

A hand reaches up from a field of tall, golden-brown grass against a clear blue sky. The hand is positioned in the upper center of the frame, with fingers slightly spread. The grass is in the foreground and middle ground, creating a sense of depth and texture. The sky is a uniform, light blue color.

DYSKURS NAUKOWY W UJĘCIU HUMANISTYCZNYM

Redakcja: Paulina Szymczyk, Ewelina Chodźko

Lublin 2023

**Dyskurs naukowy
w ujęciu humanistycznym**

Dyskurs naukowy w ujęciu humanistycznym

Redakcja:
Paulina Szymczyk
Ewelina Chodźko

Lublin 2023

**Wydawnictwo Naukowe TYGIEL składa serdeczne podziękowania
zespołowi Recenzentów za zaangażowanie w dokonane recenzje
oraz merytoryczne wskazówki dla Autorów.**

Recenzentami niniejszej monografii byli:

- ks. prof. ucz. dr hab. Waldemar Linke
- dr hab. Urszula Dudziak, prof. KUL
- ks. dr hab. Mirosław Twardowski, prof. UR
- dr hab. Mariola Tymochowicz, prof. UMCS
- dr hab. Grzegorz Żuk
- ks. dr Andrzej Sołtys
- dr Barbara Stelingowska
- dr Marlena Stradomska
- dr Monika Urbańska

Wszystkie opublikowane rozdziały otrzymały pozytywne recenzje.

Skład i łamanie:
Monika Maciąg

Projekt okładki:
Marcin Szklarczyk

Korekta:
Ewelina Chodźko

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

ISBN 978-83-67881-15-9

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

Spis treści

Marcin Murzyn, Zbigniew Werkowski

Chrześcijańskie rozumienie miłosierdzia i praktyczne przejawy jego realizacji
w działalności bożogrobców w Miechowie z perspektywy filozoficznej i historycznej ...7

Weronika Oleszczuk

Kara, plan Boży czy cel? Motyw „odstworzenia” w wierszu „Mord elektrycznym
prądem...” Zygmunta Krasińskiego..... 15

Joanna Matyja-Dudek

Współczesne rozumienie katastroficznych obrazów i metafor w Biblii w spotkaniu
z psychologicznymi obrazami wnętrza człowieka..... 37

ks. Jan Klinkowski

Obraz miłości na podstawie relacji Jezusa z domem Marii, Marty i Łazarza
(J 11,1-44)..... 63

Aleksandra Golik-Prus

Amor i jego transformacje na przykładzie zbiorów Książnicy Cieszyńskiej 80

Paulina Stróżka

Sfera seksualności młodego odbiorcy kultury w kontekście edukacji seksualnej..... 99

Rafał Niezgoda

Libertynizm ciała w twórczości literackiej Gabrielle Wittkop (1920-2002). Poetyka
transgresji 114

ks. Jan Klinkowski

Tło historyczno-kulturowe apokaliptycznej prezentacji wspólnoty w Laodycei
(Ap 3,14-22)..... 136

Adrian Madej

Mikrohistoria w służbie literatury. „Wszystkie śmierci dziadka Jurka” Matthiasa
Nawrata 147

Agnieszka Schlichtinger, Jan Szyller

Problem tożsamości: statek Tezeusza, zjawisko tunelowania w mechanice kwantowej,
teleportacja 157

Małgorzata Wójtowicz-Wierzbicka

Kultura, region, pamięć zbiorowa – relacyjna rola muzeów regionalnych 169

Zuzanna Kierwiak

Nikt nie mówił tak wprost „chcę jechać do Bułgarii”. Polscy turyści na bułgarskim
wybrzeżu w perspektywie antropologicznej 183

Indeks Autorów 193

Chrześcijańskie rozumienie miłosierdzia i praktyczne przejawy jego realizacji w działalności bożogrobców w Miechowie z perspektywy filozoficznej i historycznej

1. Wprowadzenie

Miłosierdzie to pojęcie, które od wieków odgrywa ważną rolę w różnych aspektach życia człowieka. Jest to jednocześnie jeden z tych terminów, których teoretyczna eksplikacja zdaje się automatycznie rodzić powinność wyczekującą przełożenia na praktykę. Tak jak farmaceuta po rozpoznaniu pozytywnego wpływu danego leku na zdrowie ludzkie chce zarekomendowania aplikacji tego specyfiku chorym, tak też humanista (w szczególności filozof i etyk), po rozpracowaniu znaczenia konkretnej kategorii, pragnie przełożenia swoich rezultatów poznawczych na bieg spraw społecznych. Dzieje się tak zwłaszcza w przypadku koncepcji odnoszących się do wartości. Wśród tych ostatnich poczesne miejsce zajmuje zaś miłosierdzie, które w europejskim kręgu kulturowym od razu odsyła nas do myśli chrześcijańskiej.

Tak się składa, że chrześcijaństwo w zasadzie od samych swych początków łączyło w podejściu do miłosierdzia teorię z praktyką. Teoria wiązała się z nauczaniem Kościoła na temat miłosierdzia, zaś praktyka – z szeroko rozumianą dobroczynnością. Przejawów tej dobroczynności było w historii chrześcijaństwa tak wiele, że naturalnie nie sposób byłoby o nich wszystkich wspomnieć w tego typu pracy. Dlatego w niniejszym artykule zostanie zwrócona uwaga na szczegóły. Dokładniej, tekst poświęcony jest ukazaniu dobroczynnej działalności zakonu bożogrobców w Miechowie od nowożytności po XX wiek. Zasadniczym celem tego tekstu jest zaprezentowanie, jak w historii Kościoła, rzecz jasna w odniesieniu do miłosierdzia, ortodoksja oddziaływała na ortopraksję. Pierwsza część niniejszej pracy ilustruje od strony filozofii (i teologii) chrześcijańskie rozumienie miłosierdzia, natomiast druga część przedstawia główne kierunki działalności charytatywnej i dobroczynnej klasztoru miechowskiego, którą można interpretować jako próbę urzeczywistniania kluczowych chrześcijańskich wartości moralnych. W artykule kładzie się nacisk na ukazanie praktycznych przejawów świadczonego miłosierdzia, a także na jego możliwie najszerszy zasięg, gdyż miechowscy bożogrobcy starali się okazywać wsparcie wszystkim, którzy tego potrzebowali (przy uwzględnieniu środków, jakimi dysponowali).

W pracy wykorzystano typową dla humanistyki metodę analityczno-hermeneutyczną, dokonując rekonstrukcji i interpretacji literatury przedmiotu oraz źródeł dotyczących chrześcijańskiego sposobu rozumienia miłosierdzia, jak też archiwaliów i opracowań dotyczących historii Miechowa, zakonu bożogrobców i miechowskiego klasztoru. Tekst ma zatem charakter interdyscyplinarny, łącząc perspektywę filozoficzno-etyczną ze spojrzeniem nauk historycznych.

¹ marcinmkraow@interia.pl, Instytut Filozofii i Socjologii, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie; Szkoła Podstawowa im. A. Mickiewicza w Jaksicach, szkolajaksice.szkolnastrona.pl.

² zbigniewwerkowski@wp.pl, Szkoła Podstawowa im. A. Mickiewicza w Jaksicach, szkolajaksice.szkolnastrona.pl.

2. Miłosierdzie w życiu chrześcijanina – perspektywa filozoficzna

Kościół katolicki ma charakter powszechny, a tworzą go ludzie, których powołuje Jezus. To właśnie przez nich jest On obecny w świecie w swych uczniach, którzy w dwójnasób powinni dochowywać wierności przykazaniu miłości: oddając cześć Bogu w Duchu i prawdzie oraz całym swym życiem dając świadectwo braterskiej miłości bliźniego³.

Prawdziwie chrześcijańska miłość bliźniego, którą wspiera i podtrzymuje łaska Boża, urzeczywistnia się w okazywaniu autentycznej życzliwości drugiemu człowiekowi, którego szuka się i wspiera ze względu na niego samego, a nie przez wzgląd na własne pożytek czy zadowolenie. Jest to miłość, w której akceptuje się innego w całej rozciągłości, jego niepowtarzalności, nie podporządkowując go swoim upodobaniom i nie dostrajając go do swojej miary. Wychodząc drugiemu naprzeciw, każdy z nas może jednocześnie osiągnąć coś, co w doczesnym, ziemskim etapie naszego życia wydaje się nad wyraz cenne: urzeczywistnienie naszej osobowej natury za sprawą aktów miłości⁴. Te ostatnie autentycznie można zaś spełniać poprzez oddawanie swojej istoty na rzecz drugiego człowieka, zwłaszcza słabszego i potrzebującego, jak bardzo tylko jest to możliwe i jak dalece on sam może być adresatem owych czynów inspirowanych miłością.

Miłość Boga i bliźniego są wobec siebie w perspektywie nakreślonej przez chrześcijaństwo nierozłączne. Chrześcijanin miłuje bliźniego ze względu na Boga, ale zarazem z uwagi na wewnętrzną wartość i przyrodzoną godność drugiego człowieka jako osoby. W takiej perspektywie inna osoba nie jest nigdy sprowadzana do roli narzędzia służącego do ćwiczenia się w świadczeniu dobra. Działanie na jej rzecz może i powinno być komplementarne do naszej miłości Boga. Co więcej, Jego doświadczenie dane jest człowiekowi pierwotnie w doświadczeniu świata, w szczególności zaś świata osób. Chrześcijańska miłość bliźniego ukierunkowana jest zatem na całą rzeczywistość, nade wszystko otwierając się w stronę „ty” naszego bliźniego. Nie może jednak ograniczać się wyłącznie do tego, kto w sensie przestrzenno-fizycznym jest tuż obok nas. Wychodzić musi bowiem poza ten krąg, osiągając wymiar społeczny⁵.

Wyrazem miłości bliźniego jest miłosierdzie, przez które należy rozumieć gotowość przyjścia z pomocą temu, kto znajduje się w potrzebie⁶. Jako że człowiek stanowi integralne złożenie duszy i ciała, to rozmaite są jego pragnienia i problemy. Miłosierdzie utrzymane w duchu myśli chrześcijańskiej ma być więc formą realnego i wieloaspektowego wsparcia bliźniego, wyrażającego się we współczuciu, w solidarności i gotowości do udzielania pomocy wszystkim tym, którzy z własnej lub cudzej winy, jak też z powodu okoliczności losowych, znaleźli się w potrzebie, jakiej nie są w stanie zaspokoić o własnych siłach. W szczególności chodzi tu o podstawowe potrzeby egzystencjalne i rozwojowe człowieka, jak również – zgodnie z określeniami zawartymi już w Starym Testamencie – o „pochylenie się” nad słabszym i „bycie matczynym” w stosunku do tego, kto znalazł się w tarapatkach⁷.

³ Zob. Nawracała T., *Kościół powszechny i Kościoły lokalne w nauczaniu papieża Franciszka*, Poznańskie Studia Teologiczne, 33, 2018, s. 25-26.

⁴ Zob. Gasiński S., *Miłość ewangeliczna w życiu chrześcijan. Refleksja pastoralna w świetle nauczania Jana Pawła II*, Warszawskie Studia Pastoralne UKSW, 19, 2013, s. 10-14.

⁵ Zob. Zyzak W., *Miłosierdzie jako termin teologiczny*, Łódzkie Studia Teologiczne, 24, 2015, s. 125-127.

⁶ Zob. Zabielski J., *Chrześcijańskie miłosierdzie jako personalistyczna zasada życia społecznego*, Rocznik Teologii Katolickiej, 8, 2009, s. 73.

⁷ Por. Witczyk H., *Miłosierdzie Boże – dla kogo?*, Verbum Vitae, 3, 2003, s. 13-16.

