życia w harmonii z biosferą.

Biologia traktowana jako inżynieria może pokazać nam, jak się „tam" dostać, jednak nie będzie w stanie wyjaśnić, czym jest to „tam".

Woese nie ma wątpliwości, że w sensie ontologicznym biologia molekularna była od początku przestarzała [4]. Fundamentalistyczna perspektywa redukcjonizmu nie była konieczna, aby badać biologię na poziomie molekularnym. W pełni by wystarczył prosty empiryczny redukcjonizm.

4. Nieredukcjonistyczna perspektywa współczesnej biologii

Amerykański biofizyk i mikrobiolog przewiduje, że biologia XXI wieku będzie zajmować się wielkimi „nie-redukcjonistycznymi" problemami biologii XIX wieku, jakie biologia molekularna pozostawiła w XX wieku nietknięte [4]. Wszystkie one są różnymi aspektami jednego z wielkich wyzwań nauki w ogóle, a mianowicie natury organizacji. Woese pisze: „Myślę, że era molekularna XX wieku przejdzie do historii jako konieczny i nieunikniony etap przejściowy w ogólnym rozwoju biologii: niezbędny, ponieważ tylko poprzez przyjęcie mocno redukcjonistycznej orientacji i technologii fizyki klasycznej można było rozwikłać pewne zagadki biologiczne; przejściowy, ponieważ biologia widziana oczami fundamentalistycznego redukcjonisty jest biologią niekompletną. Znać części pojedynczych przedmiotów to za mało. Najlepiej wyraża to muzyczna metafora: biologia molekularna potrafiła czytać nuty w partyturze, ale nie potrafiła usłyszeć muzyki. Molekularny puchar jest dziś pusty. Nadszedł czas, by zastąpić redukcjonistyczną perspektywę 'spuszczonej głowy' nową, prawdziwie holistyczną wizją świata ożywionego, która garściami czerpie z ewolucji, emergentyzmu i złożoności, będącej nieodzowną częścią biologii" [4:175]. Woese jest przekonany, że przyszłość biologii nie może być budowana wokół koncepcyjnych fundamentów przeszłości [4]. Muszą one zostać wymienione na nowe, zanim holistyczne problemy będą mogły wyłonić się jako nowy biologiczny nurt i określić swoje przyszłe cele.

Amerykański badacz twierdzi, że redukcjonistyczne postrzeganie biologii to droga donikąd, nie będąca w stanie uchwycić esencji tej nauki [4]. Uważa, że molekularny redukcjonizm, który zdominował biologię XX wieku, zostanie zastąpiony interdyscyplinarnym podejściem obejmującym swoim zasięgiem zjawiska zbiorowe [7]. Podejście to znacząco przekształci nasze pojmowanie biosfery i zaprowadzi nas do rewizji pojęć takich jak organizm, gatunek czy ewolucja.

Woese podkreśla, że fundamentalne procesy, które nas ukształtowały, mają zdecydowanie zbiorowy (kolektywny) charakter i muszą być traktowane z uwzględnieniem tego faktu [5]. Złożoność ludzkiego genomu wcale nie jest odosobnionym przykładem zjawisk zbiorowych w biologii. Większość komórkowego życia jest mikrobiologiczna i organizmy te oddziaływują na siebie nawzajem. Drobnoustroje są w stanie prowadzić komunikację między komórkami, przemieszczać się wspólnie między powierzchniami i tworzyć błony biologiczne – przestrzennie poszerzone, wielokomórkowe kolonie o ustalonym podziale obowiązków, komórkowym zróżnicowaniu i wspólnym systemie obronnym przed „nieproszonymi gośćmi". Mikroorganizmy w razie potrzeby absorbują i pozbywają się genów jako odpowiedź na uwarunkowania ich środowiska naturalnego [7]. Zamiast pojedynczych genomów widzimy ich kontinuum, które rzuca cień na znaczenie pojęcia „gatunku" w sferze drobnoustrojów. Bezużyteczność tego terminu wynika z ostatnich osiągnięć w dziedzinie metagenomiki. I tak na przykład badania rozkładu przestrzennego

genów rodopsyny u morskich mikroorganizmów sugerują, że geny te są „kosmopolityczne", wędrując wśród bakterii w zgodzie z presjami środowiskowymi.

Ważnym repozytorium i pamięcią wspólnotowej informacji genetycznej – przyczyniając się tym samym do ewolucyjnej dynamiki i stabilności systemu – są wirusy [5]. Woese wspomina o tym przy okazji indukcji profagów, w której to ukryte w komórkach wirusy mogą zostać aktywowane pod wpływem czynników środowiskowych. Towarzyszące temu zniszczenie komórki i replikacja wirusowa są silnym mechanizmem rozpraszania tzw. genów-gospodarzy (ang. *host genes*) i genów wirusowych. Staje się zrozumiałe, że mikroorganizmy posiadają niezwykłą zdolność do odbudowy swoich genomów w obliczu poważnych presji środowiskowych oraz że w niektórych przypadkach ich zbiorowe interakcje z wirusami mogą mieć kluczowe znaczenie. Wydaje się, że istnieje ciągłość strumienia energetycznego i informacyjnego transferu z genomu do komórek przez społeczności, sferę wirusów, aż po środowisko. Badacz sugeruje, że cechą charakterystyczną życia jest silna zależność od strumienia płynącego ze środowiska – niezależnie, czy mówimy o przepływie energii, chemikaliów, metabolitów czy też genów.

Woese podkreśla, że nadeszła pora zaprzestania postrzegania organizmu żywego wyłącznie jako maszyny molekularnej [4]. Ceną metafory maszyny jest to, że stajemy się ślepi na dużą część tego, co biologia ma do zaoferowania. Maszyny nie są tworzone z części, które nieustannie się odnawiają, a organizm tak. Maszyny są stabilne i dokładne, ponieważ są projektowane i budowane z takim zamiarem, stabilność organizmu polega na odporności i zdolności do homeostazy. Podczas gdy maszyna jest zwykłym zbiorem elementów, w organizmie tkwi pewien „sens całości" – cecha, która staje się szczególnie zauważalna w zjawiskach takich jak regeneracja u płazów i niektórych bezkręgowców oraz homeoreza (homeostaza ontogenetyczna) wykazywana przez rozwijające się zarodki.

Jeśli organizmy żywe nie są maszynami, to czym są? Woese odpowiada posiłkując się przykładem: „Metafora, która o wiele bardziej przypadła mi do gustu, brzmi następująco: wyobraźmy sobie dziecko bawiące się w leśnym strumyku, wpychające kij w wir płynącej wody, tym samym zakłócając jej przepływ. Nie trwa to jednak długo, więc dziecko zakłóca go raz jeszcze. Prąd znowu się zmienia i tak w kółko. Ot, cała metafora! Organizmy są elastycznymi wzorcami w turbulentnym przepływie, a dokładniej przepływie energii. Prosta metafora przepływu oczywiście nie wystarczy by wyjaśnić czym jest organizm, jednak może ukazać nam jego istotę. Coraz jaśniejszym staje się fakt, że aby dogłębnie zrozumieć żywe systemy, musimy postrzegać je nie tyle materialnie jako maszyny, lecz jako dynamicznie zorganizowane (stabilne) struktury" [4:176]. Dla Woese'a fenomen życia to zjawisko emergentne, stanowiące w jakiś sposób nieuchronną konsekwencję praw nierównowagowej fizyki statystycznej. Pisze: „Jak to możliwe, że materia we własnym zakresie organizuje się w hierarchie, które są w stanie generować pętle sprzężenia zwrotnego, które to z kolei pętle łączą wiele poziomów organizacji i są zdolne do ewolucji? Kiedy życie wyłoniło się z wczesnej geochemii, proces ten musiał być kierowany przez nierównowagową termodynamikę, jednak rozszerzenie tego procesu do powstania rozwijających się struktur wciąż pozostaje dla nas zagadką" [5:380].

Amerykański badacz nie ma wątpliwości, że biologia molekularna zapłaciła wysoką cenę za swoją obsesję wobec metafizycznego redukcjonizmu [4]. Pozbawiła ona tym samym organizm jego otoczenia, jego historii, jego strumienia ewolucyjnego; rozbiła go na części do tego stopnia, że sens całości – całej komórki, całego

wielokomórkowego organizmu, biosfery – został skutecznie zapomniany. „Darwin – pisze Woese – postrzegał biologię jako 'splątany bank', którego wszystkie aspekty były ze sobą powiązane. Naszym zadaniem jest teraz zresyntezowanie biologii; przywrócenie organizmu z powrotem do jego środowiska, do jego ewolucyjnej przeszłości, tak, byśmy mogli poczuć złożony przepływ, jakim są organizm, ewolucja i środowisko działające we współpracy. Nadszedł czas, by biologia wkroczyła do nieliniowego świata" [4: 179-180].

Woese twierdzi, że w ciągu ostatnich kilku dekad byliśmy świadkami zahamowania molekularnego redukcjonizmu nakładanego na biologię oraz rozmycia się jej naukowej wizji, pozostawiając nam jedynie gigantyczny szum „biotechnologicznej maszyny" [4]. Biologia stoi dziś niewiele ponad inżynierią, przez co znalazła się na rozdrożu: może dalej iść tym szlakiem lub wyrwać się z redukcjonistycznej hegemonii i iść do przodu. Ta druga opcja oznacza nacisk na holistyczną, „nieliniową" stronę biologii, w której podstawowymi wyzwaniami są zrozumienie ewolucji i charakter organizacji biologicznej. „Społeczeństwo – konstatuje Woese – nie może tolerować biologii, której metafizyczne fundamenty są przestarzałe i do tego mylące: społeczeństwo potrzebuje żyć w harmonii z resztą świata ożywionego, a nie z biologią, która jest zniekształconym i niepełnym odbiciem tego świata. Ponieważ wpaja nam się konieczność akceptacji wyżej wymienionej hierarchii nauk, społeczeństwo postrzega biologię jako rozwiązanie swoich problemów, źródło zmiany w świecie ożywionym. Ludzie muszą w końcu zrozumieć, że prawdziwa relacja między biologią i naukami fizycznymi nie jest hierarchiczna, lecz wzajemna. Zarówno fizyka, jak i biologia są fundamentalnymi oknami na świat; widzą ten sam diament, tyle że pod innym kątem […]. Będąc tego świadomymi, będziemy mogli uzmysłowić sobie, że biologia jest tutaj, aby zrozumieć świat, a nie by go zmienić. Podstawowym zadaniem jest edukacja. W jej realizacji spoczywa nasza nadzieja na nauczenie się życia w harmonii z naszą planetą" [4:185].

5. Zakończenie

Woese często przypisywał swoje sukcesy w biologii temu że był fizykiem z wykształcenia. Przytacza się zdanie, będące parafrazą słynnego cytatu Newtona, jakie amerykański fizyk miał wypowiedzieć pod koniec swojej długiej kariery naukowej: „Jeśli sięgnąłem wzrokiem dalej niż inni, to dlatego, że patrzyłem w dobrym kierunku" [cyt za 1: 661]. Fascynacja fenomenem życia i chęć wyjaśnienia związanych z nim odwiecznych sekretów kazała mu na pewnym etapie pracy badawczej dostrzec niewystarczalność metodologii redukcjonistycznej, za którą przez wiele lat (podobnie jak wielu innych współczesnych mu biologów) mocno obstawał, a która też pozwoliła mu dokonać spektakularnych odkryć. W jednej ze swoich publikacji wyznaje: „Moja kariera oscyluje wokół redukcjonistycznej przeszłości biologii molekularnej i jej holistycznej przyszłości" [4: 176].

Spekulacje ukierunkowane na fenomen życia czołowego przyrodnika XX wieku utrwalają w nas przekonanie, że świat widziany oczami skrajnego redukcjonisty jest nad wyraz prosty, a przez to bezbarwny i pozbawiony głębi. Mocno zawężone redukcjonistyczne podejście do zjawiska życia nie wytrzymuje konfrontacji z lawiną nowych informacji, jaką paradoksalnie sama biologia (molekularna) wydobyła na światło dzienne. Rzeczywiście okazuje się, że można widzieć wiele drzew, tak naprawdę nie dostrzegając lasu.

Biologia ze swoją redukcjonistyczną strategią badawczą pod koniec XX wieku znalazła się w ślepym zaułku: wyodrębniła oraz wyjaśniła strukturę i funkcję poszczególnych składników życia, ale zdecydowanie przerosła ją organizacyjna złożoność życia jako całości. To nie to, z czego bioukład się składa, ale to jak poszczególne składniki są zorganizowane decyduje, że życie jest tak unikalnym fenomenem. Wszelkie skrajnie redukcjonistyczne próby złamania odwiecznego sekretu życia okazały się nieskuteczne. Wciąż wyzwaniem jest zgłębianie niezwykłej złożoności fenomenu życia, któremu stawić czoło musi kolejne pokolenie badaczy.

Literatura

1. Goldenfeld N., Pace N.R. *Carl R. Woese (1928-2012)*, Nature, 339 (2013), s. 661
2. Wojciechowski T. *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1997.
3. Ridley M. *Genom. Autobiografia gatunku w 23 rozdziałach*, tłum. M. Koraszewska, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2001.
4. Woese Carl R. *A New Biology for a New Century*, Microbiology and Molecular Biology Reviews, 2 (68) (2004), s. 173-186.
5. Goldenfeld N. Woese C.R., *Life is Physics: Evolution as a Collective Phenomenon far from Equilibrium*, Annual Review of Condensed Matter Physics, 2 (2011), s. 375-399.
6. Pross A. *What is Life? How Chemistry becomes Biology*, Oxford University Press, Oxford 2012.
7. Goldenfeld N., Woese C.R. *Biology's Next Revolution*, Nature, 445 (2007), s. 369.

Carla Richarda Woese'a koncepcja życia

Streszczenie

Carl Richard Woese uważa perspektywę redukcjonistyczną za najbardziej szkodliwy aspekt biologii. W jego ocenie ta perspektywa z biegiem czasu zaczęła przenikać biologię, całkowicie zmieniając jej koncepcję życia. Holistyczne problemy biologiczne, niewspółmierne z tą perspektywą, pozostawały całkowicie nierozstrzygnięte. W opinii amerykańskiego biofizyka i mikrobiologa biologia dwudziestego pierwszego wieku będzie zajmować się doniosłymi „nieredukcjonistycznymi" problemami biologii dziewiętnastego wieku, jakie biologia minionego stulecia pozostawiła nietknięte, ponieważ są one w rzeczywistości różnymi aspektami jednego z wielkich wyzwań nauki – natury organizacji.

Słowa kluczowe: natura życia, redukcjonizm, antyredukcjonizm, filozofia biologii.

Carl Richard Woese's concept of life

Abstract

Carl Richard Woese considers the reductionist perspective to be the most harmful aspect of biology. In his opinion, this perspective over time began to penetrate biology, completely changing its concept of life. Holistic biological problems, disproportionate to this perspective, remained completely unresolved. According to the American biophysics and microbiologist, the biology of the twenty-first century will deal with the significant "non-reductionist" problems of nineteenth-century biology that the biology of the preious century left untouched. All these problems are in fact different aspects of one of the great challenges of science-the nature of organization.

Keywords: nature of life, reductionism, antireductionism, philosophy of biology.

Mirosław Twardowski[1]

Henri'ego Atlana koncepcja życia

1. Wstęp

Henri Atlan urodził się 27 grudnia 1931 roku w rodzinie żydowskiej we francuskiej Algierii. Z wykształcenia biofizyk i filozof pracował na Uniwersytecie Paryskim, następnie przeniósł się na Uniwersytet Kalifornijski w Berkeley. Obecnie związany jest z Uniwersytetem Hebrajskim w Jerozolimie.

W swej pracy badawczej koncentruje się zwłaszcza nad zastosowaniem teorii informacji w biologii. Rozważania Atlana z obszaru filozofii biologii dotyczą kluczowych idei biologicznych i ich historycznych kontekstów. Korzystając z pojęć takich jak samoorganizacja i złożoność francuski badacz kreśli własną koncepcję życia. Jego koncepcja jest zarówno redukcjonistyczna, jak i holistyczna. Swoje stanowisko w tym temacie określa jako „słaby" redukcjonizm – pogląd sytuujący się między „silnym" redukcjonizmem i „silną" wersją holizmu.

Ponieważ w Polsce Henri Atlan jest badaczem praktycznie nieznanym poniższe opracowanie głównych wątków składających się na koncepcję życia sformułowaną przez francuskiego biofizyka i filozofa ma w zamyśle autora przybliżyć czytelnikowi przynajmniej w niewielkiej części jego dorobek i być przyczynkiem do dalszych pogłębionych analiz.

2. Kluczowe stanowiska w sporze o naturę życia i ich krytyka

Na relację między fizyką i biologią można patrzeć dwojako: albo przedmioty tej drugiej uznać za w pełni redukowalne do przedmiotów tej pierwszej, albo przyznać że są nieporównywalnie bardziej rozbudowane w swojej złożoności, wyraźnie sugerując bezwzględny podział obu tych nauk [1]. Takie podwójne, krańcowo różne spojrzenie ma odzwierciedlenie w historii biologii w postaci dwóch konkurencyjnych ze sobą postaw, a mianowicie mechanicyzmu (postulującego, że organizmy żywe są jedynie złożonymi maszynami, których dokładne prawa zostaną ostatecznie odkryte przez fizykę, w szczególności mechanikę) oraz witalizmu (postulującego istnienie siły życiowej, dzięki której istoty żywe jakościowo odróżniają się od materii nieożywionej). Witalizm był przez stulecia w bliskim sojuszu z finalizmem – przekonaniem, że przyroda ma konkretne cele, w szczególności organizmy żywe funkcjonują, by służyć konkretnym celom, a nawet noszą w sobie wewnętrzne cele.

Żadne w wyżej wymienionych stanowisk nie znajduje uznania Henri'ego Atlana [2]. Francuski badacz podkreśla, że biologia od czasu pierwszych prób zastosowania metod fizykochemicznych do istot żywych wzmagała się przed finalizmem. Podaje dwa zasadnicze powody tego stanu rzeczy. Finalizm w fizyce jest zawsze formalny i nieintencjonalny, biologia tymczasem musiała walczyć z nieformalnym i intencjonalnym finalizmem odziedziczonym po animizmie, w jaki obfitowała filozofia biologii aż do XVIII wieku. Drugi powód jest taki, że idea podobna do finalizmu jest w fizyce na ogół wyrażana w postaci zasad optymalizacji, tj. maksimum i minimum, które stanowią, że wielkość wyrażona przez funkcję matematyczną musi osiągnąć

[1] twardowskimiroslaw@poczta.fm, Zakład Polityki Regionalnej i Gospodarki Żywnościowej, Wydział Biologiczno-Rolniczy, Uniwersytet Rzeszowski, www.ur.edu.pl.

maksymalną lub minimalną wartość na końcu procesu (na przykład entropia pojedynczego i spontanicznego procesu dąży do maksimum). Zasady fizyczne pozwalają przewidzieć na drodze obliczeń ewolucję niektórych procesów, bez zakładania w jakikolwiek sposób, że ich regulatorami są świadomość czy zamiar. Co więcej, jak podkreśla Atlan, te optymalizacyjne zasady fizyki zawsze ograniczają się do dziedzin, które są starannie wyodrębnione, np. zasada wzrostu entropii dotyczy wyłącznie zamkniętych i odizolowanych układów.

Zasady optymalizacyjne w fizyce nie mają więc ani animistycznych ani intencjonalnych konotacji [2]. Ambicją biologii było i wciąż jest naśladować fizykę w tym zakresie, tzn. w nieintencjonalny sposób opisywać procesy życiowe (na przykład rozwój zarodka z komórki jajowej). W ocenie Atlana dzięki biologii molekularnej ambicja ta została w dużej mierze spełniona: nie można w swych analizach nie odnieść się do molekularno-komórkowego podłoża procesów życiowych jako solidnej podstawy, nawet jeśli trzeba by uwzględnić w tym zjawiska kooperatywności i emergencji.

Francuski badacz podkreśla, że mechanicyzm pomimo koncepcyjnej ułomności na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat okazał się bardzo owocną strategią badawczą [3]. Na pierwszy rzut oka właściwości chemiczne cząsteczek można by traktować jako emergentne w odniesieniu do fizycznych własności atomów i cząstek. Sukces termodynamiki chemicznej przyniósł jednak ze sobą jednoczącą, ilościową naukę – fizykochemię [4]. Okazało się, że chemia – przynajmniej z zasady – mogła być „zredukowana" do fizyki. Tego samego nie można jednak z całą pewnością powiedzieć o biologii. W ostatnim czasie jesteśmy świadkami postępującego osłabienia redukcjonistycznej strategii badawczej. Idea, że „wszystko jest genetyczne" jest dziś poważnie kwestionowana.

Atlan wymienia trzy zasadnicze błędy, które funkcjonowały w środowisku naukowym w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat [3]. Pierwszy z nich, precyzyjnie ochrzczony „centralnym dogmatem biologii molekularnej", odpowiada schematowi: „jeden gen – jeden enzym – jedna funkcja (lub cecha)". Okazuje się, że nie jest to prawdą w przypadku komórek eukariotycznych: wiele genów może przyczyniać się do ekspresji jednej cechy, zaś pojedynczy gen może przyczyniać się do ekspresji wielu cech. Inna ważna idea odnosi się do trójwymiarowej struktury białka, która przyczynia się do określania ich funkcji, a w szczególności ich aktywności enzymatycznej. Przez długi czas uważano, że pojedyncza, stabilna konformacja białka w przestrzeni była określana w jednoznaczny sposób przez liniową sekwencję aminokwasów kodowanych przez sekwencję nukleotydów DNA. Dziś wiadomo, że idea ta jest prawdziwa tylko w szczególnych przypadkach. Wreszcie trzeci błąd: mylenie kodowania z programowaniem. Wszystkie te błędne ujęcia prowadzą do schematu przedstawiającego jednokierunkowy przepływ informacji z DNA do RNA, a następnie do białek odpowiedzialnych za funkcje biologiczne. Temu obrazowi badacz przeciwstawia „schemat pętli": między białkami i ich funkcjami należy uwzględnić sieci, w których funkcja nie wynika z pojedynczego białka, lecz z interakcji wielu z nich. Same te sieci mogą również powodować efekt działający wstecznie (retroaktywny) na stan aktywności DNA i RNA.

Zdaniem Atlana jesteśmy świadkami tworzenia się nowego paradygmatu, któremu towarzyszy przeniesienie centrum zainteresowania z modelu „wszystko jest genetyczne" (gdzie wszystko może być ostatecznie zredukowane do DNA),

w kierunku bardziej złożonej analizy, która stawia sobie za cel uwzględnienie na każdym etapie dynamicznych układów i sieci oraz zbadanie ich struktury [3].

3. Determinizm genetyczny i jego krytyka

W opinii Atlana punktem kulminacyjnym redukcjonistycznej strategii badawczej w obszarze biologii był *Projekt poznania ludzkiego genomu* [3]. Niektórzy uznali, że ponieważ wszystko jest zapisane w programie genetycznym, po jego rozszyfrowaniu będziemy w stanie zrozumieć naturę życia, w tym istnienie człowieka. Stąd też wyłonił się pomysł zsekwencjonowania genomu, aby odkryć w nim – tak jak w kodzie programu komputerowego – logikę organizacji życia. Tryumf redukcjonistów wiązany z *Projektem* okazał się jednak zdecydowanie przedwczesny. Pomysł – zgodnie z którym esencję rozwoju i funkcjonowania organizmów żywych określa program genetyczny – jest dziś stopniowo zastępowany bardziej złożonym modelem opierającym się na pojęciach takich jak epigeneza, złożoność i samoorganizacja. Raz po raz odkrywane jest znaczenie interakcji wzajemnych skutków tego, co genetyczne i tego, co epigenetyczne.

Atlan sprzeciwia się więc skrajnej wersji redukcjonizmu, która utożsamia kod genetyczny (sekwencje DNA) jedynie z programem dokładnie odtwarzanym w organizmie żywym analogiczne do programów komputerowych [4]. Model DNA jako programu jest mechanistyczny w tradycyjnym sensie tego słowa, tzn. redukuje organizm żywy do prefabrykowanej maszyny, której istota (esencja) zawiera się w genie [1]. Nie zezwala na immanentny dynamizm, wyklucza samoorganizację.

Francuski przyrodnik szczegółowo analizuje metaforę DNA jako programu. Jego ważnym spostrzeżeniem jest to, że idea ta, która w przeszłości miała wielu zwolenników, okazuje się być błędnym rozumowaniem skonstruowanym według następującego schematu [3]:

- 1^o DNA jest czwartorzędną sekwencją, którą można łatwo zredukować do sekwencji binarnej;
- 2^o Każdy deterministyczny, sekwencyjny program komputerowy może być zredukowany do sekwencji binarnej;
- 3^o W związku z tym genetyczne oznaczenia (ang. *genetic determinations*) wytwarzane przez strukturę DNA funkcjonują tak jak sekwencyjny program zapisany w DNA genów.

W ocenie francuskiego badacza rozumowanie to jest błędne ze względu na przekonanie, że druga teza działa w obie strony, tzn. że wszystkie sekwencje binarne są programami [3]. Jego zdaniem wszystkie programy mogą być zredukowane do sekwencji binarnej, jednak nie wszystkie sekwencje binarne muszą być koniecznie programami. Nie jest zatem oczywiste, że DNA (choć redukowalne do sekwencji binarnej) jest analogiczne do programu komputerowego, lub że posiada logiczną strukturę podobną do tego programu.

Atlan podkreśla że tym, co starały się wyeliminować najnowsze teorie samoorganizacji, jest konieczność uciekania się do programatora [2]. Teorie te mają na celu wyjaśnienie rozwoju struktur i funkcji istot żywych, odwołując się do dynamiki interakcji i wiązań. Już samą komórkę należy postrzegać jako rozwijającą się sieć reakcji metabolicznych, w której dany wzór aktywności genu określa strukturę sieci metabolicznej [4, 5]. Dynamika tej sieci może prowadzić do tymczasowego stanu stabilności zdolnego do modyfikacji wzoru aktywności genu [4]. Z kolei w embriologii pojęciem „pole morfogenetyczne" – używanym niegdyś do opisu skutków

tajemniczych sił życiowych odpowiedzialnych za orientację rozwoju jaja w kierunku jego dorosłej postaci – określa się teraz pole chemicznych, elektrycznych i mechanicznych sił, będących wynikiem interakcji zachodzących pomiędzy różnymi cząsteczkami. Podobnie jak w sieci, której sumaryczne zachowanie jest określane co najmniej tak samo przez charakter powiązań, jak przez poszczególne właściwości elementów, interakcje te mogą tworzyć zjawiska kooperatywności, w których formy i funkcje pojawiają się na sumarycznym poziomie dynamiki, lecz które nie mogą być zredukowane do zwykłego addytywnego nałożenia się poszczególnych właściwości cząsteczek. „Te zjawiska emergencji – konkluduje Atlan – mają często spektakularny charakter, gdyż mogą być sprzeczne z intuicją i kryć niespodzianki nawet dla tych, którzy modelują je za pomocą programów integrujących na różne sposoby: determinizm i losowość. Być może dlatego prace nad samoorganizacją wciąż mogą być mylące i z pewnością fakt ten jest godny dalszej uwagi" [2, s. 190-191].

4. „Słaby" redukcjonizm jako *via media* między „silnym" redukcjonizmem i „silnym" holizmem

Alternatywą dla DNA jako programu jest dla Atlana coś opartego na samoorganizacji, co pozwala na wewnętrzną dynamikę [1]. Teorie samoorganizacji i złożoności nabrały rozgłosu w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Zauważono, że istnieją złożone systemy, w których dynamiczna relacja różnych elementów umożliwia ich samoorganizację bez jakiejkolwiek zewnętrznej przyczyny, wznosząc je na poziom wyższej złożoności. Na poziomie kompleksowego systemu wyłaniają się nowe właściwości, które nie są wynikiem żadnej siły transcendentnej względem układu. Francuski biofizyk wykorzystując nowe matematyczne narzędzia dynamiki układów nieliniowych, wykazuje obecność szeregu emergentnych zjawisk już w samych czysto fizykochemicznych układach [4]. Jako przykłady takich zjawisk podaje: ustrukturyzowane wiry w hydrodynamice, szkła spinowe w fizyce ciał stałych, wiązania reakcji chemicznych i dyfuzję w chemii. W szczególności francuski badacz zajmuje się kwestią tego, jak szum, losowo wprowadzany za sprawą błędów w systemie lub komunikacie, wpływa na złożoność systemu, przywołując zmienność (wariancję) i zagrażając wiarygodności „oryginalnego" komunikatu, jednocześnie umożliwiając jednak wytworzenie się nowych informacji i nowych interpretacji [4, 1]. Mówiąc o zasadzie szumu Atlan wykazuje, że w kanale komunikacyjnym szum nie tylko zwiększa dwuznaczność pierwotnego komunikatu poprzez jego zniekształcenie, ale pozwala również tej wiadomości, dzięki owemu zniekształceniu, zwiększyć swoją złożoność. Badacz szczegółowo wyjaśnia swoje stanowisko: „[…] szkodliwe skutki szumu w kanale komunikacyjnym na podstawowym poziomie mogą w pewnych warunkach produkować zwiększoną złożoność funkcjonalną na poziomie bardziej zintegrowanego systemu zawierającego kanał jako jedną ze swoich części. […] Podstawowym założeniem jest to, że efekty zakłóceń w kanale były inne, gdy zauważano je na wyjściu z kanału i w układzie, który zawiera taki kanał jako jedną ze swoich części. O ile skutki szumu musiały być liczone z ujemnym znakiem w pierwszym przypadku, w drugim przypadku towarzyszył im znak dodatni i przyczyniały się one do powstania probabilistycznej informacji i złożoności" [4: 68-69]. Omawiane systemy mogą być równie dobrze dynamicznymi ewoluującymi organizmami, lub sieciami neuronowymi [1].

Według Atlana dla zrozumienia czym jest życie w swej istocie najważniejsze jest badanie warunków koniecznych do pojawienia się procesów samoorganizacji materii [3]. W szczególności kluczem jest tu poznanie mechanizmu określanego jako „złożoność z szumu". Mechanizm ten francuski badacz wyjaśnia następująco: w transmisji informacji pomiędzy sekwencjami nukleotydowymi DNA i sekwencjami aminokwasowymi białek zawsze występują błędy – tak zwany „szum" w kanale komunikacji. Błędy te mogą powodować negatywne skutki przekładające się na zmniejszenie ilości transmitowanej informacji. Efektem szumu jest zmniejszenie informacji niesionej przez białka w porównaniu z ilością przenoszoną przy transmisji precyzyjnej. Jeśli jednak, zamiast rozważać transmisję informacji od jej źródła do miejsca przeznaczenia, chcielibyśmy przewidzieć całkowitą ilość informacji zawartej w systemie, którego kanał komunikacji jest tylko częścią, można by wykazać, że ilość informacji wytwarzanej przez szum jest dodawana do systemu, nie zaś od niego odejmowana. Błędy skutkujące powstaniem białka nie będącego identyczną reprodukcją sekwencji DNA wprowadzają nową zmienność, stanowiącą zwiększoną różnorodność w porównaniu do występującej w przypadku braku błędów. Ta różnorodność może być źródłem awarii i nieść ze sobą negatywne konsekwencje, niemniej w niektórych przypadkach może być – wręcz przeciwnie – źródłem zwiększenia złożoności i ostatecznie także zwiększenia funkcjonalnej złożoności systemu. Mechanizm ten leży w centrum klasycznej teorii ewolucji, ponieważ mutacje – które są niczym innym jak błędami w replikacji DNA – są uważane za źródło stopniowego zwiększania różnorodności i złożoności u istot żywych. Inna dziedzina w której zjawisko to daje o sobie znać, jest dojrzewanie układu odpornościowego. Niezwykła różnorodność repertuaru systemu immunologicznego jest w istocie produktem somatycznych mutacji i losowego przegrupowania chromosomów, jakie zachodzi w trakcie dojrzewania limfocytów znacznie częściej niż w innych tkankach. Stanowi to charakterystyczny przykład złożoności wynikającej z szumu, ponieważ złożoność układu odpornościowego wynika bezpośrednio z tego typu mechanizmu. Ten sam mechanizm można znaleźć w innych procesach różnicowania, gdzie „szum rozwojowy" kreuje różnorodność i specyfikę poprzez zmniejszenie początkowej redundancji.

Atlan swoje stanowisko określa jako łączące emergentyzm z redukcjonizmem i szczegółowo je objaśniając wykorzystaniem pojęcia samoorganizacji rozwija własną teorię życia: „Emergentystyczne – ponieważ traktujemy poważnie możliwość istnienia znaczeniowych, emergentnych właściwości w wielopoziomowym układzie w tym sensie, że nie tylko całość jest więcej niż sumą swoich części, ale także sumaryczne właściwości – te strukturalne i funkcjonalne – są jakościowo różne i nie można ich przewidzieć szczegółowo na podstawie właściwości pojedynczych składników. Redukcjonistyczne – ponieważ właściwości emergentne nie są zwyczajnie opisywane, a nawet rzadziej wykorzystywane do wyjaśnienia zachowań układu, niemniej wymagają przyczynowej eksplikacji na drodze miejscowych interakcji pomiędzy składnikami określającymi dynamikę układu w kategoriach mechanistycznych" [4, s. 74].

Do opisu swojego stanowiska Atlan używa nazwy „słaby redukcjonizm" [6]. Zgodnie z przyjmowanym przez siebie stanowiskiem uważa, że do opisu fenomenu życia niezwykle przydatne są metody oferowane przez fizykę. Kiedy jednak badamy nad wyraz złożone systemy ożywione o bardzo dużym stopniu integracji – metody te mogą okazać się niewystarczające do ich pełnego zrozumienia. Dla „słabego"

redukcjonisty (chociaż fizyka pozostaje do pewnego stopnia wzorcową dyscypliną), inne nauki (w tym biologia) nie mogą zostać całkowicie do niej zredukowane.

Atlan wyraźnie dystansuje się od ontologii „silnego" redukcjonizmu, zwłaszcza w aspekcie rozumienia przechodzenia z jednego poziomu organizacji do drugiego. Badacz precyzyjnie wyjaśnia te różnice: „Przejście to nie może być postrzegane jako proste, przyczynowe określenie tego samego typu co przyczynowo-skutkowe relacje w czasowej sekwencji zdarzeń, które określają siebie nawzajem na tym samym poziomie obserwacji i organizacji. Żadnego z nich nie można traktować jako prostego związku przestrzennej integracji części w całości, ani też […] jako utożsamienia tych dwóch związków, tj. przyczynowego i inkluzywnego, gdzie części przestrzennie zawarte w całości przyczynowo określają jego właściwości. Jak zauważyliśmy nawet w sztucznych maszynach określenie całości przez jej części oznacza skok jakościowy, któremu towarzyszy emergencja nowych właściwości, jakich nie można zaobserwować w częściach i jakiego nie można opisać za pomocą prostej asocjacji właściwości tych części. Co więcej, determinacja ta odbywa się dzięki relacji między częściami, które są nie tylko przestrzennie przyległe, lecz także funkcjonalnie powiązanie" [6:, s. 200-201]. Badacz nie wyrzekając się redukcjonizmu ogranicza go jedynie do praktyki warunkującej naukę. „Taki pragmatyczny redukcjonizm – pisze – otacza domenę zasadności nauki, wskazując granice procesu naukowego, który będzie mógł się rozwijać jedynie poprzez zmuszanie się do bycia redukcjonistycznym, jedynie poprzez 'granie w redukcjonistyczną grę', podczas gdy 'wiara w niego' byłaby dowodem wielkiej naiwności – naiwności wiary w jakiś inny sposób, lub w obiektywną prawdę 'faktyczności', redukowalności tego co prawdziwe do jakiejś unikalnej rzeczywistości (ostatecznej) – materialnej lub nie – w oparciu o teorie naukowe" [6, s. 202-203].

5. Dyskusja nad koncepcją życia Atlana

Dorobek filozoficzno-biologiczny francuskiego biofizyka i filozofa jest od lat wnikliwie analizowany w środowisku naukowym. André Pichot – dla przykładu – komentując dokonania Atlana szczególnie akcentuje doniosłość jego rozstrzygnięć mających na celu wzmocnienie znaczenia regulacji w dziedziczności kosztem genomu. Pisze: „A zatem Henri Atlan proponuje ponownie przyjrzeć się koncepcji czyniącej z genomu program i próbuje zrobić z niego 'bank danych'. Zamiast bycia interpretatorem programu, maszyneria komórkowa byłaby wtedy sama w sobie programem przetwarzającym dane dostarczane przez DNA. W przypadku genetyków nieużywających pojęć informacji i programu nie ma pewności, że czynią między nimi różnicę. Propozycja Atlana ma jednak zaletę przenoszenia zainteresowania wszechwładnym genomem, aby zwrócić uwagę na maszynerię komórkową i jej regulacje. Ale czy genetycy podążą tym śladem?" [7, s. 321]. Wspomniany autor przywołuje także nazwisko Atlana w kontekście analizy „dziedziczenia epigenetycznego" – dziedziczenia niezależnego od genomu jako sekwencji nukleotydów, ale związanego z maszynerią komórkową i jej dynamiką [7]. „Dziedziczenie epigenetyczne" w wersji Atlana nazywa cytowany autor „nową formą nieco złagodzoną, starego dziedziczenia cech nabytych".

Żywo zainteresowani ukierunkowanymi na fenomen życia poglądami Francuskiego przyrodnika są Stefanos Geroulanos i Todd Meyers. Rzeczowo i wnikliwie streszczają i komentują istotne wątki jego koncepcji życia. Zacytujmy kilka fragmentów ich wspólnej pracy: „Atlan wyraża swoje stanowisko bardziej

precyzyjnie: tym, co się liczy, nie jest przyjęcie nowoczesnego mechanicyzmu na zasadzie *tout court*, lecz świadomość, że naturalna, żywa maszyna przekształca się w sposób, który nie jest dostępny dla sztucznych maszyn. Mówiąc prościej: Atlan sprzeciwia się ścisłemu i nad wyraz redukcjonistycznemu mechanicyzmowi, który utożsamiałby kod genetyczny (DNA) z programem odtwarzanym wyłącznie w organizmie. […] Atlan woli patrzeć na to wszystko z perspektywy nowego rodzaju epigenetyki, która traktuje DNA jako zlepek programu i danych aktywowanych zarówno we własnym zakresie, jak i w odpowiedzi na swoje uwarunkowania środowiskowe" [1, s.11]. W innym miejscu dodają: „Dla Atlana, nacisk kładziony na epigenetykę – czy raczej odrzucenie samowystarczalności kodu genetycznego – nie jest witalizmem: 'życie' nie istnieje ani w DNA, ani poza nim. Ponieważ mechanicyzm i determinizm są ze sobą powiązane, epigenetyka dyskredytuje programowo mechanicyzm […]" [1, s.12-13]. Geroulanos i Meyers opowiadają się za zasadnością zaproponowanego przez Atlana podziału na „słaby" i „silny" redukcjonizmem. „Słaby redukcjonizm – argumentują – jest niezbędny w praktyce naukowej, podczas gdy silny redukcjonizm jest wynikiem wiary w ten aksjomat. Oznacza to, że redukcja jest nieuniknionym, a w istocie niezbędnym narzędziem w przemieszczaniu się pomiędzy różnymi naukowymi językami i metodami. Słaby redukcjonizm chroni przed przerostem racjonalności naukowej. Pomimo iż – czy raczej dlatego że – paradoksalnie wymaga on od nauki 'grania w grę', w którą ta nie wierzy, otwiera to drzwi dla badań nie bazujących na restrykcyjnych i nazbyt szeroko zakrojonych, redukcjonistycznych postulatach teoretycznych" [1, s.13].