Przekazy o gniewie Boga i wyrokach Jego sprawiedliwości uzupełniane są jednocześnie zapewnieniami o Bożym miłosierdziu i Bożej łasce. Stąd miłosierdzie, jakie poprzez codzienną aktywność powinien realizować każdy chrześcijanin, znajduje swoje źródło w doskonałym miłosierdziu Boga. Miarą miłosierdzia ludzkiego nie jest zaś tylko wielkość uczucia, ale nade wszystko konkretne jego dowody. To właśnie one, znajdując ujście w motywowanych miłością Boga i bliźniego rzeczywistych czynach, uwiarygodniają naszą wiarę i nadają jej wartość. Bo miłosierdzie, jak zauważył św. Augustyn, nie ogranicza się do wprawiającego nas w przykry nastrój odczucia nędzy bliźniego, lecz dodatkowo wiąże się z gotowością przezwyciężenia owej nędzy i uczynienia tego, co w naszej mocy, aby polepszyć jego dolę. Sednem miłosierdzia w życiu ludzkim jest więc działalność praktyczna⁸. Kościół katolicki dawał temu wyraz w ciągu całej dotychczasowej historii swego funkcjonowania. Różnorodna działalność charytatywna była i jest kontynuacją pasterskiej misji Jezusa. Już pierwsi wyznawcy Chrystusa okazywali świadectwa bezinteresownej miłości względem najsłabszych przedstawicieli społeczeństwa: sierot, wdów czy przybyszów. Ojcowie okresu patrystycznego kładli nacisk na spełnianie dobrych uczynków, wśród których ważne miejsce zajmowała jałmużna.

Kościół średniowieczny w ożywiony sposób rozwinął natomiast działalność, schronisk, przytułków, domów dla starców i sierot, a także szpitali, w których pomocy udzielano nieodpłatnie i każdemu, również nieuleczalnie chorym. Stąd właśnie dzisiejsza opieka hospicyjno-paliatywna ma swoje źródło w praktykowanej od stuleci działalności charytatywnej Kościoła. Aktywność chrześcijan, zarówno stanu duchownego, jak i świeckiego, podnosiła we wszystkich epokach poziom kulturowy i cywilizacyjny świata. Oprócz pomocy medycznej i kierownictwa duszpasterskiego, znajdującego wyraz między innymi w praktyce ewangelizacyjnej, warto w tym kontekście wspomnieć również o działalności edukacyjno-oświatowej na różnych szczeblach, które inicjowane, a następnie kierowane były przez Kościół.

Tradycja ta kontynuowana jest także współcześnie, a Kościół jako wspólnota, tak w wymiarze powszechnym, jak i na szczeblu lokalnym, działa na rzecz ubogich i potrzebujących nie tylko poprzez osoby konsekrowane, zgromadzenia zakonne czy parafie, ale też za pośrednictwem indywidualnych inicjatyw poszczególnych wiernych⁹. Dzieła tych ostatnich mogą jednak być realizowane pełniej i skuteczniej, gdy katolicy kooperują ze sobą dzięki zrzeszeniu się w bractwach, ruchach dobroczynnych, stowarzyszeniach i fundacjach. Człowiek jest bowiem istotą społeczną, a ta prosta prawda znajduje potwierdzenie w tym, że tylko dzięki współpracy z innymi i dla innych może on aktualizować tkwiące w nim potencjalności, rozwijając się jako osoba. O ile zinstytucjonalizowana pomoc potrzebującym – w postaci rozmaitych stowarzyszeń, bractw i misji – może być tym efektywniejsza, im lepiej okazuje się koordynowana, to jednak pamiętać trzeba przede wszystkim o tym, że niebezpieczną konsekwencją tworzenia wszelkiego rodzaju ram organizacyjnych, przejawiających się głównie w postaci umocowanych prawn-administracyjnie instytucji, może być ich duchowe skostnienie.

⁸ Por. Jedliński R., *Leksem miłosierdzie jako biblijne słowo klucz w Starym Testamencie*, *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica*, 8, 2013, s. 115-118.

⁹ Zob. Chrześcijanek S., Gocko J., *Wezwanie do miłosierdzia w życiu społecznym. Studium na kanwie „Dzienniczka” św. Faustyny Kowalskiej i nauczania społecznego Jana Pawła II*, *Seminare*, 26, 2009, s. 192-195.

Biurokracja pożera samą siebie, zatem również najbardziej nawet żywiolowo rodząca się organizacja charytatywna może przerodzić się w coś, co stanie się przeciwieństwem tego, do czego została powołana. I tak na przykład może stać się kliką adorujących się wzajemnie działaczy, którzy przestaną podejmować swą aktywność przez wzgląd na miłość bliźniego, gdyż pochłonie ich pogoń za kolekcjonowaniem zasług i przydawaniem sobie splendoru. Toteż prawdopodobnie jeszcze ważniejsza od zorganizowanej działalności pomocowej i prospołecznej jest codzienna życzliwość względem drugiego człowieka, a w szczególności wobec tego, który najbardziej potrzebuje Bożego miłosierdzia.

Kim zaś jest ów najbardziej potrzebujący Bożej troski, wie oczywiście najlepiej sam Pan Bóg. Jednak naszym powołaniem jest rozwijanie refleksyjności, empatii i rozumienia innych ludzi. Jest to zadanie trudne, albowiem częstokroć najbardziej potrzebującym i pokrzywdzonym jest ten, pod adresem którego tłum krzyczy: „Zniszczcie go i zabijcie!”. Ten natomiast, którego obwieszczają poszkodowanym i cierpiącym, wcale nim nie jest. Rozeznawanie tego, komu w pierwszej kolejności powinniśmy pomagać nieść jego krzyż, bywa trudne, a nierzadko wręcz niemożliwe z uwagi na ograniczoność naszych możliwości (ot, choćby dlatego, że ktoś taki może dogorywać na dnie zakładu karnego, oczekując w celi śmierci na egzekucję). Jednak poszukiwanie takich ludzi – tych autentycznie poturbowanych przez los – jest nieodzowne do tego, abyśmy mogli realizować postulat zbliżania się do Boga.

3. Działalność dobroczynna wokół klasztoru miechowskich bożogrobców – od nowożytności po XX wiek

Rejon Miechowa i okolic znany jest z licznych wzmianek historycznych, w których ukazane jest miłosierdzie względem bliźniego. W niniejszym artykule pragnie się przytoczyć przekazy, w których ideał chrześcijańskiego miłosierdzia próbuje się urzeczywistnić w praktyce. Jest to rzecz jasna tylko krótki fragment z dziejów miechowskich bożogrobców, jednakże ukazuje on, że postulat miłosierdzia nie pozostawał w przypadku tego zgromadzenia gołosłowny.

Miechowscy bożogrobcy odegrali istotną rolę w okazywaniu miłosierdzia względem bliźnich. Wraz z zanikiem ruchu krucjatowego bożogrobcy, mający bogate doświadczenie opieki nad pielgrzymami, obok szerzenia kultu Grobu Chrystusowego swoją podstawową działalnością uczynili opiekę nad ludźmi biednymi, samotnymi, kalekimi i potrzebującymi wsparcia w innych wymiarach życia. Temu między innymi służyły zakładane przez nich szpitale¹⁰.

Nędzarcz winien być otoczony opieką, odziany i nakarmiony. Res sacra miser, to było hasło szpitalne (...), sama nazwa szpitala z łacińskiego hospitalis, oznacza zaś dom gościnny¹¹ – ta właśnie idea zdawała się przyświecać twórcom szpitali tak w średniowieczu, jak i w nowożytności.

Środków na utrzymanie ubogich przez miechowskich bożogrobców dostarczało klasztorne uposażenie. Składały się nań dziesięcina z folwarku szlacheckiego i z ról chłopskich we wsi Zarogów, przyznana w 1605 roku przez prepozyta generalnego miechowitów

¹⁰ Zob. Latosiński S., *Dzieła pomocy społecznej w Miechowie, Szpital Św. Anny w Miechowie, Miechów 2009*, s. 11.

¹¹ Cyt. za: Bystron J.S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, s. 386.

Szymona Turskiego. Ponadto w 1621 roku do szpitala przypisany został kmięć z Podmiejskiej Woli. Na potrzeby szpitala przeznaczona była także kwota 1328 złotych, zabezpieczona na kilku rolach miejskich oraz kramach szewskich, jak również 6 ról – część pod Poradowem, a część przy kaplicy Krzyża Świętego¹².

Szpital jako dzieło miłosierdzia chrześcijańskiego był instytucją związaną ściśle z Kościołem, prowadzoną najczęściej przez zakony. Takie właśnie hospicja tworzyli i prowadzili bożogrobcy w swoich placówkach, między innymi w Żarnowcu¹³. Liczny napływ pątników spowodował, że już w średniowieczu bożogrobcy zorganizowali hospicjum dla pielgrzymów również w Miechowie, przy kościele św. Barbary, usytuowanym na północnym stoku Wielkiej Góry, w pobliżu obecnego wejścia na cmentarz parafialny. Odtąd obok kościoła zawsze znajdował się szpital, względnie dom ubogich, a także mała plebania, budynki gospodarcze i cmentarz grzebalny, na którym chowano nie tylko podopiecznych szpitala, ale również innych parafian. Całość była traktowana przez zakon jako osobna parafia szpitalna i posiadłość samowystarczalna, jako że miała własne uposażenie. Przełożonym tej małej parafii był jeden z kanoników wyznaczony przez klasztor, zwany mistrzem szpitalnym, który sprawował opiekę duszpasterską nad ubogimi i zarządzał fundacją. Lekarz lub cyrulik dochodził zaś z miasta w razie potrzeby. Warto przy okazji zaznaczyć, że dość płynna była granica między zwykłymi lekarzami a chirurgami. Chirurgi mieli prawo leczyć rany, nastawiać złamania i zwichnięcia oraz przygotowywać do tego celu maści, ale rzecz jasna nie ograniczali się tylko do tego zakresu działań, lecz również praktykowali w chorobach wewnętrznych. Dopiero ustawowo w drugiej połowie XVIII wieku przeprowadzono wyraźną różnicę i zakreślono granice kompetencji pomiędzy zwykłymi lekarzami a chirurgami¹⁴.

Generał zakonu Maciej Łubiński, zanim został przeniesiony w 1626 roku na biskupstwo poznańskie, ufundował nowy, murowany kościół pod wezwaniem św. Barbary, położony w pobliżu i nadał mu czynsz na utrzymanie w nim starców i kalek.

Obok bożogrobców również siostry miłosierdzia odegrały doniosłą rolę w okazywaniu bezinteresownej miłości względem bliźnich. Słowa owych sióstr zakonnych, które starały się wyświadczać rozmaite gesty miłosierdzia rannym w bitwie miechowskiej z 1863 roku, świadczą o tym, że były autentycznie zaangażowane w swoją misję¹⁵.

Kiedyśmy już były bardzo wyczerpane, przełożeni chcieli nas zabrać ze szpitala, ale nasi chorzy tak prosili, płakali, zaklinali na wszystko, by ich nie opuszczać, mówili, że ich tu będą męczyć i głodzić, że w końcu nie miałyśmy serca ich opuścić i zostałyśmy do końca¹⁶.

Po bitwie miechowskiej w lutym 1863 roku spłonął budynek szpitala, w którym chorzy na co dzień doświadczali miłosierdzia. Naczelnik powiatu miechowskiego, Andrzej Orzeł, zaangażował się w budowę nowego szpitala. Między innymi dzięki jego wysiłkowi szpital został odbudowany i ponownie pełnił funkcję miejsca opieki dla starców,

¹² Zob. (Praca zbiorowa), *Bożogrobcy w Polsce*, Miechowskie Towarzystwo 1163 roku – Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa-Miechów 1999, s. 74-75.

¹³ Zob. Latosiński S., *Dziela pomocy...*, s. 12.

¹⁴ Zob. Tobiasz M., *Bożogrobcy w Miechowie (w 800-lecie sprowadzenia zakonu do Polski)*, Nasza Przeszłość, 17, 1963, s. 10-14.

¹⁵ Zob. Latosiński S., *Dziela pomocy...*, s. 13-15.

¹⁶ Cyt. za: Barczyński W., *Bitwa miechowska 17 lutego 1863 roku*, Studio Reklamy Włodzimierz i Zbigniew Barczyńscy, Miechów 2013, s. 87.

kalek i ciężko chorych. W 1870 roku nad przytułkiem zwierzchność objęła Rada Opiekuńcza Zakładów Dobroczyńnych Powiatu Miechowskiego. Rada miała za zadanie koordynować opiekę nad szpitalem i trzynastoma przytułkami w całym powiecie. W miechowskim szpitalu posługę miłosierdzia względem chorych pełniły wówczas siostry felicjanki z Krakowa. Był to czas, w którym pilnie potrzebowano budowy nowego gmachu szpitala. Potrzebnych było też wielu chętnych do sprawowania opieki względem chorych i potrzebujących. Już w 1874 roku zainaugurowano budowę szpitala pod wezwaniem Świętej Anny. Dzięki wielkiemu zaangażowaniu zdołano wybudować wtedy trzy pawilony dla chorych. Zostały one oddane do użytku już w 1875 roku. Kolejne prace budowlane również postępowały w szybkim tempie. Stopniowo dobudowano budynek dla służby (w roku 1888). Siostry szpitalne otrzymały budynek w 1900 roku. Kaplica również powstała w szybkim tempie, niewiele później, bo w 1905 roku. Kapełania zaś otrzymała swój gmach w 1910 roku. Rok 1912 był szczególny, gdyż zakończono wówczas rozbudowę szpitala¹⁷.

Wielką rolę w posłudze miłosierdzia względem chorych spełnił w tamtych latach ówczesny proboszcz i dziekan miechowski – ksiądz kanonik Józef Kwiatkowski. Dostrzegając on trudną sytuację szpitala i postanowił wspólnie z Radą Opiekuńczą sprowadzić tam Siostry Miłosierdzia (szarytki). Zgromadzenie sióstr szarytek zostało założone w 1633 roku przez św. Wincentego a Paulo. W roku 1900 A. Nawroczyński i ks. J. Kwiatkowski udali się do Petersburga i uzyskali zgodę cara na sprowadzenie sióstr do miechowskiego szpitala (pamiętajmy, że Miechów znajdował się wówczas w zaborze rosyjskim). Siostry szarytki znalazły się w Miechowie w roku 1903. W tamtym czasie przełożona s. Paulina Lipińska wraz z trzema innymi siostrami zakonnymi dała wyraz głębokiego zaangażowania się w posługę dla chorych. Okazując miłosierdzie na wzór miłosiernego samarytanina, dała wymowny przykład ludzkiego altruizmu. W tamtej chwili w szpitalu brakowało podstawowych środków sanitarnych i medycznych. Nie było nawet tak podstawowych rzeczy, jak pościel dla chorych. Siostry zadbały jednak o odpowiednie warunki higieniczne, czystość i porządek. Wyrazem bezinteresownej miłości bliźniego było również założenie ogrodu po to, aby chorzy mogli się właściwie odżywiać dzięki sadzonym tam warzywom. Opiekę starano się rozwijać na jak najwyższym poziomie. Przy szpitalu powstała nawet odrębna apteka, dzięki czemu obniżono koszty leczenia chorych. Przed wybuchem I wojny światowej w szpitalu leczono się średnio 100 chorych dziennie¹⁸.

Innym przejawem miłosierdzia względem bliźnich na terenie Miechowa była ochronka dla sierot, istniejąca do roku 1863. W późniejszym czasie, w latach 1907-1908, założono też ochronkę dla opuszczonych i zaniedbanych dzieci. Powstała ona z inicjatywy miechowskiej inteligencji oraz za zgodą ówczesnych władz. Początki były bardzo trudne, gdyż ochronka mieściła się tylko w dwóch salach poklasztornych, a opiekę nad dziećmi sprawowały kobiety, które się czasowo zmieniały. Funkcjonowała tam również płatna pomoc pielęgniarska. Stopniowo i systematycznie polepszano warunki, gdyż pierwsze pomieszczenia były zbyt ciasne i zimne. Po pewnym czasie przeniesiono ochronkę do szpitala Świętej Anny. Tam stałą opiekę nad dziećmi podjęła jedna z sióstr zakonnych. Aby pomóc w posłudze, przyjechała z Warszawy do Miechowa jeszcze jedna z sióstr zakonnych. W grudniu roku 1911 unormowano prawny status owej instytucji. Została

¹⁷ Zob. Latosiński S., *Miechów odkryty na nowo*, Wydawnictwo Czuwajmy, Miechów 2017, s. 102-107.

¹⁸ Tamże, s. 106-107.

zalegalizowana jako Gniazdo Towarzystwa Opieki nad Dziećmi. Na czele zarządu stanął ks. J. Kwiatkowski. Miejskowa inteligencja stanęła na wysokości zadania i tłumnie zapisała się do Towarzystwa. Wspomnieć ponadto należy, iż siostry szarytki przez cały okres I oraz II wojny światowej broniły szpitala, okazywały miłość chorym, niejednokrotnie narażając przy tym swoje życie. Swoją posługą inspirowały wielu młodych. Dlatego w przekonaniu lokalnej społeczności zasłużyły na miano prawdziwych sióstr miłosierdzia. Po II wojnie światowej władze komunistyczne wiele razy usuwały siostry ze szpitala, jednak z powodu braku kwalifikacji nowego personelu, siostry wracały do pracy ponownie. Jednakowoż dnia 1 kwietnia 1971 roku siostry miłosierdzia zostały odwołane z Miechowa. Decyzja przyszła od ich przełożonych z Warszawy. Siostry pozostawiły jednak po sobie w Miechowie dobre wspomnienia, jako ofiarnie służące chorym i okazujące im bezinteresowną miłość¹⁹.

4. Wnioski

Filozofia, etyka i teologia chrześcijańska niosą przesłanie, że miłosierdzie powinno być praktykowane przez każdego chrześcijanina, a także przez całe społeczeństwo, jako sposób na budowanie lepszego świata. Miłosierdzie jest bowiem nie tylko wartością chrześcijańską, ale również uniwersalnym ideałem, który wzywa do realizowania go przez wszystkich ludzi, bez względu na ich przynależność wyznaniową.

Miłosierdzie jest jednocześnie czymś, o czym nie można jedynie teoretycznie rozprawiać, gdyż jako szczególna wartość, wzywa do urzeczywistniania jej założeń. To, w jakiej mierze może być realizowane miłosierdzie, zależy nie tylko od dobrej woli ludzi, ale też od możliwości wyłaniających się z kontekstu historycznego danej epoki.

W niniejszym tekście ukazano w skrótovej formie, odwołując się do wybranych przykładów z historii lokalnej Miechowa, jak postulaty miłosierdzia próbowano wcielać w życie w związku z inicjatywami rozwijanymi przy zakonie i klasztorze bożogrobców miechowskich. Okazuje się, że nawet przy ograniczonych środkach, a także w czasach wojennych niepokojów, usiłowano wspierać chorych, słabych i samotnych. Mimo zmieniającej się koniunktury miechowscy bożogrobcy nie zapominali, że miłosierdzie jest wezwaniem, na które należy odpowiadać przede wszystkim czynem. Co ważne, świadczyli wsparcie, na miarę swoich możliwości, wszystkim, którzy go potrzebowali. Pomoc, którą starali się okazywać ludziom, nie była skierowana wyłącznie do osób duchownych ani nie do samych tylko chrześcijan, lecz do wszystkich, co do których można było podejrzewać, że szczególnie potrzebują Bożego miłosierdzia.

Podziękowania

Tekst ten nie powstałby bez uprzejmości parafii rzymskokatolickiej przy Bazylice Grobu Bożego w Miechowie. Autorzy niniejszej publikacji pragną więc złożyć najserdeczniejsze podziękowania i wyrazy wdzięczności za pomoc w udostępnianiu materiałów źródłowych niezbędnych do powstania tego tekstu.

Literatura

Barczyński W., *Bitwa miechowska 17 lutego 1863 roku*, Studio Reklamy Włodzimierz i Zbigniew Barczyńscy, Miechów 2013.

Bożogrobcy w Polsce (praca zbiorowa), Miechowskie Towarzystwo 1163 roku – Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa-Miechów 1999.

¹⁹ Tamże, s. 107.

Bystron J.S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974.

Chrześcijanek S., Gocko J., *Wezwanie do miłosierdzia w życiu społecznym. Studium na kanwie „Dzienniczka” św. Faustyny Kowalskiej i nauczania społecznego Jana Pawła II*, *Seminare*, 26, 2009, s. 185-199.

Gasiński S., *Miłość ewangeliczna w życiu chrześcijan. Refleksja pastoralna w świetle nauczania Jana Pawła II*, *Warszawskie Studia Pastoralne UKSW*, 19, 2013, s. 9-26.

Jedliński R., *Leksem miłosierdzie jako biblijne słowo klucz w Starym Testamencie*, *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica*, 8, 2013, s. 114-125.

Latosiński S., *Dziela pomocy społecznej w Miechowie*, Szpital Św. Anny w Miechowie, Miechów 2009.

Latosiński S., *Miechów odkryty na nowo*, Wydawnictwo Czuwajmy, Miechów 2017.

Nawracała T., *Kościół powszechny i Kościoły lokalne w nauczaniu papieża Franciszka*, *Poznańskie Studia Teologiczne*, 33, 2018, s. 23-39.

Tobiasz M., *Bożogrobcy w Miechowie (w 800-lecie sprowadzenia zakonu do Polski)*, *Nasza Przeszłość*, 17, 1963, s. 5-60.

Witczyk H., *Miłosierdzie Boże – dla kogo?*, *Verbum Vitae*, 3, 2003, s. 9-17.

Zabielski J., *Chrześcijańskie miłosierdzie jako personalistyczna zasada życia społecznego*, *Rocznik Teologii Katolickiej*, 8, 2009, s. 71-84.

Zyzak W., *Miłosierdzie jako termin teologiczny*, *Łódzkie Studia Teologiczne*, 24, 2015, s. 123-138.