6. Zakończenie

Zaprezentowane w niniejszym opracowaniu rozważania Henri'ego Atlana z zakresu filozofii biologii wpisują się w odwieczną debatę wokół fundamentalnego dla biologii i jej filozofii pytania czym jest życie?; czy rzeczywistość biotyczna jest podobnie jak materia nieożywiona jedynie sumą elementów w pełni wyjaśnialną w kontekście praw fizyki, czy jest czymś o wiele bardziej złożonym – a przez to dla fizyki nie do końca dostępnym? U francuskiego biofizyka i filozofa nie zyskują uznania skrajne rozstrzygnięcia. Nieugięcie stoi na stanowisku, że wiarygodna koncepcja życia powinna być osadzona zarówno na braku celowości, jak też na braku zewnętrznych sił, a z drugiej strony winna akceptować istnienie strukturalnych i funkcjonalnych właściwości na sumarycznym poziomie, których nie można zaobserwować ani opisać na poziomie konstytutywnych elementów całości. Koncepcja życia Atlana jest więc bardzo oryginalnym i twórczym połączeniem niektórych kluczowych postulatów redukcjonizmu z pewnymi ważnymi twierdzeniami emergentyzmu.

Rewolucja w biologii przełomu XX i XXI wieku wymusza koncepcyjno-filozoficzną reorientację spojrzenia na fenomen życia. Nie może więc dziwić, że w ostatnim czasie jesteśmy świadkami wyraźnego i postępującego osłabienia redukcjonistycznej strategii badawczej. Metafora DNA jako programu jest dziś powszechnie uważana za przestarzałą. Demonstrując swoją niechęć do zrównywania kodu genetycznego z programem (co jest równoznaczne z odrzuceniem samo-wystarczalności kodu genetycznego) Atlan promuje nowe oryginalne spojrzenie na fenomen życia, które bez wątpienia jest ważnym przyczynkiem do dalszych pogłębionych syntez, będąc zarazem ważnym krokiem w stronę uchylania kolejnych drzwi do poznania odwiecznego sekretu życia.

Literatura

1. Geroulanos S., Meyers T. *Introduction*, [in:] Geroulanos S., Meyers T. (eds), *Henri Atlan. Selected Writings. On Self-Organization, Philosophy, Bioethics, and Judaism*, Fordham University Press, New York 2011, s. 1-31.
2. Atlan H. *Internal Purposes, Vitalism, and Complex Systems*, trans. V. Guillin, [in:] S. Geroulanos, T. Meyers (eds), *Henri Atlan. Selected Writings. On Self-Organization, Philosophy, Bioethics, and Judaism*, S. Geroulanos, T. Meyers (eds), Fordham University Press, New York 2011, s. 177-191.
3. Atlan H. *The Genetic Program*, trans. J. Duda, [in:] S. Geroulanos, T. Meyers (eds), *Henri Atlan. Selected Writings. On Self-Organization, Philosophy, Bioethics, and Judaism*, S. Geroulanos, T. Meyers (eds), Fordham University Press, New York 2011, s. 145-171.
4. Atlan H. *Intentional Self-Organization: Emergence and Reduction. Toward a Physical Theory of Intentionality*, [in:] S. Geroulanos, T. Meyers (eds), *Henri Atlan. Selected Writings. On Self-Organization, Philosophy, Bioethics, and Judaism*, S. Geroulanos, T. Meyers (eds), Fordham University Press, New York 2011, s. 65-94.
5. Atlan H., Moshe K. *The Cellular Computer DNA: Program or Data*, Bulletin of Mathematical Biology, 3 (52), (1990), s. 335-348.
6. Atlan H. *Weak Reductionism*, trans. L. Schramm, [in:] S. Geroulanos, T. Meyers (eds), *Henri Atlan. Selected Writings. On Self-Organization, Philosophy, Bioethics, and Judaism*, Fordham University Press, New York 2011, s. 199-205.
7. Pichot A. *Histoire de la notion de gene*, Flammarion, Paris 1999.

Henri'ego Atlana koncepcja życia

Streszczenie

Wokół pytania „czym jest życie?" od stuleci toczy się spór między zwolennikami dwóch przeciwstawnych stanowisk. Historycznymi szkołami w tym sporze były mechanicyzm i witalizm. W debacie o naturze życia w pewnym sensie kontynuatorami mechanicystów są współcześni redukcjoniści, a witalistów współcześni emergentyści. Ciekawą propozycją zbliżenia obydwu konkurujących ze sobą stanowisk jest „słaby" redukcjonizm Henri'ego Atlana. „Słaby" redukcjonizm w zamyśle autora pozwala obalić alternatywę pomiędzy „silnym" redukcjonizmem i „silną" wersją holizmu. Atlan stoi na stanowisku, że kiedy badamy złożone systemy zorganizowane w różnym stopniu integracji, ten nazbyt hermetyczny podział nie jest dłużej możliwy. Redukcjonistyczna praktyka wznawia wówczas swój pojednawczy motyw i dyskurs, choć strzeże się przed ponownym popadnięciem w silny, metafizyczny redukcjonizm. Przyczynowe poszukiwanie zjawisk fizycznych jest niezbędne, ale jego znaczenie różni się od tego spontanicznie nadanego mu przez silny redukcjonizm fizykalistycznej metafizyki.

Słowa kluczowe: natura życia, „słaby" redukcjonizm, filozofia biologii.

Henri Atlan's concept of life

Abstract

The question "what is life?" has for centuries been the cause of disputes between supporters of two opposing positions. Historical schools involved in this dispute were mechanicism and vitalism. In the debate regarding the nature of life, modern reductionists are in a sense continuators of mechanists and contemporary emergentists-of vitalists. Henri Atlan's "weak" reductionism is an interesting proposal to bring together both competing positions. "Weak" reductionism in the author's intention allows refuting the alternative between "strong" reductionism and a "strong" version of holism. Atlan is of the opinion that when we examine complex systems organized to varying degrees of integration, this overmuch hermetic division is no longer possible. Reductionist practice resumes its conciliatory motive and discourse at the time, though it protects itself from falling back into strong, metaphysical reductionism. A causal search for physical phenomena is necessary, but its significance differs from that spontaneously attributed to it by the strong reductionism of physicalist metaphysics.

Keywords: nature of life, „weak" reductionism, philosophy of biology.

Monika Torczyńska[1]

O kryzysie kultury i kryzysie demokracji w refleksji filozoficznej Oswalda Spenglera

1. Wstęp

Dyskusje kryzysologiczne dotykają jednego z najsilniejszych, najbardziej zakorzenionych oraz najgłośniej werbalizowanych lęków współczesnego człowieka Zachodu. Nie może zatem dziwić, iż „pojęcie >>kryzys Zachodu<<, mimo swej wieloznaczności sensów, jest od ponad wieku ważnym elementem humanistycznego i społeczno-ekonomicznego dyskursu Europy" [1, s.63]. Systematyczna refleksja nad „zmierzchem" bądź „upadkiem" cywilizacji zachodniej doprowadziła z czasem „do wyłonienia się jednego ze sposobów uprawiania filozofii kultury, czyli >>filozofii kryzysu<<, lub inaczej >>kryzysologii<< [1, s. 63]. Począwszy od końca XIX stulecia, różnorodne aspekty europejskiego kryzysu opisywali m. in. Fryderyk Nietzsche, Max Scheler, Edmund Husserl, Arnold Toynbee czy José Ortega y Gasset. W kolejnych dziesięcioleciach sukcesywnie dołączali do nich inni badacze społeczeństwa i kultury. Współczesne wizje kryzysu Zachodu prezentują m. in. Zygmunt Bauman, Samuel Huntington, Alvin Toffler czy Immanuel Wallerstein.

Według różnorodnych głosów i opinii, kryzys Europy to przede wszystkim kryzys kultury. Częstokroć jest on kojarzony „z utratą przeszłości, brakiem przyszłości i nicością teraźniejszości; czasem między zbawczym entuzjazmem a pewnością katastrofy, jest ostatecznym rozstrzygnięciem losów kultury i – jak mówił Husserl – >>europejskiego człowieczeństwa<<" [2, s. 17]. Z tej perspektywy kultura Zachodu zazwyczaj prezentowana jest jako kultura permanentnego i głębokiego kryzysu, objawiającego się we wszelkich sferach i dziedzinach życia społecznego. Stąd niekiedy pojawiają się teorie czy koncepcje, które wymykają się z ram jednego tylko obszaru nauki, czy też jednej tylko perspektywy badawczej. Są to analizy sięgające do wielu płaszczyzn wiedzy, przez co zyskują charakter interdyscyplinarny. Jedną z takich propozycji jest refleksja niemieckiego filozofa i historiozofa, Oswalda Spenglera. Wywody Spenglera w wielu miejscach nawiązują do takich dyscyplin jak przyrodoznawstwo, historia, ekonomia, filozofia techniki czy pieniądza, socjologia, ale też geopolityka oraz przede wszystkim – historiozofia i filozofia polityki.

Słynne dzieło O. Spenglera, *Der Untergang des Abendlandes* [3] (w polskim przekładzie zatytułowane *Zmierzch Zachodu*), pomimo tego, że nie jest już nowością, nadal stanowić może inspirację do interdyscyplinarnych kryzysologicznych analiz cywilizacji zachodniego społeczeństwa. Faktem jest, że wiele wątków historiozofii Spenglera zostało już skrupulatnie przez badaczy jego spuścizny przeanalizowane i zinterpretowane [zob. np. 4 oraz 5]. Są jednak takie fragmenty Spenglerowskiej refleksji, które do tej pory nie doczekały się należnej im

[1] monika.tor@op.pl, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, http:/www.umcs.pl/pl/instytut-kulturoznawstwa-umcs.

uwagi. Celem opracowania jest próba wypełnienia wyżej wspomnianej luki. Przedmiotem analiz będzie wybrany aspekt europejskiego kryzysu, a mianowicie – problem kryzysu demokracji. Jest to praca o charakterze przeglądowym, uwzględniająca metodę analizy krytycznej.

2. Kryzys kultury jako duchowy regres wspólnoty Zachodu

Przedstawiając swoją wizję kultury (oraz przychodzącej po niej cywilizacji), niemiecki filozof chętnie korzysta z porównań i metafor nawiązujących do organizmów ożywionych. Opisywana przez niego kultura, podlega swego rodzaju personifikacji, dzięki której jest ona odbierana jako żywa istota – byt podlegający prawom narodzin, życia i śmierci. Kultura charakteryzowana jest zatem m. in. poprzez przywołanie koniecznych stadiów egzystencji człowieka. Jak twierdzi O. Spengler, „każda kultura przechodzi w swym istnieniu fazy wieku indywiduum ludzkiego. Każda ma swój wiek dziecięcy, młodość, dojrzałość i wreszcie starość" [6, s. 101] posiadającą w jego refleksji kluczowe znaczenie. Owa starość, następujący po niej schyłek, i na koniec agonia kultury, obrazowane są co najmniej na dwa sposoby. Z jednej strony, przebiega ona na podobieństwo odchodzenia z tego świata człowieka, który po długiej i aktywnej egzystencji wyczerpuje swoje zasoby energii życiowej i przechodzi w stan nieproduktywnej wegetacji. Z drugiej zaś – kojarzy się ona Spenglerowi z ekspansją, a następnie dogorywaniem wiekowego drzewa, które długo dominując w określonej przestrzeni leśnej, z czasem staje się, trwającą tylko dzięki sile inercji, konstrukcją zamierających konarów, pozbawionych niezbędnych substancji życiowych (choć pozornie będąc w pełni swej mocy i witalności). „Każda kultura pozostaje w głęboko symbolicznym […] związku z […] przestrzenią w której i przez którą chce się urzeczywistnić. Gdy cel zostaje osiągnięty, a idea – cała pełnia wewnętrznych możliwości – spełniona i zaktualizowana na zewnątrz, kultura nagle zastyga, zamiera, krew jej krzepnie, siły nikną – przeobraża się w cywilizację […] może ona – niby obumarły gigantyczny pień w dziewiczym lesie – jeszcze przez stulecia i tysiąclecia wznosić ku górze zbutwiałe konary […] z pozorną werwą i bujnością życia" [6, s. 100-101], ale jej schyłek jest już przesądzony. Jest to wizja nawiązująca w pewnym zakresie do koncepcji innego badacza dziejów człowieka, A. Toynbeego. Angielski Historyk, dążąc do wypracowania specyficznej morfologii gatunku ludzkiego, odnosił się m. in. do problemu determinizmu w obrębie procesów dziejowych człowieka. W syntetycznym opisie rozwoju wspólnoty ludzkiej, ukazywał – podobnie jak O. Spengler – zasadnicze etapy egzystencji poszczególnych cywilizacji. Twierdził on, że każda z cywilizacji wytworzonych przez człowieka przechodzi przez określone fazy rozwojowe, którymi są narodziny, rozwój, załamanie i upadek [7, s. 110]. Jednakże poglądy obu myślicieli rozmijały się w poszczególnych kwestiach biologicznego sposobu ujmowania kultury oraz faktycznego pozbawienia istot ludzkich wpływu na przebieg i kształt historii. Stąd poglądy A. Toynbeego (mimo określonych zbieżności) należy traktować jako opozycyjne względem stanowiska niemieckiego filozofa. Jak bowiem dowodził autor *Studium historii*, Spenglerowski pesymizm nie miał dla niego „przekonującej siły dowodowej" [8, s. 816].

Mówiąc o relacjach występujących pomiędzy kulturą a cywilizacją, O. Spengler konsekwentnie stosuje biologiczne przenośnie i porównania. Kultura opisywana jest

na podobieństwo pełnego wigoru i temperamentu organizmu biologicznego, cywilizacja zaś – jako martwa pozostałość po żywotnym niegdyś i uduchowionym bycie kultury. Są one jak „żywe ciało pewnej duchowości i jego mumia" [6, s 215]. Etap kultury to czas wzrostu i rozwoju społeczeństwa, natomiast etap cywilizacji przynosi jego erozję i degenerację. „Kultura i cywilizacja – […] zrodzony z krajobrazu organizm oraz wynikły z jego skostnienia mechanizm" [6, s. 215] – choć stanowią tak odmienne, czy wręcz przeciwstawne fazy, są jednak ze sobą nierozerwalnie splecione. Kultura i cywilizacja funkcjonują w obrębie tego samego schematu dziejów. Tworzą one całościowy wzór Spenglerowskiej historiozofii, pomimo że – jak wspomniano – „kultura, jako ożywiony i uduchowiony organizm, stanowi przeciwieństwo zakrzepłej w bezruchu i pozbawionej życia wewnętrznego cywilizacji. W szerszym, bardziej opisowym znaczeniu, używa Spengler tego pojęcia dla określenia całościowego fenomenu, na który składa się kultura w węższym, wartościującym znaczeniu i cywilizacja, jako jej zakończenie i swoiste dopełnienie. Cywilizacja jest traktowana jako ostatni, naturalny i konieczny etap rozwoju każdej, szeroko rozumianej kultury" [9, s. 44-45]. Prognozując ostateczne losy każdej kultury i cywilizacji, autor *Zmierzchu Zachodu* dowodzi, że ich zasięg temporalny jest z góry wyznaczony i ograniczony uniwersalnymi prawidłami życia i śmierci, zgodnie z którymi „co ma swój początek, musi mieć swój koniec". Osiągnąwszy swoje apogeum, kultura przekształca się w cywilizację, następnie zaś – cywilizacja nieuchronnie przybliża się do chwili swego schyłku i upadku. Zmierzch cywilizacji wpisuje się w odwieczny, niezmienny rytm diagramu egzystencji wszelkich „praform biograficznych" [6, s. 25]. Tym samym O. Spengler „zakłada, że cywilizacje oparte są na określonych schematach, że ich egzystencja wypływa z pewnego wzorca nie tylko ujawniającego ich przeznaczenie, ale także predestynującego je do ostatecznego odejścia ze sceny życia […] Inspirację do powstania takiego sposobu interpretacji rzeczywistości stanowią naturalne procesy biologiczne" [10, s. 100], przy pomocy których objaśnia on mechanizmy i trajektorie zmian, zachodzących zarówno w obrębie samych cywilizacji, jak i poszczególnych społeczeństw osiągających cywilizowany szczebel rozwoju. Każda cywilizacja oraz cywilizowane społeczeństwo naznaczone jest zatem, wielokrotnie akcentowaną, specyfiką biologicznej periodyczności, charakterystyczną dla organizmów żywych.

Cytowane wypowiedzi źródłowe prowadzą do wniosku, że w całej koncepcji O. Spenglera niewątpliwie jednym z najważniejszych pojęć – niezbędnych do interpretacji jego idei historiozofii – wydaje się być termin „organizm". Słowo to posiada szczególne znaczenie zarówno w kontekście specyficznego rozumienia istoty cywilizacji, jak i ostatecznego kierunku oraz celu, do którego zmierzać ma cywilizacja i społeczeństwo czasów cywilizowanych. Choć O. Spengler postrzega cywilizację jako organizm, to jednocześnie należy pamiętać, że – jak podkreślają badacze jego spuścizny – „określenie >>organizm<< nie zawiera […] w sobie cech typowych dla instynktownego, potocznego rozumienia tego pojęcia. Spengler posługuje się nim jak metaforą. Jeśli społeczeństwo jest organizmem, to […] posiada cechy zorganizowanego bytu […] Określony byt wtedy tylko posiada sens istnienia, kiedy dąży do określonego celu" [10, s. 37]. Sensowne i celowe – w określonych okolicznościach – istnienie cywilizacji rozgrywa się w ramach cyklicznego

scenariusza, zmierzającego w swoim finale do zatracenia osiągnięć związanych z rozkwitem kultury. Ostateczny krach cywilizacyjny przywodzi na myśl kres organizmu wyczerpanego życiem na coraz wyższych obrotach. Warto w tym miejscu dodać, iż w podobnym tonie wypowiada się również przywoływany już A. Toynbee, który – opisując najogólniej ujmowane losy człowieka – jeden ze swoich esejów zatytułował *Cywilizacja w czasie próby*. Jak w nim czytamy: „skrajna możliwość katastrofy jest taka, że może nam się udać wyniszczyć cały rodzaj ludzki" [7, s. 112].

To, co pierwotnie kojarzyło się z rozwojem i potęgowaniem możliwości organizmu, w ostatecznym rezultacie, według niemieckiego myśliciela, doprowadziło do jego zapaści. Owo załamanie wydolności po witalnym apogeum, O. Spengler opisuje jako nieuchronny etap cyklu biologicznego, w którym definitywnie musi nadejść czas na „wyczerpanie sił, naturalną starość i śmierć cywilizacji na skutek niemożności sprostania wysokim wymaganiom i surowym nakazom wysokiej, wyrafinowanej kultury przez człowieka, istotę niedoskonałą, posiadającą ograniczenia" [10, s. 77]. Ludzie oraz tworzone przez nich wspólnoty ery cywilizacji, nie są w stanie należycie pielęgnować tego wszystkiego, co sytuuje ich na coraz wyższym i bardziej wyrafinowanym poziomie egzystencji. Cywilizowane społeczeństwo traci zainteresowanie duchowymi osiągnięciami i dobrami kultury. Nie potrafi twórczo użytkować, a przede wszystkim rozwijać i transformować idei, kategorii i symboli, które ukonstytuowały wcześniejsze stadium kultury. Zdaniem autora *Zmierzchu Zachodu*, w ostatecznym efekcie, człowiek – gubiąc kulturową busolę – coraz bardziej błądzi po manowcach cywilizacji. Jest to finalny etap życia społecznego, opisywany przez niego jako czas „czysto ekstensywnej skuteczności z wykluczeniem wyższej twórczości artystycznej i metafizycznej" [6, s. 58]. Charakteryzując końcowy stan rozwoju społeczeństw, tzn. fazę ostatecznego upadku wpisanego w ich naturę, O. Spengler odwołuje się do problemu „przesytu pojęciami abstrakcyjnymi, konstruktami kulturowymi i duchowymi schematami metafizycznymi. Prowadzi to do sytuacji, w której cywilizacji brakuje możliwości podjęcia wysiłku twórczego i zdobycia się na dalszą kreatywność światopoglądową" [10, s. 119]. Zanik kreatywności, jaki daje się zaobserwować w odniesieniu do pozamaterialnej sfery ludzkiej egzystencji, koresponduje z coraz silniejszą zapaścią mentalną cywilizowanego człowieka. Mentalne horyzonty przeciętnego przedstawiciela cywilizacji stają się coraz bardziej zawężone i ograniczone do tego, co mieści się w domenie praktyczności i użyteczności dnia codziennego. Jest to stanowisko zbieżne z poglądami innego badacza dziejów Zachodu, J. Ortegi y Gasseta, głoszącego zdominowanie współczesnego mu społeczeństwa przez jednostki zdegradowane do poziomu barbarzyństwa. Są to podmioty o naturze bezrefleksyjnego konsumenta dostępnych zasobów i dóbr. Hiszpański myśliciel, opisując destrukcję ludzkiej umysłowości, posługuje się określeniem „zadufany paniczyk". „Ów człowiek, który obecnie przenika wszędzie, narzucając wszystkim swe wrodzone barbarzyństwo […] jest rozpuszczonym dzieckiem dziejów ludzkości. Rozpuszczone dziecko to dziedzic, który zachowuje się tylko i wyłącznie jak dziedzic […] dziedzictwem jest cywilizacja" [11, s. 113-114] oraz jej zdobycze (nad miarę eksploatowane i konsumowane przez człowieka). Podobne stwierdzenia odnaleźć można również w dziełach powstałych kilkadziesiąt lat po publikacjach O. Spenglera i J. Ortegi

y Gasseta. Wśród wielu współczesnych wypowiedzi niewątpliwie warto przywołać poglądy Z. Baumana, charakteryzującego przedstawicieli dzisiejszej zachodniej kultury przy pomocy terminu „wszystkożerność". Zgodnie z jego wnioskami, „nasze społeczeństwo jest społeczeństwem konsumentów, w jakim kultura […] jawi się ludziom jako składnica przeznaczonych do konsumpcji towarów" [12, s. 28]. „Wszystkożerni" konsumenci z czasem wyzbywają się wszelkich normatywów (obyczajowych, moralnych, religijnych), do tej pory definiujących stosunki międzyludzkie w ramach społeczeństwa i kultury. Elastyczność preferencji, niekonsekwencja – nie tylko konsumenckich – wyborów, a nade wszystko odrzucenie sztywnych standardów i powszechników kulturowych stanowią wyznaczniki kultury płynnej nowoczesności [12, s. 28]. O podobnych znamionach współczesnych realiów społeczno-kulturowych mówił także L. Kołakowski w swoim eseju pt. *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Poruszał on w nim m. in. zagadnienie sekularyzacji oraz związanej z nim ekspansji nihilizmu. Cywilizacja nowoczesna jest tą fazą bytowania człowieka, w której „świat […] zapomniał odróżnienia między dobrem a złem, pozbawił życie ludzkie sensu i popadł w nihilizm" [13, s. 203]. Ta ostatnia kwestia stanowi również zasadniczy problem w refleksji O. Spenglera.

Zmierzające ku naturalnej śmierci, cywilizowane zbiorowości doświadczają zatem – według niemieckiego filozofa – głębokiego upadku duchowego. Jego najbardziej wyrazistym objawem jest wszechobecny nihilizm. Kariera nihilizmu „nie jest obca żadnej z wielkich kultur. Należy z wewnętrzną koniecznością do fazy końcowej tych […] organizmów" [6, s. 215]. O. Spengler opisuje ten zwrot ku nihilizmowi odwołując się do realiów zachodniego społeczeństwa. Uwiąd zachodniej cywilizacji sprowadza do biernego tylko przetrwania istniejących już form wyższej kultury oraz ewentualnego znalezienia dla nich innego (niż w pierwotnym rozumieniu) znaczenia [10, s. 119]. Zmierzch Zachodu polega więc – jak wyżej stwierdzono – przede wszystkim na jego nieodwracalnym regresie duchowym, na tym, że „nie jest już władny stworzyć ani jednego nowego wartościowego pojęcia czy abstraktu; posiada zdolność jedynie do przetwarzania już istniejących skostniałych […] pojęć nie rozwijanych od wieków" [10, s. 120]. Pojęcia konstytutywne dla progresu życia społecznego tracą swój oryginalny sens i w wielu sytuacjach stają się raczej martwą literą sloganów, niż faktycznym regulatorem stosunków społecznych. O skutkach tego rodzaju transformacji, J. Szczepanowski pisze następująco: „przetwarzanie pojęć nie oznacza […] rozwoju a jedynie wypaczenie i zastosowanie w innym (zazwyczaj sprzecznym) celu. Ostatnia faza […] prowadzi do zniszczenia wszelkiego znaczenia […] i wyznacza kierunek do […] nihilizmu" [10, s. 120]. Jednym z jego przejawów jest erozja publicznej sfery życia, opisywana m. in. w kontekście funkcjonowania współczesnej zachodniej demokracji.

3. Pieniądz – polityka – parlamentaryzm

Cywilizacja, jako schyłkowy etap rozwoju społecznego, kojarzy się O. Spenglerowi z postępującym wynaturzeniem całościowo ujmowanej płaszczyzny politycznej oraz panującego w niej ustroju demokratycznego. Przestrzeń interesów politycznych staje się w zasadzie tożsama z przestrzenią interesów ekonomicznych. Od demokracji do finansów wiedzie – jak wiadomo – krótka droga, łatwo więc zanika niezbędny między nimi dystans. „Przejawami […] agonalnego stadium są

[…] wszelkie formy demokracji: parlamentaryzm, liberalizm, partie polityczne, które jako organizacje zastąpiły to, co organiczne – stany. Towarzyszy temu proces partykularyzacji, przejawiający się m. in. w pojawieniu się prywatnych wojen, prywatnej polityki, aż po prywatne posiadanie świata" [14, s. 192], zarządzanego przy pomocy prywatnego pieniądza.

Polityka i pieniądz w optyce autora *Zmierzchu Zachodu* jawią się jako wzajemnie wspierające się siły, popychające świat społeczny ku przepaści. Podążając za jego konstatacjami, stwierdzić można, iż zespolone sfery polityki i kapitału stworzyły swoistą „żelazną" obręcz dla całościowo ujmowanych relacji społecznych. Wspólnie bowiem animują one to wszystko, co dzieje się na scenie publicznej. „Politycznym wyrazem […] sojuszu, w którym >>duch myśli, a pieniądz rządzi<< jest demokracja parlamentarna. Spengler bardzo krytycznie do niej nastawiony, stara się pokazać mechanizmy jej funkcjonowania […] Demokracja ma […] charakter jedynie pozorny, bowiem w rzeczywistości za wszystkim stoi pieniądz" [9, s. 111]. Warto jednak zapytać o to, jakiemu gremium ten pieniądz ma służyć. Innymi słowy, chodzi o wskazanie beneficjenta takiej postaci demokracji.

Truizmem jest stwierdzenie, iż rzeczywista kondycja i funkcjonowanie demokracji, z jednej strony uwarunkowane jest poczynaniami całej wspólnoty, z drugiej zaś – specjalnie wyłonionej reprezentacji, podejmującej na co dzień (w imieniu oraz na rzecz ogółu) wiele różnorodnych decyzji i działań politycznych, ekonomicznych, prawnych *etc*. Jak dowodzi O. Spengler, w upadającej cywilizacji Zachodu, „parlament jest tylko fasadą, dekoracją maskującą polityczne i ekonomiczne machinacje różnego rodzaju ośrodków władzy i grup nacisku" [9, s. 111]. Na scenie politycznej brakuje mężów stanu, charyzmatycznych autorytetów, mędrców i przywódców, którzy ustąpili miejsca wszechobecnej gawiedzi. Najważniejszą siłą społeczną, na rzecz której działa demokracja, pozostaje „>>Nichtstand<< (zaprzeczenie stanu) […] Ten >>Nichtstand<<, często określany również mianem >>plebsu<<, <<masy<<, >>motłochu<<, ma […] zajmować dominującą pozycję i być wiodącą siłą polityczną w okresie cywilizacji" [9, s. 111]. Stąd ważnym zagadnieniem, o którym należy w tym miejscu wspomnieć, jest proces przeobrażenia ludu, *demos*, *populus* w masy.

4. Masy

Zdaniem Spenglera, *demos* – jądro rządów demokratycznych – odchodzi do lamusa historii jako przebrzmiały artefakt kultury. Zamiast niego stery demokracji przechwytuje ciało społeczne, któremu na kartach *Zmierzchu Zachodu* nie szczędzi krytyki, miejscami nacechowanej ewidentną niechęcią czy wręcz uprzedzeniem. Uważny czytelnik zawartych tam twierdzeń, łatwo zorientuje się, iż owa krytyka z powodzeniem mieści się w obszarze klasycznych już dziś – zdecydowanie negatywnych – wizji „umasowionego społeczeństwa" oraz „człowieka masowego". Te najszerzej znane w naukach społecznych i humanistycznych refleksje, wyszły spod pióra J. Ortegi y Gasseta oraz G. le Bona. Obaj, kreśląc psychologiczno-społeczną konstrukcję „człowieka masowego", zajmują stanowisko niezwykle surowego, częstokroć jednostronnego, recenzenta zachodniego społeczeństwa. Ich kontrowersyjne w wielu miejscach poglądy, wyraźnie korespondują z równie kontrowersyjnymi tezami, głoszonymi przez Spenglera.

Pojęcie „ludu" zostaje zatem w refleksji Spenglera zastąpione przez pojęcie „masy". Jak stwierdza niemiecki Filozof: „pojęcie to zastaje cywilizacja i po swojemu je unicestwia poprzez pojęcie […] *mas,* które w istocie odrzuca kulturę z jej rozwiniętymi formami. Jest to absolutna bezforemność, która prześladuje z nienawiścią […] wszelkie różnice rangi, uporządkowaną własność i uporządkowaną wiedzę […] >>coś<<, co jest w niezgodzie ze swym pochodzeniem, nie uznaje swej przeszłości i nie ma przyszłości […] Masy są końcem, radykalnym nicestwem" [6, s. 390], które wydała z siebie cywilizacja. Są to stwierdzenia wykazujące analogię do słynnej tezy J. Ortegi y Gasseta o „buncie mas", bezpowrotnie niszczących osiągnięcia kultury i staczających się – jak już wspomniano – do poziomu barbarzyństwa. W ortegiańskiej optyce, masy – wrogie wszystkiemu, co wyrasta ponad poziom przeciętności i miałkości intelektualnej – miażdżą na swojej drodze to, co inne, wysublimowane, wyjątkowe czy elitarne [15, s. 13]. Stąd przedstawiciele mas charakteryzowani są jako „zbuntowane prymitywy", „jednostki nieokrzesane", „umysły przeciętne i banalne", „współcześni barbarzyńcy" *etc.* Podobną zbieżność konstatacji Spenglera łatwo zauważyć również w odniesieniu do poglądów innego badacza psychologii tłumów, G. le Bona. Tłumy są według niego niczym więcej, niż tylko bezduszną zbiorowością ludzką, utrzymywaną w całości wyłącznie dzięki mechanicznie stosowanej tradycji oraz wspólnym instynktom stadnym. Z tego powodu przyszłość człowieka oraz kształt chwiejącej się cywilizacji jest tylko sprawą losu i przypadku [16, s. 129].

Charakteryzując masy, O. Spengler wskazuje również jej istotny rys, jakim jest inklinacja do ulegania dyktatorom. Przedstawiciel masy stanowi idealny obiekt „obróbki psychicznej" ze strony wszelkiego rodzaju tyranów czy autokratów. Dlaczego tak się dzieje? „Nieufność wobec wyższych form, obojętność w odniesieniu do tradycji w tym >>bezkształtnym Nichtstand<< jest tak wielka, że gotów on jest ratować swoją wolność – >>od wszelkiej formy<< – nawet przez dyktaturę" [9, s. 111]. Stąd – wnioskuje O. Spengler – możliwy jest na scenie dziejów powrót do napoleonizmu, a następnie cezaryzmu. Ma on zastąpić parlamentarny ustrój oraz demokratyczną organizację stosunków społecznych. W jego przekonaniu, „parlamentaryzm jako forma rządu jest krótkim etapem przejściowym na drodze wiodącej do cezaryzmu […] zbliża się on do swego definitywnego końca. Podobny los czeka demokrację" [9, s. 111].

5. Kryzys demokracji

Przeznaczeniem demokracji i parlamentaryzmu jest zatem opuszczenie – wraz z konającą cywilizacją – sceny dziejów Zachodu. Zapowiedzią nieuchronnie nadciągającego finału jest szereg okoliczności składających się w sumie na „wielki kryzys doby obecnej" [6, s. 50], dostrzegalny właściwie w każdej sferze i dziedzinie życia zbiorowego. Współcześnie stał się on immanentną cechą najszerzej ujmowanej sfery publicznej. Zasięg i rozmiar kryzysu powoduje, że nie da się go zlekceważyć czy zignorować. Jak pisze niemiecki filozof, „ów wielki kryzys charakteryzuje się całą mnogością […] pytań i dociekań, które objawiły się dzisiaj […] w tysiącach książek i poglądów […] Wymienię tu nie zgłębione w swym ostatecznym sensie problemy sztuki […] kryzys materializmu, socjalizmu, parlamentaryzmu; pozycję indywiduum wobec państwa, problem własności" [6, s. 62]. Szczególnie wielkie

zaniepokojenie wywołuje kryzys, w jakim pogrążają się stosunki o charakterze polityczno-prawnym wspólnoty Zachodu. Dotychczas obowiązujące standardy demokracji i parlamentaryzmu zostają zakwestionowane – o czym wyżej wspomniano – przez siłę dyktatury oraz pieniądza. Na mocy odwiecznej zasady, zgodnie z którą „ludzkie prawo jest zawsze prawem silniejszego" [17, s. 97], głębokiego pogwałcenia doznaje idea oraz faktyczny stan praworządności zachodniego społeczeństwa.

Dotknięta kryzysem demokracja charakteryzowana jest przez Spenglera przy pomocy kilku kumulujących się zjawisk i procesów. Szczególną uwagę poświęca on zmaganiom, jakie dają się obserwować pomiędzy pieniądzem a prawem. Kryzys wynika m. in. z tego powodu, iż w sferze publicznej na pierwszym planie w pewnym momencie „pojawia się […] pieniądz. Jako czysty fakt góruje on bezwarunkowo nad idealnymi prawdami […] pieniądz rządzi" [6, s. 404], zarówno w obrębie świata starożytnego, jak i współczesnego.

Proces konkurencji pomiędzy prawem a pieniądzem postrzegany jest w kategoriach dziejowej walki dokonującej się z inicjatywy prywatnych potęg gospodarczych. Ich filozofia działania posadowiona jest na fundamencie zasady, w myśl której „cel uświęca środki". Celem są – rzecz jasna – pieniądze, środkiem zaś – pozostające na ich usługach prawo. Upowszechnia się zatem imperatyw gromadzenia bogactwa kosztem praworządności. „Prywatne potęgi gospodarcze chcą mieć zielone światło do zdobywania wielkich fortun. Żadne prawodawstwo nie powinno im w tym przeszkadzać" [6, s. 444]. Reprezentujący potęgę pieniądza kapitalizm jest żywotnie zainteresowany nie tyle prawem chroniącym dobro większości, lecz chroniącym – co oczywiste – ich własne zasoby materialne. Forsujący własne reguły przedstawiciele kapitalizmu, „chcą stanowić prawa w swoim interesie i posługują się do tego stworzonym […] narzędziem: demokracją, dobrze opłacaną partią. Prawo potrzebuje – by stawić czoło temu atakowi – dostojnej tradycji, ambicji […] która znajduje satysfakcję nie w gromadzeniu bogactw, lecz w zadaniach prawdziwego władania, poza wszelkimi korzyściami finansowymi" [6, s. 444] sprawujących władzę.

Ukazując istotę i zasięg kryzysu w obrębie demokracji, Spengler opisuje szeroko ujmowany proces, określany jako niszczenie demokracji przez samą siebie. Chodzi m. in. o wynaturzenie idei wolności w związku z nadmierną rolą i znaczeniem tzw. „czwartej władzy". Odwołuje się on do funkcji, jaką faktycznie pełni prasa we wspólnotach demokratycznych. Przypomina mianowicie, że w demokracji „każdemu wolno mówić, co tylko zechce; prasa jednak może przyjąć to do wiadomości albo też nie […] Zastępy czytelników dowiadują się tylko o tym, co powinny wiedzieć, a jakaś wyższa wola kształtuje obraz ich świata" [6, s. 426]. Eksponując miejsce „czwartej władzy" w przestrzeni demokracji, trafnie łączy jej działalność z niebezpieczeństwem naruszenia fundamentów demokracji, jakimi są m. in. prawa i wolności obywatelskie. Jak wiemy, realny zasięg i siła wpływu mediów niejednokrotnie determinuje opinię publiczną oraz świadomość czy konkretne postawy obywatelskie członków społeczeństwa. Sfera medialna – podkreśla O. Spengler – przestaje być terenem upowszechniania informacji, a staje się areną propagandy i indoktrynacji. W efekcie tych zabiegów my, obywatele społeczeństwa demo-

kratycznego, „chcemy myśleć tylko o tym, o czym powinniśmy chcieć myśleć i właśnie to odczuwamy jako swą wolność" [6, s. 426].

Kumulacja różnorodnych niekorzystnych zjawisk prowadzi nie tylko do inflacji czy erozji idei demokracji, lecz w końcowym efekcie pozwala Spenglerowi ogłosić „koniec demokracji", jako stanu i sposobu egzystencji zbiorowości Zachodu. Ostateczny wniosek brzmi zatem następująco: „demokracja niszczy samą siebie poprzez pieniądz, po tym jak pieniądz zniszczył już intelekt" [6, s. 426]. Teza ta koresponduje ze sztandarową dla O. Spenglera wizją postępującego i nieuchronnego upadku cywilizacji Zachodu. Cywilizacji, która jego zdaniem, analogicznie do natury, podlegać musi pewnym uniwersalistycznym prawom. „Są to powszechne prawa powstawania i ginięcia, koniecznych stadiów rozwojowych oraz mutacji, wywołujących nagłe zmiany jakościowe w przyrodzie oraz w dziejach człowieka, które określa się mianem katastrof" [9, s. 233]. Stąd też nie może w jego koncepcji dziwić obecność odpowiednika takiej katastrofy w obszarze demokracji. Kryzys demokracji stanowić ma dobitną egzemplifikację rzeczywistej kondycji umierającej – według niemieckiego Filozofa – kultury, która *de facto* całkowicie wyczerpała swój potencjał i w związku z tym przeobraża się w cywilizację, „będącą pozorem życia i jej mechanicznym dopełnieniem" [18, s. 234], pozbawionym pierwotnych sił, cech i walorów.

6. Poglądy O. Spenglera na tle współczesnych analiz kryzysu demokracji

Od momentu publikacji *Zmierzchu Zachodu*, problematyka kryzysu, dotykającego różnorodnych aspektów demokracji, podejmowana jest w naukach humanistycznych, społecznych i prawnych w sposób nieprzerwany. Należy również podkreślić, iż w aktualnych realiach kryzysologiczne analizy przestały być wyłącznie obiektem zainteresowania akademickich teoretyków. Jak donoszą instytucje monitorujące realne funkcjonowanie demokratycznych zasad, procedur i mechanizmów, kryzys demokracji dotyka dziś coraz większą część populacji „globalnej wioski". Z raportu opracowanego przez Freedom House wynika, że „w 2017 roku demokracja na świecie przechodziła najpoważniejszy kryzys od ponad dekady […]. Rok 2017 był 12. rokiem z rzędu, gdy odnotowano regres wolności na świecie: w 71 państwach nastąpiło pogorszenie w dziedzinie praw politycznych i swobód obywatelskich, a tylko w 35 nastąpiła poprawa-napisała w corocznym raporcie amerykańska organizacja obrony praw człowieka" [19]. Coraz pilniejsza potrzeba poszukiwania zarówno teoretycznych, jak i praktycznych rozwiązań pogłębiającej się zapaści demokracji, skutkuje różnorodnymi propozycjami znawców politycznych, gospodarczych i kulturowych problemów Zachodu. Niektórzy z nich (mniej lub bardziej wyraźnie) nawiązują do refleksji O. Spenglera.