Chrześcijańskie rozumienie miłosierdzia i praktyczne przejawy jego realizacji w działalności bożogrobców w Miechowie z perspektywy filozoficznej i historycznej

Streszczenie

Tekst jest skoncentrowany na chrześcijańskim rozumieniu miłosierdzia oraz praktycznych przejawach jego realizacji przez zakon bożogrobców w Miechowie od nowożytności do XX wieku. Omówione zostały w nim zarówno aspekty filozoficzne miłosierdzia, jak i historyczne, które odnoszą się do działalności miechowskich bożogrobców. W kontekście filozoficznym omówiono rozumienie miłosierdzia w filozofii i teologii chrześcijańskiej, z uwzględnieniem nauczania Jezusa Chrystusa i roli miłosierdzia w życiu Kościoła katolickiego. W kontekście historycznym przedstawiono natomiast wybrane aspekty działalności zakonu bożogrobców w Miechowie od XVII wieku. Omówione zostały różne formy praktycznej realizacji miłosierdzia przez zakon, w tym opieka nad chorymi, ubogimi i osieroconymi dziećmi, organizacja misji i pielgrzymek oraz praca na rzecz oświaty i kultury. W artykule przedstawiono rozwój działalności zakonu bożogrobców w Miechowie w kolejnych wiekach, wraz z analizą wpływu zmieniających się warunków społecznych, politycznych i ekonomicznych na formy realizacji miłosierdzia. Omówione zostały także wyzwania, jakie stawała przed zakonem zmieniająca się rzeczywistość społeczna i polityczna, w tym między innymi okres zaborów oraz II wojna światowa. Badania skupione są na najważniejszych elementach chrześcijańskiego rozumienia miłosierdzia oraz praktycznych aspektach jego realizacji na przykładzie działalności zakonu bożogrobców w Miechowie. Celem analiz jest ukazanie praktycznego wymiaru ideałów chrześcijańskich, w szczególności miłosierdzia. W pracy posłużono się standardową dla humanistyki metodą analityczno-hermeneutyczną, przy wykorzystaniu logicznej rekonstrukcji literatury przedmiotu i źródeł. Tekst przybiera postać interdyscyplinarną, integrując wiedzę z obszaru nauk filozoficznych, teologicznych i historycznych. Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, miłosierdzie, dobroczynność, bożogrobcy, Miechów

Kara, plan Boży czy cel? Motyw „odstworzenia” w wierszu „Mord elektrycznym prądem...” Zygmunta Krasińskiego

1. Wstęp

Wiersz „Mord elektrycznym prądem...” napisany w grudniu roku 1848 w wyniku inspiracji tragicznymi wydarzeniami Wiosny Ludów, poraża swoją negatywną wizją świata. Znajduje w nim wyraz fatalistyczne obrazowanie Krasińskiego – poeta przedstawia najczarniejsze scenariusze dotyczące przyszłości znanego mu uniwersum. Niewątpliwie wyobraźnię nasycają obrazy z czasów poecie współczesnych bądź tych poznanych z przekazów najbliższych. Odwołują się one bowiem do wszelkiego rodzaju katastrof – rewolucji, wojen, rozbiorów strachu przed rzezią galicyjską, tragicznych wydarzeń roku 1848. Wszystko to negatywnie odbiło się na imaginacji wrażliwego Zygmunta, który w wierszu wieszczy apokaliptyczny koniec. Ten śmiertelny postęp historii, może też zupełnie inaczej ukazywać rewolucję religijnemu poecie – jako konieczność, w którą wpisany jest zamysł Boży. I choć wspomniany na początku wiersz jest niewątpliwie zapisem emocji, jakie wywarły na nim wydarzenia roku 1848, to jednak – jak uważa Jarosław Ławski – może się za nim kryć coś jeszcze: *Nie o zatem chodziło Krasińskiemu, by wyrazić rozliczne trwogi roku '48, nie... Były one tylko impulsem do wypowiedzenia czegoś znacznie głębszego*². Intuicja badacza pozwala na rozważania nad celami kryjącymi się za stworzeniem przerażającej profetycznej wizji oraz poszukiwaniem sensu w obrazach stworzonych przez poetę. Aby w pełni odkryć możliwe motywacje stojące za nazwaniem tej wyjątkowej zagłady „odstworzeniem”, dogłębnie zrozumieć wiersz i dostrzec złożoność psychiki autora – liczne rozterki, które wpisywał w swoje dzieła, którymi także dzielił się w listach z najbliższymi – wykorzystane zostaną badania psychobiograficzne nad dorobkiem literackim. Proponowane drogi interpretacji opierają się na wykorzystaniu analizy hermeneutycznej tekstu wiersza, której celem jest porównanie go z kontekstem historycznym epoki oraz myślą eschatologiczną Krasińskiego wyrażoną w wybranej twórczości i korespondencji poety.

Prześledziwszy zarówno biografię artysty, która poświadczona została w wielu listach pozostawionych przez samego poetę, jak i wzmianki o jego życiu w korespondencji najbliższych mu osób, zauważyć można nagromadzenie rozlicznych głębokich

¹ w.oleszczuk@student.uw.edu.pl, Zakład Literatury Romantyzmu, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Warszawski, <http://www.polon.uw.edu.pl>.

² Ławski J., „Hiatus”. *Krasiński noetyczny*, [w:] *Krasiński. Żywioły kultury, żywioły natury*, Burzka-Janik M. i Ławski J. (red.), Białystok-Opole 2019, s. 48.

wewnętrznych rozterek, z jakimi zmagał się Krasiński. Śmierć matki, despotyzm ojca³, wpłynęły negatywnie na dorastające dziecko, które już w tym okresie przejawiało niespotykaną wręcz tanatyczną wrażliwość. Zbigniew Sudolski w biografii poety zapisał:

W roku 1816 pani Krasińska zaczyna odczuwać gwałtowne pogorszenie się stanu zdrowia. Są to symptomy gruźlicy, która w kilka lat później spowodowała śmierć hrabiny. Nie najlepiej też mija ten rok Zygmuntovi Krasińskiemu. Z powodu choroby matki opiekuje się nim księżna Anna Sapieżyna. Dziecko cierpi jakieś bóle, a zapytywane odpowiada: „Bardzo mnie boli, ale matce mówcie, że nie boli, bo ona i tak cierpi”. Trudno dziś powiedzieć, ile w tym wspomnieniu faktycznego cierpienia, a ile odbicia silnej nerwowej depresji, na którą cierpiała generałowa Krasińska⁴.

Zastanawiające wydaje się przypuszczenie badacza wyrażone w ostatnim zdaniu przytoczonego fragmentu. Wskazuje on bowiem na niezwykłą skłonność młodego Krasińskiego do wyczuwania bólu oraz cierpienia, otwartość na bolesne stany ducha, co więcej rozumienie ich i głębokie przeżywanie. Dojrzałość poety zaskakuje, ma on wtedy przecież tylko cztery lata. Czuła membrana w sercu poruszana falami bólu pochodzącymi z otoczenia, wprawiona raz w ruch, już nigdy się nie zatrzyma.

Więź z matką, która objawiała się wspólnym odczuwaniem⁵, mogła również wpłynąć na późniejszy światopogląd poety. Maria Krasińska była bowiem obdarzona wyjątkowo mroczną wyobraźnią. Jak pisze na temat życia Krasińskiego Maria Janion: *Biografowie na ogół sugerują, że generał [Wincenty Krasiński – W.O.] miał życie zatrute przez żonę. Sam zresztą w listach do niej wyrzucał łagodnie, że go umęcza swą melancholią i ciągłymi myślami o śmierci⁶*. Ekspozycja młodego Krasińskiego na ból i śmierć w tak młodym wieku ewidentnie wpłynęła na jego późniejszą poetycką wyobraźnię, tłumaczyć może też charakterystyczną dla niego wrodzoną posepność⁷. Marek Bieńczyk we wstępie swojej książki zauważa, że:

Kiedy czytamy jedną po drugiej młodzieńcze, a właściwie jeszcze dziecięce powieści i opowieści Krasińskiego, napisane przed wyjazdem do Genewy, szybko przyzwyczajamy się do obrazów śmierci, rozlanej krwi, zabójstw, zbrodni,

³ Tak charakteryzuje ojca poety Maria Janion. Zob. Tejże, *Zygmunt Krasiński – debiut i dojrzałość*, Warszawa 1962, s. 9.

⁴ Sudolski Z., *Krasiński. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1997, s. 43.

⁵ Silny wpływ matki na syna podsumowuje Juliusz Kleiner w ten sposób: [Maria Radziwiłłówna – W.O.] *nieładna, starsza od męża, przekazała synowi organizm wątły, nerwowy*. Tegoż, *Zygmunt Krasiński. Studia*, Warszawa 1998, s. 30.

⁶ Janion M., *Zygmunt Krasiński...*, dz. cyt., s. 10.

⁷ Sam poeta w liście do przyjaciela Konstantego Gaszyńskiego wyznaje: *Szatan nie anioł stróż mój natchnął mnie od lat dziecinnych. Zawsze pękające serca, przeklinające siebie same serca cisnęły się pod moje pióro. [...] Powiedz mi, drogi mój, czy pamiętasz jakiem był lekkomyślny, wesoly, jak mi dni schodziły gdyby motyle. Och! nie! podobno ja nigdy takim nie byłem, już w dzieciństwie moim były namiętności, które mnie kaziły, które mi czystość duszy odebrały przed czasem; starością jakąś zawsze cechowały mnie bogi, nigdy nie był jako Ty szczęśliwy. [...] Wieku mojego nie cierpię, a jednak wszystko we mnie zgodne z wiekiem, w którym żyję: te same rozhuźdane żądze i niemożność ta sama, te same półwiary i półbłyski rozumu i ta sama nuda ogromna, straszna, piekielna, zimna jak lód, pożerająca jak ogień. O, Ty nie wiesz, jak często przychodzi mi na myśl samobójstwo. To pokusa namiętna wśród najnamiętniejszych. Nieraz obudzę się w nocy – cicho naokolo – o, jakby dobrze było tę cichość sobie przedłużyć na zawsze [...]*. Krasiński Z., *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, wstęp i oprac. Sudolski Z., Warszawa 1971, [List z 9 lutego 1836], s. 111-112.

w które utwory te obfitują. Bez trudu odnajdujemy w nich różne, mniej lub bardziej udane, frenetyczne stylizacje, bezpośrednio wpływy powieści gotyckiej. Przeglądając się uważnie niektórym opisom, można wszakże odnieść wrażenie, że pod manierą pisarską, modą zapożyczoną od mistrzów frenetycznych stylizacji, kryje się – bądź bardzo szybko kształtuje – oryginalna wizja, wyobrażenia o jakiejś szczególnej predyspozycji [podkreślenie moje – W.O.], modulacji trudnej jeszcze do bliższego określenia⁸.

Również w listach Krasiński uzewnętrznia swoje uczucia, myśli, troski, a także – jak określa to Sudolski – [...] *kreuje się na bohatera o charakterze wyraźnie literackim*⁹. Ignacy Chrzanowski zaznacza jednak, iż mimo wszystko listy te stanowią *autobiograficzną powieść psychologiczną*¹⁰, która pozwala nam bliżej poznać poetę oraz jego ducha. Mimo prób przedstawiania życia w literacki sposób, kreowania obrazu swojej osoby, rozmaitych zabiegów, które autor stosował w swoich listach¹¹, zauważa Bieńczyk w Krasińskim wyjątkowe wyczulenie na śmierć, które być może uaktywniło się w związku z relacją młodego, wrażliwego poety z matką¹² oraz z głębokim przeżyciem jej śmierci¹³. Badacz bowiem stwierdził, że w *pisarstwie Krasińskiego istnieje ciągłość wyobraźniowego doświadczenia śmierci, że odgrywa ono zasadniczą rolę i tworzy fundamentalne doświadczenie egzystencjalne*¹⁴.

2. Stosunek do Boga

Religia była jednym z ważniejszych punktów odniesienia w kształtowaniu moralności romantyków. W takiej samej atmosferze dorastał młody Zygmunt. Od dzieciństwa wpajane mu były wiara i tradycyjna religijność – Juliusz Kleiner w „Dziejach myśli” zaznaczy, że atmosfera, w której wychowywał się autor, cechowała się *umiarkowanym racjonalizmem*, co wpływało na późniejsze sceptyczne podejście poety do *cudowności i nadprzyrodzoności*¹⁵, którą charakteryzowała się literatura epoki. Krasiński – co podkreślał Wacław Pyczek – był *rozpoznawany jako pisarz o wyraźnie chrześcijańskiej orientacji*¹⁶.

Zygmunt Krasiński, jak pisała Magdalena Szuleko:

⁸ Bieńczyk M., *Czarny człowiek. Krasiński wobec śmierci*, Gdańsk 2001, s. 7.

⁹ Sudolski Z., *Korespondencja Zygmunta Krasińskiego. Studium monograficzne*, Warszawa 1968, s. 15.

¹⁰ Zob. Chrzanowski I., *Osobowość Krasińskiego*, [w:] *Krasiński żywy. Książka wydana staraniem Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie*, Günther W. (red.), Londyn 1959, s. 23.

¹¹ Zob. Tamże, s. 57.

¹² Jak w swoim artykule zauważył Sudolski, sam Zygmunt Krasiński jak rzadko który poeta miał pełną świadomość wpływu lat młodych na ostateczny kształt swej osobowości. Sudolski Z., *Zygmunt Krasiński jako człowiek*, [w:] *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, Halkiewicz-Sojak G. i Burdziej B. (red.), Toruń 2001, s. 9.

¹³ Sudolski w biografii poety zapisze wspomnienie Kazimierza Władysława Wójcickiego: *Nie zapomnę tej chwili – pisze on – gdy Zygmunt siedząc z nami... opowiadał nam, jak w tej komnacie ujrzał po śmierci swoją matkę [...] — Kiedy siedziałem na sofce – mówił – i zadumany podniosłem oczy ku stronie kominka, ujrzałem swoją matkę [...]. Ach! uczulem w sobie naprzód dreszcz lodowy, ale później zaczęło mnie ogrzewać jakieś nieopisane uczucie radości; promień jej oczu, padając na mnie coraz mnie więcej ożywiał. Znikło widzenie, a ja się długo z miejsca ruszyć nie mogłem*. Sudolski Z., *Krasiński. Opowieść...*, dz. cyt., s. 51.

¹⁴ Bieńczyk M., *Czarny człowiek...*, dz. cyt., s. 10.

¹⁵ Zob. Kleiner J., *Zygmunt Krasiński. Dzieje myśli*, t. 1, Lwów 1912, s. 4-5. Cyt. za: Sudolski Z., *U źródeł wyobraźni i myśli Zygmunta Krasińskiego*, [w:] *Apokalipsa. Symbolika – tradycja – egzegeza*, Korotkich K. i Ławski J. (red.), t. 2, Białystok 2007, s. 17.

¹⁶ Pyczek W., *„I ja z nią pójdę gdzieś tam szukać Boga”*. O doświadczeniu religijnym w liryce Zygmunta Krasińskiego, [w:] *Zygmunt Krasiński – nowe...*, dz. cyt., s. 291.

na lamach swojej licznej, a zarazem osobliwej korespondencji, próbował rozwikłać podstawowe kwestie w relacji Bóg-człowiek. Otwartość wyznań nie pozostawiała autorowi miejsca na zakłamanie i fałszywe pozy artystyczne. Wszystko, o czym Krasiński pisał, rzeczywiście mocno przeżywał i szczegółowo zgłębiał. W listach niemal do każdego adresata twórca „Przedświtu” poruszał problem kondycji człowieka i miejsca Boga w świecie. Sam uważał się za osobę religijną, wołającą: „nie myśl, ale czuj Boga”. Pomimo to wielokrotnie próbował rozważać sytuację ludzi „w” Bogu, „przed” Bogiem i „bez” Boga [podkreślenie moje – W.O.]¹⁷.

Rysujący się obraz Krasińskiego, który opisywał siebie, jako osobę religijną, początkowo może się klócić z jego ewidentnym negatywnym stosunkiem do świata oraz niewyobrażalnie silnym pragnieniem śmierci. Wyróżniają go jednak próby pogodzenia tych dwóch antynomicznych stanowisk w myśli, która przesyca jego utwory. Grażyna Tomaszewska ten swoisty „eskapizm”, niezwykle mocne – czasem niemalże desperackie przywiązanie do katolicyzmu – scharakteryzuje następująco:

Inną formą obrony przed krańcowym katastrofizmem wyobraźni będzie dla Krasińskiego religia, przy czym, w przeciwieństwie do większości twórców romantycznych, nie miał ambicji tworzenia nowej religii, nowego kościoła – wielokrotnie deklarował swój katolicyzm. Dlatego Krasiński-katolik bywał koronnym argumentem zwolenników ortodoksji katolickiej, dowodzących, że i w świecie romantycznych „herezji” można zachować religijną „czystość”. Ale „niepewności” i „wątpliwości” niepoprzanego katastrofisty znacznie wykraczają poza nakreślony ortodoksją pesymizm historyczny. W sumie i katolicyzm służy Krasińskiemu do budowania strategii ucieczek od świata przesyconego grozą. Z upływem czasu natężeniu gorliwości religijnej towarzyszyć będzie potęgowanie procesu zawieszania rzeczywistości realnej. Ale „strachy” nigdy nie opuszczą jego wyobraźni, chociaż – wydaje się – ją głównie pragnie poddać egzorcyzmom¹⁸.

Religia – wydawać by się mogło – stała się dla poety bezpiecznym schronieniem, chociaż badacze twierdzą, że mogła być często przez niego poddawana wątpliwościom. Anna Kubale zauważy, że w rozbitym świecie młodego Krasińskiego nawet Bóg nie jest ostoją, jego osoby również dotykają ludzkie zwątpienia i niepewności, choć człowiek heroicznie z nimi walczy¹⁹. Sugerować to może, że groza często zwyciężała i opanowywała nawet wiarę i religijność poety. Niepewność co do istnienia metafizycznej strony bytu, przejawiała się obsesyjnym wręcz przywoływaniem w utworach obrazów rozpadającej się materii, gnicia, zniszczenia. Jakby – jak określił to Bieńczyk –

w tym skrupulatnym, nieraz ponad zwykłą miarę przedłużonym oglądzie przypadającej raz na zawsze żywej materii, w tych rozwalonych szczątkach, odłamkach, wylanej krwi Krasiński zdaje się szukać jakby esencji śmierci, jej

¹⁷ Szuleko M., *Romantyczne doświadczenie Boga. Człowiek i jego Stwórca w świetle korespondencji Zygmunta Krasińskiego*, http://zbc.uz.zgora.pl/Content/55927/4_szuleko_romantyczne.pdf [data dostępu: 04.05.2023].

¹⁸ Tomaszewska G., *Mickiewicz – Krasiński. O wyobraźni utopijnej i katastroficznej*, Gdańsk 2000, s. 12.

¹⁹ Kubale A., *Zygmunt Krasiński – człowiek i egzystencja*, [w:] *Zygmunt Krasiński – nowe...*, dz. cyt., s. 20.

pozwalającego się uchwycić oku pierwiastka. [...] Chce wyznaczyć choćby kontur tej drugiej, pośmiertnej strony, miejsce przejścia w niebyt²⁰.

Katarzyna Fedorowicz w swoim artykule sformułowała następującą konkluzję:

Krasiński uznawany za najbardziej konserwatywnego polskiego poetę romantycznego, w swoich wizjach antropologicznych i historiozoficznych na początku lat czterdziestych, podobnie jak Mickiewicz czy Słowacki, odszedł od ortodoksji chrześcijańskiej²¹.

3. Katastrofizm i Apokalipsa – źródła myśli Krasińskiego

W romantyzmie – epoce zdominowanej przez napięcia społeczne, polityczne oraz nagłe i radykalne zmiany zarówno światopoglądowe, jak i kulturowe – myślenie katastroficzne było cechą charakterystyczną wielu dzieł literackich i malarskich. Jak zauważył Andrzej Werner, sformułowanie precyzyjnej definicji nie jest możliwe, bowiem próby jej zawężenia, specjalizacji, wyłączałyby niektóre zjawiska historyczne i myślowe²². Katastrofizm rozumiany jest więc w tej pracy jako postawa pesymistyczna *oparta na przekonaniu o nieuchronności katastrofy, przewidywanie zagrożenia²³*. Ciekawą definicję, która w świetle następujących rozważań może być przydatną, jest ta sformułowana przez Andrzeja Kołakowskiego, w której określa on katastrofizm jako postawę wywodzącą się z *prób oswojenia, zrozumienia i usensownienia dziejów, zlokalizowania w nich i usprawiedliwienia zła, cierpienia, lęku²⁴*. Przejawia się on w myśli Krasińskiego dosyć wyraźnie – już w młodości dostrzec można w jego sposobie obrazowania aspekty katastroficznego myślenia. Jak pisała o twórczości młodego Krasińskiego Maria Janion:

Tak jak młodziutkiemu Krasińskiemu, świat prezentował się wielu ludziom pierwszej ćwierci XIX wieku – w skutkach potężnego kryzysu cywilizacyjnego, po wstrząsach rewolucji, wojen napoleońskich. Restauracja starego porządku nie zahamowała wszak żadnego ze znamion rozkładu, lecz gromadziła nowe przesłanki konfliktów: rodziła spiski, przygotowywała nieuchronnie sytuację rewolucyjną, która miała zniszczyć stary świat.

Stare normy klasycznego piękna zbankrutowały wraz z dawnym porządkiem. Świat wyrwany spod panowania rozsądku,ładu, tradycji staje się więc krwawym koszmarem. [...] Sam Krasiński doskonale zdawał sobie z tego sprawę²⁵.

Myśl jego naznaczona była negatywnością od początku – w bojowych nastrojach społecznych wyczuwał on upadek, co stanie się charakterystyczną cechą jego pisarstwa.

²⁰ Bieńczyk M., *Czarny człowiek...*, dz. cyt., s. 62.

²¹ Fedorowicz K., *(Neo)gnostyczne wizje historii i egzystencji*, [w:] *Krasiński. Żywoty kultury, żywoty natury*, Burzka-Janik M. (red.), Ławski J., Białystok-Opole 2019, s. 252.

²² Zob. Werner A., hasło: *Katastrofizm*, [w:] *Słownik literatury polskiej XX wieku*, Brodzka A. i in. (red.), Wrocław 1995, s. 445-453.

²³ hasło: *Katastrofizm*, [w:] Sierotwiński S., *Słownik terminów literackich: teoria i nauki pomocnicze literatury*, Wrocław 1970.

²⁴ Kołakowski A., *Katastrofizm jako postawa kulturowa*, [w:] *Katastrofizm okresu międzywojennego*, wybór, wstęp i oprac. Kołakowski A., Warszawa 2014, s. V.

²⁵ Janion M., *Twórczość Krasińskiego do roku 1836 a problematyka ideowa romantyzmu*, [w:] *Zygmunt Krasiński w stulecie śmierci*, Janion M. (red.), Kott J., Szmydtowa Z., Warszawa 1960, s. 104.

Tragiczność obrazowania służyła wyrażaniu rozlicznych niepokojów, ale też, co warto podkreślić, wyrażeniu sądów nad światem i aktualną sytuacją. Juliusz Kleiner napisze, że ten:

Bezwzględny pesymizm w ocenianiu stosunków współczesnych ustalił się u niego już w 1831 r. i utrwał się tylko w latach następnych. Jak różni pisarze europejscy – jak francuski historyk Michelet, historyzof Ballanche – widział analogię między epoką teraźniejszą a upadkiem świata starożytnego; uznawał wiek dziewiętnasty za nową epokę przejścia, która doprowadzi do zniszczenia zupełnego wśród walki nieublaganej²⁶.