Odwołania do myśli niemieckiego Filozofa zawarte są m. in. w tekstach autorstwa A. Toflfera, I. Wallersteina czy Samuela P. Huntingtona, którego słynna praca dotycząca zderzenia cywilizacji postrzegana jest przez T. Gadacza [20, s. 166] jako współczesna zmodyfikowana forma *Zmierzchu Zachodu.* Każdy z wyżej przywołanych uczonych, analizując różnorodne odsłony kryzysu społecznego, politycznego czy ekonomicznego, z uwagą traktuje konstatacje i wnioski Spenglera o nadejściu kryzysu bądź zmierzchu i upadku cywilizacji zachodniej. „Zwiastującymi go znakami miały być wojny, konflikty społeczne i ekonomiczne, panowanie

pieniądza i demokracja" [20, s. 165]. Niektórzy z nich (np. S. Huntington) implementują pewne Spenlgerowskie wątki do własnych koncepcji bez większych zastrzeżeń, inni zaś poddają je mniej lub bardziej surowej krytyce.

Badaczem, który w swoich rozważaniach bezpośrednio nawiązał do koncepcji O. Spenglera jest przede wszystkim amerykański politolog S. Huntington [21, s. 124]. Za Spenglerem traktuje on zmierzch Zachodu jako „centralną kwestię historii XX wieku. Sam proces rozciąga się na większość tego stulecia. Nietrudno sobie jednak wyobrazić, że może ulec przyspieszeniu." [21, s. 124]. Twierdzi on również, że mamy do czynienia z powolnym procesem degeneracji świata zachodniego, który jednak w pewnym momencie historii może znaleźć się w fazie gwałtownego przyspieszenia dokonującego się upadku. Jest to bowiem proces o charakterze zdecydowanie nielinearnym oraz niejednostajnym. Postępuje on nieregularnie, z przerwami, a nawet zwrotami od erozji w kierunku chwilowego progresu [21, s. 125]. Zasadniczą cechą zmierzchającego Zachodu jest ukonstytuowanie się władzy, której specyfika „polega na tym, że jedna osoba lub grupa jest w stanie zmienić postępowanie innej osoby lub grupy […] strona, która to czyni, musi rozporządzać zasobami gospodarczymi, militarnymi, instytucjonalnymi, demograficznymi, politycznymi, technicznymi, społecznymi itd. […] Na początku XX wieku Zachód władał największą ilością zasobów (choć nie wszystkimi) przesądzających o sile oddziaływania, potem sytuacja zaczęła się zmieniać na korzyść innych cywilizacji." [21, s. 125-126].

Niektórzy uczeni poddawali Spenglerowskie wywody zdecydowanej krytyce. Polemizował ze Spenglerem m. in. A. Toynbee, J. Ortega y Gasset, M. Scheler czy Th. Adorno [20, s. 166]. Negatywne uwagi pod adresem Spenglera wygłaszał również F. Fukuyama. Zasadniczym zarzutem owych myślicieli był zbyt daleko idący sceptycyzm oraz pesymizm niemieckiego filozofa. Brak akceptacji dla ostatecznych wniosków Spenglera jest konsekwencją ich bardziej wyważonych (a niekiedy bardziej optymistycznych) poglądów na temat przyszłości Zachodu, funkcjonowania zachodniego społeczeństwa, stanu jego gospodarki czy poziomu demokracji. J. Ortega y Gasset twierdził, iż cywilizacja zachodnia nie wyczerpała jeszcze całego potencjału i energii witalnej. Jego zdaniem, nadal jest ona „pełna sił, a zarazem niepewna swego przeznaczenia." [15, s. 36]. F. Fukuyama, przywołując koncepcję Spenglera, uwypuklającą upadek i zanik zachodniego systemu wartości i instytucji [22, s. 132], rozpatruje ją w kontekście myśli A. Toynbeego. Przy czym poglądy obu uczonych ocenia jako XX-wieczny pesymizm, który „przyczynił się do kompromitacji idei historii powszechnej." [22, s. 132]. Jednocześnie zauważa on, iż dzieła tych historiozofów (tzn. *Zmierzch Zachodu* Spenglera oraz *Studium historii* Toynbeego) „obdarzone są wspólnym organicystycznym błędem: budują analogię pomiędzy kulturą i organizmem biologicznym. Dzięki swojemu pesymizmowi Spengler pozostaje popularny – wywarł pewien wpływ na mężów stanu, takich jak Henry Kissinger – niemniej żaden z tych autorów nie osiągnął poziomu rzetelności, jaki charakteryzował dzieła niemieckich poprzedników." [22, s. 129].

Poglądy O. Spenglera, szczególnie te dotyczące kryzysu czy upadku demokracji, posiadają pewne punkty styczne z wieloma współczesnymi teoriami, w których odnaleźć można przekonanie o tak dalece posuniętej degeneracji systemu demo-

kratycznego, iż jego obecnej postaci nie da się już uchronić przed zejściem ze sceny dziejów. Autorzy tych koncepcji (bez względu na ich zaklasyfikowanie jako orędowników czy przeciwników myśli Spenglera) podnoszą wiele istotnych i trudnych do zignorowania okoliczności, świadczących o głębokim deficycie demokracji w dzisiejszej wspólnocie Zachodu. „Według przeważających współcześnie opinii demokracja w jej teoretycznych i praktycznych zastosowaniach wyczerpała już swoje zasoby koncepcyjne i ustrojowe." [23, s. 145-146]. Stąd pojawiają się różnorodne propozycje przezwyciężenia drążącego demokrację kryzysu. Niektóre z nich operują (podobnie do refleksji O. Spenglera) nie tylko kategorią kryzysu, lecz również upadku demokracji bądź określonych demokratycznych zasad funkcjonowania zachodniego społeczeństwa.

A. Toffler, opisując w *Trzeciej fali* coraz bardziej niewydolne, „archaiczne" i „toporne" mechanizmy demokracji, wysnuwał daleko idące wnioski dotyczące pilnej konieczności zmodernizowania upadającego systemu parlamentarnego. Postulował on m. in. zrewidowanie fundamentów demokracji, jakimi są zasada rządów większości, model przedstawicielski oraz wertykalny układ władzy w obrębie anachronicznej piramidy politycznej. Zamiast tego proponował przyjęcie zasady władzy mniejszości [24, s. 622], wprowadzenie demokracji na wpół bezpośredniej [24, s. 633] i delegację władzy z poziomu centralnego na poziom lokalny [24, s. 639]. A. Toffler jest oczywiście świadomy faktu, iż w związku z przejściem z jednego etapu życia zbiorowego do kolejnego, tzn. z załamaniem dotychczasowych reguł współżycia (społeczeństwa drugiej fali) oraz procesem implementacji nowego porządku społecznego (wspólnota trzeciej fali), w najbliższej przyszłości należy oczekiwać wystąpienia głębokich kryzysów i niepokojów społecznych. „W wielu krajach będą się toczyć ostre walki nie tylko o to, kto będzie czerpać korzyści z resztek ładu przemysłowego, lecz również o to, kto weźmie udział w kształtowaniu społeczeństwa, a potem w kierowaniu nim. Ta zaostrzająca się superwalka wpłynie zdecydowanie […] na kształt nowej cywilizacji" [24, s. 652], a przede wszystkim zaś – na nowe oblicze stosunków politycznych. A. Toffler, nie posuwając się w swoich ostatecznych konkluzjach tak daleko jak Spengler, tzn. nie obwieszczając definitywnego kresu demokracji, traktuje ze Spenglerowską powagą objawy jej dzisiejszego kryzysu, skutkującego nieodwołalnym schyłkiem pewnego etapu czy też stadium demokracji na świecie.

I. Wallerstein, opisując problemy współczesnego kapitalizmu, liberalizmu oraz demokracji, swoje refleksje zatytułował *Koniec świata jaki znamy* i oparł je na następującej przesłance: „systemy historyczne, jak wszystkie systemy, mają ograniczone życie. Mają swój początek, długi okres rozwoju i w końcu […] upadają." [25, s. 27]. Przedstawiając rezultaty i ostateczne wnioski przeprowadzonych analiz, I. Wallerstein twierdził, że oświeceniowe przekonanie o nieustannym rozkwicie wspólnoty ludzkiej, nieuchronnym postępie w zakresie polityki, wiedzy, moralności *etc.* nie znajduje potwierdzenia w realiach dzisiejszego społeczeństwa. Dowodził również, iż wszelka wiara w pewniki, stanowiąca jeden z fundamentów ery nowoczesności, „zaślepia i obezwładnia" [25, s. 28] istoty ludzkie. Jednym z tych pewników była np. wiara w ewolucyjny i linearny rozwój świata natury i świata człowieka. Przeczą temu m. in. globalne kryzysy gospodarcze

i polityczne, uniemożliwiające urzeczywistnienie idei, którą najogólniej można określić mianem „dobrego społeczeństwa". W końcowym wniosku podkreślał, iż walka o dobre społeczeństwo jest walką toczoną w sposób permanentny. Należy walczyć o system, który można nazwać „racjonalnym materialnie. Jest to system w dużym stopniu egalitarny i demokratyczny […] System historyczny nie może być egalitarny jeśli nie jest demokratyczny, ponieważ system niedemokratyczny jest czynnikiem nierównego podziału władzy, a to oznacza, że i inne rzeczy będzie rozdzielał nierówno. Nie może także być demokratyczny, jeśli nie jest egalitarny, gdyż system nieegalitarny oznacza, że niektórzy […] będą mieli większą siłę polityczną" [25, s. 30] we wszelkich relacjach społecznych. Choć I. Wallerstein, zupełnie przeciwnie do O. Spenglera, był orędownikiem demokracji i wzywał do jej naprawy i obrony, podobnie do niemieckiego Filozofa ostatecznie wnioskował, że „nowoczesny system światowy, jako system historyczny, wchodzi w końcowy kryzys i jest nieprawdopodobne by istniał za pięćdziesiąt lat." [25, s. 27].

7. Podsumowanie

W odbiorze akademickim wiele wątków filozoficznej myśli O. Spenglera wywołało zrozumiałe wątpliwości i zastrzeżenia. Krytyka ze strony współczesnych mu uczonych zawierała liczne zarzuty, na mocy których w niektórych kręgach naukowych otrzymał on miano dyletanta. Jednakże pomimo licznych kontrowersji, z rekonstrukcji Spenglerowskich wizji stanu cywilizacji i demokracji wyłania się obraz, który zdecydowanie zmusza do refleksji nad niepewnym losem, niepewnym kierunkiem rozwoju współczesnych wspólnot demokratycznych. Jest to koncepcja, która w aktualnej debacie kryzysologicznej nadal może być wykorzystana jako pewien „punkt wyjścia" w analizach dzisiejszych przejawów kryzysu demokracji i kultury.

Negatywna opinia O. Spenglera o ustroju demokratycznym, łącząca się z tezą o ostatecznym schyłku cywilizacji i demokracji, nie zasługuje wyłącznie na etykietę filozoficznego kuriozum. Jak bowiem wykazuje empiria społeczna, współczesna demokracja przybrała taki kształt i sposób funkcjonowania, iż nie możemy dłużej ignorować faktu, że „coś poszło nie tak" w procesie praktycznej realizacji demokratycznych i humanistycznych ideałów, na które – przy każdej okazji – z dumą powołuje się cywilizacja Zachodu. Ideałów, które w aktualnych realiach zdają się coraz bardziej przegrywać w konfrontacji z siłą i dyktaturą o charakterze politycznym bądź finansowym, co wyraźnie podkreślał na kartach *Zmierzchu Zachodu* O. Spengler. Wartość jego refleksji dostrzegają ci uczeni, którzy (podobnie jak i on sam) widzą szerokie *spectrum* zagrożeń, łączących się z narastającym kryzysem demokracji we wszelkich jej płaszczyznach (tj. w sferze społecznej, politycznej, gospodarczej *etc*.). Demokracja, jak dowodzi Z. Bauman w rozmowie z hiszpańskim dziennikiem *El Pais*, nie jest już systemem darzonym zaufaniem społecznym. Instytucje demokratyczne nie są dzisiaj w stanie spełnić potrzeb obywateli. Idee wolności i bezpieczeństwa pozostają w sferze obietnic. Postęp cywilizacyjny staje się przebrzmiałym mitem. Kultura jest areną niepohamowanej konsumpcji i – co istotne w kontekście funkcjonowania demokracji – kreuje postawy „fotelowego aktywizmu", a zatem redukuje jednostkę do roli biernego obserwatora wydarzeń kreowanych przez wszechobecne media [26].

Należy jednak podkreślić, iż współcześni badacze demokracji oraz tworzonych na jej fundamencie systemów politycznych i kulturowych, w ostatecznych wnioskach zmierzają w innym kierunku niż O. Spengler. W konkluzjach wielu autorów, analizujących liczne niedomogi demokracji, odrzucany jest Spenglerowski pesymizm oraz diagnozy o nieodwołalnym upadku demokracji. Pojawiają się raczej nadzieje na odnalezienie dróg i sposobów uzdrowienia systemu demokratycznego. Są one dobrze ukazane m. in. w dziele F. Fukuyamy, zatytułowanym *Ład polityczny i polityczny regres*. Jak stwierdza tam amerykański politolog: „nie wierzę, że wśród istniejących demokracji występuje jakiś systematyczny >>kryzys zdolności do rządzenia<< […] Nawet jeśli czasem podaż dobrych rządów demokratycznych jest niedostateczna, popyt na nie jest duży i z każdym dniem rośnie" [27, s. 618-620] w obrębie globalnie ujmowanej wspólnoty ludzkiej.

Literatura

1. Rarot H. *Odwrotna strona postępu. Kryzys Zachodu jako kategoria filozoficzna w filozofii rosyjskiej*, Kultura i Wartości nr 2, (2014), s. 63-82.
2. Szulakiewicz M. *Krytyka rozumu filozoficznego i świadomość kryzysu kultury*, [w:] Żuk-Łapińska L. (red.), Kryzys kultury europejskiej?, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1997, s. 13-26.
3. Spengler O. *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, C. H. Beck, München 1922, https://openlibrary.org/books/OL23419194M/Der_Untergang_des_Abendlandes, dostęp z dn. 23.07.2018
4. Hughes, H. S. *Oswald Spengler. A Critical Estimate*, Scribner, New York 1962
5. Farrenkopf J. *Prophet of Decline: Spengler on World History and Politics*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 2001.
6. Spengler O. *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. Marzęcki J., Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
7. Toynbee A. *Cywilizacja w czasie próby*, tłum. Madej W., Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1991.
8. Toynbee A. *Studium historii*, tłum. Marzęcki J., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000.
9. Kaniowski W. *Oswald Spengler – filozof i pisarz polityczny*, Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, Łódź 1997.
10. Szczepanowski J. *Paradygmat cywilizacyjny jako zasadniczy element koncepcji historiozoficznych Feliksa Koneczngo i Oswalda Spenglera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.
11. Ortega y Gasset J. *Epoka >>zadufanego paniczyka<<*, [w:] Ortega y Gasset J., Bunt mas i inne pisma socjologiczne, tłum. Niklewicz P., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 112-125.
12. Bauman Z. *Kultura w płynnej nowoczesności*, Narodowy Instytut Audiowizualny, Warszawa 2011.
13. Kołakowski L. *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica 1990.
14. Kołakowski A. *Spengler*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.
15. Ortega y Gasset J. *Bunt mas*, [w:] Ortega y Gasset J., Bunt mas i inne pisma socjologiczne, tłum. Niklewicz P., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 3-148.
16. Le Bon G. *Psychologia tłumu*, tłum. Kaprocki B., Wydawnictwo PAVO, Warszawa 1997.
17. Spengler O. *Człowiek i technika. Przyczynek do filozofii życia*, tłum. K. Wudarska, Kronos. Metafizyka. Kultura. Religia, nr 3, (2014), s. 80-109.

18. Rajewski M. *Koncepcje kultury i cywilizacji w naukach humanistycznych i społecznych*, [w:] Kuźmińska R. (red.), Bogactwo kultur i cywilizacji europejskiej na lektoracie języka obcego, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej 2004, s. 220-239.
19. Freedom House: *Kryzys demokracji w 2017 r. najpoważniejszy od ponad dekady*, http://www.gazetaprawna.pl/artykuly/1098210,kryzys-demokracji-w-2017-r-najpowazniejszy-od-ponad-dekady.html, dostęp z dn. 25.07.2018
20. Gadacz T. *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, tom 1, Wydawnictwo Znak 2009.
21. Huntington S. *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2004.
22. Fukuyama F. *Koniec historii i ostatni człowiek*, tłum. Bieroń T., Wichrowski M., Wydawnictwo Znak, Kraków 2017 .
23. Tokarczyk R. *Paradygmatyczne ujęcie koncepcyjnych i ustrojowych aspektów demokratycznego państwa prawa*, [w:] Aleksandrowicz M., Jamróz A., Jamróz L. (red.), Demokratyczne państwo prawa: zagadnienia wybrane, Wydawnictwo Temida 2, Białystok 2014, s. 127-159.
24. Toffler A. *Trzecia fala*, tłum. E. Wojdyłło, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
25. Wallerstein I. *Koniec świata jaki znamy*, tłum. Bilewicz M., Jelonek A., Tyszka K., Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.
26. Zygmunt Bauman w >>El Pais<<: mamy do czynienia z kryzysem demokracji, https://wiadomosci.onet.pl/swiat/zygmunt-bauman-w-el-pais-mamy-do-czynienia-z-kryzysem-demokracji/p6vbe4, dostęp z dn. 30.07.2018.
27. Fukuyama F. *Ład polityczny i polityczny regres. Od rewolucji przemysłowej do globalizacji demokracji*, tłum. Pyka J., Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2015.

O kryzysie kultury i kryzysie demokracji w refleksji filozoficznej Oswalda Spenglera

Streszczenie
Celem opracowania jest analiza wybranego fragmentu myśli filozoficznej Oswalda Spenglera. Jest to praca o charakterze przeglądowym, uwzględniająca metodę analizy krytycznej. Z filozoficznych i historiozoficznych koncepcji O. Spenglera wynika, że kultura Zachodu, osiągnąwszy już pełnię swoich możliwości, zamiera i przechodzi w etap cywilizacji. Jest to etap kryzysu, zmierzchu i upadku wszelkich osiągnięć społeczno-kulturowych. W tekście przedstawiono przede wszystkim problematykę kryzysu kultury europejskiej oraz jego zasadniczego aspektu, jakim jest kryzys demokracji. Kryzys kultury opisano w kontekście koniecznych przemian zachodzących w niej na wzór przeobrażeń organizmu biologicznego, natomiast polityczno-prawny wymiar kryzysu ukazano odwołując się do jego najistotniejszych symptomów: dominacji mas, dyktatury pieniądza, upadku praworządności oraz erozji parlamentaryzmu.
Słowa kluczowe: kryzys, kultura, demokracja.

On the crisis of culture and the crisis of democracy in the Oswald Spengler's philosophical reflection

The aim of the study is to analyze a selected fragment philosophical thought of Oswald Spengler. The essay has the character of the review, taking into account the method of critical analysis. It follows from O. Spengler's philosophical and historiographical reflections that Western culture, having already reached its full potential, dies down and transforms in a phase of civilization. This is the phase of crisis, dusk and the fall of all socio-cultural achievements. The text presents primarily the problems of the crisis of European culture and its fundamental aspect, which is the crisis of democracy. Crisis of culture described in the context of the necessary changes that occurring as in the biological organism, while the political and legal dimension of the crisis is shown by referring to the most important symptoms: domination of the masses, the dictatorship of money, the collapse of the rule of law and erosion of the parliamentarism.
Keywords: crisis, culture, democracy.

Sara Smyczek[1]

Spór o sprawiedliwości pomiędzy Johnem Rawlsem a Michaelem Sandelem

1. Wstęp

Rozważając koncepcję sprawiedliwości społecznej, analizujemy w jaki sposób społeczeństwo rozdziela między swoich członków pewne dobra społeczne stanowiące dla nich wartość – dochody, bogactwo, prawa i obowiązki. Sprawiedliwe społeczeństwo dzieli te dobra w odpowiedni sposób, przyznając każdemu człowiekowi to, co mu się należy. Wątpliwości jednak powstają gdy zapytamy, co należy się ludziom i dlaczego [1]. Asumptem do sporu o sprawiedliwość między Johnem Rawlsem a Michaelem Sandelem stało się dzieło autorstwa pierwszego z nich: „Teoria sprawiedliwości", która jest pracą obszerną, poruszającą wiele różnorodnych kwestii. Analiza wszystkich obszarów objętych polemiką przekracza zakres tego opracowania. Dlatego należy wyróżnić te płaszczyzny, które odgrywają kluczową rolę przy próbie konfrontacji liberalnego rozumienia sprawiedliwości J. Rawlsa z krytycznymi uwagami sformułowanymi pod jej adresem przez M. Sandela. Spór o sprawiedliwość ma charakter wielowątkowy, można jednak – na potrzeby tej pracy – przedstawić go na trzech poziomach:

- Samoświadomości, dotyczącym roli samoświadomości jednostek w kontekście zdolności do określenia zasad sprawiedliwości;
- Ontologicznym, dotyczącym natury jaźni wobec wartości, które jednostka wyznaje;
- Metateoretycznym, który przedstawia opozycję między podejściem deontologicznym a teleologicznym (roli dobra w rozpoznaniu tego, co słuszne).

2. Podstawy teorii J. Rawlsa

Za podstawę teorii J. Rawls przyjął pogodzenie wartości wolności i równości, tym samym tworząc zręby liberalizmu egalitarystycznego. Teoretyk zaproponował tzw. koncepcję ogólną o następującej treści: „wszelkie społeczne wartości – wolność i możliwości, dochód i bogactwo – mają być równo rozdzielone, chyba że nierówna dystrybucja jest korzystna dla każdego" [2]. Rozwinięcie koncepcji ogólnej stanowią tzw. dwie zasady sprawiedliwości mające na celu weryfikację sprawiedliwości wszelkiej dystrybucji dóbr społecznych. Pierwsza zasada głosi powszechną równość praw do podstawowych wolności. Granicę wolności jednostki stanowi, niczym w klasycznym liberalizmie, wolność drugiego człowieka, a zdefiniowane w ten sposób wolności obywatelskie mają być rozdzielone równo. Druga zasada sprawiedliwości ma – wedle J. Rawlsa – rozwiązywać problem nierówności społecznych i ekonomicznych-sprawiedliwe państwo może pozwolić na istnienie takich nierówności jedynie pod warunkiem, że w dłuższej perspektywie nierówności te maksymalizują pozycję najgorzej sytuowanych członków społeczeństwa.

[1] sara.smyczek@gmail.com, Katedra Teorii i Filozofii Prawa, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Śląski w Katowicach

3. Poziom samoświadomości

3.1. Kontraktualizm J. Rawlsa

Aby powyższe zasady powołać do życia i nadać im odpowiedni kształt J. Rawls wykorzystuje ideę umowy społecznej. Członkowie społeczeństwa zawierając umowę, którą opisuje teoretyk, znajdują w „sytuacji pierwotnej", czyli hipotetycznym stanie przedumownym. J. Rawls w swojej teorii odwołuje się do dorobku najsłynniejszych filozofów w tradycji kontraktualimzu takich jak John Locke, Jean-Jacques Rousseau oraz Immanuel Kant. Pomimo nawiązania do pojęć znanych wcześniejszym teoriom kontraktualnym. teoria J. Rawlsa nie skupia się na procesie ewolucji stanu przedpaństwowego. Hipoteza ugody pełni odmienną rolę niż u klasyków umowy społecznej, jej celem nie jest bowiem wyjaśnienie, w jaki sposób powstało społeczeństwo i system praw obowiązujących. Rawls posługuje się koncepcją kontraktu społecznego do wyjaśnienia jakie normy i zasady wybrałyby osoby postawione w sytuacji pierwotnej, tj. zza tzw. zasłony niewiedzy. Udziela również odpowiedzi na to pytanie: wybrałyby dobra pierwotne tj. prawa i wolności, dochód i bogactwa, a nade wszystko szacunek dla samego siebie. Istotą wprowadzenia sytuacji pierwotnej jest zatem postawienie jednostki za tzw. zasłoną niewiedzy, która ma stanowić gwarancję bezstronności wyboru [3].

J. Rawls uzasadnia konieczność zastosowania zasłony niewiedzy przedstawiając następującą sytuację hipotetyczną: uczestnicy społeczności zbierają się żeby wybrać zasady obowiązujące w ich wspólnocie. Jakie zasady wybiorą? Prawdopodobieństwo osiągnięcia konsensusu jest niewielkie. Ludzie opowiedzą się za odmiennymi zasadami, odzwierciedlającymi różniące ich interesy, przekonania moralne i religijne czy status społeczny. J. Rawls przeprowadza eksperyment myślowy konstruując tzw. sytuację pierwotną: w trakcie ustalania wspólnych zasad uczestnicy nie wiedzą, jaką pozycję będą zajmować w społeczeństwie. Dokonują wyborów spoza „zasłony niewiedzy", która tymczasowo odbiera im świadomość nt. pochodzenia klasowego, płci, przynależności rasowej, etnicznej, swoich poglądów politycznych czy przekonań religijnych. Tylko tak sformułowane warunki, tj. ograniczenie samoświadomości, pozwalają, zdaniem J. Rawlsa, podjąć jednostkom słuszny wybór zasad sprawiedliwości. Jednostki w sytuacji pierwotnej kierują się tylko racjonalnością, która umożliwia dokonanie wolnego wyboru. Natomiast samoświadomość stanowi dla J. Rawlsa przeszkodę wykluczającą bezstronność jednostek.

Należy jednak wskazać na wątpliwości dotyczące tego, czy bezstronność powinna być utożsamiana z wyzbyciem się wszelkich cech indywidualnych i zawężeniem naszej świadomości do abstrakcyjnego „nieusytuowanego" podmiotu, czy też nasza bezstronność powinna raczej wynikać z różnorodności, poszerzenia świadomości poprzez umiejętność wczuwania się w sytuacje innych ludzi.

3.2. Krytyka kontraktualizmu autorstwa M. Sandela

Odpowiedź M. Sandela na tezy J. Rawlsa zawarta w wydanej w 1982 r. książce *Liberalism and the Limits of Justice* wyznacza początek nie tylko sporu o sprawiedliwość między teoretykami, lecz również samego komunitaryzmu jako nurtu filozoficznego. Komunitaryzm można zatem uznać w znacznej mierze za nurt negatywny, opierający się głównie na krytyce liberalizmu. Nie tworzy jednak spójnej, jednorodnej doktryny, która mogłaby stanowić alternatywę dla liberalizmu. Wśród cech wspólnych dla całego nurtu należy wyróżnić ideę afirmacji wspólnoty

i zakorzenienia w niej jednostki [4]. Człowiek nie stanowi abstrakcyjnego indywiduum, lecz zawsze jest częścią otaczającej go wspólnoty (rodziny, grupy zawodowej, wspólnoty religijnej itd.). Najbardziej znani przedstawiciele tego nurtu to Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre.

M. Sandel dokonuje krytyki kontraktualizmu J. Rawlsa na dwa sposoby. Po pierwsze, wskazuje na odrealniony proceduralizm umowy. Skoro za „zasłoną niewiedzy" nie jest wiadome, jakie oczekiwania i pragnienia będą przedstawiać jednostki w świecie realnym, to nie jest możliwe ustalenie zasad sprawiedliwej alokacji dóbr (realnych, konkretnych). Kontrakt, którego następstwem są dwie zasady sprawiedliwości, stanowi odpowiedź na potrzebę ustalenia zasad sprawiedliwej dystrybucji, ale swoje uzasadnienie znajduje jedynie w autonomii (akcie woli) zawarcia kontraktu, a zupełnie pomija zasadę wzajemnej korzyści przy zawieraniu umów. Natomiast sam wzgląd na własne interesy nakazuje stronom, aby w pierwszej kolejności koncentrowały się na korzyściach, które uzyskają dzięki umowie, a nie jej ważności [5].

Po drugie, M. Sandel wskazuje na pozorność wyboru zasad sprawiedliwości. Podstawą każdej wolnej umowy powinno być założenie mnogości podmiotów oraz to, że strony będą miały możliwość wyboru najbardziej korzystnej opcji. J. Rawls natomiast postanowił oddzielić je od ich społecznie zdeterminowanych atrybutów, które pociągają za sobą istnienie wymaganej różnorodności. Podmioty za „zasłoną niewiedzy" nie są zatem usytuowane różnorodnie, a jednolicie. Nie ma, w związku z tym, mowy o umowie społecznej, która zakłada dyskusję, targowanie się i kompromisy. Zdaniem M. Sandela nie dochodzi do wyboru zasad, a jedynie ich odkrycia.

3.3. Zdeterminowana społecznie wizja sprawiedliwości

Teoretyk argumentuje również, że zamiast analizować, jakie zasady sprawiedliwości wybrałyby racjonalne jednostki w określonych abstrakcyjnie warunkach uniwersalnych, powinniśmy rozważać to, jakich wyborów dokonują rzeczywiste jednostki usytuowane w konkretnym kontekście społecznym i historycznym [6]. M. Sandel zadaje pytanie: czy eksperyment myślowy to właściwy sposób myślenia o sprawiedliwości? [7]. Różnice w preferencjach uczestników dyskusji nad społecznie pożądaną treścią sprawiedliwości są pochodną odmienności poglądów społeczeństwa podzielonego w kwestii udanego i wartościowego życia. M. Sandel uważa, że wizja sprawiedliwości jest zdeterminowana społecznie. O ile J. Rawls postrzega samoświadomość jako przeszkodę w dokonaniu słusznego wyboru zasad sprawiedliwości, o tyle M. Sandel wskazuje na nią jako na czynnik umożliwiający praktyczne rozważania nad sprawiedliwością. Warunkiem skuteczności rozwiązywania problemów społeczeństwa jest bowiem ich znajomość. Jednostka nie jest zdolna wskazać siebie jako autonomiczne źródło wyborów moralnych, wolne od zewnętrznych, zdeterminowanych społecznie skojarzeń w przedmiocie tego, co słuszne. Jako podmiot moralny człowiek nie istnieje w oderwaniu od wpływu otoczenia społecznego na kształtowanie jego tożsamości [8]. Jednostka znajduje sens swego życia nie w autonomicznym jego wyborze czy weryfikacji, lecz w uświadomieniu sobie jego celu, do czego konieczny jest kontekst społeczny.

Zdaniem M. Sandela odpowiedzią na nierówności społeczne może być solidarność. Istotne jest utrzymanie solidarności demokratycznego społeczeństwa, w tym celu należy podtrzymywać w ludziach troskę o ogół i pielęgnować w nich oddanie dla dobra wspólnego. Narastające nierówności majątkowe zakłócają stan

solidarności społeczeństwa, gdyż biedni i bogaci zaczynają żyć „dalej od siebie". Stawiając na piedestale cel solidarności społeczeństwa M. Sandel opowiada się za tym, aby współczesne pokolenie przeznaczyło środki na odbudowę relacji społecznych poprzez inwestycje, których przeznaczeniem będzie zgromadzenie ludzi z różnych środowisk, aby przebywali wspólnie, co pomoże przywrócić poczucie wspólnoty [9].

4. Poziom ontologiczny

M. Sandel podkreśla nieodzowność przyjęcia szczególnej koncepcji podmiotu, jeśli zakładane przez autora „Teorii Sprawiedliwości" pierwszeństwo sprawiedliwości jako bezstronności względem koncepcji dobra miałoby znaleźć swoje potwierdzenie. Liberalna koncepcja człowieka uprzednio zindywidualizowanego polega na założeniu, że dla jednostek w „sytuacji pierwotnej" znaczenie relacji z innymi ludźmi, system ról społecznych i zasad jest znikome. Jedynym czynnikiem determinującym zachowanie jednostek za "zasłoną niewiedzy" jest dążenie do osiągnięcia konsensusu w kwestii treści zasad sprawiedliwości przy zachowaniu całkowitej bezstronności. W konsekwencji jednostka przyjmuje jedną koncepcję sprawiedliwości jako ostateczne odniesienie przy rozważaniu problemów etycznych. Jeśli coś nie jest zgodne z dwiema zasadami sprawiedliwości, nie może być uznane za słuszne.

Zdaniem M. Sandela nielogiczne wydaje się przekonanie, że jednostki w „sytuacji pierwotnej", znajdujące się za mocno ograniczającą percepcję „zasłoną niewiedzy", posiadają wystarczającą wiedzę do osiągnięcia konsensusu w temacie wspólnej wizji sprawiedliwości. Jednostka nie posiada wystarczającego doświadczenia nabytego poprzez uczestnictwo we wspólnocie, aby podołać wyzwaniu, przed którym stawia ją J. Rawls – określenia co jest sprawiedliwe, a co nie.

4.1. Posesywna a konstytutywna koncepcja jednostki

W teorii J. Rawlsa jednostki pozostające za „zasłoną niewiedzy" są oddzielone nie tylko od siebie nawzajem, ale także od wszystkiego, co można ogólnie określić jako zmienne osobowościowe. W literaturze określa się to mianem „podwójnego odseparowania" [10]. Ludzie nie są świadomi swoich cech, ról społecznych oraz wizji dobra. Oddzielenie jednostki od jej atrybutów niesie za sobą konieczność wprowadzenia pojęcia podmiotu i przedmiotu posiadania. Następstwem tego jest przyjęcie posesywnej koncepcji jednostki. Zamiast opowiadać się za wizją podmiotu typu: „jestem x, y, z" (gdzie x, y, z to oczekiwania, role społeczne itd.) J. Rawls wybiera: „mam x, y, z" [11]. Skoro teoretyk zakłada, że atrybuty jednostki (system interesów, celów, zdolności, powiązań społecznych oraz talentów) nie są czynnikami, które ją konstytuują to ma ona prawo i zdolność zarówno dowolnego przyłączania ich do siebie, jak i porzucania.

W tym M. Sandel dopatruje się jednego największych jego błędów, bo przecież możliwym jest, że jednostka nie podejmuje w sposób świadomy wyboru koncepcji życia i systemu wartości. Może trwać w błogiej nieświadomości, że jej egzystencja jest utożsamiana z konkretną koncepcją życia. Istnieje również możliwość, że bez udziału innych nie zdałaby sobie sprawy z tego kim jest w rzeczywistości. Podmiot zatem, zdaniem M. Sandela, nie odkrywa swojej koncepcji dobrego życia, lecz zostaje uświadomiony przez otaczające go środowisko. Ponadto, jeśli uznać za prawdziwe założenie, że jednostka za każdym razem dowolnie przyjmuje, weryfikuje

i ewentualnie odrzuca koncepcje życia czy systemy wartości, to może prowadzić to do wniosku, że żadnemu z nich człowiek nie przypisuje nadrzędnego znaczenia.

Na poziomie ontologicznym liberalna teoria polityczna zakłada, że człowiek jest uprzedni wobec wartości, które przyjmuje oraz wybiera je dowolnie. Stanowisko przeciwstawne przewiduje odwrotny układ – to właśnie wartości konstytuują jaźń jednostki. Człowiek nie istnieje poza wspólnotą, która go tworzy. M. Sandel wskazuje także na nierozłączność wartości, które są zawsze kształtowane we wspólnocie, proponując koncepcję „podmiotu radykalnie usytuowanego", który nie jest uprzedni wobec wartości, które wyznaje, lecz to one przesądzają o tym, kim jest. M. Sandel odmawia tym samym racji teorii „podmiotu wykorzenionego" lub „suwerennego podmiotu wyboru" prezentowanej przez J. Rawlsa w „Teorii sprawiedliwości", w której Ja jest aprioryczne wobec swoich celów i wartości.

5. Poziom metateoretyczny

Ostatnią kwestią, którą należy poruszyć jest deontologiczny charakter teorii J. Rawlsa. Rozróżnienie między deontologicznością a teleologicznością koncepcji jest zbudowane w oparciu o wizję roli dobra w identyfikacji tego, co słuszne. W teoriach teleologicznych słuszność odgrywa rolę służebną względem dobra. Celem samym w sobie jest zawsze dobro, zaś słuszność ma wartość jedynie instrumentalną w stosunku do niego.

6. Deontologiczny charakter teorii J. Rawlsa

J. Rawls definiuje swoją koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności tak, aby owa bezstronność oznaczała wyraźne oddzielenie dobra od słuszności. Sprawiedliwość jest postrzegana jako pierwsza i najważniejsza cecha wszystkich instytucji publicznych [12]. J. Rawls wprowadza do swojej teorii „wąską" i „pełną" teorię dobra. Aby ograniczyć do minimum rolę tego co dobre w identyfikacji tego co słuszne, teoretyk posłużył się „wąską teorią dobra", której celem jest dostarczenie przesłanek dotyczących pierwotnych dóbr społecznych, koniecznych do ustalenia zasad sprawiedliwości [13]. Racjonalność jednostek w sytuacji pierwotnej, oznacza, że pragną one pewnych rzeczy, pomimo braku informacji o szczegółach swojej sytuacji planu życiowego. Rzeczy te, określane mianem pierwotnych dóbr społecznych, są wstępnymi czynnikami umożliwiającymi realizację celów jednostki (np. bogactwo, zdrowie, prawa i wolności). Pragnienie ich jest niezależne od samoświadomości jednostki, jest wyrazem jej racjonalności. Natomiast „pełna teoria dobra" bliższa jest powszechnemu rozumieniu tego co zwykle określa się jako „dobro".

M. Sandel wskazuje jednak na pozorność zabiegu J. Rawlsa z oddzieleniem dwóch teorii dóbr. W jego ocenie zaangażowanie „wąskiej teorii dobra" w proces zdefiniowania tego co słuszne (wybór dwóch zasad sprawiedliwości) nadwyręża deklarację o deontologicznym charakterze teorii J. Rawlsa. Założenie, że zasady sprawiedliwości opierające się na „wąskiej teorii dobra" są jednocześnie niezależne od jakiejkolwiek koncepcji dobra, pojętego w sposób partykularny (konkretne pragnienia i oczekiwania – czyli pełnej teorii dobra) jest zdaniem M. Sandela wyłącznie sztuczką erystyczną. „Wąska teoria dobra" nie jest bowiem uniwersalna, stanowi produkt zachodniego, liberalnego społeczeństwa i legitymizuje tylko te style życia, które są zgodne z jego modelem.

7. Teleologiczny charakter teorii M. Sandela

M. Sandel wskazuje, że deontologiczny charakter teorii J. Rawlsa jest jedynie pozorny. Nie można, jego zdaniem, utrzymać wizji społeczeństwa opartego na koncepcji dobra, które nie jest zakorzenione we wspólnocie i nie jest w niej identyfikowane jako służące jej członkom. M. Sandel na poziomie matetoertycznym odchodzi od tezy, zgodnie z którą zasady sprawiedliwości czerpią swe moralne uzasadnienie z takich koncepcji dobra, które są szeroko podzielane oraz akceptowane w danej konkretnej wspólnocie. W konsekwencji to określona wspólnota decyduje do czego należy dążyć, co jest warte pożądania, a co za tym idzie: co jest sprawiedliwe.

M. Sandel wskazuje: „Etykietka komunitaryzmu sugeruje, że wartości, które przeważają w danej wspólnocie w danym czasie są sprawiedliwe. Ja odrzucam tę ideę (…). W tej mierze, w jakiej komunitaryzm sugeruje (…) pewien rodzaj moralnego relatywizmu, źle charakteryzuje pogląd, którego ja bronię" [14]. Zdaniem M. Sandela przedstawiony sposób powiązania sprawiedliwości z dobrem nie jest wystarczający – jest to bowiem jednoznaczne definiowanie sprawiedliwości jako ubocznego produktu przyjętej konwencji, wyrażonej poprzez zgodę wspólnoty na jakąś wartość.