Moment dorastania i kształtowania się myśli Krasieńskiego pokrywa się z momentem osiągnięcia – jak określi to Fiecko – *apogeum romantycznego katastrofizmu* [i, które – W.O.] *przypada na pierwsze lata po powstaniu listopadowym*²⁷. Badacz w swojej klasyfikacji wyróżnia trzy warianty zagłady, jakie wytropić można w poezji tego okresu: katastrofa cząstkowa i przewyciężona (tu jako przykład podaje „Dziady” dreźnieńskie), której przeciwstawiony został obraz katastrofy totalnej („Nie-Boska komedia”), między nimi mieści się wersja katastrofizmu hipotetycznego (do zobrazowania przytoczone zostały tytuły: „Kordian” oraz „Reduta Ordony”²⁸). Jak zauważyć można twórczość Krasieńskiego przyporządkowana została do nurtu wypełniania się katastrofy totalnej. Badacz pisze bowiem, że mimo podejmowania przez twórców romantycznych prób poetyckiej realizacji tej ścieżki przedstawienia końca świata, to nie są one w stanie dorównać pesymizmowi zawartemu w przekazie „Nie-Boskiej”. Krasieński jako – można by powiedzieć – naczelnny katastrofista romantyzmu, przenosi swoje przekonania na inne, późniejsze dzieła²⁹. Jacek Lyszczyna tak skomentuje twórczość okresu Wiosny Ludów:

Nieomylnym zwiastunem apokaliptycznych czasów były dla Krasieńskiego wszelkie przejawy rewolucyjnych zaburzeń, które w listach do przyjaciół opisywał zwykle w tonacji mrocznego katastrofizmu, wyolbrzymiając przy okazji różnego rodzaju niesprawdzone pogłoski o tajnych spiskach i sprzysiężeniach, stawiających sobie za cel całkowitą destrukcję istniejącego porządku. Przyszłość rysowała mu się więc jako czas upadku starego świata i nastania zamętu, w którego otchłani pogrąży się ludzkość³⁰.

Groza Starotestamentowych przedstawień potęgi Boga inspirowała romantyków do wykorzystywania biblijnego przekazu, aby komentować świat i aktualne wydarzenia

²⁶ Kleiner J., *Zygmunt Krasieński. Studia*, dz. cyt., s. 136.

²⁷ Fiecko J., *Katastrofizm romantyków: Malczewski, Mickiewicz, Krasieński, Słowacki. Krótki kurs*, [w:] tegoż, *Katastrofizm, ateizm i inne obrachunki. Szkice o ideach polskich romantyków*, Poznań 2015, s. 33.

²⁸ Zob. Tamże. s. 9-34.

²⁹ W listach również epatował katastroficznymi wizjami. W liście do Stanisława Małachowskiego z dnia 9 stycznia 1846 roku pisał: *O nie, w najokropniejszą zapadł melancholię i to słońce mi wygląda na upiora dawnych braci swych [...]. Niewypowiedziane mi źle i źle, mój drogi. [...] Bez sił, bez wiary, bez nadziei, bez miłości, obalony leżą na dnie piekiel wewnętrznych! Smutek widnokrzęny, ból widnokrzęny, chyba, jak mówisz, przy śmierci, w chwili konania, nam się stanie lepiej, coś się rozświeci. Nie, nie! My przepadniemy w zamęcie, nasze ciała poginą może w torturach, jak dusze nasze wprzód jeszcze od nich poginęły*. Krasieński Z., *Listy do Stanisława Małachowskiego*, wstęp i oprac. Sudolski Z., Warszawa 1979, s. 81-82.

³⁰ Lyszczyna J., *Rok 1848 w apokaliptycznych prognozach historyzoficznych Zygmunta Krasieńskiego i Konstantego Gaszyńskiego*, [w:] *Apokalipsa...*, dz. cyt., t. 2, s. 82.

historyczno-polityczne. Twórcy romantyzmu żywo interesowali się także księgą Apokalipsy, była to dla nich jedna z ważniejszych części Biblii³¹. Jej rolę opisywała w swojej pracy Zofia Stefanowska:

*Jakie właściwości literackie Apokalipsy św. Jana [...] pobudzały wyobraźnię romantyków? Nade wszystko forma wizji profetycznej, wizji umyślnie niejasnej, wyrażającej się w ciemnej, nieprzetłumaczalnej symbolice. Dalej charakter symboliki: fantastycznej, groźnej, wyrazistej w poszczególnych obrazach, ale pozbawionej zewnętrznej spójności i logiki. Amorficzne obrazy kosmicznej katastrofy były w oczach romantyków potężnym środkiem budowania nastroju grozy. Odpowiadały oczekiwaniom millenarystycznym epoki, odpowiadały atmosferze podniecenia rewolucyjnego i tak powszechnemu przekonaniu współczesnych, że czasy ich są czasami przełomu historycznego*³².

Zygmunt Krasiński również zainspirował się obrazami zawartymi w Apokalipsie św. Jana. Stało się to za sprawą rozmów z Henrykiem Reevem poznany w 1830 roku w Genewie. Reeve przyczynił się bezpośrednio do fascynacji Krasińskiego Biblią. Podobno Apokalipsę znał na pamięć, chętnie dyskutował na jej temat, rozmyślał nad przyszłością świata, uciekał się również do mistycyzmu i przede wszystkim zachęcał Krasińskiego do eksplorowania zagadnień zawartych w Biblii oraz do własnych przemyśleń³³. Chociaż, jak w swoim artykule referuje Grażyna Halkiewicz-Sojak, początki „metafizycznej wrażliwości” pojawiają się wcześniej, jako przykład przytacza wspomnienie Stanisława Egberta Koźmiana. Zapisał on, że Krasiński:

*mówił o swych dziecięcych latach, między innymi, że w ósmym roku swego życia czytał ukradkiem Apokalipsę, że raz mu się śniło, iż ogromna gwiazda spadła na ziemię i zaległa wielki obszar, jakby jaka ognisto-kryształowa góra [...]*³⁴.

Jak podsumowała badaczka:

*[...] trudno nie dostrzec, że apokaliptyczne motywy są w jego twórczości ważnym czynnikiem nadającym jedność kreowanemu światu, a słowu profetyczny ton. Ujmując rzecz szerzej, można powiedzieć, że koherencję świata poetyckiego zapewnia tutaj szczególny spłot profetyzmu i filozoficzności*³⁵.

Apokalipsa zawładnęła wyobraźnią Krasińskiego do tego stopnia, że przedstawiał ją w większości swoich utworów. Za jej pośrednictwem wyrażał największe swoje niepokoje i wydawać by się mogło, że takiego zakończenia świata oczekiwał. W swoim artykule Magdalena Siwiec pisze, że:

³¹ Zofia Stefanowska napisała, że: *Dla romantyków Biblia to byli Prorocy, Psalmi i Apokalipsa*. Zob. Tejże, *Historia i profesja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, Warszawa 1962.

³² Tamże, s. 101.

³³ Zob. Sudolski Z., *U źródeł wyobraźni i myśli Zygmunta Krasińskiego*, [w:] *Apokalipsa...*, dz. cyt., t. 2, s. 18.

³⁴ Koźmian S.E., *Wstęp do listów do niego adresowanych*, [w:] Krasiński Z., *Listy do Koźmianów*, wstęp i oprac. Sudolski Z., Warszawa 1977, s. 84-85.

³⁵ Halkiewicz-Sojak G., *Czy filozof może być prorokiem? Przyczynek do poezji historyzoficznej Zygmunta Krasińskiego*, [w:] *Zygmunt Krasiński, światy poetyckie i artystowskie*, Markuszewska A. (red.), Toruń 2014, s. 14.

O predylekcji apokaliptycznej, o wizyjnej i katastroficznej zarazem wyobraźni Krasińskiego można mówić zarówno w odniesieniu do jego wczesnych, prozatorskich prób, jak i w odniesieniu do dzieł późniejszych: „Herbuta”, „Pokusy”, „Trzech myśli Ligenzy” (zwłaszcza „Snu Cezary”), „Niedokończonego poematu” oraz „Nie-Boskiej komedii” i „Irydiona”. Większość tych utworów traktowana jest jako wyraz filozofii historii Krasińskiego. Jak dowodzi Maria Janion, historiozofią zainteresował się pisarz właśnie w Genewie, pozostając pod wpływem myślicieli, takich jak Joseph de Maistre, łączących konserwatyzm z katastrofizmem³⁶.

Ważne wydarzenia historyczne również motywowały Krasińskiego do uciekania w apokaliptyczne obrazowanie – wszystko przypominało mu o śmierci i możliwym końcu. W 1848 roku, kiedy to rozchodziła się po Europie wieść o Wiosnie Ludów, poeta znajdował się w Rzymie, mieście, które określi słowami: [...] *grób, gruz, ruina, miasto pogrzebne, miasto, co pożarło i strawiło wszystkie wieki świata* [...]³⁷. Rzym negatywnie wpływał na cierpiącą duszę poety – wyczuwał on w nim pęd ku zagładzie, mordowi³⁸. Anna Kubale zauważyła uciekanie się Krasińskiego do apokaliptycznego obrazowania: *Apokaliptycznie stylizowaną przestrzeń miasta traktuje poeta jako metaforę współczesnej, rozgrywającej się na jego oczach historii, która obrala fatalny kierunek*³⁹. Wspomniane już tło historyczne, czyli krwawe wydarzenia Wiosny Ludów, stały się mroczną inspiracją dla pisarza, który znękany tragicznymi wydarzeniami⁴⁰, następującymi po sobie – trzeba pamiętać o mającej miejsce dwa lata wcześniej rzezi galicyjskiej – podupadał na zdrowiu⁴¹. Jak zapisał Sudolski oprócz objawów fizycznych:

[...] wydarzenia Wiosny Ludów doprowadziły poetę w stan wyraźnej psycho-nerwicy, istnej obsesji na punkcie rewolucyjnej zagłady wiszącej nad światem. Te uczucia i myśli wyraził wkrótce twórca „Nie-Boskiej komedii” w napisanych pod koniec tego roku lirykach⁴².

O wyjątkowości wiersza „Mord elektrycznym prądem...” z pewnością świadczy obraz apokalipsy, jaki stworzył Krasiński, a który odbiega od tradycyjnych jej przedstawień. Jest to wizja ogólna – oderwana od poetyki snu, zabieg ten stosowany był

³⁶ Siwec M., *Oniryczne apokalipsy w genewskich fragmentach Krasińskiego*, [w:] *Wokół Krasińskiego*, Sokalska M. (red.), Kraków 2012, s. 45-46.

³⁷ Krasiński Z., *Listy do Delfiny Potockiej*, wstęp i oprac. Sudolski Z., t. 3, Warszawa 1975, s. 536 (Civitavecchia, 29.12.1847).

³⁸ Zob. Kubale A., *Dramat bólu istnienia w listach Zygmunta Krasińskiego*, Gdańsk 1997, s. 132.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ 31 marca 1848 pisał do Cieszkowskiego: *Świat się wali. Przepowiedziane w Apocalipsis (od XII rozdz. do XX-go) nadeszły czasy*. Krasiński Z., *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, oprac. Sudolski Z., t. 1, Warszawa 1988, s. 333.

⁴¹ W liście z 10 sierpnia wyznawał Adamowi Sołtanowi, że: [...] *oczy dolegają. Kissingen burzy się po głowie i od kilku dni mam kongestie niesłychane krwi, tak że wciąż krwią pluję*. Krasiński Z., *Listy do Adama Sołtana*, wstęp i oprac. Sudolski Z., Warszawa 1970, s. 539.

⁴² Sudolski Z., *Krasiński...*, dz. cyt., s. 435.

w innych dziełach Krasińskiego⁴³, nie przedstawia też wydarzeń na tle historycznym, jak na przykład utwór „Nad miastem chmury apokaliptyczne”. Rozpędzona wyobraźnia poety – swoiste „ruchy epileptyczne”⁴⁴, którymi cechuje się poeta – napędza tę profetyczną wizję. Obraz jest wyrzucany za obrazem, mord roztacza się szaleńcym, niezatrzymującym się kołem i zaczyna ogarniać coraz większą powierzchnię. Zagłada ta wychodzi od człowieka – zaczyna ją destrukcja komórki rodzinnej, najmniejszej części społeczeństwa: [...] *Syn przeciw ojcu pochwyli za ostrze, / Brat przeciw bratu – siostra przeciw siostrze*⁴⁵ (w. 2-3). Mord postępuje i staje się działaniem coraz większych grup ludzi [...] *rodziny – wsie – grody, / Powiaty – kraje – aż całkie narody / Odspołeczniją* (w. 4-6). Zupełnie inaczej wyglądało to na przykład u Byrona, którego utwór „Ciemność” mógł Krasińskiego zainspirować⁴⁶ – u niego bowiem wizja zniszczenia zaczyna się od wygaśnięcia ciał niebieskich – Słońca, Księżycy i gwiazd. To ze względu na brak naturalnego światła ludzie zaczynają zachowywać się jak zwierzęta. Obraz ten zgodny jest z wizją w Apokalipsie św. Jana, w której to właśnie w takim porządku przedstawiona jest zagłada. Zanim Baranek zdejmie siódmą pieczęć, która przyniesie rozmaite plagi zesłane przez Boga na ludzkość, złamanie szóstej pieczęci rozpocznie się [...] *wielkim trzęsieniem ziemi*, po której słońce stanie się *czarne jak wór włosiany*, a księżyc, *jak krew*⁴⁷ (Ap 6, 12). Świat wykreowany przez Krasińskiego w wierszu zaczyna się psuć w momencie buntu rodzaju ludzkiego. To od tego czynu zacznie się choroba i w jej efekcie rozkład Bożego świata.

Działania ludzi doprowadzają do całkowitego zezwierzecenia – a więc do „upadku” rodzaju ludzkiego, cofnięcia się na drabinie stworzenia⁴⁸. Co więcej, proces ten prowadzić ma do całkowitego wygładzenia, wytępienia⁴⁹. Szaleństwo ma proveniencję ewidentnie szatańską: *I miasto ludzi skakać będą w szale / Tygrysy tylko, hieny i szakale / Piejące wyciem o szatana chwale!* (w. 10-13) i porównane jest w swoim rozprzestrzenianiu się do choroby⁵⁰. Spełnia się więc najgorszy z koszmarów poety – otóż ciała szalejących w wierszu ludzi zaczyna toczyć poważna choroba, zaczynają się psuć za życia: *w piersiach i czaszkach będą się gnieździły / Przed śmiercią jeszcze robaki z mogiły / I toczyć żywych serc i mózgów bryły!* (w. 25-28). Ciało, nawet w procesie odwracania ewolucji, zawadza człowiekowi, co z wielkim bólem uświadomił sobie poeta już we wcześniejszych pracach. Sugerować to może również, że nie tylko fizyczna forma człowieka zacznie się psuć, ale także jego myśli i emocje. Zauważyła to Magdalena Bąk, która napisała, że zgnilizna z ciała przenika do mózgu, powodując

⁴³ Por. Siwiec M., *Oniryczne apokalipsy...*, dz. cyt.

⁴⁴ Zob. Bieńczyk M., *Czarny człowiek...*, dz. cyt., s. 25-33.

⁴⁵ Krasiński Z., *Dzieła zebrane. Wiersze*, Strzyżewski M. (red.), t. 1, Toruń 2012, s. 285-286.

⁴⁶ Zob. Bąk M., *Krasiński i Byron. Kilka uwag o wierszu „Mord elektrycznym prądem...”*, [w:] *Zygmunt Krasiński. Pytania o twórczość*, Kuczera-Chachulska B. (red.), Prusak M., Szczegłackiej E., Warszawa 2005.

⁴⁷ *Apokalipsa świętego Jana*, [w:] *Pismo święte Starego i Nowego testamentu*, wydanie piąte, Pallottinum, Poznań 2000, s. 1612.

⁴⁸ Maciej Szargot, analizując formy apokalipsy w „Irydionie”, podkreślał, że motyw ten przejawiał się w dramacie na cztery sposoby. [...] *po pierwsze – z zapowiedziami, wizjami proroczymi i oczekiwaniem apokalipsy. Po drugie – z obrazami degeneracji, zepsucia i zniszczenia świata (co zwiastuje jego bliski upadek). Po trzecie – z przedstawieniami regresu, powrotu do wcześniejszych form* [podkreślenie moje – W.O.]. Szargot M., *Kosmos Krasińskiego. Studia*, Piotrków Trybunalski 2009, s. 99. Oznacza to, że już wcześniej poeta stosował motyw „odstworzenia”.

⁴⁹ Zob. hasło: *wyplenić*, [w:] Linde S.B., *Słownik języka polskiego*, t. 6, Lwów 1860.

⁵⁰ Magdalena Bąk nazwie tę chorobę „chorobą ducha”. Bąk M., dz. cyt., s. 89.

rozpad wszelkiej myśli, i serca, wyżerając z niego wszelkie uczucia⁵¹. Od tego momentu rozkład zaczyna rozprzestrzeniać się na inne organizmy żywe – sama natura zaczyna się widocznie rozkładać: *Naprzód bydłęta gnić zaczną, co z bliska, / Później zbóż lany i trawne pastwiska – / Gnić będą wody – gnić będzie smug łądu* (w. 35-37). Nad światem ukaże się księżyc i gwiazdy, niczym twarz, które zawisną nad horyzontem, przyglądając się niknącemu światu.

Warto przyjrzeć się kompozycji wiersza, która również może nie być przypadkowa, ponieważ w niej także Krasiński zawarł ideę „odstworzenia”, jakby wzmacniając jej wydźwięk. Utwór składa się z czternastu strof i w tym przypadku należałoby je odczytywać symbolicznie. Liczba siedem jest jedną z najważniejszych liczb pojawiających się w Biblii⁵². Jest też cyfrą, określającą liczbę dni, w trakcie których Bóg stworzył świat. Manfred Lurker wspominał o księdze Genesis: *o sześciu dniach stwarzania, uzupełnionych potem dniem siódmym, który całe dzieło zamykał*⁵³. Krasiński jakby świadomie dodaje 7 kolejnych strof, aby dopełnić obrazu deewolucji, lub używając określenia Bieńczyka „inwolucji”⁵⁴. Ksiądz Antoni Tronina napisał także, że cyfra 7 w Apokalipsie jest też symbolem *przymierza między Bogiem a stworzeniem*⁵⁵, podwojenie jej może oznaczać zerwanie tego przymierza. To odczytanie prowadzi do pierwszej interpretacji, w której „odstworzenie” byłoby zesłaną przez Boga karą.

4. „Odstworzenie” jako kara Boska

Zacząć należy od próby odpowiedzenia sobie na pytanie, czym może być ten „elektryczny prąd”, który pojawia się na początku i poprzedza zezwierżenie człowieka. Jest on przedstawiony jako tajemniczy impuls siły, ogromny impuls (wydawać by się mogło) niewyjaśnionej energii, która jest w stanie popchnąć stworzenie do zawrócenia z drogi ewolucji. Jeżeli przyjmiemy, że wiersz ten wyraża strach przed konsekwencjami krwawych rewolucji, które miały miejsce w Europie, to użycie porównania do „elektrycznego prądu”, wyjaśnia Maria Janion w następujący sposób: *Twórcy i adherenci Wiosny Ludów pozostawili [...] wyjątkowo dużą liczbę wypowiedzi, w których epifania rewolucji uzyskiwała osobliwą „elektryczną” lub „wybuchową” wykładnię*⁵⁶. Religijny Krasiński z rosnącym niepokojem zauważał postępujący rozstrój w społeczeństwie, nieustające rewolucje, zamachy stanu i zagrożenie, które czyhało na jego klasę. Wszystkie te, w jego ocenie, niewłaściwe zachowania postrzegał jako błąd ludzki, bunt czy bluźnierstwo wobec Boga. I właśnie ta decyzja ludzi, przekonanie o swojej niezawisłości, władzy nad innymi – co skutkuje wywołaniem rewolucji, samosądem – może spowodować Boży gniew i sprowadzić na świat jeszcze gorsze konsekwencje. Takie odczytanie proponuje w biografii poety Sudolski, tropem tym podąża również w przytoczonym w przypisie artykule Magdalena Bąk, a także Andrzej Waśko, który stwierdza:

⁵¹ Zob. Tamże, s. 90.

⁵² Zob. hasło: *siedem*, [w:] Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. bp Romaniuk K., Poznań 1989, s. 212-213. Analizę liczby siedem wyłącznie w kontekście księgi Objawienia przeprowadził ksiądz Antoni Tronina. Tegoż, *Siedem pieczęci Apokalipsy*, [w:] *Apokalipsa...*, dz. cyt., t. 1.

⁵³ Lurker M., dz. cyt., s. 212.

⁵⁴ Bieńczyk M., *Czarny człowiek...*, dz. cyt., s. 99.

⁵⁵ Tronina A., dz. cyt., s. 21.

⁵⁶ Janion M., *Romantyczny teatr rewolucji*, [w:] Tejże, *Prace wybrane*, t. 4, *Romantyzm i jego media*, Kraków 2001, s. 277.

Zgodnie z tymi założeniami, apokaliptyczne tony, w które uderza Krasiński obserwując wydarzenia Wiosny Ludów, dotyczą tych wydarzeń, ale tylko jako przesłanki i ogniwa prowadzącego nieuchronnie do dalszych, oczekiwanych etapów historycznej katastrofy. Reprezentuje tę fazę katastroficznego profetyzmu wiersz pt. „Mord elektrycznym prądem się rozpostrze...”, z grudnia 1848 roku. Na tle wielu zapowiedzi i wizji katastroficzych, w które obfituje ówczesna korespondencja poety, apokaliptyczność osiąga w tym wierszu swoiste apogeum. Jest nim bowiem, wyjątkowo, przecucie katastrofy nie tylko społecznej i cywilizacyjnej, ale także, jakbyśmy to dziś nazwali, ekologicznej (!), która miałaby spotkać ziemię na skutek upadku moralnego ludzkości⁵⁷.

Można także przypuścić, iż Krasiński kreuje tu taką wizję świata, która jest wynikiem postępu i niewłaściwych zachowań człowieka – co za tym idzie traktuje apokaliptyczne obrazowanie dosłownie⁵⁸, jako karę boską. Poeta obawiał się konsekwencji rozwoju technicznego, wyrażał wobec niego wyraźną niechęć, stąd mord rozciągający się „elektrycznym prądem” można w tym utworze traktować jako wyrażenie strachu przed efektami tegoż postępu. Podobnie interpretuje ten zabieg Marek Dybizbański:

Wszakże Wiosna Ludów „ostatecznie rozbila optymizm poety”, a historyczna rola postępu technicznego konkretyzować się zaczęła w wynalazkach śmiertelnych. Powstała w grudniu 1848 roku poetycką wizję apokaliptycznej katastrofy rozpoczął Krasiński przepowiednią naukowo rozpracowanej masowej zagłady: „Mord elektrycznym prądem się rozpostrze”, a w politycznym Memoriale do Piusa IX (styczeń 1848) zarysował perspektywę wojny z udziałem broni masowego rażenia i broni biologicznej⁵⁹.