Ponadto, M. Sandel wskazuje na pewną analogię: liberałowie przyjmują, że racje, uzasadniające zasady sprawiedliwości, powinny zachować neutralność względem moralnych i religijnych wartości, natomiast komunitaryści, twierdzą, iż uprawnienia składające się na treść zasad słuszności powinny znaleźć oparcie w podzielanych społecznie wartościach. Obie strony, zdaniem M. Sandela, popełniają podobny błąd: unikają zajmowania stanowiska w temacie istoty celów, którym te zasady służą.

M. Sandel opowiada się za sposobem łączenia sprawiedliwości i dobra, który przyznaje prymat dobru, jednak polega na tym, że zasady sprawiedliwości uzyskują moralne uzasadnienie ze względu na cele, którym służą – bez względu na to, czy są one powszechnie podzielane czy też nie. Sprawiedliwość bądź niesprawiedliwość określonych praw czy działań jest uzależniona od moralnej wartości celów, które prawa te realizują.

8. Wnioski

Teoria sprawiedliwości J. Rawlsa stała się podstawą do wielu debat oraz powstania różnorodnych publikacji będąc niejednokrotnie przedmiotem krytyki. Na szczególną uwagę zasługuje polemika ze strony środowisk feministycznych, w szczególności Carole Pateman oraz Susan Okin. J. Rawlsowi zarzucono tzw. błąd przeoczenia. [15] W roli kontrahentów hipotetycznej umowy społecznej nie występują bowiem wszystkie jednostki, lecz jedynie „głowy rodzin". Płeć jest zmienną osobowościową, która, tak jak wszystkie inne cechy, w sytuacji pierwotnej ma skrywać zasłona niewiedzy. W negocjacjach dotyczących umowy uczestniczą zatem bezpłciowe osoby. Jednak z uwagi na fakt, że umowa wprowadza zasady sprawiedliwości wyłącznie do wspólnoty politycznej, pomijając rodzinę (relacje prywatne) można przyjąć, że J. Rawls opowiada się za tradycyjnym, monogamicznym modelem rodziny. Oznacza to, że kobiety (których tradycyjna forma rodziny pozbawia równego statusu) nie biorą udziału w negocjacjach umowy, chyba że są "głowami rodzin". Rawlowska koncepcja równości, wolności i sprawiedliwości odnosi się wyłącznie do sfery publicznej. Jeśli uznamy przypadkowy charakter płci i słuszność drugiej zasady sprawiedliwości to konieczna jest modyfikacja modelu

rodziny, gdyż nierówności w jej obrębie nie przynoszą korzyści najgorzej sytuowanym ani dostęp do przywilejów nie jest równy dla kobiet i mężczyzn. Ponadto Susan Okin w swojej feministycznej analizie wskazuje na element, który potwierdza „błąd przeoczenia", a mianowicie język. Użycie takich określeń jak *men, mankind, his, he* na przemian wraz z pojęciami: *persons, human beings* w wyraźny sposób obrazuje jak głęboko tkwi „błąd pominięcia" kobiet.

Celem odparcia zarzutów i dookreślenia stanowiska przyjętego w *Teorii sprawiedliwości* Rawls opublikował na przestrzeni lat 1975-1989 szereg artykułów, których zwieńczeniem było wydane w 1993 r. kolejne dzieło – *Liberalizm polityczny*. Odpowiedzią na uwagi krytyków było pewne przekształcenie teorii s*prawiedliwości jako bezstronności*. Niemal wszystkie elementy ją tworzące zostały przeformułowane tak aby zaktualizować jej przesłanie. Dwie zasady sprawiedliwości zostały zaprezentowane jako instrument pozwalający na zwalczenie konfliktów pomiędzy różnorodnymi wizjami dobrego życia i światami wartości. Rawls wprowadza także dotąd nieznane rozróżnienie na osobę rozumną i racjonalną. Sytuacja pierwotna ulega wobec tego przemianie, gdyż rozumność kontrahentów zakłada, że proponując pewną wizję sprawiedliwości, wyrażają pełną wolę jej przestrzegania (pod warunkiem analogicznego zachowania pozostałych stron). Rozumne poczucie sprawiedliwości oznacza porzucenie faworyzowania własnych korzyści na rzecz wypracowania zasad, które będą służyć interesom zarówno własnym, jak i cudzym. W pewnym zakresie zostaje także uniesiona tzw. „zasłona niewiedzy",, gdyż strony umowy nie są już metafizycznymi podmiotami, lecz stanowią reprezentacją społeczności, która wyznaje demokratyczne zasady. Wiedzą zatem, że są członkami społeczeństwa o kulturze demokratycznej.

Konkludując, należy zauważyć, że pomimo niekwestionowanych rozbieżności występujących pomiędzy teoriami J. Rawlsa i M. Sandela, można w trakcie analizy znaleźć również cechy im wspólne. Bez względu na to, czy nadamy koncepcji jednostki charakter posesywny (J. Rawls) czy konstytutywny (M. Sandel) to w obu przypadkach mamy do czynienia z aktywnym Ja. Obaj teoretycy przyjmują, że wyznawany światopogląd, przyjęte koncepcje dobra, zasady mogą się zmieniać w ciągu życia jednostki, jednak Rawlsowskie „Ja" w sposób aktywny wybiera je i rewiduje, podczas gdy Sandelowskie niezmiennie odkrywa je w sobie. Kolejny wniosek dotyczy konieczności przyjęcia odpowiedniej interpretacji hipotetycznej „sytuacji pierwotnej" J. Rawlsa. Należy się bowiem zastanowić czy przytoczona sytuacja za „zasłoną niewiedzy", przy zastosowaniu odpowiedniej wykładni, może prowadzić do zrozumienia tego, w jaki sposób ludzie mogą wznieść się ponad interesy jednostkowe i podejmować bezstronne decyzje. Może się wydawać, że czasem doświadczamy takich sytuacji, że dokonujemy wyborów bezstronnych, wbrew naszym partykularnym interesom, z tej przyczyny, że nie znamy wszystkich okoliczności oraz następstw zasad, które przyjmujemy i na które wyrażamy zgodę. Wydaje się, że przedstawiona sytuacja stanowi jedyną możliwość zachowania bezstronności, którą owa koncepcja, w sformułowanej przez J. Rawlsa postaci, dopuszcza.

Literatura

1. Sandel M. *Sprawiedliwość jak postępować słusznie?,* Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.
2. Rawls J. *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 109.
3. Miętek A. *Spór liberałów z komunitarystami*, Dialogi Polityczne: polityka, filozofia, społeczeństwo, prawo, nr 7 (2007), s. 101-111.
4. Ł. Dominiak, Komunitaryzm, w: Encyklopedia „Białych Plam", Radom 2005, s. 187.
5. Prostak R. *Rzecz o sprawiedliwości: komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego,* WUJ, Kraków 2004.
6. Baran M. *Sprawiedliwość a budowanie wspólnoty,* Prakseologia, 158/ t.2/2016, s. 121-136.
7. Sandel M. *Sprawiedliwość jak postępować słusznie,?,* Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.
8. Prostak R. *Kilka uwag o Sandelowskiej krytyce Rawlsowskiej koncepcji osoby*, Prakseologia, 158/t.2/2016, s. 153-175.
9. Sandel M. *Sprawiedliwość jak postępować słusznie,?,* Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 173.
10. Prostak R. *Rzecz o sprawiedliwości: komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego,* WUJ, Kraków 2004.
11. Sandel M. *Liberalizm a granice sprawiedliwości*,WAiP, Warszawa 2009, s. 20.
12. Rawls J. *Teoria sprawiedliwości,* Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 13.
13. Rawls J. *Teoria sprawiedliwości,* Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 543-547.
14. Sandel M. *On Republicanism and Liberalism,* Interview by Leif Wenar and Chong-Min Hong, The Harvard Review of Philosophy, Spring 1996.
15. Środa M. *Indywidualizm i jego krytycy: współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci,* Warszawa 2003, s. 303-306.

Spór o sprawiedliwość pomiędzy Johnem Rawlsem a Michaelem Sandelem

Streszczenie

Celem pracy jest próba konfrontacji teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa ze stanowiskiem jednego z głównych przedstawicieli komunitaryzmu – Michaela Sandela. Sposób ustalenia zasad sprawiedliwości, ich rozumienie, a także sposób budowania na nich wspólnoty przyczynił się do otwarcia dyskusji nad pojęciem sprawiedliwości, którą do dziś można odnaleźć w dyskursie naukowym. Aby wyróżnić płaszczyzny, które odgrywają kluczową rolę w procesie analizy sporu, polemika pomiędzy teoretykami została przedstawiona na trzech poziomach: samoświadomości, ontologicznym oraz metateoretycznym. W opracowaniu została użyta metoda analityczna. Z przeprowadzonej analizy można wyciągnąć wnioski dotyczące konieczności odpowiedniej interpretacji hipotetycznej "sytuacji pierwotnej" J. Rawlsa, uniwersalnego charakteru sporu oraz cech łączących obie teorie.

Słowa kluczowe: sprawiedliwość, M. Sandel, J. Rawls, spór naukowy.

Dispute over justice between John Rawles and Michael Sandel

Abstract

The article's goal is to attempt to confront John Rawls' theory of justice with the position of one the main theoreticians of communitarianism-Michael Sandel. The method of establishing the principles of justice, their understanding, and the way of building community on them have opened discussion, which can still be found in the academic discourse. In order to distinguish the areas that play a key role in the process of dispute analysis, the polemic between the theoreticians was presented on three levels: self-concept, ontological and metatheoretical. The analytical method was used in the study. Conclusions from the analysis include the necessity of proper interpretation of the hypothetical original position, the universal nature of the dispute, and the features that are common to both theories.

Keywords: justice, M. Sandel, J. Rawls, academic dispute.

Mateusz Tofilski[1]

Analiza związku między filozofią a neuronauką, na przykładzie neuroestetycznych badań nad emocjami estetycznymi

1. Wstęp

Dynamiczny rozwój neuronauki i jej szeroka ekspansja w zakresie obszarów problemowych, doprowadziła do sytuacji, w której aktualnie coraz częściej dochodzi do wykorzystywania i powoływania się na jej wyniki w kontekście pytań tradycyjnie stawianych w ramach filozofii. Z pewnością jedną z najistotniejszych i najczęściej podejmowanych w tym kontekście kwestii jest jeden z podstawowych problemów teorii umysłu, czyli problem umysł-ciało. Jednak poza zagadnieniami dotyczącymi świadomości, wspominane zjawisko daje się także stosunkowo łatwo zauważyć chociażby w kontekście pytań o wolną wolę, ludzką moralność, czy też nawet o estetykę i odbiór dzieła sztuki. W przypadku ostatniego ze wspomnianych tematów, ze względu na stan aktualnej wiedzy kognitywistycznej, szczególnie ciekawa wydaje się kwestia emocji estetycznych, których znaczenie w procesie percepcyjnym dzieła sztuki jest dziś coraz szerzej podkreślane.

Dlatego też celem tekstu jest przede wszystkim prezentacja i analiza wybranych teorii odbioru dzieła sztuki uwzględniających właśnie czynnik emocjonalny i starających się łączyć ze sobą badania z obszaru neuronauk z filozoficznymi koncepcjami. Jednocześnie stanowiska te zostaną wybrane pod kątem różnic w doborze proporcji tych dwóch komponentów. W ten sposób przeprowadzona analiza będzie z jednej strony próbą wskazania na pluralizm stanowiskowy, charakterystyczny dla całej neurofilozofii, a więc rozwijającego się we współczesnej filozofii nurtu, który stara się wykorzystywać wyniki neuronauki przy jednoczesnym powiązaniu ich z istniejącymi już koncepcjami filozoficznymi. Z drugiej natomiast będzie to okazja do wskazania na znaczenie, podkreślane m.in. w minimalistycznej koncepcji neurofilozofii przez Henrika Waltera, metafilozoficznych założeń stojących u jej podstaw. W tym przede wszystkim na określenie relacji między filozofią a neuronauką oraz roli obu komponentów w formułowanych koncepcjach. Na tym tle widoczny będzie również pozytywny skutek wspólnego wykorzystywania tych dwóch elementów, ale przy jednoczesnym zachowaniu i braku redukcji roli filozofii

2. Relacja między filozofią a neuronauką

2.1. Filozofia a nauka

Pytanie o relację zachodzącą pomiędzy filozofią a nauką rzecz jasna nie jest nowe, a raczej wskazuje się, że teza o wielorakich związkach nauk przyrodniczych z filozofią rozumianą klasycznie, w filozofii nauki okresu popozytywistycznego nie

[1] tofilski.us@gmail.com, Instytut Filozofii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski.

budzi większych sprzeciwów i zastrzeżeń [1]. Oczywiście w tym samym miejscu powstaje pytanie o charakterystykę tejże wielorakości. Poszukując ewentualnego filozoficznego komponentu w nauce mówi się tutaj rzecz jasna nie tylko o wspólnej genezie leżącej w początkach zracjonalizowanej wiedzy antyku, ale także m.in. o tzw. filozoficznych założeniach nauki, a więc zakładanej obecności pewnych przekonań, założeń i celów badacza, które nie są częścią przeprowadzanych przez niego badań, ale zdaniem niektórych autorów mogą mieć wpływ chociażby na interpretację płynących z niego wniosków [1]. Przenikanie filozofii do badań naukowych może odbywać się tutaj z jednej strony w pewnych przeświadczeniach metodologicznych, różnorakich tezach jak np. tezie o poznawalności świata, a także poprzez dokonywaną przez naukowców analizę pojęć, która sama w sobie ma filozoficzny charakter [2]. Dodatkowo w tym kontekście często podkreśla się również pewien aspekt kreatywności, a wręcz jakiejś formy twórczej aktywności, w której pewną rolę w trakcie tworzenia teorii naukowych odgrywa również kategoria piękna[3]. Jednak z drugiej strony uważając na przesadną relatywizację nauki i skrajny eksternalizm nadający czynnikom pozapoznawczym najważniejszą rolę w kształtowaniu nauki także w warstwie treściowej [4], można za Janem Woleński zwrócić uwagę, że wprawdzie można mówić o heurystycznej roli przekonań filozoficznych w rozwoju nauki (Woleński pisze konkretnie o fizyce), ale związek między tymi dwoma dyscyplinami ma charakter nie konieczny, a faktyczny[5]. Należy również odróżnić założenia naukowców od założeń samej nauki, co prowadzi do wniosku, że dowód naukowy nie jest prostą egzemplifikacją przekonań osoby, która go formułuje.

Patrząc z kolei na wspomnianą relację z perspektywy miejsca jakie przypisywane jest w niej filozofii można po pierwsze uznać, zgodnie z pozytywistycznym duchem, że to nauki empiryczne wyczerpują naszą wiedzę o świecie, a filozofia zajmuje wobec nich miejsce drugorzędne. To znaczy koncentrujące się na analizie języka naukowego i stosowanych metod badawczych [6]. Zgodnie z podziałem zaproponowanym przez Arne Anzenbachera, można też wskazać formę spojrzenia na to zagadnienie, w której filozofia rozumiana będzie raczej jako synteza wyników wszystkich nauk, a także wreszcie na spojrzenie uznające jej autonomiczność wobec nauki i akcentujące różnice w prowadzonych przez nią badaniach w stosunku do badań nauk empirycznych [7]. To jednak z kolei wymaga zdefiniowania tychże różnic obszarowych, co również nie jest jednorodne. Jednocześnie jednak niezależnie od tego, na które z możliwych ujęć tego problemu się zdecydujemy, wydaje się, że nie powinna być ona zamknięta w obliczu najróżniejszych odkryć naukowych. Historia filozofii pełna jest owocnych przykładów wzajemnego czerpania ze swoich dokonań, z uwzględnieniem oczywistych różnic i brakiem konieczności wchłaniania jednej dyscypliny przez drugą. Jak zwraca uwagę Michał Heller, filozofia powinna być maksymalnie otwarta na intensywny rozwój nauk przyrodniczych, co tym samym ma stanowić swoisty kontrapunkt dla „filozofii błogostanu intelektualnego" jak określa on filozofię, która nie przejmuje się teoriami i dowodami naukowymi głosząc swoje tezy nawet jeśli stoją one w jawnej sprzeczności z aktualnym stanem wiedzy [1].

2.2. Filozofia a nauka w neurofilozofii

Jak zostało już wspomniane tego typu rozważania prowadzone były do tej pory w większości w odniesieniu do fizyki, która tradycyjnie stanowi główny obszar zainteresowania filozofii nauki i uznawana jest za pewien wzór naukowości i najbardziej rozwiniętą część nauk przyrodniczych (co zdaniem Woleńskiego objawia się chociażby jej wyraźną strukturą logiczną [5].). Poza tym właśnie ta relacja ma najdłuższe korzenie historyczne, w obrębie których można znaleźć wiele stanowisk nie tylko filozofów, ale i fizyków zajmujących się kwestiami filozoficznymi związanymi z prowadzonymi przez nich badaniami. Jednak z perspektywy omawianego tematu szczególnie istotny jest stosunek jaki kształtuje się pomiędzy filozofią a neuronauką, który wydaje się być bardzo interesujący chociażby ze względu na jego aktualny dynamizm.

Jeszcze w 1984 roku Józef Lenartowicz pisał, że „problemy biologiczne nie leżą w centrum zainteresować współczesnej filozofii" [8]. Jednocześnie jednak w dalszej części tekstu stwierdza, że takie zainteresowanie powinno być szczególnie ważne dla filozofii, ponieważ biologia wchodzi właśnie w czas optymizmu poznawczego opartego na twardych dowodach swojej przydatności i słuszności w postaci długiej listy wielkich i przełomowych odkryć, zaś w filozofii sytuacja poznawcza nosi znamiona kryzysu. Abstrahując od oceny tego typu stwierdzenia na tym przykładzie doskonale widać skalę zmiany znaczenia wspomnianych problemów. Neuronauka jako dziedzina zajmująca się badaniem struktury, ewolucji, rozwoju, biochemii i fizjologii, a także podłoża genetycznego oraz patologii systemu nerwowego [9], a więc mówiąc prościej, funkcjonowaniem ludzkiego mózgu, jeszcze mniej więcej do przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych rozwijała się w pewnej izolacji (pomijając oczywiście badania na przykład Aleksandra Łurii na temat neuronalnych podstaw procesów psychicznych). Współcześnie wraz ze swoim dynamicznym rozwojem i poszerzaniem obszaru zainteresowań coraz śmielej porusza ona tematy tradycyjnie przyporządkowywane filozofii, jak na przykład problemy związane ze świadomością, wolną wolą, czy moralnością. Dzieje się tak przede wszystkim w ramach neuronauki poznawczej, w której do trzech badawczych poziomów organizacji mózgu dołącza się jeszcze poziom procesów poznawczych [9]. Równocześnie oczywisty wpływ na kształtującą się w tym kontekście relację między filozofią a neuronauką ma wyjątkowa specyfika tej drugiej, różniąca ją chociażby od rzeczonej fizyki.

Wreszcie na tym tle uwidacznia się problem związany z tym, iż generalnie rozróżnia się dwa poziomy, na których może się objawiać zainteresowanie filozofii nauką. Pierwszym, charakterystycznym poziomem jest metapoziom, z którego analizuje ona zjawisko nauki niejako z zewnątrz. Podejmowane są tutaj problemy języka naukowego, czy też metodologii badawczej i jest to obszar mieszczący się w obrębie działu filozofii jakim jest filozofia nauki. Odróżniając ten rodzaj aktywności od działalności stricte naukowej Andrzej Klawiter rozróżnia postawę uczestnika, charakterystyczną dla osoby znajdującej się wewnątrz całego procesu uprawiania nauki, od postawy badacza, filozofa nauki, charakteryzującego się zachowaniem rezerwy poznawczej wobec wytworów działalności naukowej [10]. To także tę dziedzinę diagnozuje Jan Such, wskazując, że można zaobserwować w niej

przejście z prób jasnego uchwycenia swoistości nauki, jej cech dystynktywnych, w kierunku podkreślania jej osadzenia w kulturze, wskazania na różnego rodzaju interakcje, którym jest poddana [11]. Z drugiej strony obecny jest w filozofii nurt, który nie zajmuje się tylko nauką jako zjawiskiem, ale raczej jej odkryciami, wynikami badań, starając się tym samym włączyć je w treść swoich rozważań, czego najlepszym przykładem może być neurofilozofia.

Jednak Mateusz Hohol słusznie zauważa, że w kontekście neuronauki rzeczywista granica pomiędzy filozofią neuronauki, a neurofilozofią staje się dużo bardziej płynna i trudna do jasnego wyznaczenia [8]. Dochodzi do tego również kwestia multidyscyplinarności obszaru jakim jest kognitywistyka oraz zadań jakie może w jego obrębie pełnić filozofia, która obok m.in. właśnie neuronauki jest jej częścią składową, jednak to zagadnienie wykracza już poza ramy tego tekstu. Można powiedzieć, że m.in. właśnie z powodu wspomnianej płynności granic, jak wskazuje Jakub Jonkisz, próby wyznaczenia pewnych metapoziomowych reguł to jedno z podstawowych zadań współczesnej filozofii umysłu [12], której rozwijającą się formą jest właśnie neurofilozofia. Tym samym, odnosząc się do przywoływanej dyskusji na temat relacji między filozofią a nauką, musi się ona zmieniać i kształtować dwutorowo, ponieważ w praktyce niewykonalne jest tylko i wyłącznie stosowanie osiągnięć neuronauki do analizy problemów filozoficznych, gdyż już samo zainteresowanie problemami definiowanymi w obrębie filozofii zmienia oblicze nauki [13].

Sam termin „neurofilozofia" został po raz pierwszy użyty przez Patricię Churchland w 1986 roku[14], ale dziś rozumiana szeroko jako analiza tradycyjnych problemów filozoficznych, wśród których centralnym jest podstawowy dla filozofii umysłu problem umysł-ciało, w świetle aktualnych badań neuronaukowych, jest zjawiskiem niejednorodnym, które mieści w sobie wiele różnych, czasem nawet opozycyjnych wobec siebie stanowisk. Tutaj też pojawia się miejsce na metafilozoficzną analizę, czego przykładem może być koncepcja minimalistycznej neurofilozofii Henrika Waltera [15], a więc próba wprowadzenia do tego typu rozważań pewnych metapoziomowych założeń, które łączyłyby i systematyzowały istniejące neurofilozoficzne stanowiska, jednocześnie uwzględniając, a wręcz wskazując na istotność zastanego pluralizmu. Jego granicę miałyby wyznaczać pewne podstawowe reguły, mówiące m.in. o tym, że analizy filozoficzne nie mogą stać w sprzeczności wobec odkryć naukowych, oraz zasada superweniencji odnosząca się właśnie do problemu psychofizycznego. Jednocześnie Walter w swojej koncepcji odróżnia neurofilozofię ogólną, skoncentrowaną na podstawowym problemie, czyli tzw. trudnym problemie świadomości, a także różnego rodzaju subdyscypliny neurofilozofii. Jedną z nich ma być neuroestetyka.

3. Emocje w koncepcjach (neuro)estetycznych

3.1. Emocje w neuroestetyce i estetyce eksperymentalnej

Pojęcie „neuroestetyka" zostało stworzone przez Semira Zekiego, a więc neurobiologa zajmującego się między innymi badaniami kory wzorkowej, na bazie których zaczął on formułować hipotezy dotyczące przetwarzania przez człowieka obrazów oraz neuronalnych korelatów stanów afektywnych, na przykład związanych

z doświadczeniem estetycznym. W tym sensie neuroestetyka będzie próbą naukowego wyjaśnienia zjawisk składających się na poznanie, odbiór dzieła sztuki, które będzie koncentrowało się na: obserwacji zależności zachodzących między stanami neuronalnymi i przeżyciem estetycznym; prowadzeniu ilościowych badań i eksperymentów w ramach estetyki; wpływem uszkodzeń neurologicznych na zmiany w twórczości artystycznej [16]. W ten sposób Zeki widzi w artyście pewnego rodzaju „nieświadomego neurobiologa", który swoimi działaniami w sposób mniej lub bardziej zamierzony uruchamia odpowiednie mechanizmy percepcyjne u odbiorcy [17]. Opierając się na podobnych założeniach przykładowo Vilayanur Ramachandran stara się wyznaczyć podstawowe prawa doświadczenia artystycznego, które w sposób uniwersalny mają wywoływać u odbiorcy m.in. określone emocje [18].

Należy rzecz jasna mieć świadomość, że w ramach neuroestetyki podejmuje się różnego rodzaju kwestie związane z doświadczeniem estetycznym, chociażby pytając o to w jaki sposób są one tworzone w naszym mózgu, dlaczego istnieją, a także jak zmieniają się pod wpływem określonych uszkodzeń mózgu lub zaburzeń psychicznych, co akurat może znajdywać swoje praktyczne zastosowanie na przykład w arteterapii. Jednak koncentrując się przede wszystkim na pytaniu o emocjonalny komponent dzieła sztuki, które jest siłą rzeczy skorelowane ze wszystkimi wymienionymi zagadnieniami, warto zastanowić się nad specyfiką czegoś, co określa się mianem emocji estetycznych. Jest to zagadnienie o tyle ciekawe w kontekście rozważań na temat wpływu badań naukowych na rozważania filozoficzne, że we współczesnej nauce sfera emocjonalna, która była do tej pory chociażby w ramach psychologii poznawczej, silnie oddzielana od czynników poznawczych, jest dziś z nimi mocno wiązana [19]. Na tej podstawie, przede wszystkim w ramach tzw. paradygmatu umysłu ucieleśnionego, przeprowadzane są próby teoretycznego powiązania ze sobą procesów emocjonalnych, poznawczych i sensomotorycznych. Jednocześnie koncentrując się na komponencie emocjonalnym w doświadczeniu dzieła sztuki należy pamiętać, że niekoniecznie całe zjawisko musi się do niego ograniczać, a więc jest to tylko badanie pewnego aspektu szerszego doświadczenia.

Dzieło sztuki jest wieloznacznym bodźcem dla aparatu percepcyjnego, a jego odbiorowi towarzyszy cały szereg procesów umysłowych. Podobnie wydaje się, że emocje estetyczne nie dają się w łatwy sposób sprowadzić do emocji podstawowych wydzielonych przez Paula Ekmana, chociażby dlatego, że przełamują związaną z nimi dychotomiczność oceny na przyjemne i nieprzyjemne. Wynika to chociażby z tego, że poruszenie jakie wywołuje dzieło może przebiegać dwutorowe, to znaczy być powodowane zarówno elementami formalnymi jak i przedstawianą treścią [20]. Otwarte pozostaje w takim razie pytanie o stosunek emocji estetycznych do podstawowych oraz kwestia ich ewentualnych własności przystosowawczej, a więc i ewolucyjnej genezy. Ponadto trzeba też pamiętać o różnicach związanych z reakcją na konkretny rodzaj sztuki, z których przykładowo muzyka wiąże się z odczuwaniem najsilniejszego doświadczenia emocjonalnego.

Bazując na współczesnych badaniach neuroestetycznych Piotr Przybysz wyróżnia trzy różne obszary, w których można mówić właśnie o emocjonalnej reakcji na sztukę [21]. Pierwsza z nich dotyczy emocji ucieleśnionych, a więc takich, które są wynikiem automatycznych, cielesnych reakcji organizmu na dzieło, a które są

powodowe bądź to po prostu warunkowaniem bądź też zarażeniem emocjonalnym, a więc wczuwaniem się w stan emocjonalny na przykład postaci prezentowanych w danym dziele. Można powiedzieć, że na badaniu tego typu emocji bazować ma zaproponowana przez Vittorio Gallese estetyka eksperymentalna. Postulowana niejako obok neuroestetyki, ma być próbą rzucenia nowego światła na ucieleśnione aspekty odbioru dzieła sztuki, które mają z kolei podkreślić społeczny charakter i rolę tego typu ludzkiej aktywności twórczej [22]. Cała idea opiera się na mechanizmie ucieleśnionej symulacji, który ma z kolei stanowić alternatywne wyjaśnienie dla funkcjonowania tak zwanej teorii umysłu, czyli naszej zdolności do predykcji i wyjaśniania ludzkich zachowań w oparciu o postulowane stany mentalne. Jak pisze Shaun Gallagher, ucieleśniona symulacja jest formą praktyki, której podstawą jest symulacja rozumiana jako nieświadomy, przedrefleksyjny i funkcjonalny mechanizm systemu, którego funkcją jest prezentowanie obiektów, przyczyn i wydarzeń [23]. Systemu, w którym percepcja jest ściśle powiązana z motoryką i stanowi równocześnie podstawę m.in. pod zjawisko współodczuwania stanów emocjonalnych, czyli po prostu empatię.

Próbując przenieść tę koncepcję na obszar estetyki, Gallese współpracujący między innymi z historykiem sztuki Davidem Freedbergiem odwołuje się właśnie do pojęcia empatii i znanej z historii empatycznej teorii odbioru dzieła sztuki, rozwiniętej na początku wieku XX przede wszystkim przez Theodora Lippsa [24]. Zgodnie z jej ideą podstawa naszego kontaktu ze sztuką leży właśnie w empatii rozumianej jako pewna cielesna symulacja idąca w parze z emocjonalną odpowiedzią na ten mechanizm. Na poziomie neuronalnym podstawą tego mechanizmu ma być system neuronów lustrzanych.

W ten sposób tak rozumiana estetyka eksperymentalna ma z jednej strony wskazywać na emocje spowodowane pracami artysty, a więc doświadczenie estetyczne generowane za pomocą ucieleśnionej symulacji, ale także zwracać uwagę na potencjalną relację między gestem artysty wykonującego dzieło, a jego recepcją u obserwatora właśnie dzięki motorycznej reprezentacji. Mają o tym świadczyć przede wszystkim eksperymenty EEG, które wskazały na aktywność neuronów lustrzanych w trakcie obserwacji napisanych ręcznie znaków oraz dzieł sztuki pochodzących spod ręki Franza Kline'a i Lucio Fontany [22]. Ich autorzy przekonują, że można mówić tu o aktywacji u obserwatorów specyficznych obszarów kontrolujących wykonanie tych samych gestów, a więc oko obserwatora miało by łapać nie tylko informacje na temat kształtu, kierunku, tekstury dzieła, ale też i motoryczną ekspresję artysty podczas tworzenia.

Wreszcie tak rozumiana empatia pojawia się także w odniesieniu do kognitywnej relacji do fikcyjnych postaci pochodzących z narracji czy to filmowych czy literackich. W tym kontekście pojawia się pojęcie immersji jako stanu, w którym nasza uwaga jest skupiona na fikcyjnym świecie, przez co dochodzi do „zanurzenia się" w tę rzeczywistość. Współcześnie z perspektywy ucieleśnienia w ramach eksperymentów na przykład nad e-literaturą bada się także wpływ na to zjawisko elementu cielesnego i nastawienia czytelniczego oraz materialności książki. Na marginesie można wspomnieć, że efekt realności i natężenie immersji jest ściśle związany z emocjonalną siłą jakie wywołuje dane dzieło [25]. Jednocześnie jednak Paweł Gładziejewski słusznie zauważa, że omawiana koncepcja powołująca się w tym

przypadku na empatię nie rozróżnia jej od zaangażowania, tymczasem przykładowo emocje doświadczane przez nas i fikcyjną osobę mogą się od siebie różnić, do tego zresztą różna jest też ilość informacji jaką dysponujemy my a narracyjny bohater [26].

Nie jest to zresztą jedyny problem na jaką napotyka współczesna empatyczna teoria odbioru dzieła sztuki. Właśnie Gładziejewski zwraca uwagę na różnice w dwóch rodzajach empatii określanych przez niego jako empatia percepcji (bezpośrednie, niezapośredniczone, świadome wnioskowanie, któremu nie towarzyszy przeżywanie tych samych stanów psychicznych) i empatii współodczuwania (zdolność do znajdowania się w stanie mentalnym tego samego typu, co obserwowana osoba, przy jednoczesnej świadomości kto doświadcza ich niejako źródłowo) [27], które gubi się w koncepcji Gallesego. Poza tym nie uwzględnia ona także kluczowego dla empatii faktu świadomości całego procesu i wyraźnego odróżnienia podmiotu od przedmiotu (taki zarzut w stosunku do Lippsa formułowała już Edyta Stein). Poza tym estetycy wskazywali również już w odniesieniu do historycznej koncepcji na niewłaściwe przesunięcie w relacji między artystą a odbiorcą, w której rola tego drugiego zostaje przesadzona kosztem pierwszego [28]. Wreszcie słusznie krytykowany jest sam mechanizm neuronów lustrzanych, a właściwie nagminne przypisywanie mu zbyt istotnej roli w wielu bardzo różnych procesach, co aktualnie wydaje się być dość mocno przesadzone[29]. Co ciekawe w kontekście poszukiwania alternatywnych mechanizmów związanych z doświadczaniem estetycznym obecnie powstają próby rozwiązań wskazujące zamiast na system lustrzany to na powiązane z pamięcią epizodyczną mechanizmy odpowiedzialne za multimodalne, kognitywne procesy przetwarzania emocji [30].

Szukając zalet koncepcji wiążącej odbiór dzieła sztuki z empatią wskazuje się przede wszystkim na wspominane dowartościowanie społecznego wymiaru sztuki (sam Gallese zresztą podkreśla, że nie tyle chodzi mu o całościowe wyjaśnienie zjawiska sztuki, ale zwrócenie uwagi na jeden z jej istotnych aspektów [22]), a także jego spójność z innymi koncepcjami wyjaśniającymi ewolucyjny rozwój człowieka, w tym przede wszystkim teorią społecznego uczenia się Michaela Tomasello [31]. Jest to też próba interesująca z perspektywy omawianego tematu, chociażby dlatego, że wychodząc od czysto neuronaukowego odkrycia (odkrycia neuronów lustrzanych) rozwinęła się teoria, która daleko odchodzi od samej interpretacji wyników badań, a nawiązuje czy to do filozofii Martina Bubera, czy też w kontekście odbioru dzieł sztuki właśnie do historycznej koncepcji estetycznej. Jednocześnie wciąż mieści się ona w obszarze percepcyjnych teorii odbioru dzieła, w których doświadczenie estetyczne sprowadzane jest do procesów percepcyjnych odpowiedzialnych za odbiór dzieła.

Tymczasem wracając do podziału Piotra Przybysza wyróżnia on jeszcze dwa typy emocji związanych z doświadczeniem estetycznym. Są to emocje towarzyszące aktywności poznawczej odbiorcy, a więc związane z pracą wyobraźni, a także przyjemnością związaną z rozwiązywaniem zagadek i tzw. „efektem aha", o którym w tym kontekście wspomina Ramachandran [18]. Wreszcie są jeszcze emocje asocjacyjno-kontekstowe, które opierają się przede wszystkim na skojarzeniach pamięciowych lub wyobrażeniowych, które kierują doświadczającego na sferę pozaestetyczną, niezwiązaną bezpośrednio z danym dziełem [21]. W ten sposób u odbiorcy pojawia się seria rozwijających się stanów emocjonalnych

3.2. Fenomenologiczna koncepcja emocji estetycznych

Ze względu chociażby na złożoność i etapowość odbioru dzieła sztuki w jej emocjonalnym komponencie, propozycja Przybysza przypomina nieco pomysł sformułowany przez Andrzeja Klawitera i Dawida Wienera, który ma być współcześnieniem koncepcji przeżyć estetycznych Romana Ingardena (zresztą sam Przybysz w swoim tekście również bezpośrednio odwołuje się do polskiego fenomenologa). Klawiter i Wiener wychodzą jednak od krytyki neuroestetyki jako opartej na percepcyjnej teorii sztuki, która całość wielowarstwowego zjawiska redukuje do mechanizmów percepcyjnych. W nieco podobnym tonie Józef Bremer krytykuje wspomniane osiem zasad Ramachandrana, wskazując, że opierają się one na określonym sposobie rozumienia dzieła sztuki, a także ignorują jej pojęciowe i poznawcze aspekty oraz intencję artysty [32].

Jednak jednocześnie polscy badacze również wychodząc od aktualnych badań kognitywnych na temat emocji tym samym uznają ich znaczenie oraz konieczność pozostawania z nimi w niesprzeczności. W ten sposób sformułowana zostaje przez nich teza, że odbiór dzieła jest napędzany przez przełączanie się odbiorcy z procesów emocjonalne na poznawcze i z powrotem. Opierając się na wspomnianej myśli Ingardena wyróżniają oni emocję wstępną, która inicjuje przejście ze świata naturalnego do świata dzieła sztuki i zmienia nastawienie odbiorcy z naturalnego na estetyczne, emocje wewnątrzestetyczne, których splot pozwala na koncentrację i nieporzucanie dzieła, a także emocję finalną, w której właśnie doświadczony, specyficzny świat dzieła sztuki wpływa na nasz sposób odbioru świata naturalnego [33]. Opisywane w ten sposób emocje, zgodnie z koncepcją Dawida Wienera, wpisują oni do kategorii tzw. emocji erzacowych, odróżnianych od emocji naturalnych i charakteryzujących się m.in. świadomą kontrolą, przetwarzaniem percepcyjno-emocjonalnym oraz odłączeniem od bezpośredniego działania.

W ten sposób cały proces odbioru dzieła sztuki jawi się jako długi i skomplikowany, ale jednocześnie uwzględniający poszczególne elementy kontaktu z dziełem sztuki, któremu zgodnie z myślą Ingardena przysługuje specyficzny status ontologiczny. Kontakt ten nie jest zatem sprowadzony tylko i wyłącznie do procesów percepcyjnych, które w tym ujęciu stanowią jedynie początkowe stadium całego zjawiska. Z perspektywy omawianego tematu koncepcja ta wydaje się być szczególnie interesująca, ponieważ również bazuje na współczesnych osiągnięciach neuronaukowych. Stara się wykorzystać je w formie podstawy pod formułowane tezy, które jednak stanowią stricte filozoficzne rozważania nawiązujące do znanej w tradycji filozoficznej koncepcji koncentrującej się wokół pytań o status ontyczny dzieła sztuki. W tak sformułowanej teorii estetycznej filozofia zdecydowanie wykracza poza rolę odpowiedzialnej za analizę języka i pojęć zastosowanych w danej koncepcji.

Jak zostało już wspomniane, jej autorzy są dość sceptycznie nastawieni do „klasycznej" neuroestetyki, a więc tej reprezentowanej m.in. przez Zekiego i Ramachandrana, wskazując na jej ograniczenia i ich zdaniem niemożliwość pełnego wyjaśnienia w jej ramach podejmowanych zagadnień. Jednak przyjmując szerokie rozumienie neurofilozofii, zgodne chociażby ze wspominaną propozycją Waltera, która jest formą pomostu pomiędzy subiektywnym doświadczeniem, filozoficzną analizą, a naukowym obrazem świata [15], tego typu koncepcja przeżycia estetycznego z pewnością by się w nią wpisywała. Idąc dalej za myślą niemieckiego filozofa i psychiatry i uznając neuroestetykę za pewną subdyscyplinę neurofilozofii (analogicznie do relacji przebiegającej pomiędzy filozofią a estetyką),

a więc przyjmując jej szerokie rozumienie, można w jej granicach umieścić również omawianą koncepcję polskich badaczy. Na marginesie i pozostając jeszcze w kontekście pytań o kwestie terminologiczne i nazewnicze warto jeszcze wspomnieć, że poza neuroestetyką Piotr Przybysz pisze jeszcze o kognitywnej neuronauce sztuki [21], zaś określenie tego typu może lepiej wskazywać na obszar problemowy nakreślony w niniejszym tekście. Wydaje się to być sytuacja analogiczna do neurokognitywnych badań starających się analizować zjawisko religii, które najpierw były określane mianem neuroteologii, ale aktualnie bardziej poprawna wydaje się forma „neuronauka duchowości" lub neuronauka religijności", która lepiej wskazuje na fakt, iż rzeczywistym obszarem badań jest tu zjawisko duchowości jako takiej (nie zaś rozważania teologiczne, których centralnym punktem jest Bóg, co sugerowałaby nazwa „neuroteologia").

Jednak niezależnie od tego, czy opisane koncepcje umieścimy w ramach terminu neuroestetyka, nie zmieni to oczywiście faktu oczywistych różnic między opisanymi, odmiennymi spojrzeniami na możliwość wykorzystywania badań neurokognitywnych w kontekście tworzenia teorii estetycznych, w tym na temat emocjonalnego odbioru dzieła sztuki. Wręcz raczej wyraźnie wskazuje to na wspominany pluralizm obecny w obrębie neurofilozofii, a także fakt, iż jest on w dużej mierze wynikiem określenia, omówionej na początku tekstu, wyjściowej relacji łączącej filozofię i neuronaukę, w tym ustalenia granic ich ewentualnych powiązań względem siebie i autonomii.

4. Podsumowanie

W tej sekcji należy w sposób jasny i czytelny sformułować wnioski wynikające z przedstawionego opracowania lub też podsumować treść rozdziału. Rola emocji oraz ich powiązanie z procesami poznawczymi i sensomotorycznymi jest obecnie szeroko podkreślana i wykorzystywana w różnych kontekstach. W ten sam sposób uznawane jest znaczenie emocji estetycznych w trakcie odbioru dzieła sztuki, które jednocześnie może stanowić świetną egzemplifikację szerokości różnego rodzaju stanowisk z jednej strony bazujących na współczesnych wynikach badań neuronaukowych, a z drugiej odwołujących się do wybranych koncepcji filozoficznych i teorii estetycznych. Obrazują to chociażby przywołane w tekście trzy przykłady, które rzecz jasna nie zamykają listy wszystkich stanowisk spełniających powyższe kryteria, a jedynie ze względu na swoją różnorodność dobrze prezentując wspominany pluralizm. Z jednej strony jest to klasyczna neuroestetyka koncentrująca się przede wszystkim na wynikach badań na temat percepcji dzieła, przypominająca w tym pewnego rodzaju redukcjonizmie neurofilozofię w ujęciu Patricii Churchland, z drugiej estetyka eksperymentalna Gallesego, która wychodząc od badań stara się powiązać koncepcję odbioru sztuki z innymi koncepcjami na temat empatii czy rozwoju społecznego, a wreszcie z trzeciej strony uwspółcześniona idea przeżyć estetycznych Romana Ingardena, bazująca na wynikach badań, ale jednocześnie koncentrująca się na stricte filozoficznej analizie.

Te różnice w podejściu do ujmowania zjawiska odbioru dzieła sztuki są z kolei idealnym przykładem różnic stanowiskowych, które niejako z założenia występują w obrębie szeroko rozumianej neurofilozofii. Jednocześnie właśnie na tym tle widać znaczenie i konieczność wprowadzenia pewnych metafilozoficznych założeń neurofilozoficznych oraz określenia relacji zachodzącej między filozofią a neuronauką (w tym przede wszystkim wskazania na rolę i znaczenie filozofii). To właśnie różnice występujące na tym poziomie stanowią podstawę dalszych różnic stanowiskowych.

Wreszcie na przywołanych powyżej przykładach wydaje się, że w momencie gdy jest mowa o obszarach tematycznych i pojęciach, które zostały wypracowane na gruncie filozofii, na czym zresztą opiera się neurofilozofia, a czego dobrym przykładem jest zagadnienie estetyki i sztuki, ujęcia silniej koncentrujące się na filozoficznym komponencie teorii siłą rzeczy mocniej wskazują na złożoność i wielowarstwowość omawianych procesów. Jednocześnie wszystkie omówione stanowiska starają się potwierdzać znaczenie oraz możliwości wypływające z uznania i uporządkowania wzajemnego oddziaływania na siebie filozofii i nauki.

Literatura

1. Heller M., Michalik A., Życiński J. *Filozofować w kontekście nauki*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1987.
2. Czeżowski T. *Teoria poznania* (rękopis wykładów z roku akademickiego wygłoszonych w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie w r. a. 1924/25).
3. Heller M., Krajewski S. *Czy fizyka i matematyka to nauki humanistyczne?*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
4. Such J., Pakszys E. *Szkice o rozwoju nauki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1986.
5. Woleński J. *O tak zwanych filozoficznych założeniach nauki*, [w:] Butryn S. (red.), Z zagadnień filozofii nauk przyrodniczych, Ress Publica Press, Warszawa 1991.
6. Jodkowski K. *Filozofia przyrody jako warunek sine qua non powstania i rozwoju nauki*, Roczniki Filozoficzne, 53(2), (2005), s. 424-427.
7. Anzenbacher A. *Wprowadzenie do filozofii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
8. Lenartowicz J. *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1986.
9. Hohol M. *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
10. Klawiter A. *Filozoficzne podstawy teorii naukowych*, [w:] Banaszak G., Brzeziński J., Łastowski K. (red.), *Filozoficzne i metodologiczne podstawy teorii naukowych*, Poznańskie Studia z Filozofii Nauki, Warszawa-Poznań 1989.
11. Such J. *Co się zmieniło w filozoficznym spojrzeniu na naukę?*, [w:] Korpikiewicz H., Piotrowska E. (red.), Alternatywy i przewartościowania we współczesnej filozofii nauk, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1997.
12. Jonkisz J. *Neurofilozofia jako właściwa forma filozofii umysłu*, [w:] Muszyński Z. (red.), Umysł: natura i sposób istnienia. Trzy debaty, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.
13. Jonkisz J. *Geneza i status współczesnej filozofii umysłu*, Rocznik Filozoficzny Ignatianum, t. XVIII, (2012), s. 55-76.
14. Churchland P.S. *Neurophilosophy. Toward an unified science of the mind-brain*, The MIT Press, Cambridge MA 1986.
15. Walter H. *Neurophilosophy of free will, from libertarian illusion to a concept of natural autonomy*, The MIT Press, London 2001.
16. Podlipniak P., Przybysz P. *Sztuka, mózg, muzyka: perspektywy neuroestetyki muzyki*, [w:] M. Bogucki, A. Foltyn, P. Podlipniak, P. Przybysz, H. Winiszewska (red.), Neuroestetyka muzyki, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauki, Poznań 2013.
17. Zeki S. *Blaski i cienie pracy mózgu: o miłości, sztuce i pogoni za szczęściem*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
18. Ramachandran V., Hirstein H. *Nauka wobec zagadnienia sztuki. Neurologiczna teoria doświadczenia estetycznego*, [w:] Dziarnowska W., Klawiter A. (red.), Mózg i jego umysły, Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu t. 2, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2006.
19. Bremer J. *Pojęcie duszy w naukach kognitywnych*, Osoba i Dusza, t. 7, (2010), s. 37-63.

20. Przybysz P., *Emocje muzyczne i ich estetyczne modyfikacje*, [w:] M. Bogucki, A. Foltyn, P. Podlipniak, P. Przybysz, H. Winiszewska (red.), Neuroestetyka muzyki, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauki, Poznań 2013.
21. Przybysz P. *O naturze emocji towarzyszących odbiorowi sztuki. Dynamiczne i sytuacyjne podejście do emocji estetycznych*, Estetyka i Krytyka, nr 46, (3/2017), s. 41-58.
22. Gallese V. *Visions of the body. Embodied simulation and aesthetic experience*, Aisthesis, 1(1), 2017, s. 41-50.
23. Gallagher S. *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, Oxford 2005.
24. Gallese V. Freedberg D., *Mirror and canonical neurons are crucial elements in aesthetic response*, Trends in Cognitive Sciences, vol. 11, no. 10, 2007, p. 411.
25. Rembowska-Płuciennik M. *Emocje w odbiorze literatury-perspektywy kognitywistyczne*, Ruch Literacki, 6, (2014), s. 563-575.
26. Gładziejewski P. *Symulacja mentalna jako podstawa kontaktu poznawczego z fikcyjnymi narracjami*, Rocznik Kognitywistyczny V/2011, s. 57-63.
27. Gładziejewski P. *Czy empatia jest symulacją mentalną? Dyskusja z podejściem reprezentacyjnym ugruntowanym w koncepcji neuronów lustrzanych*, Diametros, 27, (2011), s. 109-113.
28. Morawski S. *Ekspresja*, Studia Estetyczne, nr 11, (1974).
29. Hickok G. *Mit neuronów lustrzanych*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
30. Poikonen H., Toiviainen P., Tervaniemi M. *Dance on cortex: enhanced theta synchrony in experts when watching a dance piece*, European Journal of Neuroscience, vol. 47, (2018), s. 433-445.
31. Hohol M. *Ucieleśniony podmiot: od wspólnej rozmaitości do "ja"*, [w:] Warmbier A. (red.), Spór o podmiotowość: Perspektywa interdyscyplinarna, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 177-190.
32. Bremer J. *Neuroestetyka: czy przyszłość estetyki leży w neuronauce?*, Estetyka i Krytyka, 28 (1/2013), s. 9-28.
33. Klawiter A., Wiener D. *Emocje w odbiorze dzieła sztuki. Ujęcie fenomenologiczne w parafrazie kognitywistycznej*, Poznańskie studia z filozofii nauki, t. 24, nr 1, (2015), s. 11-49.

Analiza związku między filozofią a neuronauką, na przykładzie neuroestetycznych badań nad emocjami estetycznymi

Streszczenie
W związku z rozwojem neuronauki coraz częściej podejmuje ona zagadnienia, które tradycyjnie należą do obszaru zainteresowania filozofii. Chodzi tutaj zarówno o pytania dotyczące ludzkiej świadomości, moralności, wolnej woli, ale i te związane z naszym doświadczeniem estetycznym. Celem tekstu jest analiza wybranych współczesnych stanowisk starających się podejmować tematykę emocjonalnego odbioru dzieła sztuki zgodnie z podstawowymi założeniami neurofilozofii, a więc uwzględniających zarówno badania z zakresu neuronauki jaki i funkcjonujące już koncepcje filozoficzne. Na tym tle wskazane zostanie znaczenie metafilozoficznych założeń i określenia wyjściowej relacji między filozofią a neuronauką jako podstawowych czynników wpływających na dany sposób uprawiania neurofilozofii.
Słowa kluczowe: neurofilozofia, neuroestetyka, emocje, filozofia nauki, sztuka.

Analysis of relationship between philosophy and neuroscience, on the example of neuroaesthetical researches about aesthetical emotions

Abstract
Because of its dynamic development more and more often neuroscience is trying to take issues which are traditionally connected with philosophy. It means also questions about human consciousness, morality, free will, but also issues connected with our aesthetical experiences. The main purpose of this text is to analyse the selected modern neurophilosophical conceptions of emotional perception of art, which are based on neuroscientific research and philosophical concepts. In this context it is shown the importance of metaphilosophical assumptions as a basic factors which influence the type of neurophilosophical concept.
Keywords: neurophilosophy, neuroaesthetic, emotion, philosophy of science, art.

Joanna Pyszna[1]

Elementy duchowości zmartwychwstańskiej

1. Wstęp

Obecnie obserwuje się duże zainteresowanie problematyką duchowości. Nie brak osób, które poszukują przewodników na drodze do Boga i z chęcią podejmują wysiłek duchowy według sprawdzonych wzorców, wypracowanych na przestrzeni wieków przez ludzi oddanych sprawom ponadmaterialnym. W olbrzymim skarbcu Kościoła Katolickiego spoczywają przecież klejnoty ducha, będące spuścizną niemalże każdego pokolenia i narodu. Warto zwrócić uwagę na polskie szkoły duchowości, które choć mniej znane i popularne, to jednak mogą stanowić źródło inspiracji dla współczesnego człowieka.

Jedną z nich jest szkoła duchowości zmartwychwstańskiej, reprezentowana przez Zgromadzenie Sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa, założone w II poł. XIX w. przez dwie Polki, matkę i córkę, Celinę[2] i Jadwigę[3] Borzęckie. W artykule zostaną przedstawione najważniejsze elementy duchowości zmartwychwstańskiej: prymat miłości i życie Tajemnicą Paschalną, oraz zadania apostolskie z nich wynikające.

Bibliografia wykorzystana w niniejszej pracy obejmuje przede wszystkim materiały źródłowe, z których najważniejszymi są Konstytucje, Reguła i Dyrektorium Zgromadzenia oraz Listy Okólne przełożonych generalnych. Ponadto, w artykule uwzględniono wybrane pisma autorstwa o. Piotra Semenenki[4],

[1] joanna.pcp@gmail.com, Instytut Historii Kościoła i Patrologii, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski, www.kul.pl.

[2] Celina Rozalia Leonarda z Chludzińskich Borzęcka urodziła się 29 października 1833 r. w Antowilu koło Orszy (dzisiejsza Białoruś). W 1874 r. poślubiła Józefa Borzęckiego. Po śmierci męża w 1874 r. wraz z dwiema córkami wyjechała do Rzymu. Tam poznała o. Piotra Semenenkę – ówczesnego przełożonego generalnego Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego – którego wkrótce obrała za kierownika duchowego. Dnia 24 grudnia 1882 r. rozpoczęła próbę życia wspólnego, a 6 stycznia 1891 r., w wieku 58 lat, wraz z córką Jadwigą złożyła śluby wieczyste. Ten dzień uznaje się za oficjalny początek Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa. Celina Borzęcka zmarła w niedzielę, 26 października 1913 r., w Krakowie, w wieku 80 lat. Pochowano ją w Kętach obok przedwcześnie zmarłej córki – Matki Jadwigi Borzęckiej. W 1944 r. rozpoczęto proces beatyfikacyjny, 11 lutego 1982 r. papież Jan Paweł II ogłosił dekret o heroiczności jej cnót, a 25 lat później, 27 października 2007 r., Matka Fundatorka Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstanek została beatyfikowana w Rzymie, w Bazylice św. Jana na Lateranie. Jej doczesne szczątki spoczywają w kościele św. Małgorzaty i św. Katarzyny w Kętach, dokąd w 2001 r. zostały przeniesione z krypty kęckiego klasztoru Sióstr Zmartwychwstanek [1].

[3] Jadwiga Borzęcka, współzałożycielka Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego, urodziła się 1 lutego 1863 r. w Obrembszczyźnie, niedaleko Grodna, jako czwarte dziecko Celiny i Józefa Borzęckich. Po śmierci ojca w 1874 r. wraz z matką wyjechała do Rzymu, gdzie poznała o. Piotra Semenenkę, którego obrała za przewodnika duchowego. Po odbytych rekolekcjach, 25 marca 1881 r., zdecydowała się współpracować z matką przy założeniu nowego zgromadzenia, w którym pełniła funkcję asystentki generalnej. Zmarła w opinii świętości 27 września 1906 r. w Kętach, w wieku 43 lat. Dnia 11 lutego 1982 r. papież Jan Paweł II ogłosił dekret o heroiczności jej cnót [2].

[4] Piotr Semenenko urodził się 29 czerwca 1814 r. w Dzięciołowie (dzisiejsze woj. podlaskie). W 1832 r. wyjechał do Francji, gdzie spotkał Bogdana Jańskiego i włączył się w założoną przez niego wspólnotę (Domek Jańskiego). Ukończył studia teologiczne w Rzymie, a 5 grudnia 1841 r. otrzymał święcenia

współzałożyciela męskiej wspólnoty Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, do którego nauczania odwołują się siostry zmartwychwstanki. Celem podjętych rozważań będzie określenie najbardziej istotnych cech tożsamości duchowej Zgromadzenia Zmartwychwstanek z wykorzystaniem analizy dostępnej literatury metodą analityczno-syntetyczną.

2. Prymat miłości

Miłość jest najważniejszą cnotą w duchowości zmartwychwstańskiej, a zarazem istotą i ukoronowaniem życia zakonnego [4]. Ów prymat miłości przejawia się w kilku zasadniczych aspektach.

Pierwszym z nich jest konieczność rozpoznawania Boga jako miłości, co wyrażone zostało najdobitniej w konstatacji św. Jana Apostoła „Bóg jest miłością" (por. 1 J 4,8). Zdaniem Piotra Semenenki w słowach tych zawiera się istota Stwórcy. Jak tłumaczył, miłość Boga wyraża się najpierw w swym wewnętrznym trójosobowym życiu, a następnie w działaniu wobec stworzeń, a więc w dziele stworzenia i odkupienia [5].

Następnym aspektem jest wiara w miłość Bożą, określana w duchowości zmartwychwstańskiej „kamieniem węgielnym" życia duchowego, na którym buduje się swoje nowe „ja" [4]. Jest to o tyle ważne, że brak tej wiary okazuje się niebezpieczną pokusą hamującą rozwój życia duchowego. Z uwagi na kondycję człowieka po grzechu pierworodnym, umocnienie się w takiej postawie może jednak sprawiać wiele trudności[5]. Dlatego też należy się modlić w intencji uproszenia sobie silnego przekonania o miłości Stwórcy, by tym samym sprawić Mu największą przyjemność [7].

Silna wiara w miłość Bożą wpływa na styl życia duchowego wierzących. Przede wszystkim implikuje przekonanie, że wszystko, co dotyka człowieka, jest wpisane w Boży plan miłości [8-10]. Taka wiara – według s. M. Hanny Hlebowickiej – daje pewność, że nawet w najbardziej beznadziejnych po ludzku sytuacjach znajdujemy się w rękach kochającego Boga [11]. Co więcej, postawa zawierzenia nacechowana ufną uległością, mająca swoje źródło w poczuciu bycia kochanym, jest równoznaczna z wyrażeniem zgody na Boże prowadzenie, i to w najdrobniejszych sprawach [12].

Jak podaje Reguła, miłość jest aktem wierności w ukochaniu woli Bożej, a następnie w spełnianiu jej nawet w rzeczach najmniejszych. Wówczas tylko dokonać się może doskonały i nieprzerwany akt miłości [13]. Najnowsze Konstytucje podkreślają więc, że koniecznym warunkiem wiernej odpowiedzi na miłość Bożą jest – w przypadku osoby konsekrowanej – wypełnianie obowiązków życia zakonnego [14]. Wartość wierności podkreślała również bł. Celina Borzęcka, twierdząc, że tylko

kapłańskie. Był głównym współtwórcą Zgromadzenia Księży Zmartwychwstania Pańskiego. W 1842 r. został pierwszym przełożonym nowej kongregacji. Był uważany za jednego z najbardziej uczonych ludzi Kościoła Katolickiego swojej epoki, jak również miał opinię cenionego duszpasterza i spowiednika oraz kierownika duchowego. Czynnie współpracował ze Stolicą Apostolską. Zmarł w Paryżu 18 listopada 1886 r. Jego doczesne szczątki spoczywają w kościele przy domu generalnym Księży Zmartwychwstańców w Rzymie [3].

[5] Natura ludzka, na skutek pierwszego upadku pierwszych ludzi, została pozbawiona pierwotnej świętości i sprawiedliwości, zraniona w swoich siłach naturalnych, poddana skłonności do grzechu, cierpieniu i śmierci [6].

wypróbowana miłość ma wartość przed Bogiem, i wzywała do potwierdzania deklaracji miłości czynami [15].

W duchowości zmartwychwstańskiej miłość uważana jest za podstawę zjednoczenia z Bogiem. Im doskonalsza miłość, tym doskonalsze zjednoczenie, czego zwieńczeniem staje się duchowa przemiana człowieka. Warunkiem tej przemiany jest zupełne oddanie Bogu całej swojej istoty. Dlatego też m. Teresa Kalkstein upatruje istotę świętości w całkowitym i bezwarunkowym oddaniu się Bogu przez miłość. W przypadku zmartwychwstanki początkiem tego jest ceremonia obłóczyn, a dopełnieniem – profesja wieczysta [16].

Zjednoczenie z Bogiem dokonuje się dwutorowo: po pierwsze, na drodze ascezy, ukierunkowanej na wyniszczenie w sobie „starego człowieka" z jego uczynkami, aby dać miejsce Bogu i Jego łasce, po drugie – mistyki, polegającej na współdziałaniu z Jezusem i przyzwoleniu Mu na swobodne działanie w sobie [7].

Co dalej, miłość względem Boga nierozerwalnie wiąże się z miłością bliźniego. Ma to swoje odbicie w duchowości zgromadzenia, gdzie doskonałą miłość siostrzaną określa się „wtórnym zmartwychwstaniem" [17, 18, 13]. Nazwa ta nawiązuje do słów pochodzących z Pierwszego Listu Jana Apostoła: „Jesteśmy przeniesieni ze śmierci do życia, ponieważ miłujemy braci" (1 J 3,14). Dzięki praktykowaniu miłości siostrzanej w życiu zmartwychwstanki dokonuje się bowiem nieustanna pascha, rozumiana jako przejście ze śmierci do życia z Chrystusem [19, 20]. Pokazuje to nierozdzielność i wzajemne warunkowanie się miłości Boga i bliźniego [16].

Trzeba mieć tu na uwadze, iż przez wybór życia zakonnego człowiek zobowiązuje się wejść w wymiar wspólnotowy swojego powołania [21]. Stąd właśnie wspólnota siostrzana jest dla każdej zmartwychwstanki uprzywilejowanym miejscem, w którym może realizować ona przykazanie miłości bliźniego. Jak podkreślają matki generalne, miłość ta musi przejawiać się w uczynkach, a nie tylko w teorii i wzniosłych słowach [4, 22]. W Liście Okólnym skierowanym do sióstr m. Teresa Maria Jasieńska wymienia obszary, w jakich osoba zakonna może dać dowód miłości względem swoich współsióstr. Przede wszystkim czyni to przez świadczenie czynów miłości, cierpliwą służbę, uprzejme i nacechowanie szacunkiem obcowanie z siostrami, troszczenie się o ich potrzeby, wystrzeganie się zazdrości, przekreślanie osobistych przyzwyczajeń czy powstrzymywanie się od reakcji dyktowanych jedynie nastrojami [23].

Podstawą miłości bliźniego, zgodnie z nauczaniem m. Teresy Kalkstein, jest pokora. Tylko osoba pokorna potrafi żyć w miłości ze wszystkimi. Pokora uzdalnia ją do uznania swojej nicości i małości wobec Stwórcy, a to z kolei pozwala jej dostrzegać dary Boże u bliźnich [4]. Nie bez znaczenia jest również fakt, że cnota ta pomaga oderwać się od egoistycznego skupienia na sobie, osłabiającego gorliwość osoby zakonnej.

Zdaniem m. Dolores Stępień prawdziwa miłość bliźniego wiąże się z ofiarnością, a beztrosko rzucane słowa, zwłaszcza o miłości siostrzanej, nie mając ciężaru ofiary, pozostają jedynie w sferze programów [24, 25]. Zmartwychwstanka powinna zatem codziennie składać ofiarę z siebie, swoich zapatrywań i poglądów [16, 23].

Pożądanym owocem miłości siostrzanej jest jedność, która – zgodnie z życzeniem Założycielki opartym na Jezusowym testamencie z Wieczernika – ma być znakiem

charakterystycznym zmartwychwstanek [4, 20, 22, 25-27]. Matka Celina, zapytana tuż przed śmiercią o przesłanie dla sióstr, odpowiedziała: „Niech będą jedno! Niech żyje wśród nich jedność!" [28]. Siostry powinny więc tworzyć zharmonizowany zespół, w którym panują doskonała jedność i miłość, skupiające wszystkich wokół chwały Bożej i pełnienia woli Najwyższego.

Oparcie duchowości zmartwychwstańskiej na cnocie miłości nie jest dziełem przypadku, lecz owocem duchowego dziedzictwa zmartwychwstańskiego charyzmatu. Znajduje to swoje potwierdzenie w słowach m. Zofii Szulc, która tłumaczyła: „Miłość jest naszym Zakonem. Tym się szczycimy. Za tę prawdę, położoną jako fundament naszego życia i działania, dziękujemy Bogu razem z naszymi Założycielkami. Trzeba więc, abyśmy wkorzenione w Miłość, w miłości i z miłością oceniały każdą rzecz, każdą sprawę, każde zadanie i każdą osobę" [22].

3. Życie Tajemnicą Paschalną

Drugim kluczowym elementem duchowości zmartwychwstańskiej jest kult Tajemnicy Paschalnej. Zgromadzenie w sposób szczególny czci Chrystusa w Tajemnicy Zmartwychwstania, będącej bez wątpienia centralnym momentem historii zbawienia i podstawą chrześcijańskiej wiary (por. 1 Kor 15,14).

Wiara w zmartwychwstanie leży u źródeł chrześcijańskiej nadziei na przejście ze śmierci do nowego, prawdziwego i wiecznotrwałego życia. Doskonale oddają to słowa wyryte z języku łacińskim na krzyżach profesyjnych sióstr: „Per crucem et mortem ad resurrectionem et gloriam" (tłum. „Przez krzyż i śmierć do zmartwychwstania i chwały"). Jednocześnie, przedstawicielki duchowości zmartwychwstańskiej nie zawężają znaczenia tego zbawczego wydarzenia jedynie do spraw eschatologicznych, podkreślając wagę codziennego zmartwychwstawania ze swoich słabości mocą Chrystusa. Szczególnie znamienne są w tym kontekście słowa bł. Celiny Borzęckiej: „Jakaż więc łaska – tłumaczyła – już w tym życiu być w Zmartwychwstaniu. Zgłębiaj tę tajemnicę i pozostań w niej cicha i spokojna, zmartwychwstając wciąż do życia coraz bardziej nadprzyrodzonego" [28].

W codziennym życiu Tajemnicą Paschalną zmartwychwstanka godzi się na współumieranie z Jezusem, które dokonuje się przez wyrzeczenie się swojego „ja". Wyrzeczenie jest warunkiem osobistego zmartwychwstania, dlatego wszyscy wierzący powinni wszelkie przeciwności i cierpienia przyjmować w duchu głębokiej wiary, traktując je jako okazje do wzrastania w miłości [14]. Proces umierania sobie prowadzi do duchowego zmartwychwstania, przeobrażającego „człowieka dawnego" w „człowieka nowego", który już tu na ziemi może stać się uczestnikiem nowego, prawdziwego i wiecznotrwałego życia [14].

Oznacza to, że na paschalnej drodze przemiany człowiek, pomimo swych ułomności i słabości, może w pewnym stopniu przemienić się w samego Jezusa, co stanowi w tym aspekcie szczyt życia duchowego. Jak wyjaśnia ks. prof. Stanisław Urbański, takie zjednoczenie nie ma charakteru substancjalnego. Natury Boga i człowieka nie zlewają się, ale dusza staje się boską przez uczestnictwo, utożsamiając się z Bogiem. Obie strony (Bóg i człowiek) oddają się sobie wzajemnie i stają się jednym [3]. Na tym najwyższym poziomie rozwoju życia duchowego człowiek

nie żyje już sobą, ale Bogiem, dzięki czemu osiąga stan jedności osobowej[6]. Taka doskonała komunia miłości jest szczytem zjednoczenia człowieka z Chrystusem i istotą świętości w duchu zmartwychwstania.

Na rolę umartwienia w procesie przemiany siebie zwracała uwagę już Błogosławiona Matka Fundatorka. Szczególne znaczenie przypisywała umartwieniom wewnętrznym, uznając je za trudniejsze do wykonania i bardziej pożyteczne dla rozwoju życia duchowego, niż wszelkie praktyki zewnętrzne[7]. Tłumaczyła także, że siostry nie powinny na siłę szukać nadzwyczajnych form ascezy, bowiem samo życie składa się z drobnych na pozór trudności, które mogą stać się doskonałą okazją do umartwienia [30].

Warto dodać, że kroczenie paschalną drogą ku świętości niejednokrotnie wiąże się z doświadczeniem osobistej słabości. Jednak, jak tłumaczyła siostrom Matka Celina, nie należy zniechęcać się swoją niemocą i wynikającymi z niej upadkami, ponieważ mogą one służyć pogłębieniu świadomości własnej nędzy, co jest niezmiernie ważne w procesie formacji w duchu zmartwychwstańskim, gdyż chroni przed pychą. Nie upadki są więc największym zagrożeniem na drodze do świętości, ale rezygnacja. Stąd też m. Małgorzata Dąbrowska nauczała, iż siła człowieka objawia się przede wszystkim „w sprężystości ducha, z jaką się powstaje" [31].

Podsumowując, warto przywołać słowa wieloletniej przełożonej generalnej m. Teresy Kalkstein, które najlepiej oddają paschalny rys duchowości zgromadzenia: „Wszystko mamy czynić z miłością i wielkim weselem. Jesteśmy Zmartwychwstankami, wszystko obraca się u nas dookoła tajemnicy ZMARTWYCHWSTANIA, będącej i fundamentem wiary, i triumfem nadziei, i szczytem miłości. Ta tajemnica, korona wszystkich tajemnic, została nam powierzona celem pielęgnowania jej i szerzenia, i stała się ze szczególnego upodobania Bożego naszą własnością. Zmartwychwstanie to nasz ideał życia wewnętrznego; zjednoczone z Chrystusem Panem uwielbionym mamy prowadzić tu życie raczej niebieskie, niż ziemskie, w zupełnym oderwaniu od zewnętrzności, mamy promieniować tego ducha Zmartwychwstania dokoła nas, nie powracając już do życia naturalnego, niedoskonałego. […] Posłannictwem Zmartwychwstanki, jak świętej Marii Magdaleny, jest obwieszczać cud Zmartwychwstania i obnosić po świecie tę dobrą nowinę" [20].

[6] „Żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus. To znaczy, że nie ma żyć już »ja«, że nie »ja« już moje ludzkie przyrodzone będzie życiem mojej osoby; ale choć pozostanie »ja« jako osoba, w tej osobie jednak już nie toż »ja«, nie taż osoba w obłęd wirująca koło siebie, w sobie, ale żyje Chrystus, Jego »ja« i żywi osobę, stanowi życie jej, jest treścią ją wypełniającą. To więc mamy uczynić: wyrzucić własne »ja« z własnej osoby, aby Chrystus stał się jej początkiem i końcem, jej życiem, aby On sam żył w niej, żył w niej jako dawca życia, jako jej życie, i owszem, jako przyczyna i początek w niej życia całego. A potem na odwrót, aby osoba człowieka żyła w Chrystusie, karmiła się Nim, żyła Nim. Osoba więc zostaje, ale treść cała, wypełnienie osoby jest Chrystus Pan… Osoba jest moja, ale życiem jej jest Chrystus" [29].

[7] „Ileż umartwień można dopełniać, czuwając nad sobą! Więc one nie są wzbronione, a że dyscypliny nie używamy, toć te umartwienia bodaj bywają trudniejsze – a te wieczne uniewinnianie siebie? A brak milczenia?" [2, 14].

4. Misja apostolska

Dwa przedstawione powyżej elementy duchowości zmartwychwstańskiej dają wgląd w misję apostolską zgromadzenia.

Na początku należy przypomnieć za Kodeksem Prawa Kanonicznego, iż apostolstwo osób konsekrowanych oznacza najpierw dawanie świadectwa życia radami ewangelicznymi [32]. Zatem, jak wskazują posoborowe Konstytucje, działalność apostolska sióstr musi być nacechowana duchem zakonnym [14].

Zadaniem sióstr, niezależnie od rodzaju pracy apostolskiej, jest głoszenie dobrej nowiny o zmartwychwstaniu Chrystusa, Jego obecności w świecie oraz Jego bezwarunkowej miłości wobec każdego człowieka. Z uwagi na tę niezwykle ważną misję m. Teresa Maria Jasieńska apelowała do zmartwychwstanek: „Musimy szerzyć nasz piękny charyzmat studiując go, modląc się nim i żyjąc nim. Naszym powołaniem jest tę Nadzieję, która jest naszym udziałem w Odkupieniu i Zmartwychwstaniu, dać wszystkim" [33].

Każda siostra codziennie stara się radośnie zwiastować prawdę o miłości Bożej tym wszystkim, których spotyka na drodze swojego życia. Doświadcza przecież miłości Stwórcy, który – w myśl słów Dyrektorium – nie kocha człowieka w jakiś oderwany od realiów sposób, lecz bardzo osobiście, realnie i konkretnie [34]. Stąd pragnie być dla innych „żywym drogowskazem, postawionym na drodze do Boga Miłości" [22].

Siostry Zmartwychwstanki posługują bliźnim w Polsce i na świecie jako nauczycielki, wykładowczynie, wychowawczynie, przewodniczki duchowe, misjonarki, animatorki, rekolekcjonistki, katechetki, pielęgniarki, opiekunki ludzi chorych, starszych, dzieci, głosząc dobrą nowinę o zmartwychwstaniu Chrystusa oraz podejmując prace na rzecz moralnego i religijnego odrodzenia świata w duchu ewangelicznych błogosławieństw.

Centralnym obszarem zaangażowania apostolskiego sióstr jest praca wychowawcza oparta na specyficznej koncepcji pedagogicznej, bazującej na doświadczeniu miłości Bożej oraz umiłowaniu prawdy. Miłość – będąca istotą i celem procesu wychowawczego – ma prowadzić podopiecznych do dobrowolnego oddania się Bogu. Pierwszym i najważniejszym działaniem okazuje się przekazanie ludziom dobrej nowiny o bezwarunkowej miłości Boga, gdyż, zdaniem m. Teresy Kalkstein, daje to impuls do otwarcia się wychowanków na nowość, jaką niesie ze sobą bliska relacja z Panem [35].

Poznanie prawdy o miłości Stwórcy do Jego stworzenia wpisuje się w drugi element wychowania w duchu zmartwychwstania, jakim jest umiłowanie prawdy. Gdy człowiek pozna już prawdę o Bogu, zaczyna się dla niego długi proces poznania siebie. Nawiązując do duchowości zgromadzenia, polega to najpierw na odkryciu i zaakceptowaniu swoich słabości, będących konsekwencją grzechu pierworodnego, a następnie na codziennym powstawaniu z nich przy współpracy z łaską Bożą i dążeniu do duchowego zmartwychwstania. I właśnie dlatego jedna z czołowych przedstawicielek pedagogiki zmartwychwstańskiej, s. Barbara Żulińska, określiła wychowanie jako „prowadzenie ku Zmartwychwstaniu" [36].

Wychowawczyni-zmartwychwstanka współdziała więc z Bogiem w formowaniu nowego człowieka [37]. Pomaga podopiecznym nieść trudy poznania siebie

i kształtowania własnego człowieczeństwa wedle myśli Bożej oraz odkrywania życiowego powołania.

Znaczącą rolę wychowawczyni w procesie formacji podkreślała s. M. Henryka Żuchniewska. „Ażeby mimo wszystko sprostać zadaniu, jakie na nas wkłada zmartwychwstańskie powołanie – pisała – staramy się przede wszystkim wytworzyć atmosferę. Dziewczyna [bezwiednie] wsiąka w klimat słońca, ciepła uśmiechu, nie tylko jasnych sal i przestronnych korytarzy, nie tylko ślicznych kwiatów i ciepłych kaloryferów, ale dobrych, cierpliwych oczu, miękkich, matczynych dłoni, i serca, które umie czekać, które nie narzuca, a jedynie dobrotliwie tłumaczy, ufa i zawsze kocha. Taka domowa atmosfera pomaga do otwarcia serca, do wzajemnego zbliżenia, do serdecznego współżycia. Od człowieka wędruje się do Boga, a gdy się Go już zrozumie i znajdzie, to się i przylgnie, tak na stałe, zupełnie. Zmartwychwstanka czerpiąc sama u Źródeł życia, daje życie i delikatnie stara się je rozwijać, pełniąc swą służbę zawsze radośnie, a jakoś cicho i zwyczajnie. I to jest chyba prawdziwie nasze powołanie, bo tak się praktycznie rozumieć i wykładać powinno to, że jest się Zmartwychwstanką" [38].

5. Podsumowanie

Prymat miłości i kult Tajemnicy Paschalnej to dwa najważniejsze elementy duchowości zmartwychwstańskiej omówione w niniejszym artykule. Są one darem Ducha Świętego przekazanym Założycielkom, a następnie dziedziczonym i rozwijanym przez następne pokolenia zmartwychwstanek.

Analiza wybranych materiałów pozwoliła pokrótce scharakteryzować dwie najbardziej specyficzne cechy duchowości Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego oraz nakreślić obszary apostolskiego zaangażowania sióstr. Zmartwychwstanki, powołane w Kościele do wielbienia Boga, który jest Miłością, wypełniają misję głoszenia światu Jego bezwarunkowej miłości. Uczestnicząc w sposób szczególny w Misterium Paschalnym Zbawiciela, każdego dnia podejmują trud przemiany siebie, przekreślenia swojego „ja", na drodze do duchowego zmartwychwstania i zjednoczenia z Bogiem.

Duchowość zmartwychwstańską najtrafniej streszczają słowa samej bł. Celiny Borzęckiej, która zapytana o ducha zgromadzenia odpowiedziała krótko: „Nasz duch i nasza praca wewnętrzna to zdanie się na Boga, śmierć sobie i podstawa wszystkiego – miłość" [39].

Literatura

1. Florczak T. M. *Pierwsza zmartwychwstanka*, Poznań 2006.
2. Mistecka M. L. *Zmartwychwstanki, charyzmat i dzieje 1891-1991*, t. I, Lublin 1999.
3. Urbański S. *Duchowość zmartwychwstańcza*, Warszawa 2003.
4. Kalkstein T. *List Okólny o miłości*, Rzym 1950.
5. Semenenko P. *Credo: chrześcijańskie wyznanie wiary*, Kraków 1907.
6. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1994.
7. Semenenko P. *Listy duchowne*, Kraków 1924.
8. Semenenko P. *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1903.
9. Ludkiewicz J. (opr.), *Zawierzenie Bogu Miłości i oddanie się Mu*, Rzym 2000.
10. Borzęcka C. *Zapiski i notatki 1881-1913*, Rzym 1984.
11. Hlebowicka M. H. *Kontemplacyjny wymiar powołania paschalnego*, Grottaferrata 2003.

12. Hlebowicka M. H. *Życie konsekrowane wybraną formą pielgrzymowania w wierze*, Rzym 2008.
13. *Reguła Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego z 1882 r. zwana Regułą Ośmiu Błogosławieństw*, Rzym 1967.
14. *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Rzym 2005.
15. Kalkstein T. *Matka Fundatorka Celina Borzęcka w pracy nad Nowicjatem Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa w Kętach 1910-1913*, Poznań 1952.
16. Kalkstein T. *Na straży Miłości i Prawdy. Listy okólne Matki Generalnej do Zgromadzenia 1950-1961*, t. II, Rzym 1961.
17. *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Rzym 1895.
18. *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Rzym 1944.
19. *Dokument XIV Kapituły Generalnej*, Rzym 1998.
20. Kalkstein T. *Na straży Miłości i Prawdy. Listy okólne Matki Generalnej do Zgromadzenia 1938-1949*, t. I, Rzym 1961.
21. Gogola J. W. *Posłuszeństwo zakonne: teologia i praktyka*, [w:] Gogola J. W. (red.), *Formacja zakonna*, t. II, Kraków 1998.
22. Szulc Z. *W służbie Miłości i Prawdy. Listy okólne Przełożonej Generalnej do Zgromadzenia 1967-1973*, t. I, Rzym 1979.
23. Jasieńska T. M. *W służbie Jedności. Listy okólne Przełożonej Generalnej do Zgromadzenia 1980-1986*, t. I, Rzym 2001.
24. Stępień D. *Rozpalić płomień. Listy okólne Przełożonej Generalnej do Zgromadzenia 1992-1998*, t. I, Rzym 2014.
25. Stępień D. *Rozpalić płomień. Listy okólne Przełożonej Generalnej do Zgromadzenia 2004-2010*, t. III, Rzym 2014.
26. Kalkstein T. *Na straży Miłości i Prawdy. Listy okólne Matki Generalnej do Zgromadzenia 1962-1967*, t. III, Rzym 1967.
27. Szulc Z. *W służbie Miłości i Prawdy. Listy okólne Przełożonej Generalnej do Zgromadzenia 1977-1980*, t. III, Rzym 1980.
28. Kalkstein T. *Matka Celina Borzęcka*, Rzym 1950.
29. Pisarska A. *Powstanie i rozwój Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego na tle ascetyczno-mistycznego systemu życia wewnętrznego i jego odbicia w Regule Zgromadzenia*, Rzym 1960.
30. Borzęcka C. *Listy Błogosławionej Matki Celiny Borzęckiej do Siostry Heleny Kowalewskiej*, Rzym 2008.
31. Żulińska B. *Matka Małgorzata Dąbrowska 1880-1948*, Rzym 1967.
32. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, [w:] http://www.trybunal.mkw.pl/Kodeks%20Prawa%20Kanonicznego.pdf, 01.04.2018.
33. Jasieńska T. M. *W służbie Jedności. Listy okólne Przełożonej Generalnej do Zgromadzenia 1986-1992*, t. II, Rzym 2001.
34. *Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego*, Lwów 1932.
35. Kalkstein T. *System wychowawczy Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego i jego zadanie w dobie obecnej*, Poznań 1931.
36. Żulińska B. *Ku zmartwychwstaniu – zagadnienia pedagogiczne*, Trenton 1950.
37. Żulińska B. *Wychowanie i kształcenie dziecka*, [w:] Progulski S. (opr.), *Podręcznik dla ochroniarek*, Lwów 1920.

38. Żuchniewska M. H. *Jak wychowujemy młodzież w Liceum Ogólnokształcącym na Żoliborzu*, [w:] *Annale Jubileuszowe 1891-1966*, Rzym 1966.
39. Borzęcka C. *Listy do córki Jadwigi*, t. I, Rzym 1990.

Elementy duchowości zmartwychwstańskiej

Streszczenie
Na szczególną uwagę wśród polskich zgromadzeń zakonnych zasługuje Zgromadzenie Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego, założone przez matkę i córkę, Celinę i Jadwigę Borzęckie, w II poł. XIX wieku.
Duchowość zgromadzenia streszcza się w słowach wyrytych na znaku profesji wieczystej: „Per crucem et mortem ad resurrectionem et gloriam" (tłum. „Przez krzyż i śmierć do zmartwychwstania i chwały"). Wyrażone zostało w nich przekonanie, że, dzięki mocy Jezusa i z miłości do Niego, siostry same sobie staną się umarłe, po czym duchowo zmartwychwstaną i staną się uczestniczkami nowego życia. Nowe życie oznacza tu przeobrażenie się – mocą Ducha Świętego – w „człowieka nowego", mogącego powtórzyć za św. Pawłem: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2,20).
Miłość czerpiąca swoją siłę z głębokiego przekonania o miłości Bożej i dążenie do duchowego zmartwychwstania to podstawowe elementy duchowości zmartwychwstańskiej omówione w niniejszym artykule. Zawiera się w nich szczególne połączenie prymatu miłości z Tajemnicą Paschalną jako szczególnym wydarzeniem objawiającym miłość Stwórcy do każdego człowieka.
Podjęcie wybranego tematu, w zamyśle autorki, ma się przyczynić do promocji duchowości zmartwychwstańskiej i zwrócić uwagę na tradycje polskich szkół duchowości, jak dotąd rzadko opisywane w literaturze specjalistycznej.
Słowa kluczowe: życie zakonne, duchowość zakonna, duchowość zmartwychwstańska, zmartwychwstanki.

The elements of the Congregation of the Sisters of the Resurrection's spirituality

Abstract
One of the most notable Polish congregations is The Congregation of the Sisters of the Resurrection, founded by blessed Mother Celine Borzecka and the venerable servant of God Mother Hedwig Borzecka, a mother and a daughter, in the second half of the 19th century.
The spirituality of the Congregation can be summarized by the words graven on the sign of the perpetual vows: "Per crucem et mortem ad resurrectionem et gloriam" ("Through the Cross and death to the Resurrection and glory"). The vows express a belief that through the power of Jesus and for the sake of His love the sisters become dead to themsleves and then spiritually rise again and become participants of the new life, a life that can be understood as a transformation through the power of the Holy Spirit into a new human that can repeat after St. Paul: "It is no longer I who live, but Christ lives in me".
A love that draws its strength from a strong belief in God's love and a spiritual resurrection as one's aim constitute two basic elements of the congregation's spirituality that were presented in this article. They contain a specific combination of the primacy of love and the Mystery of the Passover, a significant manifestation of the Creator's love for each human being.
The aim of the article is to present the Congregation's spirituality and shed some light on the traditions of Polish spiritual schools that have been scarcely mentioned in theological literature.
Keywords: religious life, religious spirituality, resurrection spirituality, The Congregation of the Sisters of the Resurrection.

Grzegorz Jończyk[1]

Rola POP w zwalczaniu „klerykalizmu” w szeregach PZPR w województwie koszalińskim w latach 1950-1953

1. Walka z „klerykałami” i „religiantami” w partyjnych szeregach

Zdławienie opozycji w powojennej Polsce przy pomocy aparatu bezpieczeństwa oraz zapewnienie sobie zwycięstwa wskutek sfałszowania referendum 1946 r. i wyborów do Sejmu Ustawodawczego 9 stycznia 1947 r. dało komunistom pełnię władzy w kraju. Utrwaleniem jej było powstanie Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, która stała się siłą napędową systemu totalitarnego w Polsce [1].

Podwaliną statutową PZPR był materialistyczny światopogląd, którego żądano od wszystkich swoich członków i kandydatów. Dotyczyło to życia publicznego jak i prywatnego. Komuniści zaraz po zjednoczeniu w 1948 r. wyeliminowali jakąkolwiek opozycję z życia narodu i zajęli się sprawami wewnątrzpartyjnymi, w tym walką z „klerykalizmem” i „religianctwem” w swoich szeregach. Myślę, że impulsem do tak zdecydowanego działania w kierunku ateizacji szeregów partyjnych była wypowiedź papieża i związany z tym dekret Św. Oficjum z 1948 i 1949 r. o ekskomunikowaniu wszystkich działaczy partii komunistycznych na świecie, w tym również w krajach Europy Środkowowschodniej [2].

Powody wstępowania do PZPR były rozmaite, ale każdy kto decydował się na przynależność do tej organizacji zdawał sobie sprawę, że programowo będzie musiał wyrzec się Boga. Obowiązujące zasady i reguły życia wewnątrzpartyjnego ujęte zostały w statucie PZPR, który opierał się na założeniach ideologii marksistowsko-leninowskiej i zmieniał się w zależności od potrzeb. Partia musiała zadbać o pozyskanie zaufania społecznego, dlatego też rozbudowała machinę propagandową oraz poddała pełnej kontroli aparat bezpieczeństwa, wojsko oraz milicję. Było to „zbrojne ramię komunizmu”. Oddziaływanie partii na społeczeństwo opierało się na moralnej postawie jej członków. Wiązało się to z obowiązkiem przestrzegania zasad moralności socjalistycznej w życiu osobistym i zawodowym. Na płaszczyźnie światopoglądowej partia jedynie dopuszczała istnienie naukowego, marksistowskiego postrzegania świata. Celem jej była praca wychowawcza i edukacyjna, mająca przekonać kandydatów do światopoglądu naukowego[3].

Członkowie partii za łamanie dyscypliny partyjnej byli karani z różną surowością. Zależało to od ważności zajmowanego stanowiska w hierarchii partyjnej. Im ktoś piastował wyższe stanowisko, tym bardziej musiał ukrywać swoje przekonania religijne. W tezach w sprawie polityki wobec Kościoła z 16 VI 1953 r. czytamy: „Na szczeblu KW i KP nie należy tolerować w aparacie ludzi religijnych i praktykujących. Na szczeblu KG i KZ, zachowując pewną tolerancję wobec religijności, nie należy dopuszczać do aparatu partyjnego klerykałów. Nie należy również

[1] gregorjon@wp.pl Wydział Filologiczno-Historyczny Akademii Pomorskiej w Słupsku, www.apsl.edu.pl.

dopuszczać religiantów i klerykałów do instancji partyjnych na szczeblu KW i KP oraz większych zakładów pracy. Szczególną czujność wobec niebezpieczeństwa klerykalizmu należy okazywać w stosunku do aktywu propagandowego partii: prelegentów, wykładowców szkolenia partyjnego, odpowiedzialnych pracowników prasy i radia [4].

Aparat partyjny pod lupę brał szczególnie nauczycieli, funkcjonariuszy MO, UB, a później SB, przedstawicieli prokuratury, dziennikarzy, lekarzy czy aktorów. Ci, którzy posiadali tzw. autorytet społeczny musieli liczyć się z tym, że zostaną w pierwszej kolejności pociągnięci do odpowiedzialności partyjnej i służbowej za tzw. „religianctwo" i „klerykalizm".

Lżejszym wykroczeniem było „religianctwo", natomiast „klerykalizm" uważano za zdradę interesów partii, za co najczęściej usuwano z partyjnych szeregów i z pracy. Zgodnie z zasadą centralizmu demokratycznego w szeregach PZPR obowiązywała wszystkich członków dyscyplina partyjna i wymóg podporządkowania się woli większości przez mniejszość. Każdy członek partii miał prawo wypowiadać się na forum partyjnym, jak również zwracać się do każdej instancji partyjnej z Komitetem Centralnym włącznie. Władza partyjna utrzymywała ścisłą więź z podstawowymi organizacjami partyjnymi, z którymi się też obowiązkowo konsultowała. Komitety wojewódzkie wydawały biuletyny informujące o zakresie prac danej instancji partyjnej [5].

Często pod przykryciem walki o czysty światopogląd załatwiano osobiste porachunki, eliminując z partii osoby niewygodne. Należy zwrócić uwagę, że każdy przypadek „religianctwa" i „klerykalizmu" był rozpatrywany indywidualnie, co wiązało się z dawaniem szansy oskarżonemu na „wyleczenie" go z jego „zacofanych poglądów".

Czystość ideologiczną kandydatów i członków partii oceniano podczas obrad podstawowej organizacji partyjnej, egzekutywy Komitetu Powiatowego i Wojewódzkiego oraz komisji kontroli partyjnej.

2. Zadania i działanie podstawowej organizacji partyjnej w zwalczaniu „klerykalizmu" i „religianctwa" w szeregach koszalińskich struktur PZPR

Do PZPR przystąpić mógł tylko ten, kto uznawał jej program, popierał ją materialnie i przynależał do jednej z podstawowych organizacji partyjnych gęstą siecią pokrywających obszar całego kraju [6]. Statut partii mówił jednoznacznie, że członkiem PZPR mogła zostać osoba pełnoletnia, która złożyła pisemną chęć wstąpienia do partii w postaci wypełnienia specjalnej deklaracji. Do deklaracji należało dołączyć opinie polecające wystawione przez dwóch członków partii. Deklarację wstępującego należało złożyć do egzekutywy POP. Egzekutywa rozpatrywała sprawę i jeżeli rozpoznanie wypadło pozytywnie przygotowywała przedstawienie jej na zebraniu ogólnym POP, które mogło przyjąć uchwałę o przyjęciu kandydata w poczet członków. Uchwała jeszcze musiała zostać zatwierdzona przez egzekutywę komitetu powiatowego. Po uzyskaniu akceptacji następował okres kandydacki trwający do dwóch lat. Kandydat PZPR nie mógł wybierać ani być wybierany do władz partyjnych, ale mógł zostać wybrany do organów władz (komisji problemowych lub zespołów roboczych). Po około dwóch miesiącach

kandydat mógł otrzymać legitymację kandydata PZPR. Tryb przyjęcia w poczet członków PZPR był taki sam jak tryb przyjęcia na kandydata.

Wprowadzenie instytucji członków polecających kandydatów oznaczało rozłożenie odpowiedzialności za ideowość kandydata na ogół członków zgodnie z wizją Lenina, że „każdy członek partii odpowiada za partię i partia odpowiada za każdego członka” [7]. Fundamentalnym ogniwem organizacyjnym partii były Podstawowe Organizacje Partyjne. Każdy członek czy kandydat musiał należeć do jednej z POP. Praca całej partii opierała się więc na działalności organizacji podstawowych. Organizacje partyjne miały dwie funkcje: wewnątrzpartyjną i zewnątrzpartyjną. W ramach tej pierwszej organizowano działalność wszystkich członków partii na swoim terenie, podnoszono poziom wiedzy marksistowsko-leninowskiej, prowadzono ewidencję członków i kandydatów, zbierano składki partyjne oraz kontrolowano dyscyplinę partyjną. Wśród funkcji zewnętrznych POP można było wyróżnić zadania ideowo-wychowawcze, polityczno-organizatorskie oraz poprawę warunków pracy załogi danych zakładów pracy[8].

Podstawowa organizacja partyjna (POP) w założeniu stanowić miała „zasadnicze ogniwo” struktury partii. Tworzyć ją miały już trzy osoby (po zmianie statutu w 1959 r. – pięć osób), zatrudnione w danym zakładzie pracy. Zasięg terytorialny POP określał miejski, gminny lub dzielnicowy komitet partyjny [6, s. 35-36].

POP to zatem najniższe ogniwo struktury partii. Najwyższą władzą POP stanowiło zebranie ogólne członków, które miało m.in. podejmować najważniejsze uchwały i wybierać w tajnym głosowaniu władze organizacji partyjnej (komitet, egzekutywę). Zebrania członków POP miały odbywać się „w miarę potrzeb”, nie rzadziej jednak niż raz w miesiącu. Zakładano, że co najmniej raz w roku powinno być ono otwarte dla bezpartyjnych [3, s. 46].

Podstawowe organizacje partyjne charakteryzowały się wielostopniową strukturą, zależną od liczebności organizacji. Podmioty posiadające do 100 członków miały „strukturę jednostopniową” (wyjątki stanowiły POP w państwowych gospodarstwach rolnych i przedsiębiorstwach budowlanych). Organizacje liczące ponad 100 członków mogły dzielić się na oddziałowe organizacje partyjne (OOP). Nie posiadały one uprawnień do podejmowania uchwał o przyjmowaniu do partii, skreślaniu i wykluczaniu.

POP jednego miasta łączyły się w organizację miejską, organizacje miejskie i wiejskie w powiatową (do 1975 r.), te z kolei w wojewódzką [9, s. 328]. W ten sposób partia komunistyczna stanowić miała sumę wszystkich POP w Polsce, „ujętych w jednolity system organizacyjny i program działania”[8, s. 35].

Statut PZPR przewidywał dla POP różne zadania, a wśród nich tak typowe dla najniższych instancji każdej partii, jak organizowanie działalności członków, doskonalenie ideologiczne, czy nabór nowych kadr. Znaczenie POP wynikało z jej umiejscowienia na najniższym szczeblu hierarchii władzy, wśród mas społecznych. Statut dawał jej takie uprawnienia jak: „tępienie nadużyć, marnotrawstwa i biurokratyzmu na swoim terenie, zwalczanie reakcyjnej propagandy, szkodnictwa gospodarczego oraz wykorzystanie czujności mas ludowych wobec wszelkich działań wrogów klasy robotniczej i Polski Ludowej”[2] [6].

[2] Ust. 59 statutu PZPR, Statut PZPR, Warszawa 1950, s. 37-38.

Komórka partyjna istniała niemal w każdym zakładzie pracy, gromadzie czy urzędzie. Statut określał ją mianem „szkoły aktywności społecznej i demokracji socjalistycznej". Komitet powiatowy czy dzielnicowy wyrażał zgodę na powstanie POP tam, gdzie było co najmniej trzech członków partii. Organizacje liczące ponad stu członków mogły być podzielone na Oddziałowe Organizacje Partyjne.

Tak też i walka z religią w partii prowadzona była przede wszystkim na poziomie podstawowej organizacji partyjnej. Wszyscy członkowie i kandydaci partii musieli być przypisani do tej struktury organizacyjnej. W jej gestii leżało też udzielanie kar partyjnych niepoprawnym aktywistom. Aby przekonać towarzyszy do życia według światopoglądu marksistowskiego stosowano różnorakie metody, wśród nich była perswazja słowna w formie szkoleń, spotkań, względnie rozmów indywidualnych oraz środek ostateczny w postaci kar dyscyplinarnych. Zawsze obowiązywała w tej kwestii procedura statutowa, czyli najpierw wzywano winowajcę na posiedzenie egzekutywy POP, względnie OOP w celu przeanalizowania jego postawy i ustalenia środka zaradczego w drodze dyskusji oraz głosowania. Jeśli w grę wchodziła kara partyjna – ujawniano dane wykroczenie na ogólnym zebraniu partyjnym, również poprzez głosowanie wyznaczano wysokość i rodzaj kary. W zebraniu brali udział wszyscy członkowie danej POP. Decyzję podjętą na zebraniu POP przedkładano do zatwierdzenia na egzekutywie KP.

Co kilka lat ogłaszano akcję wymiany legitymacji partyjnych. Była to okazja do dokonania kolejnych czystek w szeregach partii. Powoływano komisje weryfikacyjne spośród członków POP, które usuwały z szeregów partii ludzi wierzących, ale i obserwujemy tu często personalne rozgrywki i wendety między kolegami partyjnymi, którzy z różnych, często błahych powodów z kolegów zamieniali się w zajadłych wrogów. Co najmniej raz w miesiącu zwoływano najwyższą władzę POP, którą było zebranie aktywu. Aktyw decydował o przyjęciu w poczet partii nowych członków jak również o udzielaniu kar partyjnych. Każda POP wybierała swoje władze. Organizacje partyjne liczące do piętnastu członków wybierały tylko I i II sekretarza. Natomiast większe powoływały również Egzekutywę w składzie do trzech do siedmiu osób. Organizacje zakładowe liczące powyżej czterystu członków i kandydatów wybierały co roku komitet zakładowy w liczbie od siedmiu do jedenastu osób. Natomiast POP liczące powyżej czterystu członków powoływały raz na dwa lata komitet zakładowy w liczbie od piętnastu do dwudziestu trzech osób, on zaś wyłaniał Egzekutywę w liczbie od siedmiu do dziewięciu osób, w tym sekretarzy [6, s. 121-123].

W nowopowstałym województwie koszalińskim w 1950 r. pierwszym przewodniczącym WKKP został Jan Morawski. Z jego szczegółowych sprawozdań, które słał na ręce towarzysza Kędzierskiergo z CKKP w Warszawie dowiadujemy się, iż w marcu 1950 r. na terenie województwa działało 1653 podstawowe organizacje partyjne i 94 grupy kandydackie. Najwięcej, bo aż 1164 liczyły do 15 członków partii. Od 16-100 członków skupiały 480 pop, od 101-500 członków – 7, jedna liczyła 301 członków i jedna ponad 500 członków[10]. Morawski alarmował, że mała jest liczba pop w szkołach, bo zaledwie 46 i 5 grup kandydackich. Z tego samego sprawozdania dowiadujemy się, że województwo koszalińskie w 1950 r. liczyło 12 powiatów, 30 miast, 121 gmin i 1314 gromad, który to teren zamieszkiwało 590 tys. obywateli. Członków i kandydatów PZPR było razem 26.779, w tym 3.545 kobiet [10].

3. Konkretne przykłady działań organów partii wymierzone w „niepewnych ideologicznie” towarzyszy

28 sierpnia 1949 r. WKKP w Szczecinie rozpatrzyła sprawę odwołania Seweryna Piątka – kierownika szkoły podstawowej w Kamieniu, gromada Radawnica, powiat Złotów. Obywatel ten uchwałą WK PPS w Szczecinie z dnia 23. X. 1948 r. został wykluczony z partii. Zespół Orzekający WKKP utrzymał w mocy wcześniejszą uchwałę PPS o wykluczeniu. W uzasadnieniu czytamy m.in. „ nauczyciel wychowuje młodzież w duchu nacjonalistycznym i klerykalnym. Kontaktuje się z księdzem z gminy Radawnica, który jest wrogo usposobiony do demokracji ludowej i zaprasza go na pogadanki i różne gościny do siebie do domu. Poza tym ma zły wpływ na ludzi z gromady Kamień i razem z księdzem wrogo odnosi się do tutejszych członków spółdzielni produkcyjnej. Dlatego Piątek Seweryn nie może być członkiem PZPR.” Nie pomogły liczne prośby, wyjaśnienia i odwołania nauczyciela o zmianę decyzji. Stanowisko WKKP było jednoznaczne i ostateczne [11].

W ramach akcji weryfikacyjnej prowadzonej od początku powołania województwa koszalińskiego i utworzenia na tym terenie struktur PZPR dokonywano partyjnych czystek z ludzi wierzących, usuwając ich ze swoich szeregów. Przykładowo w sierpniu 1952 r. na posiedzeniu egzekutywy POP w Wrześnicy (powiat Sławno), rozpatrzono sprawę tamtejszego sekretarza, którego postanowiono wydalić z szeregów partii za to „że był sługusem imperializmu i jako członek zrzeszenia Świadków Jehowy prowadził robotę wrogą na odcinku młodzieżowym”[12].

Podobnie rzecz się miała z Wiktorem Wójcikiem – rolnikiem z Bytowa, właścicielem 7,5 hektarowego gospodarstwa rolnego. Terenowa POP w Bytowie wykluczyła go z partii za to, że przez 15 miesięcy nie uczęszczał na zebrania, a co gorsze należał do zrzeszenia Świadków Jehowy. Decyzję o wykluczeniu podpisał w imieniu POP I sekretarz KP w Bytowie Zenon Basik[13].

Podczas zebrań POP starano się gorliwie badać przeszłość swoich kolegów, wytykając im przy okazji „klerykalizmu” inne przewinienia, które mogły zadecydować o definitywnym pozbyciu się go z szeregów partii. Odzwierciedlenie tego znajdujemy w uchwale egzekutywy KW PZPR w Koszalinie, gdzie czytamy: Na posiedzeniu POP przy UPT w Miastku, dzięki analizie życiorysów kandydatów do władz partyjnych zdemaskowano i wykluczono z szeregów partii niejakiego tow. Majewskiego, który w czasie okupacji był w armii hitlerowskiej w stopniu oficera, wrogo ustosunkowany do ZSRR i poprzez swój religijny fanatyzm zmierzał do rozbicia organizacji partyjnej [14].

Natomiast 12 lipca 1951 r. w trakcie egzekutywy POP gromady Noskowo, gmina Wrześnica, powiat Sławno zdemaskowano byłego kapitana sanacyjnego Olesia, jako wroga klasowego, rozsiewającego wrogą propagandę o spółdzielniach produkcyjnych i fanatycznie wpatrzonego w tutejszego księdza. Postanowiono go usunąć z szeregów partyjnych [14, s. 11].

Przypadek ten potwierdza swoistą regułę, że rzadko kiedy wyrzucano kogokolwiek z partii tylko za samo „religianctwo” czy „klerykalizm”. Częściej wyszukiwano jeszcze inne wykroczenia. Praktyki religijne miały stanowić dodatek potwierdzający słuszność decyzji o usunięciu kogoś z jej szeregów.

W wykazie osób wykluczonych z partii dniu 18 sierpnia 1950 r. figuruje Jan Stenka (w PPR od 1946 r.). Był kierownikiem PGR w Imiołach. POP w Potulsku wykluczyła go z partii za „wrogi stosunek do robotników, wrogą propagandę i klerykalizm". Szczególnym powodem zainteresowania się organizacji partyjnej osobą Jana Stenki była jego wypowiedź w trakcie dyskusji z kolegami na temat światopoglądu idealistycznego. Miał wtedy powiedzieć: „jesteście za młodzi, aby twierdzić, że Boga nie ma" [13].

Feliks Seiden – maszynista ZSCh w Człuchowie decyzją tamtejszej POP w dniu 24 sierpnia 1950 r. został wykluczony z partii za przynależność do organizacji Świadków Jehowy i za nie podpisanie apelu sztokholmskiego. Przypisano mu również „wrogość do socjalistycznej rzeczywistości"[13]. Zapewne taka postawa wiązała się ściśle z doktryną religijną i apolitycznym nastawieniem zrzeszenia, do którego należał Feliks Seiden.

Franciszek Piątek właściciel małego gospodarstwa rolnego został wykluczony z partii 20. IX. 1950 r. za klerykalne poglądy i „wrogość jaką kierował się komentując sens istnienia spółdzielni produkcyjnej w Sypniewie"[13].

W grudniu 1951 r. pracownica Barki Darłowo Emilia Jarmuż z domu Chałupka decyzją tamtejszej POP została skreślona z listy partyjnej za „przynależność do sekty Jehowych". Dodatkowo zarzucono jej całkowicie bierną postawę społeczną [13].

Egzekutywa KP PZPR w Sławnie pilnie obserwowała zainteresowania młodzieży należącej do ZMP, a jednocześnie uczestniczącej w „tajnych kompletach religijnych". Po szczegółowym przeanalizowaniu alarmującej sytuacji okazało się, że sekretarz POP w Sławnie był „sługusem imperializmu i jako członek zrzeszenia Świadków Jehowy prowadził robotę wręcz wrogą na odcinku młodzieżowym. Towarzysz ten został wydalony z szeregów naszej partii"[12].

11 XII 1953 r. pracownik WKKP Jan Zdziebko przesłuchiwał Zygmunta Kanigowskiego – członka egzekutywy KP i sekretarza POP w Słupsku. Zarzucił mu uchylanie się od pracy i wzięcie ślubu kościelnego. Obwiniony tłumaczył się, że nie był w stanie sprostać wszystkim nakładanym na niego obowiązkom partyjnym, a ślub kościelny wziął, bo wymusiła go na nim jego przyszła żona. Zadano mu nawet pytanie, czy przed ślubem był u spowiedzi, do czego przesłuchiwany się przyznał. W związku z tym otrzymał kolejny zarzut – a mianowicie zdradę tajemnicy partyjnej. 15. XII. 1953 r. zespół orzekający WKKP w składzie : Wacław Borowik, Jan Zdziebko i Józef Krochmal podjął uchwałę 905/53 w sprawie Zygmunta Kanigowskiego o uchylanie się od pracy jako pełnomocnik WKKP i dwulicowość. Zespół na podstawie zebranych materiałów wykluczył towarzysza z partii. W uzasadnieniu czytamy : „Kanigowski okazał się dwulicowy. Z jednej strony zapewniał partię o swym przywiązaniu i wierności zasadom marksistowskim, a z drugiej strony tak w pracy jak i życiu prywatnym postępował niezgodnie z linią partii. Będąc pod wpływem swojej wierzącej narzeczonej opuścił się w pracy, aż w końcu zawarł związek małżeński w kościele. Zespół Orzekający biorąc pod uwagę, że Kanigowski był świadom przestępstwa, którego się dopuścił więc podjął decyzję o wyrzuceniu go z partii"[15]. Kanigowski był majstrem w słupskich zakładach TOR. Decyzja komisji pozbawiła go automatycznie eksponowanych

stanowisk partyjnych jak i pracy. Tak więc wzięcie kościelnego ślubu najczęściej kończyło karierę polityczną, często też burzyło całe dotychczasowe życie.

31 VIII 1953 r. Zespół Orzekający WKKP w cztero osobowym składzie rozpatrzył sprawę pierwiastkową Aleksandra Sapiechy. Piastował on zaszczytne stanowisko sekretarza propagandy KP w Sławnie. Zarzucono mu, że „posiada słabo skrystalizowane oblicze polityczne, o czym świadczy przetrzymywanie przez niego w swoim mieszkaniu obrazów o treści religijnej" [16].

Tym razem obyło się bez wydalenia z partii. Aleksander Sapiecha dokonał samokrytyki, a zespół orzekający nakazał mu usunąć emblematy kultu ze swego mieszkania. Na taką łagodną decyzję złożyły się dodatkowe sprawy, które należało pilnie rozwiązać w sławieńskim komitecie powiatowym, do czego narzędziem miał być jego sekretarz.

Lata 1950-1953 to tylko czubek góry lodowej rozliczania członków i kandydatów partii za skłonności religianckie. Apogeum tego zjawiska będziemy obserwować po roku 1958 – słynnym liście KC PZPR z lipca tego roku, rozesłany do wszystkich komitetów wojewódzkich i powiatowych, zakazujący jakichkolwiek dyskusji wiążących światopogląd z polityką. Od tego momentu rozpoczął się tak naprawdę okres natężonych czystek w szeregach członków PZPR.

4. Podsumowanie

Analizując działania POP, egzekutywy i wreszcie komisji kontroli partyjnej jednoznacznie można stwierdzić, że PZPR nigdy nie zmieniła swego stosunku do Kościoła i ludzi wierzących w swoich szeregach.

Rozprawy dotyczące towarzyszy, którzy „zbłądzili" zawsze miały podobny przebieg, który zaczynał się na zebraniu POP, do której towarzysz należał. Była krytyka, samokrytyka, dyskusja, głosowanie i ogłoszenie wyroku. Wachlarz kar zaczynał się od upomnienia, poprzez naganę partyjną z wpisaniem do akt, przesunięcie w poczet kandydatów członka partii oraz zupełne usunięcie go z jej szeregów, co łączyło się ze zwolnieniem z pracy.

Chciałem tu zasygnalizować jaki był mechanizm rozliczania członków i kandydatów PZPR za przywiązanie do wiary katolickiej. Trudno jest wyliczyć wszystkie tego typu zdarzenia jakie miały miejsce w województwie koszalińskim – choćby w omawianym okresie. Przedstawione tu przykłady, wyszukane w aktach partyjnych, klarownie pokazują charakter tej partii i sposób myślenia i funkcjonowania ludzi, którzy ją tworzyli.

Literatura

1. Werblan A. *Stalinizm w Polsce*, Warszawa 1991.
2. Głowacki W. *Podstawy wiedzy o PZPR*, Warszawa 1989.
3. Głowacki W. *Zasady funkcjonowania PZPR* [w:] Podstawy wiedzy o PZPR, Warszawa 1989.
4. Archiwum Akt Nowych, KC PZPR, Wydział Propagandy i Agitacji, Sektor Szkolenia Partyjnego, Program KC, bibliografia i założenia szkolenia ideologicznego na rok 1961/62; pisma okólne do KW w sprawach szkolenia partyjnego 1961, sygn. 237/VIII/489, k.26.
5. Szczepański Cz. *Organizacje partyjne próbują pracować po nowemu*, Nowe Drogi nr 8 (1957), s. 112-113.

6. *Statut PZPR*, Warszawa 1950.
7. Lenin W. *Dzieła, t.6*, Warszawa 1952.
8. Wacławek J. *Podstawowa organizacja partyjna PZPR*, Warszawa 1975.
9. Kurz A. *Wybrane zagadnienia ideologii i polityki PZPR*, Warszawa 1974.
10. Archiwum Państwowe w Koszalinie, Notatki i sprawozdania WKKP 1952-1953, sygn.26/XVI/86.
11. Archiwum Państwowe w Koszalinie, Teczka akt osobowych 1948-1950, sygn. 19567.
12. AP. Koszalin, Sprawozdanie wydziału kadr, 12. VII. 1952 r. sygn.222.
13. AP. Koszalin, Listy osób wykluczonych z PZPR w 1950-51, sygn. 26/XVI/16.
14. AP. Koszalin, Protokoły Egzekutywy KW PZPR, 1951, sygn. 202.
15. AP. Koszalin, Teczka akt osobowych, sygn. 18477.
16. AP. Koszalin, Teczka akt osobowych, sygn. 16921.

Rola POP w zwalczaniu „klerykalizmu" w szeregach PZPR w województwie koszalińskim w latach 1950-1953

Streszczenie
Statut Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej zobowiązywał swoich członków i kandydatów do przestrzegania materialistycznego światopoglądu. O „religianctwo" oskarżano wszystkich, których dzieci przystępowały do komunii świętej, a rodziny uczestniczyły w obrzędach religijnych. Większym przestępstwem był „klerykalizm". Za klerykałów uznawano tych, którzy w różny sposób wspierali np. budowanie parafii, spotykali się z duchownymi, uczestniczyli w życiu kościoła. Uważano to za zdradę interesów partii, za co oskarżonego usuwano z szeregów PZPR i pozbawiano pracy.
W 1950 r. na terenie województwa koszalińskiego działały 1653 POP i 94 grupy kandydackie. Pierwszym przewodniczącym WKKP był Jan Morawski. Jego sprawozdania z pracy trafiały do CKKP. Dowiadujemy się z nich, że nowopowstałe województwo koszalińskie liczyło 12 powiatów, 30 miast, 121 gmin i 1314 gromad. Członków i kandydatów PZPR było 26779.
Artykuł opisuje konkretne przykłady działań represyjnych partii w stosunku do „niepewnych ideologicznie" towarzyszy. Pokazano w nim mechanizmy rozliczania członków PZPR za skłonności religijne. Każda sprawa o „religianctwo" czy „klerykalizm" swój początek miała na zebraniu POP, do której należał oskarżony towarzysz. Dlatego autor położył nacisk na najniższe struktury partii, zdając sobie sprawę, że ostateczne wyroki podejmowały organy partyjne wyższego szczebla.
Słowa kluczowe: PZPR, POP, komisje kontroli partyjnej, klerykał, religiant.

POP's role in combating "clericalism" in the PZPR ranks in the Koszalin region in the years 1950-1953

Abstract
The Statute of the Polish United Workers' Party obliged its members and candidates to observe the materialistic worldview. Religious children were accused of all whose children received Holy Communion, and families participated in religious rites. Clericalism was a greater crime. The clericals were considered those who in various ways supported, for example, building a parish, met with clergy, and participated in the life of the church. It was considered a betrayal of the interests of the party, for which the accused was removed from the ranks of the PZPR and deprived of his job.
In 1950, there were 1653 POPs and 94 candidate groups in the Koszalin Voivodeship. Jan Morawski was the first chairman of the WKKP. His job reports were sent to the CKKP. We learn from them that the newly created Koszalin Region had 12 counties, 30 cities, 121 municipalities and 1314 clusters. The PZPR members and candidates were 26779.
The article describes specific examples of repressive actions of parties in relation to „ideologically unreliable" comrades. It shows the mechanisms of accounting for PZPR members for religious tendencies. Every matter of "religiosity" or „clericalism" had its beginning at the POP meeting to which the accused companion belonged. Therefore, the author emphasized the lowest party structures, realizing that the final judgments were taken by the higher-level party organs.
Keywords: PZPR, POP, party control committees.

Dominik Flisiak[1]

Antykomunistyczni Żydzi w Polsce Ludowej. Rzecz o Nowy Izraelita. Biuletyn Informacyjny Ligi Izraelitów w Polsce „Agudat Haisraelim"

1. Wstęp

Celem artykułu jest zaprezentowanie bliżej nieznanej kwestii, jakim było wydawanie w powojennej Polsce organu – *Nowy Izraelita. Biuletyn Informacyjny Ligi Izraelitów w Polsce „Agudat Haisraelim"* (dalej *Nowy Izraelita*). Dzięki kwerendom przeprowadzonym m.in., w Instytucie Pamięci Narodowej oraz Archiwum Akt Nowych zaprezentowana zostanie m.in., treść egzemplarzy *Nowego Izraelity*. W aneksie zostanie zaprezentowany numer jednego z biuletynów. Kwestia znalezienia ewentualnego miejsca druku biuletynów oraz osób odpowiedzialnych nadal pozostaje nieznana.

2. Żydowskie stronnictwa w pierwszych latach powojennej Polski

Wraz z zajmowaniem w 1944 i 1945 r. przez odziały Armii Czerwonej i Armii Polskiej ziem dzisiejszej Polski nastąpiła próba odtworzenia żydowskich partii politycznych, które działały w okresie międzywojennym. W nowej powojennej sytuacji politycznej funkcjonowały one w ramach Centralnego Komitetu Żydów w Polsce (dalej CKŻP)[2]. Istotną ich część stanowiły ugrupowania syjonistyczne. Religijną centro-prawicę reprezentowała partia Mizrachii a centrum Ichud[3]. Lewicę syjonistyczną reprezentowały m.in., Poalej Syjon Prawica, Dror oraz Haszomer Hacair. Do partii żydowskich niemających profilu syjonistycznego należały socjalistyczny Bund[4] oraz komunistyczna Frakcja Polskiej Partii Robotniczej[5].

Nie wszystkie partie istniejące w międzywojennej Polsce mogły legalnie działać po 1944 r. Dotyczyło to Agudy Isroel, folkistów oraz syjonistów- rewizjonistów. Pierwsze z wymienionych ugrupowań reprezentowało ortodoksję religijną, niechętną idei syjonistycznej[6]. Od 1946 r. agudowcy próbowali funkcjonować, jako Poalej Emunej Israel (Wierni Robotnicy Izraela). Nazwą nawiązywali do Poalej Agudas Isroel, która powstała w 1922 r.w Łodzi i w swoim programie próbowała poprzez

[1] karbonariusz8@go2.pl, Wydział Humanistyczny, Instytut Historii Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach.

[2] O tej instytucji patrz szerzej: A. Grabski, *Centralny Komitet Żydów w Polsce (1944-1950). Historia polityczna*, Warszawa 2015.

[3] Patrz: A. Grabski, G. Berendt, *Między emigracją a trwaniem. Syjoniści i komuniści żydowscy w Polsce po Holocauście*, Warszawa 2003 oraz N. Aleksium, *Dokąd dalej? Ruch syjonistyczny w Polsce (1944-1950)*, Warszawa 2002.

[4] Patrz: D. Blatman, *Notre liberté et la vôtre : le mouvement ouvrier juif BUND en Pologne,1939-1949*, Paris 2002, E. Nowogródzki, *Żydowska partia robotnicza Bund w Polsce (1915-1939)*, Warszawa 2005

[5] Patrz: M. Pisarski, *„Na żydowskiej ulicy". Szkic do dziejów żydowskiej Frakcji PPR i zespołu PZPR przy CKŻP. 1945- 1951*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego" 1997, nr 2/ 97 (182), s. 35-57.

[6] Patrz szerzej: *Agudat-Israel: ir machut, celen, aufgaben un tetigkajt*, Warszawa 1930 oraz G. C. Bacon, *The politics of tradition: Agudat Yisrael in Poland, 1916-1939*, Jerusalem 1996.

poprawę sytuacji robotników wcielić w życie prospołeczne zasady zawarte w Torze [10, s. 352].

W 1925 r. przedstawiciele tej organizacji bezskutecznie próbowali rozpoczął swą działalność w Palestynie. W 1933 r. kolejna próba zakończyła się sukcesem. Stało się to dzięki m.in., pochodzącemu z Polski Beniaminowi Mincowi. W 1937 r. przedstawiciele Poalej Agudas Isroel zdecydowali o przyłączeniu się do dzieła odbudowy państwa żydowskiego i do zakładania kibuców, pierwszy powstał w 1944 r [9, s.325]. W połowie 1947 r. urzędnicy Ministerstwa Administracji Publicznej (dalej MAP) odmówili zalegalizowania działalności Poalej Emunej Israel. Mimo to organizacja ta była zarejestrowana w Łodzi od 1946 do 1949 r., jako stowarzyszenie [3, Archiwum Państwowe w Łodzi (dalej APwŁ), Miejska Rada Narodowa i Zarząd Miejski w Łodzi, Wydział Administracyjny. Oddział Społeczno-Polityczn., sygn., 118, *Materiały dotyczące wyznania mojżeszowego, sekt, wyznań katolickich i wyznań niekatolickich. Sprawy ogólno wyznaniowe*, 1947- 1948, k. 10-68, 199-208, 246-271]. Źródłem niemożności legalnej działalności Agudy, była współpraca tej partii była z sanacją oraz jej *antydemokratyczny, wsteczny i prawicowy charakter* [11, s. 188]. Ogromna część działaczy do 1949 r. wyemigrowała z Polski.

Folkiści reprezentowali świecką centro- prawicę, związaną z kupcami i rzemieślnikami. Sprzeciwiali się ortodoksji religijnej, szeroko pojętym nurtom lewicy oraz dążeniom do odtworzenia państwa żydowskiego. Folkiści promowali jidysz, jako język żydowski i chcieli trwania żydowskiej diaspory m.in., w krajach europejskich[7]. Od kwietnia 1947 r. folkiści działający w Łodzi próbowali działać pod nazwą Organizacja Frajlandige (Frajland – Ligt) w Polsce. Była ona częścią międzynarodowej organizacji o tej samej nazwie. Jej głównym celem miało być pozyskanie terenów przeznaczonych na osiedlenie się Żydów [3, APwŁ, Miejska Rada Narodowa i Zarząd Miejski w Łodzi, Wydział Administracyjny. Oddział Społeczno-Polityczn., sygn., 160, *Sprawy rozwiązania i likwidacji stowarzyszeń i związków*, 1950, k. 310- 315]. Członkowie tego ugrupowania deklarowali chęć zakupu ziemi w Gujanie Holenderskiej (dzisiejszy Surinam), leżącej w Ameryce Południowej i planowali tam osiedlić 30 tys. Żydów. Łódzkie gniazdo tej organizacji liczyło 15 członków i od początku 1948 r. nie było zarejestrowane. Związane to było z brakiem zgody prezydenta Łodzi, Eugeniusza Stawińskiego (1905-1989). Uważał on, że działalność Frajlandige *nie odpowiada względom pożytku publicznego*, więc najprawdopodobniej funkcjonowała w mieście do końca 1948 r. [3, APwŁ, Miejska Rada Narodowa i Zarząd Miejski w Łodzi, Wydział Administracyjny. Oddział Społeczno-Polityczn., sygn., 160, *Sprawy rozwiązania i likwidacji stowarzyszeń i związków, 1950*, k. 280-289].

Syjoniści-rewizjoniści to zwolennicy idei Włodzimierza Żabotyńskiego i reprezentowali najbardziej prawicowy odłam idei zmierzającej do powstania państwa żydowskiego[8]. W marcu 1949 r. struktury tego ruchu zostały rozbite przez funkcjonariuszy Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego. W związku, z czym część zwolenników poglądów Żabotyńskiego w Polsce trafiła na kilka lat do więzień.

[7] Patrz: K. Weiser, *Jewish people, Yiddish nation: Noah Prylucki and the Folkists in Poland*, Toronto 2011.

[8] Patrz: A. Gonterek, *Na usługach UB Dawid Drażnin*, „Biuletyn Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Warszawie", 2013, nr 2 (71), s. 27-29, Ch. Lazar, *Betar be- szeerit haplite 1945- 1948*, Tel Aviv 1997.

3. Zagadnienia podejmowane na łamach biuletynu Nowy Izraelita

Biuletyny *Nowego Izraelity* były wydawane nielegalnie, czyli w konspiracji. Do początku 1949 r. z takiej formy działalności korzystali tylko syjoniści-rewizjoniści. Od 1946 r. do połowy 1948 r. wydawali w Łodzi raz na miesiąc lub dwa swoją gazetę o nazwie *Wiadomości* (*Jedijot*) a w 1947 r. jedno lub dwu kartkowe ulotki [2, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej (dalej AIPN), sygn., BU 0259/447, *Akta kontrolne sprawy N 321. P- ko: Perle Szlomo Nachum, Drażninowi Dawidowi i Raczce Ozjaszowi osk. z art. 36 M. K. K. Zaczęto dn. 2 V 1949 r. Skończono 18 I 1950 r.*, k. 91]. Pierwszy numer *Nowego Izraelity* pojawił się na początku lutego 1949 r. następne zaś 15 lutego oraz 1 marca. Na początku pierwszego numeru znajdowało się następujące zdanie, *Żydzi łączcie się. Ratujcie nie ideologie a naród cały* [1, Archiwum Akt Nowych (dalej AAN), KC PZPR, Szymon Zachariasz. Spuścizna sygn. 476/21, *Zespół działaczy PPR oraz PZPR przy Centralnym Komitecie Żydów w Polsce. Praca polityczna wśród ludności żydowskiej….*, 1946-1956, k. 7]. Każdy z egzemplarzy kończył się prośbą, by po przeczytaniu oddać go zaufanemu przyjacielowi. W opinii historyka Augusta Grabskiego twórcy biuletynu wywodzili się ze środowisk żydowskiej inteligencji, ponieważ Nowy *Izraelita* był wydawany w języku polskim. Historyk wskazał także, że twórcy czasopisma mieli ograniczony wpływ wśród polskich Żydów, a na syjonistycznej scenie politycznej znajdowali się między liberalnym centrum i wspomnianą wcześniej skrajną prawicą związaną z Żabotyńskim [7, s. 306-307].

Już w pierwszym biuletynie jego autorzy stwierdzili, że liczba ich zwolenników jest nieznaczna. Miała ona wynosić minjan (czyli 10- ciu) [7, s. 306] i było to nawiązaniem to minimalnego kworum mężczyzn potrzebnych do odprawienia modlitwy. Jednocześnie autorzy biuletynu zaznaczyli, że jego czytelnicy są oddani sprawie odbudowy państwa żydowskiego. Zapowiadali, że na kartach *Nowego Izraelity* będą poruszać sprawy związane z ich współbraćmi. Uważali, że każdy naród miał prawo do wybierania sobie takiej formy ustroju, jakiej sobie życzy, pod warunkiem, że nie będzie ona zakładać niechęci wobec Żydów[1, AAN, KC PZPR, Szymon Zachariasz. Spuścizna, sygn. 476/21, ..., k. 7]. W kwestiach spraw wewnątrz polskich odcięli się od prokomunistycznej działalności Jakuba Bermana (1901-1984), Józefa Różańskiego (1907- 1981), Hilarego Minca (1905- 1974), Jerzego Borejszy (1905- 1952) oraz Mieczysława Mietkowskiego (1903- 1990). Stwierdzili, że są oni *renegatami* i *karierowiczami*, którzy byli *kiepskimi* Żydami a tym bardziej Polakami a ich aktywność polityczna miała przynosić zagrożenie reszcie Żydów [1, AAN, KC PZPR, Szymon Zachariasz. Spuścizna, sygn. 476/21, ..., k. 7]. Autorzy biuletynu dodali także, że w każdym społeczeństwie są osoby prowadzące negatywną działalność, za którą reszta danego narodu nie ponosi żadnej odpowiedzialności.

W kwestiach dotyczących obecności Żydów w Polsce twórcy *Nowego Izraelity* krytykowali Adolfa Bermana (1906- 1978), przewodniczącego CKŻP za negowanie potrzeby emigracji społeczności żydowskiej z Polski. W opinii redaktorów biuletynu wychodźstwo było konieczne m.in., z powodów gospodarczych i psychologicznych. Wiązała się ona też z brakiem możliwości odbudowy dawnej bazy ekonomicznej i niemożności życia na *kościach milionów swoich braci i na gruzach starych swoich*

domów [1, AAN, KC PZPR, Szymon Zachariasz. Spuścizna, sygn. 476/21, ..., k. 8]. Podkreślili, że już po wojnie ogromna część Żydów z Polski wyjechała. Pozostali ci, którzy nie mają funduszy na emigrację lub ukrywają swoje pochodzenie pod zmienionymi danymi osobowymi. Ci ostatni zostali określeni mianem *błaznów*, którzy będąc *zawstydzeni* za jakiś czas będą w poselstwie państwa żydowskiego starać się o możliwość dotarcia do Izraela. Redaktorzy podkreślili, że Berman i jego zwolennicy o tych faktach wiedzieli, ale z powodu działalności *w krajach twórczej "Demokracji" ludowej* musieli sprzeciwiać się emigracji do Izraela, gdyż groziła im utrata zajmowanych stanowisk [1, AAN, KC PZPR, Szymon Zachariasz. Spuścizna, sygn. 476/21, ..., k. 8].

Odbudowa Izraela była najczęściej dotykaną kwestią na łamach biuletynu. Sympatycy *Nowego Izraelity* zaznaczyli, że spory dotyczące kształtu gospodarczego czy społecznego tego państwa należy wygasić do momentu, kiedy liczba Żydów w tym kraju będzie wystarczająco duża. Postulowali jak największą i najszybszą emigrację Żydów z diaspory do Izraela, co nawiązywało do poglądów Żabotyńskiego [4, s. 19- 20]. Autorzy biuletynu twierdzili, że w ciągu czterech- pięciu lat (czyli 1949- 1954/54) powinno przybyć do tego kraju co najmniej 2 mln. osób. Miały one przybyć przede wszystkim z *obozów europejskich*[9] i krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Masowa emigracja miała przyczynić się do wzrostu potencjału militarnego i gospodarczego Izraela. Twórcy biuletynu wskazali na potrzebę emigracji przedstawicieli społeczności żydowskiej z krajów Bliskiego Wschodu, którzy mieli żyć w ciągłym strachu przed swoimi arabskimi, w większości muzułmańskimi sąsiadami [2, AIPN, sygn., IPN BU 00231/102/1, *Cudzoziemcy. Poselstwo Izrael w Warszawie krypt. "JORDAN"*, 1948-1959, k. 107]. Twierdzili, że jak Izrael zawrze rozejmy z krajami, z którymi walczył w wojnie z lat 1948- 1949, to powinien na drodze dyplomatycznych negocjacji doprowadzić, by przedstawiciele mniejszości żydowskiej jak najszybciej trafili do Izraela. Autorzy biuletynu zaznaczyli także, że potrzebna jest emigracja Żydów z krajów Afryki północnej. Uważali, że władze krajów europejskich mające tam kolonie nie będą w tej kwestii robić żadnych problemów. Dodawali, że wyjątkiem mogą być decyzje rządu egipskiego[10].

W styczniu 1949 r. w Izraelu miały miejsce pierwsze wybory do Knesetu (parlamentu). Wygrała w nich centro- lewicowa partia Mapaj zdobywając 155 tys. głosów (34,7%). Następny był lewicowy Mapam- 64 tys. (14,5%), związany z religijnymi Żydami Zjednoczony Front Religijny – 52,9 tys. (11,9%), syjonistyczno-rewizjonistyczny Herut – 49,7 tys. (11,5%). Na kolejnych miejscach

[9] Najprawdopodobniej tym terminem określili obozy DP (displaced persons). Były one przeznaczone dla więźniów wojennych byłych więźniów niemieckich obozów koncentracyjnych, którzy nie mogli bezpośrednio po zakończeniu działań wojennych wrócić do swoich domów. J. Wetzel: *Waiting for Hope: Jewish Displaced Per-sons in Post-World War II Germany. Evanston*, Illinois, 2001, J. Wetzel, *An uneasy existence: Jewish survivors in Germany after 1945* w: Hanna Schissler, *Miracle Years. A cultural history of West Germany 1949-1968*, Princeton, Oxford 2000, s. 131-144.

[10] O sytuacji Żydów w krajach Afryki północnej i Bliskiego Wschodu patrz m.in., J. Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora*. „University of California Press, 1998, K. Gudrun, *The Jews in modern Egypt, 1914-1952*. I.B. Tauris, 1989, D. Pipes, *Greater Syria: The History of an Ambition*. New York: Oxford University Press, 1990.

byli centrowcy, podzieleni na Ogólnych Syjonistów z poparciem 22 tys. osób (5, 2%) oraz Partia Progresywna (Postępowa), która otrzymała 17 tys. głosów (4,1%). Na ostatnim miejscu znalazła się komunistyczna Maki, która uzyskała 15 tys. głosów, czyli poparcie 3,5% biorących udział w wyborach. [7, s. 302].

Autorzy biuletynu podkreślili, że były to pierwsze wybory, w których mieszkańcy żydowskiej części Palestyny mogli zdecydować o swoim losie. Wspomnieli także, że w starożytny Izrael był państwem teokratycznym, gdzie religia pełniła bardzo ważną funkcję [2, AIPN, sygn., IPN BU 00231/102/1, *Cudzoziemcy…*, k. 133]. Taka forma rządów miała stać w opozycji do świata grecko- rzymskiego i Bliskiego Wschodu, gdzie pierwszoplanowe role odgrywały rządy despotów. Silna rola judaizmu miała być jednym z elementów podtrzymujących tradycję żydowską w diasporze. Autorzy pokreślili, że mają nadzieję, że wybrani w wyborach rozwiążą problemy stojące przez Izraelem, który miał się też stać wzorem sprawiedliwości społecznej dla nie-Żydów. Wskazali także, że Izrael został przyjęty do grona członków ONZ. Zaznaczyli, że przedstawiciele Anglii wstrzymali się od głosu, a Egiptu byli przeciwni [2, AIPN, sygn., IPN BU 00231/102/1, *Cudzoziemcy…*, k. 108]. Redaktorzy niniejszego biuletynu wierzyli, że przyszłe osiągnięcia państwa żydowskiego udowodnią światu, że są oni godnymi spadkobiercami bohaterów i proroków obecnych w dziejach przedstawionych na kartach Starego Testamentu.

W kwestii powstania państwa żydowskiego redakcja *Nowego Izraelity* miała kontaktować się także z Polakami, którzy mieli różne poglądy polityczne. Wśród nich miał być ksiądz katolicki, działacz narodowej-demokracji (endecji), polski a także żydowski komunista. Przedstawiciel stanu duchownego na pytanie odnośnie znaczenia powstania Izraela odpowiedział, że jest to jest z najwspanialszych wydarzeń na arenie międzynarodowej. Miało ona być wyrazem sprawiedliwości po tym jak 6 mln. Żydów poniosła z rąk Niemców śmierć. Dodał także, że wierzy w rozwój państwa żydowskiego i że istnienie Izraela będzie miało pozytywny wpływ na położenie Żydów w skali międzynarodowej [2, AIPN, sygn., IPN BU 00231/102/1, *Cudzoziemcy…*, k. 106]. W kwestii oceny powstania państwa żydowskiego warto wspomnieć, że na początku 1949 r. niejaki ksiądz Zieja z Słupska z okazji otwarcia posiedzenia Knesetu wysłał do po poselstwa Izraela w Polsce depeszę, w której wyrażał swoją radość z tego wydarzenia [6, s. 34].

Zwolennik endecji również entuzjastycznie podszedł do kwestii odtworzenia państwa żydowskiego. Uważał, że jest to wyraz sprawiedliwości i że każda osoba bez względu na przynależność partyjną powinna to samo czuć. Zakomunikował rozmówcy, że teraz nie jest antysemitą, w przeciwieństwie do lat międzywojnia[11].

[11] O niechęci polskich narodowców do Żydów patrz: A. Landau- Czajka, *W jednym stali domu... Koncepcje rozwiązania kwestii żydowskiej w publicystyce polskiej lat 1933- 1939*, Warszawa 1998, J. Laskowska-Gielo, *Pogrom w Mińsku Mazowickim (czerwiec 1936 r.)*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historii" 2000, nr 4 (196), s. 485-495, J. Gapys, M. B. Markowski, *Zajścia antyżydowskie w Odrzywole w 1935 r. wyrazem wpływów endecji w województwie kieleckim* [w] Polacy i Żydzi na centralnych ziemiach polskich w XX wieku. Współistnienie- integracja- konflikty. Materiały sesji naukowej odbytej w Radomiu 2-3 grudnia 1998 r., pod. red. S. Piątkowskiego, Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego, t. 34, z. 1 1999, s. 45-58, R. Modras, *Kościół katolicki i antysemityzm w Polsce w latach 1933-1939*, Kraków 2004, M. Sobczak, *Stosunek Narodowej Demokracji do kwestii żydowskiej w Polsce w latach 1918-1939*, Wrocław 1998 oraz J. Żyndul, *Zajścia antyżydowskie w Polsce w latach 1935-1937*, Warszawa 1994.

Jednocześnie twierdził, że w pierwszych latach Polski Ludowej panuje stan *anomalii*, który powinien się skończyć wraz z powstaniem państwa żydowskiego. W tym zagadnieniu dotykał kwestii uczestniczenia komunistów pochodzenia żydowskiego: Romana Zambrowskiego, Mieczysława Mietkowskiego, Hilarego Minca oraz Jakuba Bermana w odbudowie Polski. Twierdził, że nie są oni Polakami, lecz komunistami. Podkreślił, że byłby przeciwnikiem sytuacji, w której podobną rolę odgrywały w Polsce osoby pochodzące m.in., z Turcji, Francji, Wielkiej Brytanii czy Niemiec [2, AIPN, sygn., IPN BU 00231/102/1, *Cudzoziemcy…*, k. 106]. W swojej wypowiedzi zbudował analogię odnosząc się do sytuacji w Stanach Zjednoczonych Ameryki, w której jego zdaniem rządziły osoby wywodzące się z kultury anglosaskiej z pewną ilością Irlandczyków. Twierdził również, że Polacy, Żydzi, Niemcy wraz z Włochami mimo licznej diaspory nie odgrywają żadnej znaczącej roli w tym państwie. W kwestii obecności Żydów w Polsce, działacz endecki podał również przykłady asymilacji i patriotycznej działalności osób wywodzących się z rodzin Kronenbergów, Wawelbergów, Konów i Warski-Warszawskich. Podając przykład relacji polsko-ukraińskich i polsko-niemieckich uważał, że akulturacja jest możliwa tylko w przypadku pojedynczych osób, a nie większych grup. Na zakończenie rozmowy zasygnalizował chęć zapisania się do *Towarzystwa Przyjaźni Polsko- Izraelskiej*, zaznaczając, że obecne warunki nie pozwalają mu na to. Wymieniona nazwa może nawiązywać do Komitetu Przyjaźni Polsko-Erec Israel lub Komitetu Przyjaźni Polsko-Palestyńskiej. Obydwie inicjatywy powstały w 1946 r. W pierwszym przypadku głównymi członkami byli Israel Barzilaj, Romuald Gadomski oraz Anszel Reiss. Z kolei w drugim prof. Jan Rostafiski i Władysław Broniewski [8, s. 62].

Komunista pochodzenia polskiego również z sympatią odniósł się do powstania państwa Izrael. Stwierdził, że tylko wsparcie komunistycznej Rosji i krajów od niej uzależnionych spowodowało, że na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych (dalej ONZ) przegłosowano fakt powstania tego państwa. W jego opinii państwo żydowskie przetrwało pierwszą wojną z krajami arabskimi dzięki wsparciu udzielonymi przez blok komunistyczny [2, AIPN, sygn., IPN BU 00231/102/1, *Cudzoziemcy…*, k. 106]. Dodał, że atak sąsiadów Izraela był inspirowany przez Stany Zjednoczone i kraje Europy Zachodniej. W jego rozumieniu walka Żydów o swój byt jest tym samym, co walka narodów pragnących wyzwolić się z ucisku państw kapitalistycznych. Wyraził nadzieję, że Izrael w swoim ustroju będzie wzorować, się na państwach bloku wschodniego. Ostatnią spytaną osobą był komunista żydowskiego pochodzenia. W swojej wypowiedzi stwierdził, że udzielone wsparcie dla Izraela było związane tylko z chęcią osłabienia pozycji Wielkiej Brytanii, która miała być krajem *zachłannym* i *imperialistycznym*. Uważał, że każda sposobność ataku na wyżej wymieniony kraj jest godna wsparcia. Jednocześnie dodał, że Izraelem rządzi obecnie *klika faszystowska* [2, AIPN, sygn., IPN BU 00231/102/1, *Cudzoziemcy…*, k. 106]. Stwierdził, że obecnie panują dwa niebezpieczeństwa. Pierwsze z nich miało być związane z tym, że państwo żydowskie jest stale zagrożone przez sąsiadów i w bliższym czy dalszym czasie może upaść, a wtedy zamieni się w jeden wielki *Oświęcim*. Drugie zagrożenie miało się wiązać z tym, że Żydzi mieszkający w krajach rozproszenia będą chcieli

wyjechać z diaspory do Izraela, czemu był przeciwny. Dodał, że jedyną kwestią, która wyzwoli z problemów wszystkie narody świata jest *zgniecenie międzynarodowej hydry kapitalistyczno-imperialistycznej*. Ta osoba została określona przez redaktorów mianem *cynika*, *łotra*, *zdrajcy* oraz *szubrawcy*.

Z zagadnieniach politycznych redakcja *Nowego Izraelity* zaznaczyła, że Niemcy, jako kraj odpowiedzialny za wywołanie ostatniej wojny światowej powinien wypłacić zadośćuczynienie swoim ofiarom[12]. Stwierdzili jednocześnie, że koszty te są tak duże, więc wypłacenie sum, które będą odpowiednim ekwiwalentem może być niemożliwe. Dlatego ważne miało być, chociaż częściowe odszkodowanie na rzecz kultury, oświaty czy przemysłu[13]. Podkreślili, że fakt zamordowania 6 mln., europejskich Żydów nie da się wycenić [1, AAN, KC PZPR, Szymon Zachariasz. Spuścizna, sygn. 476/21, ..., k. 8]. Postulowali by Żydzi udający się z Europy do Izraela byli przetransportowywani na koszt państwa niemieckiego, a państwo Izrael powinno uczestniczyć w reparacjach wojennych.. W kwestii zagrabionego mienia należącego do Żydów redaktorzy biuletynu wskazywali, że powinno ono trafić do Izraela, który miał być jedynym praworządnym spadkobiercą ofiar. Wyżej wspomniane zagadnienia zostały ocenione, jako *podstawowe akta sprawiedliwości*. Zaznaczyli także konieczność by hitlerowscy zbrodniarze uczestniczący w Holocauście byli sądzeni w Izraelu [1, AAN, KC PZPR, Szymon Zachariasz. Spuścizna, sygn. 476/21, ..., k. 9].

Autorzy *Nowego Izraelity* negatywnie wypowiadali się o krajach bloku komunistycznego. Uważali, że skrajnie lewicowcy w swojej propagandzie kreowali się na obrońców sprawiedliwości i pokoju, jednocześnie wszystkich mających odmienne zdanie oskarżali o *prowojenne* zapędy i zdradzanie własnych społeczeństw. Podkreślali również dwulicowość państw pro- sowieckich, która miała się uzewnętrzniać w kwestii emigracji Żydów do Palestyny. Wskazywali, że dopóki w tej części Bliskiego Wschodu trwały walki z Brytyjczykami, komunistyczna Rosja wraz z krajami od niej uzależnionymi wspierały żydowską aliję[14]. Wiązało się to z osłabieniem roli Wielkiej Brytanii na arenie międzynarodowej. Sytuacja miała się zmienić z chwilą powstania w maju 1948 r. państwa żydowskiego [2, AIPN, sygn., IPN BU 00231/102/1, *Cudzoziemcy…*, k. 134]. Od tego momentu władze krajów komunistycznych zaczęły ograniczać wydawanie wyjeżdżającym Żydom paszportów, z wyjątkiem tych związanych ruchem prokomunistycznym. Zwolennicy Rosji sowieckiej widzieli w tym szansę na wzrost w żydowskiej części Palestyny sił skrajnej lewicy. W opinii redaktorów biuletynu miał ich spotkać *gorzki zawód*,

[12] Warto zaznaczyć, że informacje dotyczące kwestii ewentualnych odszkodowań od Niemców pojawiały się gazetach syjonistycznych wydawanych w Polsce. Patrz: Mosty. Biuletyn Haszomer Hacair w Polsce, *Postulaty żydowskie do traktatu pokojowego z Niemcami*, 1947, nr 11 (30), (z 7 lutego), s. 3 oraz Opinia. Pismo syjonistyczno- demokratyczne, Herman Parnas, *O nasze reparacje*, 1946, nr 3 (16) (z 20 sierpnia), s. 3.

[13] Dnia 10 września 1952 r. w Luksemburgu kanclerz FRN i minister spraw zagranicznych Konrad Adenauer podpisał z Moshe Sharettem, izraelskim ministrem spraw zagranicznych porozumienie zakładające wypłacenie państwu żydowskiemu w ciągu 12 lat 3 mld. marek przez rząd w Bonn. A. Pelmutter, *The life and time of Menachem Begin*, Nowy Jork, 1987, s. 11-12, J. Krasuski, *Europa Zachodnia. Dzieje polityczne 1945-1993*, Warszawa 1995, s. 118, 232.

[14] Alija oznacza przybywanie Żydów w XIX i XX w. do Palestyny/Izraela. Patrz m.in.,: J. Łazor, *Brama na Bliski Wschód. Polsko-Palestyńskie stosunki gospodarcze w okresie międzywojennym*, Warszawa 2016 oraz E. Węgrzyn, *Wyjeżdżamy! Wyjeżdżamy?! Alija gomułkowska 1956-1960*, Kraków, Budapeszt 2016.

ponieważ wyjeżdzający po dotarciu do Izraela mieli przyłączać się do odbudowy państwa [2, AIPN, sygn., IPN BU 00231/102/1, *Cudzoziemcy…*, k. 134]. Przedstawiciele biuletynu odnotowali, że od drugiej połowy 1948 r. komunistycznej prasie zaczęły pojawiać się ataki na państwo żydowskie sugerujące jego *reakcyjność* i polityczne związki z *imperializmem* angielskim[15]. W tych gazetach miały pojawiać się informacje sugerujące, że w Izraelu dochodzi do prześladowania komunistów[16]. Redaktorzy zaznaczyli, że te nieprawdziwe informacje mają związek z obawami komunistów, którzy uważali, że w przypadku wojny między blokiem komunistycznym a Stanami Zjednoczonymi Ameryki i jej zachodnioeuropejskich sojuszników to Izrael wesprze koalicję wymierzoną w Rosję sowiecką. Stąd ograniczanie emigracji do państwa żydowskiego miało nie wzmacniać jego potencjału militarnego. Zasugerowali także, że władze Izraela powinny drogami dyplomatycznymi starać się o to by europejscy Żydzi mogli bez przeszkód docierać do ich własnego państwa.

Twórcy biuletynu uważali, że jedynym językiem, którym powinni posługiwać się Żydzi mieszkający w Izraelu i krajach rozproszenia jest hebrajski. Zaznaczali, że tylko on może zjednoczyć obywateli państwa, którzy przybywając do Izraela porozumiewali się w wielu językach. Redaktorzy *Nowego Izraelity* uważali jidysz, za żargon/narzecze niemieckiego, synonim niewoli i pierwiastek obcej kultury, który powinien być usunięty. Miało to dotyczyć zwłaszcza najmłodszych. Twierdzili, że wraz Holocaustem, którego poważna część ofiar posługiwała się jidysz, skończyła się działalność kulturalna w tym języku [2, AIPN, sygn., IPN BU 00231/102/1, *Cudzoziemcy…*, k. 134]. Sądzili, że dzieła napisane w tym języku można z łatwością przełożyć na hebrajski. Podkreślali, że jest sprawa niepodlegająca żadnej dyskusji- *jaśniejsza od słońca*. Krytykowali szkoły prowadzone przez CKŻP za naukę tylko w języku jidysz. Twierdzili, że osoby, które wspierają je finansowo m.in., z Ameryki Północnej są przeświadczone, że ich datki kierowane są szkół, w którym wykłada się po polsku i hebrajskim. Redaktorzy biuletynu proponowali, by do wpłacający decydowali, na jakie cele ma iść ich wsparcie. Z pewnym przekąsem zaznaczali, że zwolennicy CKŻP nie uważają jidysz za żargon.

Na łamach *Nowego Izraelity* bardzo rzadko pojawiały się wzmianki o życiu politycznym partii niesyjonistycznych. W jednej z nich wspomniane zostało zawieszenie w Polsce działalności partii Bund, która w międzywojennej Polsce miała silną pozycję wśród robotników. Podano także informację, że część jego kierownictwa ostatnio wyjechała do Francji [1, AAN, KC PZPR, Szymon Zachariasz. Spuścizna sygn. 476/21, ..., k. 9]. Rozwiązanie Bundu związane było z stalinizacją Polski, co wiązało się także z likwidacją wszelkich opozycyjnych względem komunistów opcji politycznych. W dniu 16 stycznia 1949 r. w Wrocławiu na Nadzwyczajnym Zjeździe Bundu dokonano samorozwiązania partii. Jej członkowie

[15] O tej sprawie patrz: Y. Ro'i, *Soviet Decision Making in Practice- The USSR and Israel 1947- 1954*, New Brunswick 1980 oraz B. Szaynok, *Z historią i Moskwą w tle. Polska a Izrael 1944- 1968*, Warszawa 2007.

[16] Reprezentantem komunistów syjonistycznych i Arabów palestyńskich była Komunistyczna Partia Izraela (Maki). Patrz szerzej: J. Beinin, *Was the Red Flag Flying There?: Marxist Politics and the Arab-Israeli Conflict in Egypt and Israel, 1948-1965*, Berkeley University of California Press, 1990, A. Grabski, *Komunistyczna Partia Izraela w latach 1958- 1965- z perspektywy pisma „Walka"*, „Kwartalnik Historii Żydów", nr 1 (221), (2007), s. 58- 75 oraz P. Merhav, *The Israeli Left. History, Problems, Documents*, San Diego- New York, 1972.

mieli wstąpić do PZPR [1, AAN, KC PZPR, Szymon Zachariasz. Spuścizna, sygn. 476/28, *Ogólno Żydowski Związek Robotniczy „Bund" w Polsce. Krajowe konferencje, korespondencja z przywódcami „Bundu"…*, 1945-1949, k. 228-229].

4. Zakończenie

Można przypuszczać, że w drugiej połowie 1949 r. osoby związane z biuletynem *Nowy Izraelita* poprzestały na prowadzeniu swojej politycznej działalności. Było to związane m.in., z falą emigracji Żydów z Polski[17]. Była ona spowodowaną sytuacją na Bliskim Wschodzie, tj. odtworzeniem państwa żydowskiego. Dodatkowy wpływ na aliję miała stalinizacja Polski. Dotyczyło to także społeczności żydowskiej. Na przełomie 1949/1950 r. urzędnicy MAP odgórnie zdecydowali o rozwiązaniu żydowskich partii [1, s. 346]. W październiku 1950 r. CKŻP został przekształcony w Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce[18].

Osoby związane z wydawaniem biuletynu *Nowego Izraelity* reprezentowały tą część polskich Żydów, którzy widzieli swoją dalszą przyszłość w powstałym w 1948 r. Izraelu. Z niechęcią podchodzili to ZSRR oraz krajów, które były od niego uzależnione. Nieprzychylność redaktorów *Nowego Izraelity* była związana m.in., z ograniczaniem możliwości emigracji Żydów do Izraela z krajów bloku wschodniego. Krytyka ZSRR dokonywana na łamach omawianego biuletynu stała w kontrze do przedstawicieli radykalnej lewicy syjonistycznej skupionej wokół organizacji Haszomer-Hacair (Młody Strażnik). Jej przedstawiciele w 1946 r. w depeszy do Komitetu Centralnego Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików) i Żydowskiego Komitetu Antyfaszystowskiego z okazji rocznicy wybuchu rewolucji październikowej stwierdzili, że:

> Partia robotnicza Haszomer-Hacair, nosząca w Palestynie sztandar Października i sztandar marksistowskiego ruchu, (...) przesyła swoje płomienne pozdrowienia Związkowi Sowieckiemu, jego robotnikom, chłopom, inteligencji i żołnierzom walecznej Armii Czerwonej, którzy po walnym zwycięstwie nad hitleryzmem przeszli do nowej bitwy o ustrój socjalistyczny, dla obrony pokoju Związku Radzieckiego i całego świata
>
> [5, Depesza Haszomer Hacair do Generalissimusa Stalina, 1946, nr 7 (z 20 listopada), s. 1.].

[17] Patrz szerzej: D. Stola, *Kraj bez wyjścia? Migracja z Polski 1949- 1989*, Warszawa 2010, s, 53-65 oraz B. Szaynok, *Raport o stanie badań na temat emigracji z Polski Żydów obywateli polskich po II wojnie światowej* [w] Polska emigracja polityczna 1939- 1990. Stan badań, pod. red. S. Łukasiewicza, Warszwa 2016, s. 406-410.

[18] Patrz więcej: G. Berendt, *Życie żydowskie w Polsce w latach 1950-1956. Z dziejów Towarzystwa Społeczno- Kulturalnego Żydów w Polsce*, Gdańsk 2006 oraz *60-lecie TSKŻ. Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce*, Warszawa 2010.

5. Aneks

Biuletyn z 15 lutego 1949 r.

Po raz pierwszy w swojej długoletniej historii Izraelici poszli do urny wyborczej we własnym odrodzonym państwie. Po raz pierwszy Izraelici w masie swojej mogą się wypowiedzieć bezpośrednio, jaki ustrój najbardziej im odpowiada. Ustrój naszego państwa w okresie jego niepodległego z mniejszymi lub większymi odchyleniami był teokratyczny. Nie przyjęły się w naszej ojczyźnie ani formy grecko-rzymskie, ani też despotyczne, które na ówczesnym wschodzie były regułą. Religia mojżeszowa, prawo judaistyczne – były tymi czynnikami, które regulowały życie jednostki i państwa.

Nie będziemy tutaj zagłębiali kwestii, jakie były skutki tej formy rządów dla narodu i państwa. Utrzymanie się naszego narodu na powierzchni życia wskazuje jednak na to, że nasz ustrój niepodległy miał wiele stron dodatnich, które pozwoliły nam przetrwać najcięższe czasy okropnej, długoletniej niewoli.

Gdy na widnokręgu świata zaczęły się tworzyć nowe formy życia narodów nasz byt narodowy został w brutalny sposób przerwany. Utraciliśmy wówczas nie tylko samodzielny byt polityczny, ale też samą ojczyznę.

Miejmy nadzieję, że wybrani przedstawiciele ludności Izraela, którzy są i naszymi duchowymi przedstawicielami, powołani w najbardziej demokratyczny i uczciwy sposób, znajdą odpowiednie rozwiązanie dla naszych spraw ustrojowych. Wybiorą oni ze wszystkich istniejących form najbardziej dla Izraela odpowiednią.

Izrael musi się stać wzorem sprawiedliwości społecznej, jaka tylko jest możliwa w stosunkach ludzkości. Musi się stać wzorem dla urządzeń swoich we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego.

Życzymy pierwszemu Zgromadzeniu Ustawodawczemu Izraela, które się zebrało w świętym mieście Jerozolimie, owocnej pracy.

ZMIANA FRONTU

Od chwili zakończenia wojny jesteśmy stale świadkami bombastycznych zapewnień zarówno prasy polskiej jak i urzędowych czynników, że jedynie Związek Radziecki i kraje demokracji ludowej są szermierzami sprawiedliwości, prawdy i pokoju.

Wszystko to, co leży poza sferą wspływów tych bojowników o najwyższe cele ludzkości, jest identyfikowane ze zdradą narodową, szykowaniem do wojny i najbrutalniejszym pod słońcem kłamstwem. Jednym słowem – wszelkie cnoty indywidualne, społeczne i polityczne zostały zmonopolizowane przez zwolenników materialistycznego pojmowania dziejów.

Zdawałoby się, że my żydzi, po tak straszliwych przeżyciach mieliśmy prawo oczekiwać ze strony tych rządów ultra demokratycznych najbardziej lojalnego ustosunkowania.

I rzeczywiście – tuż po wypędzeniu krwawego okupanta i bięcia władzy przez rząd jedności narodowej – miarodajne czynniki w Polsce urbi et orbi obwieszczały, że nie będą stawiane żadne przeszkody tym Żydom w Polsce, którzy z jakichkolwiek powodów zechcą emigrować. Podobne oświadczenia zostały kilkakrotnie składane.

Idylla trwała dość krótko. Jak długo w Palestynie trwały walki z mandatariuszem, władze nie stawiały Żydom żadnych przeszkód przy wyjeździe. Z chwilą zaś

uzyskania przez Izrael niepodległości polityka rządu dość szybko się zmieniła. Zaprzestano wydawać Żydom paszporty, i tym samym uniemożliwiony został legalny wyjazd. Owszem – rząd starał się sam regulować emigrację w ten sposób, by do Izraela dostały się elementy wyłącznie demokratyczne. Łatwo się zorientować, że wysyłano agitatorów komunistycznych. Wtajemniczeni twierdzą, że próba się nie udała. Wysłannicy w całej rozciągłości zawiedli pokładane w nich nadzieje. Nowoprzybyli emisariusze szybko przejrzeli, i zamiast uprawiać destruktywną robotę w Izraelu, szybko zasymilowali się ze swymi braćmi i lojalnie stanęli do pracy nad odbudową Ojczyzny.

Wniosek więc z tego jest taki, że póki w Palestynie trwały zamieszki, które przysparzały wiele kłopotów Anglii, należało zasilać szeregi walczących, bo im większe kłopoty Anglii – tym bliżej do upragnionej rewolucji międzynarodowej. Z chwilą zaś proklamowania Izraela, gdy państwo to urządza swe życie na podstawie doświadczeń demokratycznych państw zachodnio europejskich Izrael stał się nagle siedliskiem najczarniejszej reakcji, zausznikiem imperialistycznej Anglii i Ameryki niegodnym zaufania „istinno" demokratycznych narodów. Należy więc „obronić" Żydów w Polsce, by spod słonecznej demokracji nie wpadły w ciemną noc reakcji.

Żydzi w wypadku nowej wojny napewno staną po stronie imperialistów, tak rozumują patentowi demokraci – a za tym nie wolno przysparzać Izraelowi nowych obywateli, czyli nowych żołnierzy.

Jest to jednak w aktualnej konstelacji politycznej stanowisko wszystkich rządów wschodnio europejskich.

Prasa sowiecka posunęła się nawet tak dalece, że w- ogóle wątpi w czystość wyborów w Izraelu, i ubolewa nad krzywdą wyrządzoną tamtejszej partii komunistycznej.

Rząd Izraela napewno w energiczny sposób interweniować będzie w sprawie emigracji Żydów wschodnio europejskich na terenie O,N,Z,

Na definitywne załatwienie tej sprawy czeka żydostwo polskie.

SŁÓW KILKA W SPRAWIE JĘZYKOWEJ

Wydawać by się mogło, że sprawa językowa została już raz na zawze zdjęta z porządku dziennego życia żydowskiego. Wolno było się spodziewać, że ludzie, którzy przeżyli – zbliska i daleka – krwawą rozprawę katów hitlerowskich z narodem żydowskim, zmiotą w najradykalniejszy sposób wszelkie ślady niewoli – szczególnie niewoli teutońskiej. Należało przeto przypuszczać, że okres „radosnej twórczości" kultury idyszowej został ostatecznie zlikwidowany[19]. Są to sprawy jaśniejsze od słońca, nie podlegające dyskusji.

Tymczasem co widzimy u nas w Polsce. Otóż Centralny Komitet Żydów w Polsce otrzymał szkoły w ośrodkach żydowskich z językiem wykładowym – nazwijmy to po imieniu – żargonem/ słowo, które bardzo kłuje tych panów/. Zatruwa się w ten sposób duszę dziecka pierwiastkami niemczyzny, która powinna być wykarczowana z umysłowości dziecka żydowskiego. Język jest odbiciem duszy narodu i jego stanu psychicznego. Żargon- pozostałość po niewoli niemieckiej – był

[19] O historii jidysz patrz: Ch. Shmeruk, *Historia literatury jidysz*, Wrocław 1992, E. Geller, *Jidysz – język Żydów polskich*, Warszawa 1994 oraz J. Nalewajko- Kulikov, *Obywatel Jidyszlandu. Rzecz o żydowskich komunistach w Polsce*, Warszawa 2009.

synonimem upośledzenia i czynnikiem hamującym rozwój prawdziwej kultury żydowskiej. Żydzi swoją prawdziwą żydowską kulturę nie tworzyli w narzeczu niemieckim, jakim jest żargon.

Krótki w dziejach żydowskich epizod "twórczości" żargonowej da się łatwo z naszego życia wyeliminować. Niema niestety już naszych braci, którzy "językiem" tym się posługiwali. Co najcenniejsze zresztą dzieła, które stworzone zostały w żargonie, da się łatwo przyswoić językowi hebrajskiemu, gdyż jedynie język hebrajski którym mówią nasi bracia w Izraelu, może być tym cementem, który zespolić potrafi wszystkich Żydów, posługujących się wszystkimi językami świata.

Środki materialne szkolnictwa idyszowego czerpane są w przeważającej części z ofiar naszych braci zamorskich. Intencją przeważającej części z ofiar ofiarodawców nie są bynajmniej szkoły idyszowe. Są oni wprowadzani w błąd przez – w naszych warunkach nic nie znaczące określenie – „szkoły żydowskie". A wiadomo, że szkoły żydowskie mogą być z językiem polskim, hebrajskim lub żargonem. Nie zdają sobie też sprawy, że szkoły u nas mogą służyć różnym interesom partyjnym.

Należy przez to uczciwie postawić sprawę, by każdy ofiarodawca mógł rozstrzygnąć na jaki cel daje swoje pieniądze. Nie ulega wówczas żadnej wątpliwości, że lwia część ofiarodawców wypowie się za szkolnictwem hebrajskim[20].

Żydzi, znajdujący się w rozproszeniu, winni posługiwać się tym samym językiem, który stworzył nowe życie w Izraelu i dzięki któremu naród żydowski utrzymał się- aczkolwiek uszczuplony- na powierzchni życia. Wiele jest narodów na świecie, których znaczna część mieszka poza granicami ojczyzny. W stosunkach między sobą – w życiu prywatnym – posługują się wyłącznie swym językiem macierzystym. W naszym wypadku jest to język hebrajski. --------- Po przeczytaniu oddaj przyjacielowi [2, AIPN, sygn., IPN BU 00231/102/1, Cudzoziemcy…, k. 133-135].

Wykaz skrótów:

Archiwum Akt Nowych – AAN

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej – AIPN

Archiwum Państwowe w Łodzi – APwŁ

Centralny Komitet Żydów w Polsce – CKŻP

Ministerstwo Administracji Publicznej – MAP

Nowy Izraelita. Biuletyn Informacyjny Ligi Izraelitów w Polsce „Agudat Haisraelim" – Nowy Izraelita

Organizacja Narodów Zjednoczonych – ONZ

Polska Zjednoczona Partia Robotnicza – PZPR

[20] O szkolnictwie Żydów w powojennej Polsce patrz: Patrz: H. Datner-Śpiewak, *Instytucje opieki nad dzieckiem i szkoły powszechne Centralnego Komitetu Żydów w Polsce w latach 1944-1949,* „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego" 1981, nr 3, s. 37-51, tenże, S*zkoły Centralnego Komitetu Żydów w Polsce w latach 1944-1949,* „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego" 1994, nr 1-3 (169-171), s. 101-119 oraz tenże, *PO ZAGŁADZIE. Społeczna historia żydowskich domów dziecka, szkół, kół studentów w dokumentach Centralnego Komitetu Żydów w Polsce*, Warszawa 2016.

Literatura:

Źródła archiwalne:

1. Archiwum Akt Nowych Warszawie.
2. Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej.
3. Archiwum Państwowe w Łodzi.

Źródła drukowane:

4. Żabotyński W., *Rewizjonizm (jego cele i drogi)*, Drukarnia ”Oświata”, Warszawa 1927.

Prasa:

5. Mosty. Biuletyn Haszomer Hacair w Polsce- 1946

Opracowania:

6. Berendt G., *Żydzi na gdańskim rozdrożu 1945- 1950*, Wydawnictwo 44, Gdańsk 2000
7. Grabski A., *Działalność komunistów wśród Żydów w Polsce (1944-1949)*, Wydawnictwo Trio, Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa 2004
8. *Stosunki polsko-izraelskie (1945- 1967). Wybór dokumentów*. Wybór i oprac. Szymon Rudnicki, Marcos Silber, Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych-Wydział Edukacji, Warszawa 2009
9. Borzymińska Z., Żebrowski R., *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, tom II

Artykuły naukowe:

10. Namysło A., *Instrukcja MBP dla rozpracowania partii i organizacji działających w społeczeństwie żydowskim z 1946 r.*, Pamięć i Sprawiedliwość, nr 2 (6), (2004), s. 341- 358
11. Szaynok B., *Komuniści w Polsce (PPR/PZPR) wobec ludności żydowskiej (1944-1953)*, Pamięć i Sprawiedliwość, nr 2 (6), (2004), 185-203

Antykomunistyczni Żydzi w Polsce Ludowej. Rzecz o Nowy Izraelita. Biuletyn Informacyjny Ligi Izraelitów w Polsce „Agudat Haisraelim”

Streszczenie:
W niniejszej pracy przedstawione zostały ideologiczne założenia biuletynu Ligi Izraelitów w Polsce. Jest to bliżej nieznany element związany z żydowskim życiem politycznym na początku Polski Ludowej. Biuletyny ukazały się w 1949 r. Powstawały one w warunkach konspiracyjnych. Można przypuszczać, że autorzy opuścili Polskę na przełomie 1949/1950 r. co było związane z aliją Żydów do Izraela.
Słowa kluczowe: Izrael, Polska, Żydzi, antykomunizm, syjonizm.

Anticommunist Jews in People's Poland. The thing about the New Israelite. Israeli League Information Bulletin in Poland "Agudat Haisraelim"

Abstract:
This work presents the ideological assumptions of the Israel League newsletter in Poland. This is an unknown element related to the Jewish political life at the beginning of People's Poland. Bulletins were published in 1949. They were created in conspiratorial conditions. It can be assumed that the authors left Poland at the turn of 1949/1950, which was related to the alija of Jews to Israel.
Keywords: Israel, Poland, Jews, anti-communism, Zionism.

Dominik Flisiak[1]

Antyżydowskie zamieszki w Kielcach z lipca 1921 roku w świetle zasobu Archiwum Państwowego w Kielcach

1. Wstęp

Artykuł dotyczy praktycznie zapominanego epizodu z relacji polsko-żydowskich w Kielcach. Do tej pory kwestia ekscesów z lipca 1921 r. nie było obiektem szerszych badań[2]. Wyjątek stanowi artykuł Piotra Bąblowskiego opublikowany w 2016 r. w czasopiśmie Studia Muzealno- Historyczne[3]. W prezentowanej pracy głównym źródłem informacji są materiały znajdujące się w Archiwum Państwowym w Kielcach. Dodatkowe dane zostały zaczerpnięte z poszczególnym numerów *Gazety Kieleckiej* i *Nowego Dziennika* oraz wspomnianej pracy Piotra Bąblowskiego.

2. Społeczność żydowska w Kielcach do 1921 r

Żydowska diaspora w Kielcach pojawiła się po 1862 r., kiedy naczelnik rządu cywilnego margrabia Aleksander Wielkopolski zniósł ograniczenia prawne względem tej mniejszości w Królestwie Polskim [1, s. 329]. W latach osiemdziesiątych XIX w. mieszkało w Kielcach 2640 Żydów [2, s. 58]. Gospodarka miasta oparta była na zakładach związanych m.in. z przemysłem budowlanym, spożywczym oraz drzewnym [3, s. 30]. Spora ich część, około 42-45 %, należała do przedstawicieli Żydów [4, s. 61]. Ich silna pozycja gospodarcza jest wzmiankowana m.in., przez dziennikarza Modechaja Canina [5, s. 451].

W kieleckim środowisku Żydów ważną rolę odgrywali zwolennicy syjonizmu, religijnej ortodoksji oraz kulturowego zbliżenia do narodu polskiego. Podczas I wojny światowej przez miasto kilkakrotnie przechodziły wojska niemieckie, rosyjskie oraz Legiony Polskie tworzone przez Józefa Piłsudskiego, które były związane z Austro-Węgrami [2, s. 59]. W sierpniu 1915 r. Kielce znalazły się pod administracją tego państwa [4, s. 68].

W listopadzie 1918 r. prezydentem Kielc był Gustaw Bukowiński, wybrany w 1916 r., który pełnił także funkcję komisarza rządowego [6, s. 35]. Funkcję jego zastępcy pełnił Mieczysław Łukasiewicz [7, APK, *Protokoły posiedzeń Magistratu za 1918*, sygn. 1300, k. 1]. Dokonano wówczas wyboru członków Rady Miejskiej. Znaczne poparcie uzyskały w niej wówczas ugrupowania nacjonalistów związane z Romanem Dmowskim oraz chrześcijańsko-demokratyczne [4, s. 75]. Przedstawicielami ludności żydowskiej byli m.in.: Izaak Rajzman, Salomon Paradistal, Adolf Wilner i Jakub Jakubowski [2, s. 59].

[1] karbonariusz8@go2.pl,Wydział Humanistyczny, Instytut Historii Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach.

[2] Patrz m.in.,: K. Urbański, *Leksykon dziejów ludności żydowskiej Kielc*, Kraków 2002; Z. Guldon, A. Massalski, *Historia Kielc*, Kielce 2000; J. Pazdur, *Dzieje Kielc 1864-1939*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, 1971.

[3] Patrz: P. Bąblewski, *Wypadki antyżydowskie w Kielcach w dniach 6- 14 lipca 1921 roku, czyli rzecz o „bandyceniu się" powstańców śląskich*, „Studia Muzealno- Historyczne", nr 8, (2016), s. 97- 105.

W tym czasie w Kielcach relacje między Polakami a Żydami układały się raczej poprawnie. Smutnym wyjątkiem stał się pogrom ludności żydowskiej, mający miejsce w dniach 11 i 12 listopada 1918 r. W poniedziałek 11 listopada miało miejsce spotkanie kieleckich syjonistów w Teatrze Apollo. Zgromadzeni podkreślali swoją radość z faktu odzyskania przez Polskę niepodległości [8, s. 38] oraz omawiali kwestię nadania polskim Żydom autonomii. Po pewnym czasie na miejsce spotkania weszli milicjanci oraz ludność cywilna, która zaczęła bić Żydów i wyprowadzać ich z teatru na ulicę [9, s. 72]. W dniu następnym (wtorek, 12 listopada) niektórzy Polacy, wykorzystując zamieszki z poprzedniego dnia, dokonali kolejnego ataku na Żydów i należące do nich sklepy [7, APK, *Akta miasta Kielc, Protokoły i stenogram kieleckiej Rady Miejskiej za 1918*, sygn., 1274, k. 707]. Zajścia skończyły się w godzinach wieczornych dzięki interwencji milicjantów. W trakcie dwudniowego pogromu zginęło 4 przedstawicieli mniejszości żydowskiej [10, s. 82], ponad 250 osób zostało rannych. Wydarzenia te przyczyniły się do czasowego wzrostu obustronnej niechęci Polaków i Żydów [11, 1918, nr 157, (z 19 listopada), s. 2]. Wkrótce relacje między tymi dwoma społecznościami uległy poprawie.

W okresie wojny Polski z Rosją radziecką około 30 kieleckich przedstawicieli społeczności żydowskiej na ochotnika wstąpiło do Wojska Polskiego [12, s. 138-139]. Poważna część Żydów zamieszkujących tą część Polski w celu wsparcia wysiłku wojennego kraju, poparła ideę pożyczki narodowej [13, s. 103].

3. Charakterystyka sytuacji na Górnym Śląsku po I wojnie światowej

Po zakończeniu I wojny światowej Górny Śląsk stał się terenem spornym między odrodzonym państwem polskim a Niemcami [14, s. 52]. W 1919 i 1920 r. doszło do dwóch powstań Górnoślązaków, którzy pragnęli połączyć się z Polską. W celu rozwiązania tego sporu terytorialnego na początku drugiej połowy 1919 r. państwa Ententy powołały do życia Komisję Sojuszniczą dla Górnego Śląska [15, s. 222]. 20 marca 1921 r. na mocy decyzji podjętych podczas konferencji w Wersalu odbył się plebiscyt na Górnym Śląsku [15, s. 397]. Głosowanie miało przesądzić o terytorialnej przynależności tego regionu. Oddać swój głos mogli mieszkańcy oraz ci, którzy urodzili się na terenie plebiscytowym. W celu osiągnięcia jak najlepszego wyniku Polacy organizowali komitety plebiscytowe Górnego Śląska. W Kielcach prezesem takiego komitetu został Stanisław Kochlewski, a funkcję zastępcy pełnił Edmund Padechowski [7, APK, Starostwo Powiatowe Kieleckie I (SPK I), sygn., 986, *Plebiscyt na Górnym Śląsku*, k. 5]. Członkami byli m.in.: ksiądz Jan Swerc, Stefania Działakówna oraz Jan Posmykiewicz. Komitet ten współpracował z starostą kieleckim, który wsparł osoby mające prawo do udziału w plebiscycie. Głosujący mieli mieć zapewnioną opiekę nad czasowo opuszczonymi domami, pozostawionymi w przytułkach lub ochronkach dziećmi oraz dalszą pracę w dotychczasowym zakładach [7, APK, SPK I, sygn., 986, ..., k. 8]. Warto zaznaczyć, iż niektórzy kieleccy Żydzi wspierali przyłączenie Górnego Śląska do Polski i przekazywali pieniądze dla Komitetu Pomocy dla Górnego Śląska [8, s. 38].

Mimo wspomnianych działań wynik referendum okazał się niekorzystny dla Polski, która otrzymała około 40% głosów [14, s. 89]. Reszta przypadła Niemcom. Rezultat ten był związany z tym, że spora część ludności, jaka wyemigrowała ze Śląska, a następnie wzięła udział w plebiscycie, oddała swój głos na Republikę

Weimarską (tj. Rzeszę Niemiecką). Polsce miała przypaść mniejsza część spornego terenu [14, s. 130-131]. Taki wynik doprowadził do wybuchu trzeciego powstania śląskiego, trwającego od 2/3 maja do 5 lipca 1921 r. W wyniku walk powiększony został obszar przyznany Polsce.

4. Przebieg antyżydowskich wydarzeń w Kielcach w lipcu 1921 r

Dnia 6 lipca 1921 r. w związku z decyzją majora Romana Abrahama na kielecką stację Herby przybyły pociągi, które przewoziły powstańców śląskich działających w ramach Grupy Północnej. Wśród uczestników walk byli mieszkańcy Górnego Śląska oraz żołnierze i ochotnicy pochodzący z Poznania i jego okolic [16, s. 97- 98]. Przybyłe pociągi miały własne nazwy;

- Nowak (Nowak II). Przewoził on 76 żołnierzy[4]. Byli oni dowodzeni przez por. Jana Horsta;
- Zygmunt Powstaniec. Transportował on 68 żołnierzy dowodzonych przez kpt. Strowskiego[5];
- Nowina Dolina, z nieznaną liczbą żołnierzy, którzy znajdowali się pod rozkazami por. Gniazdowskiego;
- Piast (Testart). Pociąg ten przewoził 54 żołnierzy. Byli oni dowodzeni przez por. Piniądzę;
- Tadek Ślązak. Transportował on 45 żołnierzy pod rozkazami por. Plucińskiego [16, s. 100].

Pojawienie się transportów wojska było związane z tym, że po zakończeniu powstania nastąpiło wycofanie z linii frontu wojsk obydwu stron konfliktu. Dodatkowo w opinii redaktorów *Gazety Kieleckiej* przybycie mieszkańców Górnego Śląska miało być związane z niemieckimi prześladowaniami Polaków [11, 1921, nr 41, (z 17 lipca), s. 2]. Warto dodać, że w trakcie trwania powstań na Górnym Śląsku dziennikarze na bieżąco przedstawiali informacje dotyczące niemieckiego terroru [11, 1921, nr 35, (z 5 czerwca), s. 3]. Podkreślali przy tym bezradność sił międzynarodowych, które miały strzec porządku na terenach spornych. Uczestnicy walk o Górny Śląsk przebywali w mieście do 15 lipca. Od 7 do 14 lipca niektórzy z przyjezdnych przy wsparciu osób z kieleckiego marginesu społecznego, dopuszczali się aktów przemocy wyłącznie wobec ludności narodowości żydowskiej [7, APK, SPK I, sygn., 949, *Akcje antyżydowskie*, k. 21]. Część powstańców (około kilkuset osób), z których niektórzy najprawdopodobniej byli pod wpływem alkoholu [11, 1921, nr 41, (z 17 lipca), s. 2], chodziła po mieście uzbrojona i dokonywała grabieży Żydów. Dochodziło do kopania przedstawicieli tej mniejszości, bicia ich laskami oraz targania za brody. Niektórzy agresorzy straszyli swoje ofiary mówiąc, iż zostaną zamordowani [7, APK, SPK I, sygn., 949, ..., k. 21].

Dnia 7 lipca (czwartek) doszło do pierwszego aktu przemocy. Pięciu napastników poczyniło grabieży pożywienia i pieniędzy z garkuchni Gerszla Maara, znajdującej się na ulicy Starowarszawskiej. Straty zostały ocenione na 5 tys. marek polskich (dalej marek).

[4] Dane dotyczą czasu walk.
[5] Patrz więcej: J. Magnuski, *Pociąg pancerny „Zygmunt Powstaniec”*, Warszawa 1981.

W sobotę 9 lipca i niedzielę 10 lipca miało miejsce kilka incydentów, wymierzonych w ludność żydowską. W pierwszym dniu nieznani napastnicy weszli do restauracji Semika mieszczącej się przy ulicy Nowowarszawskiej i zabrali Józefowi Mikołajczykowi dokumenty osobiste, notes i 6,5 tys. marek. Ślązacy wtargnęli też do domu Kalmy Sandato, u której z wizytą przebywał mieszkaniec Jędrzejowa – Hersz Kozłowski [7, APK, SPK I, sygn., 949, ..., k. 22]. Kozłowskiemu został ukradziony „towar łokciowy" o wartości 5 tys. 200 marek. W tym czasie funkcjonariusze policji państwowej pod dowództwem podkomisarza Weycherta próbowali nie dopuścić do kolejnych aktów przemocy. Niestety ze względu na szczupłość sił nie byli w stanie przywrócić spokoju. Podkomisarz zwrócił się z apelem do starostwa kieleckiego o przysłanie dodatkowych oddziałów.

W dniu następnym (10 lipca) doszło do kolejnych przypadków kradzieży oraz pobić:

- Zamieszkałemu na ul., Silnicznej Jakubowi Wajemanowi zabrano z domu bieliznę damską oraz męską i garderobę o wartości 700 tys. marek;
- Z mieszkania Moszka Majerowicza przy ul., Starowarszawskiej ukradziono siedem par kamaszy o wartości 25 tys. marek;
- Z kolei na stacji kolejowej grupka Ślązaków pobiła kilku Żydów. Jednym z poszkodowanych był Sander Lehrerow, któremu dodatkowo zrabowano 40 funtów drożdży o wartości 4 tys. 800 marek.

W tym dniu wysłane zostały przez starostwo kieleckie najprawdopodobniej do prezydium województwa kieleckiego dwa telefonogramy. W pierwszym z nich znalazła się informacja, że kilku zdemobilizowanych uczestników walk o Górny Śląsk dopuściło się: (…) *drobniejszych kradzieży rabunkowych przeważnie na szkodę miejscowych żydów, przy sposobności zakupu artykułów żywności, wywołując swem agresywnem wystąpieniem zbiegowisko i interwencję policji* [7, APK, SPK I, sygn., 987, *Zdemobilizowani powstańcy górnośląscy. Ekscesy w Kielcach 1920-1921*, k. 2]. Wskazano na możliwą przyczynę zajść, czyli złą aprowizację podczas podróży do Kielc. Poinformowano również, iż władze miasta zarządziły zamknięcie terenu dworca przy pomocy połowy jednej kompanii wojska i policji oraz wysłały kilka patroli sił porządkowych do pilnowania dzielnicy zamieszkanej przez Żydów. Podkreślono, że aresztowano już winnych zajść i zawiadomiono już władze Skarżyska (obecnie Skarżyska Kamiennej) o obowiązku dostarczenia żywności dla podróżujących.

W drugiej wiadomości przedstawiona została informacja o grasujących osobach, które nadal atakowały Żydów i dokonały rozbrojenia jednego z wojskowych patroli. W celu przeciwdziałania dalszym ekscesom władze miasta zarządziły wysłanie 2-3 kompanii wojska, uzbrojonego w karabiny maszynowe[7, APK, SPK I, sygn., 987, ..., k. 3]. Oddziały dowodzone przez kapitana Wójcickiego oraz porucznika Szyszko miały działać wedle wskazówek wydawanych przez zastępcę komendanta powiatowego policji państwowej, podkomisarza Weycherta. Dodatkowe siły zostały użyte do pilnowania przybyłych 10 lipca, kilku następnych transportów uczestników powstania na Górnym Śląsku [7, APK, SPK I, sygn., 949, ..., k. 22]. Osoby, które wtedy dotarły do Kielc nie były wypuszczane poza stację kolejową.

Nie wszystkie działania sił porządkowych przynosiły pożądane efekty. Na ulicy Małej patrol policji zatrzymał dwie osoby, które znęcały się nad napotkanymi Żydami. Zaaresztowani zostali odstawieni do Komendy Placu (Komendy Garnizonu), która znajdowała się przy ulicy Kolejowej [16, s. 100]. Część uczestniczących w aktach przemocy wobec Żydów, podjęła próbę uwolnienia zatrzymanych. Grupka agresywnie zachowujących się ludzi uzbrojonych w rewolwery udała się do Komendy Powiatowej Policji Państwowej mającą siedzibę przy ulicy Mickiewicza 3 i zażądała wypuszczenia zaaresztowanych. Po otrzymaniu negatywnej odpowiedzi, doszło do ataku na komendę. Agresorzy wdarli się do budynku i przekonali się, iż w tym miejscu nie ma zatrzymanych osób [7, APK, SPK I, sygn., 949, ..., k. 21]. W tym incydencie najprawdopodobniej nikt nie zginął i nie został ranny. Następnie grupka wywołujących niepokoje udała się do Komendy Placu i doprowadziła do uwolnienia dwójki winnych osób. Najprawdopodobniej nastąpiło to podczas pertraktacji pomiędzy policjantami a napastnikami.

Pomimo podjęcia prób opanowania sytuacji przez policję i wojsko, 11 lipca doszło do największej liczby ataków na ludność żydowską. Poszkodowanymi byli:

- Jakub Teder – właściciel restauracji na rynku. Z jego lokalu zabrano kilka butelek wódki o wartości około tys. marek;
- Ruchla Naftulewicz – z jej mieszkania trzy osoby zrabowały parę kamaszy, które zostały wycenione na tys. marek;
- Jurzo Bani – podczas wizyty w domu Józefa Detki w Niewachlowie ukradziono mu 10 kwart mleka i 2 tys. marek;
- Hana Lachtigier – z jej mieszkania zabrano 2 tys. marek, „towar łokciowy”[6] oraz chusteczki, których wartość została oszacowana na 150 tys. marek;
- Hajm Baranowski – z mieszkania zabrano mu 5 tys. marek [7, APK, SPK I, sygn., 949, ..., k. 20].

Warto dodać, iż w tym dniu niejaki Szapiro, jeden ze świadków zdarzeń, tak opisał zachowanie, tych, którzy wywoływali zamieszki: *Dziś rano chciałem jechać do Warszawy, ale wróciłem z dworca do domu. Uciekłem stamtąd, przyczem zdołałem zaledwie ocalić życie. Górnoślązacy zranili wiele osób. Mnóstwo osób, jadących z Miechowa, Jędrzejowa, Radomia do Warszawy, wysiadło z wagonów, nie można, bowiem zupełnie jeździć pociągiem* [7, APK, SPK I, sygn., 949, ..., k. 19].

Wartym podkreślenia jest fakt, że niektórzy przedstawiciele atakowanej ludności żydowskiej próbowali się bronić. Jeden z Żydów w akcie samoobrony zranił napastnika w rękę [11, 1921, nr 41, (z 17 lipca), s. 2]. W kolejnych dniach liczba ekscesów malała. Nie były one dokonywane już w centrum miasta, tylko na jego peryferiach. Dnia 14 lipca (czwartek) kilka osób uzbrojonych w granaty ręczne napadła na garbarnię Kazimiera, znajdującą się na ulicy Niewachlowskiej [7, APK, SPK I, sygn., 949, ..., k. 20]. Napastnicy zabrali skórę oraz garderobę żeńską i męską. Dnia 15 lipca pociągi z uczestnikami walk o Górny Śląsk wyjechały z Kielc w stronę Częstochowy. W ciągu tych kilku dni siły porządkowe zatrzymały kilka osób, które brały udział w atakach na ludność pochodzenia żydowskiego lub próbowały kupić od wywołujących zamieszki zrabowane rzeczy. Wśród

[6] Towar sprzedawany na łokcie, czyli na podstawie ówczesnej jednostki miary długości.

zatrzymanych byli Henryk Chyb, Józef Kuchta, Wawrzyniec Krzyżanowski, Franciszek Pawłowski oraz Stefan Siekański. Trafili oni do kieleckiego więzienia [7, APK, SPK I, sygn., 949, ..., k. 20]. Dochodzenie w sprawie antysemickich ekscesów zostało podjęte przez sędziego śledczego pierwszego rewiru w Kielcach. Dnia 6 lutego 1922 r. sędzia śledczy w piśmie do starosty kieleckiego poinformował, że w dniu 31 stycznia 1921 2 r. śledztwo w sprawie napadów i rabunków kieleckich Żydów zostało przekazane do kieleckiego prokuratora [7, APK, SPK I, sygn., 987, ..., k. 5][7].

5. Echa zajść w Kielcach

Należy również podkreślić, że zamieszki zostały potępione przez redaktorów związanej z polską prawicą *Gazety Kieleckiej*. Dziennikarze określili te wydarzenia mianem *natury łobuzeryjsko bandyckiej* [11, 1921, nr 41, (z 17 lipca), s. 2]. Podkreślony został fakt, że uczestnicy walk[8] przez kilka dni jechali do Kielc, a władze państwowe nie poinformowały mieszkańców o ich przybyciu. W opinii redaktorów za zamieszki odpowiadały dwa czynniki:

- Dołączenie do ewakuowanych z Górnego Śląska tzw. *męt*, które nie brały udziału w walkach, a przyłączyły się do uciekających. Z kolei w Kielcach przedstawiciele marginesu społecznego dążyli do rozbojów;
- Narastanie niechęciu wśród podróżujących do Kielczan, co wynikało brakiem entuzjazmu i jakiekolwiek ich powitania ze strony mieszkańców.

Wśród najbardziej poszkodowanych Żydów mieli być m.in.: Moszek Majerowicz, Józef Mikołajczyk oraz niejaki Wajcman. Dziennikarze zauważyli, że w celu przywróceniu porządku wysłane zostały patrole wojskowe i wzmocniono posterunki policji. W porozumieniu z władzami miasta sami uczestnicy walk o Górny Śląsk stworzyli straż, która miała uczestniczyć w przywracaniu porządku. W opinii dziennikarzy, władze Kielc oprócz wprowadzenia kilkudniowego zakazu sprzedaży wódki, nie wykazały dostatecznej energii, aby szybko stłumić rozruchy, choć nie miały one dużego zasięgu [11, 1921, nr 41, (z 17 lipca), s. 2]. Mocno został skrytykowany fakt, iż po zakończeniu walk władze i społeczeństwo polskie w przeciwieństwie do Niemców nie interesowało się kwestią przynależności Górnego Śląska [11, 1921, nr 43, (z 21 lipca), s. 1]. Warto podkreślić, że kwestia potępienia antyżydowskich ekscesów z lipca 1921 r. przez redakcję *Gazety Kieleckiej* mocno kontrastuje z oceną pogromu z 11-12 listopada 1918 r. Wówczas dziennikarze tego organu prasowego piętnując fakt mordów na Żydach bezzasadnie zaznaczyli, że ofiary same do tych wydarzeń doprowadziły poprzez: zdominowanie kieleckiego handlu, antypolskie zachowanie w trakcie I wojny światowej i domaganie się autonomii [11, 1918, nr 155, (z 16 listopada), s. 1].

Antyżydowskie ekscesy w Kielcach z 1921 r. zostały także przedstawione w krakowskiej gazecie *Nowy Dziennik*, wspierającą ideę syjonizmu. Wedle redaktorów zamieszki zainicjowane przez nieznanych sprawców rozpoczęły się w niedzielę 10 lipca o godzinie 12.00. Ich ofiarami mieli być: Herman Lewi (obywatel Kielc), niejaki Senderowicz, zamieszkały w Wodzisławiu oraz mieszkańcy

[7] W dostępnych materiałach źródłowych brak informacji o ukaraniu winnych omawianych zajść.
[8] Dziennikarze *Gazety Kieleckiej* określeni powstańców mianem „uchodźców".

Jędrzejowa, Jankiel Suchecki i Chaskiel Dziadek [17, 1921, nr 182, (z 15 lipca), s. 4]. Z kolei Mojżesz Wargon uniknął napadu, ponieważ pomógł mu żandarm, który w tym samym czasie odprowadzał aresztanta. Redaktorzy gazety podkreślili, iż policjanci oraz wojskowi bezskutecznie próbowali powstrzymać osoby napadające na Żydów. Zaznaczyli także, że uczestnicy zamieszek byli uzbrojeni w rewolwery i granaty ręczne. Dziennikarze związani z *Nowym Dziennikiem* zamieszczali także informacje, dotyczące innych ataków na Żydów o podłożu rabunkowym, mających miejsce m.in., na stancji kolejowej w Chrzanowie [17, 1921, nr 177, (z 10 lipca), s. 4].

W drugiej połowie 1921 r. antyżydowskimi wydarzeniami na stacjach kolejowych w różnych miejscach Polski zainteresował się poseł na sejm Jerzy Rosenblatt (1872-1945[9]) [7, APK, SPK I, sygn., 949, ..., k. 18]. Reprezentował on łódzki okręg wyborczy nr 12 [18, s. 122]. Rosenblatt urodził się w Lublinie. Podczas pierwszej wojny światowej był radnym oraz wiceprezesem łódzkiej Rady Miejskiej. Politycznie związany był z syjonistami, w trakcie sejmu ustawodawczego (1919-1922) należał do Wolnego Związku Posłów Narodowości Żydowskiej [18, s. 289]. W sierpniu 1921 r. Rosenblatt wraz z Apolinarym Hartglasem (1883-1953) oraz Icchakiem (Izaakiem) Grünbaumem złożył w sejmie interpelację dotyczącą antyżydowskich zamieszek, które miały miejsce na stacji Łódź Kaliska oraz Noworadomsk (dzisiejsze Radomsko)[10].

Warto podkreślić, że wydarzenia z lipca 1921 r. wzmiankowane są w kieleckiej księdze gminy żydowskiej. Autorzy wspomnień oskarżają o ich wywołanie żołnierzy generała Józefa Hallera, którzy przybyli do Kielc i zaczęli atakować Żydów. Wśród ofiar mieli być m.in. ortodoksi religijni, którzy byli poszkodowanymi ze względu na swój ubiór oraz długie brody. Zachowanie to zostało potępione, jako wyraz chuligańskich wybryków tych żołnierzy, a ich znęcanie się nad ofiarami miało być aktem swoistej „odwagi" [19, s. 47- 49]. Niedokładne wskazanie winnych zamieszek może być związane z tym, że część Żydów oskarżała podkomendnych gen. Hallera o antysemityzm. Jednocześnie warto podkreślić, iż część wojskowych rzeczywiście brała udział w antyżydowskich zamieszkach, które miały miejsce w pierwszych latach odrodzonej Polski, jak np. w Częstochowie w maju 1919 r [20, s. 317-319][11].

6. Zakończenie

Wyżej opisane wydarzenia nie były jedynymi ekscesami niektórych uczestników walk o Górny Śląsk. Od 31 maja do 25 czerwca 1921 r. w rejestrze karnym Grupy Północnej zanotowanych zostało 69 przestępstw, które dotyczyły m.in., nadużywania alkoholu, kradzieży, rozbojów oraz gwałtów [16, s. 98]. Można przypuszczać, że na liczbę wykroczeń zarówno wśród kadry dowódczej i żołnierzy miał wpływ

[9] Podstawowe informacje o tej postaci i innych posłów pochodzenia żydowskiego można znaleźć w J. Fałowski, *Mniejszość żydowska w parlamencie II Rzeczpospolitej (1922- 1939)*, Kraków 2006 oraz S. Rudnicki, *Żydzi w parlamencie II Rzeczpospolitej*, Warszawa 2004.

[10] O wyżej wspomnianych osobach patrz: A. Hartglas, *Na pograniczu dwóch światów*, oprac. J. Żyndul, Warszaw 1996, I. Grünbaum, *Hawlaga: samoobrona żydowska w Palestynie*, Warszawa 1938 oraz tenże, *Polityka żydowska w Polsce w ostatnich dziesięcioleciach*, Warszawa 1930.

[11] Patrz też: H. Bałabuch, *Antyżydowskie zaburzenia w Lublinie 24-25 kwietnia 1919 roku*, [w] Tadeusz Radzik (red.), Żydzi w Lublinie. Tom II, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie- Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 269-288.

nierozstrzygnięty wynik walk i fakt opuszczenia rejonu terenów spornych, skąd pochodziła część powstańców[12].

Przedstawione antyżydowskie wydarzenia nie wpłynęły znacząco na relacje między dwoma społecznościami, które zamieszkiwały Kielce. Były one na ogół poprawne. Jako wyjątek odnotować należy oskarżenia kieleckiego tygodnika *Ojczyzna* z września 1923 r. Mianowicie redaktorzy pisma zarzucili wówczas przedstawicielom społeczności żydowskiej, że z okazji święta Rosz Haszana (Nowego Roku) plują gojom (nie- Żydom) w twarz [21, 1923, nr 38, (z 23 września), s. 7]. Poszkodowana miała być dwójka Polaków – Jan Wojtasik oraz Józef Chaćko. Dziennikarze gazety określili zachowanie Żydów *bezczelnością* i stwierdzili, iż podobny incydent miał miejsce w 1922 roku [21, 1923, nr 38, (z 23 września), s. 7]. Zarząd gminy wyznaniowej żydowskiej w Kielcach zażądał od redakcji *Ojczyzny* zamieszczenia sprostowania, powołując się na zasady judaizmu zabraniające plucia na innych ludzi [7, APK, SPK I, sygn., 949, ..., k. 33]. Sprawą znieważania Polaków przez Żydów zainteresował się także podprokurator przy sądzie rejonowym w Kielcach. Dnia 31 grudnia 1923 r. z braku wystarczających poszlak sprawa została umorzona.

Wykaz skrótów:
Archiwum Państwowe w Kielcach – APK
Starostwo Powiatowe Kieleckie – SPK

Literatura

1. Chwalba A. *Historia Polski 1795-1918*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000.
2. Urbański K. *Almanach gmin żydowskich województwa kieleckiego w latach 1918-1939*, Muzeum Narodowe, F.P.H.U. "XYZ", Kielce 2007.
3. Markowski B. *Obraz stanu ekonomicznego powiatu kieleckiego w r. 1925-1926*, (brak danych wydawnictwa) Kielce 1927.
4. Urbański K. *Kieleccy Żydzi*, Pracownia Konserwacji Zabytków, Małopolska Oficyna Wydawnicza, Kielce 1992.
5. *Tam był kiedyś mój dom...Księgi pamięci gmin żydowskich*, Wybór i oprac. M. Adamczyk-Garbowska, A. Kopciowski, A. Trzciński, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009.
6. Chasanowich L. *Die polnischen Judenpogrome im November und Dezember 1918. Tatsachen und Dokumente*, Verlag Judaea A. B., Sztokholm 1919.
7. Archiwum Państwowe w Kielcach.
8. Maciągowski M. *Śladami cieni. Przewodnik po żydowskich Kielcach*, Wydawnictwo Austeria, Kraków, Budapeszt 2008.
9. Urynowicz M. *Raport Henry'ego Morgenthau. Przemoc antyżydowska podczas wojny z Rosją bolszewicką*, Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej, nr 11 (120), (2010), s. 70-79.
10. Wróbel P. *Listopadowe dni- 1918. Kalendarium urodzin II Rzeczypospolitej*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988.
11. „Gazeta Kielecka" – 1918, 1921.
12. Urbański K., Blumenfeld R. *Słownik historii kieleckich Żydów*, Kieleckie Towarzystwo Naukowe, Kielce 1995.
13. Borowiec T. *Narodowa Demokracja w pierwszym dziesięcioleciu Polski niepodległej*, Między Wisłą a Pilicą. Studia i materiały historyczne, nr 4, (2003), s. 89-104.

[12] Patrz: J. Musiał, *Sądy polowe w III Powstaniu Śląskim*, Katowice 1978.

14. Ryżewski W. *Trzecie powstanie śląskie 1921. Geneza i przebieg działań bojowych*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1977.
15. Hawranek F., Kwiatek A., Lesiuk W., Lis M., Reiner B. *Encyklopedia Powstań Śląskich*, Wydawnictwo Instytut Śląski, Opole 1982.
16. Bąblewski P. *Wypadki antyżydowskie w Kielcach w dniach 6- 14 lipca 1921 roku, czyli rzecz o „bandyceniu się" powstańców śląskich*, „Studia Muzealno- Historyczne", nr 8, (2016), s. 97-105.
17. „Nowy Dziennik" –1921.
18. Rzepecki T. *Sejm Rzeczypospolitej Polskiej 1919 roku. Z życiorysami i podobiznami 311- stu posłów sejmowych, mapą okręgów wyborczych oraz 3- ma tabelami statystycznymi, wykazującemi ilość oddanych głosów i siły stronnictw politycznych*, Wielkopolska Księgarnia Nakładowa, Poznań 1920.
19. W. Blatt (ed.), *Relation Between the Jews and the Poles* (translation of Sefer Kielce. Toldot Kehilat Kielce. Miyom Hivsudah Vad Churbanach, ed. by P. Cytron), Tel Aviv 1957. Internet http://www.jewishgen.org/Yizkor/kielce/Kie047.html, dostęp 10 lipca 2015 r.
20. Cała A. *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Wydawnictwo Nisza, Żydowski Instytut Historyczny im. E. Ringelbluma Warszawa 2012.
21. „Ojczyzna. Tygodnik oświatowo-społeczny dla wszystkich" – 1923.

Antyżydowskie zamieszki w Kielcach z lipca 1921 roku w świetle zasobu Archiwum Państwowego w Kielcach

Streszczenie
Przedstawione antysemickie rozruchy miały miejsce w Kielcach w dniach od 7 do14 lipca 1921 r. Agresorami byli niektórzy powstańcy śląscy, którzy trafili do miasta w trakcie podróży koleją. Cześć z nich przez kilka dni dokonywała grabieży żydowskiego mienia. Dodatkowo zdarzały się przypadki kopania, bicia, oraz targania za brody. Funkcjonariusze policji oraz wojska czynili starania powstrzymania niepokojów. Ekscesy zostały potępione przez dziennikarzy „Gazety Kieleckiej".
Słowa kluczowe: Kielce, zamieszki, polscy Żydzi, antysemityzm, Powstanie Śląskie.

Anti-Jewish riots in Kielce in July 1921 in the light of the resource of the State Archive in Kielce

Abstract:
Presented anti-Semitic riots took place in Kielce from 7 to 14 July 1921 r. The attacking sides were the some Silesian insurgents, who were taken to the city during the journey by rail. Some of them for a few days make any looting of Jewish property. In addition, there were cases of digging, beatings, and humping a beard. The police and the army made efforts to stop unrest. The excesses were condemned by journalists of *Gazeta Kielecka*.
Keywords: Kielce, riot, Jews people in Poland, Antisemitism, Upper Silesia.

Indeks Autorów

Flisiak D. 249, 262

Gajak-Toczek M. 111, 161

Gralak Z. 32

Jończyk G. 241

Korpysz A. 131

Korpysz T. 74

Kossakowska-Maras M. 142

Krzyżanowski M. 101

Łogożna-Wypych K. 122

Pyszna J. 232

Smoła J. 152

Smyczek S. 213

Sobczyk E. 59

Stanisławczyk B. 7

Tofilski M. 221

Torczyńska M. 199

Tumiłowicz J. 16

Twardowski M. 183, 191

Wasielewska E. 74

Wesołowska A. 173

Zioło K. 85