Można go też rozumieć, jako występowanie przeciwko Bogu w próbie ujarznienia natury, wzięcia jej w swoje władanie, co niezgodne jest z jej prawidłami i nie podoba się Stwórcy. Próba usidlenia natury kończy się katastrofą, ta bowiem zwraca się przeciwko człowiekowi (w akcie mordu elektrycznym prądem) i „rozpoczyna” proces odczłowieczenia ludzi i odstwarzania się świata.

Jak wiadomo, między innymi za sprawą swojego przyjaciela Reeve’a, zapoznał się Krasiński z pracami księdza Lamennais’ego, który przekonywał w nich do zmiany, odnowy Kościoła w duchu demokratyzmu i równości. Jak zauważa Sudolski: *Wizja Boga jawiąca się w świetle pism ks. Lammennais’ego była jednak wizją Boga-mściciela, karzącego za zbrodnie i obiecującego zbawienie w ramach katolickiej ortodoksji⁶⁰*. Apokalipsa w wierszu „Mord elektrycznym prądem...” przypomina także próbę oczyszczenia świata, jakiej dokonał starotestamentowy Bóg w Księdze Rodzaju – Pan

⁵⁷ Waśko A., *Zygmunt Krasiński. Oblicza poety*, Kraków 2001, s. 386.

⁵⁸ Rozumienie to opisuje Michał Głowiński w następujący sposób: *Apokalipsa jako dzieło, ale też – o tym nie należy zapominać – jako słowo, łączy się z tym, co groźne, straszne, zwiastujące nieszczęścia, a może nawet koniec tego świata, w którym ludziom żyć przyszło*. Głowiński M., „Nad miastem chmury apokaliptyczne...” (O wierszu Zygmunta Krasińskiego z roku 1848), [w:] *Apokalipsa. Symbolika – tradycja – egzegeza*, t. 1, Korotkich K. i Ławski J. (red.), Białystok 2006, s. 135.

⁵⁹ Dybizbański M., *Para i elektryczność – figury Apokalipsy. Wokół „Legendy” Zygmunta Krasińskiego*, [w:] *Apokalipsa...*, dz. cyt., t. 2, s. 115-116.

⁶⁰ Sudolski Z., *U źródeł wyobraźni...*, dz. cyt., s. 17.

zauważywszy złe postępowanie ludzi zdecydował się zesłać na ziemię wielki potop i zniszczyć wszelkie życie.

Kiedy zaś Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że usposobienie ich jest wciąż złe, żałował, że stworzył ludzi na ziemi, i zasmucił się. Wreszcie Pan rzekł: „Zglądę ludzi, których stworzyłem, z powierzchni ziemi: ludzi, bydło, zwierzęta pełzające i ptaki powietrzne, bo żal mi, że ich stworzyłem” (Rdz 6, 5-7)⁶¹.

I mimo dobrej znajomości Biblii, negatywność oraz apokaliptyczność charakteryzująca opisy zagłady zsyłanej przez Boga na ziemię, mogła wpłynąć na wyobraźnię poety. W artykule Janina Kamionka-Straszakowa podkreślała, że:

Już od czasów Irydiona jednym z powracających toposów poezji Krasińskiego jest obraz świata w obłędzie. Kiedy obserwuje się w „Niedokończonym poemacie” obłędne, krwawe konflikty, sprzeczności interesów, walki społeczne, cierpienia, kiedy w tym upiornym Śnie słychać nieustannie płacz, jęk i zgrzytanie zębów, gdy wokół ludzkiego dziczalego i oszalałego mrowia płyną rzeki krwi, a świat pogrąża się coraz bardziej w szaleństwie i w ciemności, nad którą nie zjawia się żaden Galilejczyk, powstaje pytanie: Czy i Bóg oszalał? To jest punkt dojścia antyutopii romantycznej: świadomość potęgującego się koszmaru, który nie znajduje racjonalnego wyjaśnienia⁶².

Proponowane rozumienie „odstworzenia” może się wydawać z punktu widzenia człowieka nieracjonalnym rozwiązaniem i doprowadza do powtórzenia wyżej postawionego pytania. Czy i Bóg oszalał? Dokąd zmierza świat w swoim apokaliptycznym rozprzężeniu? Jedną z wielu odpowiedzi może być rozumienie świata jako Bożego igrzyska, swego rodzaju próby. Najciekawszym przykładem tego typu działania, może być sytuacja Hioba, którego życie stało się przedmiotem zakładu między Bogiem a Szatanem. Skoro Stwórca zsyła na świat apokalipsę, która objawia się cofnięciem stworzenia do punktu wyjścia, to może w podobny sposób postrzegać ludzkość – jako eksperyment. Każdą nieudaną próbę można przecież zawrócić.

W pozytywnym odczytaniu sugerowałoby to również istnienie nadziei na pozytywny scenariusz – na nowy, poprawny tym razem rozwój – taki, który nie zostanie doprowadzony przez człowieka w ślepią uliczkę zepsucia. Jak napisał poeta: *świat się dopiero przebudzi, gdy skona pod karą Bożą!*⁶³.

5. „Odstworzenie” jako plan Boży

Kolejnym odczytaniem może być więc próba racjonalizacji katastrofy – Krasiński jako religijny człowiek pokładający swoją nadzieję w Bogu, niejednokrotnie dzielił się podobnymi przemyśleniami w swoich listach. W roku 1848 – w świetle aktualnych wydarzeń – cały czas podnosił on kwestię palącej potrzeby odnowienia wiary w Boga w całym społeczeństwie. W liście z 17 kwietnia do Władysława Zamoyskiego wyzna-

⁶¹ *Księga Rodzaju*, [w:] *Pismo święte...*, dz. cyt., s. 29.

⁶² Kamionka-Straszakowa J., *Wizjonerstwo Krasińskiego – utopia i dystopia*, [w:] *Piekło miłości – w 140 rocznicę śmierci Zygmunta Krasińskiego*, Rohoziński J. (red.), Pułtusk 2000, s. 38.

⁶³ Krasiński Z., *Listy do Cieszkowskiego, Jaroszyńskiego, Trentowskiego*, wstęp i oprac. Sudolski Z., t. 2, Warszawa 1988, s. 153.

wał: *Dotąd zamęt, dotąd Bóg jeden może nas ocalić* [...] ⁶⁴. Jak więc w tych czasach, w świetle dramatycznych wydarzeń, które rozgrywały się na oczach poety, odpowiedzieć sobie na pytanie *si Deus est, unde malum?*

Krasiński w jednym z wierszy napisze: [...] *posąg Boga nieznanego! / Wszechwiedzę Dobra i wszechwiedzę Złego!* ⁶⁵ – można przypuszczać, iż w tym dwuwierszu wyraża on zrozumienie, że zło także może mieć swój początek u Boga – ten w swojej wielkości przecież jest alfą i omegą, ale przede wszystkim dla człowieka istotą nieznaną, niezbadaną i jej wyroki mogą być dla ludzi zaskakujące.

Chociaż poeta odchodził od fanatyzmu religijnego, nie można wykluczyć możliwości, że podjął w wierszu próbę usprawiedliwienia pochodzenia zła na świecie. Jest to jak najbardziej możliwy scenariusz – jak zauważył Sudolski, już w latach 1833-1835 od momentu rozpoczęcia prac nad drugą wersją „Irydiona”, zaznacza się w pracach poety coraz silniejszy wpływ Apokalipsy – a zwłaszcza jej optymistycznej interpretacji. Jak podkreśla badacz, w tym wariancie: *paruzja nie oznacza jedynie katastrofy wiszącej nad światem, lecz jest zapowiedzią nieuchronnego jej odrodzenia* ⁶⁶.

Biorąc pod uwagę żarliwą wiarę Krasińskiego, poeta w wierszu, próbując usprawiedliwić zło, może rozważać „odstworzenie” jako Boży plan. Kubale zauważy, że po powstaniu Krasiński zaczął wiele mówić o złu i grzeszności historii, którą charakteryzuje zbiorowa nienawiść, chaos, rozpad wartości.

W takiej rzeczywistości [...] autor listów próbuje w latach czterdziestych racjonalizować ból istnienia treściami religijnymi. Historię i ludzki los sytuuje w ramach historii zbawienia – dochodzi do przekonania, że cierpienie ma zbawczą moc w soteriologicznym planie świata, a postać Chrystusa winna wyznaczać kierunek życia ludziom i narodom ⁶⁷.

Do zbawienia może prowadzić droga przez cierpienie – chociaż jest to ścieżka ciężka do zrozumienia i zaakceptowania. Taki scenariusz również mógł wziąć pod uwagę poeta. Dybizbański w swoim artykule zaznacza, że: *Wiadomo, że w okresie mesjanistycznym Krasiński znajdował uzasadnienie dla klęsk i katastrof, w których widzieć chciał wypełnianie się planu Bożego* ⁶⁸. Sudolski również dostrzegał w działaniach poetyckich Krasińskiego dramatyczne próby nawrócenia zmierzającego ku potępieniu świata.

Wyobraźnia Krasińskiego opanowana całkowicie wizją totalnej zagłady, upadkiem „wielkiego Babilonu”, siedliska zła, intensywnie poszukuje jednak optymistycznych rozwiązań w myśl chrześcijańskiej nauki o Bożym Miłosierdziu. Znamionym tego wyrazem są aż trzy odmienne redakcje końcowej paruzji zamykającej „Nie-Boską komedię”. Zwraçałem już uwagę na fakt, iż Krasiński stopniowo od obrazu Chrystusa „mściciela” przechodzi do ostatecznego kształtu wizji akcentującej nieuchronność „przemienienia” świata. [...] Cały dramat budowany konsekwentnie jako moralitet stanowi organiczną całość – czyni indywidualne ludzi kształtują postawy zbiorowości, a apokaliptyczna wizja

⁶⁴ Krasiński Z., *Listy do różnych adresatów*, wstęp i oprac. Sudolski Z., t. 2, Warszawa 1991, s. 34.

⁶⁵ Krasiński Z., *Do...*, [w:] *Wiersze...*, dz. cyt., s. 129.

⁶⁶ Sudolski Z., *U źródeł wyobraźni...*, dz. cyt., s. 22.

⁶⁷ Kubale A., *Zygmunt Krasiński – człowiek...*, [w:] *Zygmunt Krasiński – nowe...*, dz. cyt., s. 22.

⁶⁸ Dybizbański M., *Para i elektryczność...*, [w:] *Apokalipsa...*, t. 2, s. 107.

katastrofy prowadzi również ku perspektywie „przemienienia” świata zgodnie z ostateczną wizją „nieba nowego i ziemi nowej”⁶⁹.

Nagromadzenie katastrof politycznych i historycznych w tak krótkim czasie mogło doprowadzić poetę do poszukiwań sensu w tych krwawych wydarzeniach. Być może refleksja powstała w wyniku obserwacji „upadku” świata, nasunęła następujące pytania – Co więc jeżeli do tego właśnie dąży Bóg? Co, jeżeli jedyną możliwością odkupienia i zbliżenia na powrót ludzi do Boga, jest zawrócenie ich z drogi grzechu? Z tego punktu widzenia Stwórcy po wielu próbach nawrócenia człowieka – wspomnianym Potopie i zniszczeniu Sodomy i Gomory, zauważywszy brak poprawy – a wręcz zatrącanie się ludzi w szatańskich praktykach (na przykład znieawidzony przez Krasińskiego Towianizm⁷⁰) oraz wojnach – nie widzi już innej drogi odkupienia ludzkości, jak powrót poprzez nawracające-odwrócenie.

Pokrywa się to z obserwacjami poety, jakimi podzielił się ze Stanisławem Małachowskim w adresowanym do niego wierszu „Cny wojewodo!” ze stycznia 1843 roku: [...] *już dni idą nowe, / Niebo i ziemię ogarnia błysk gromu* [podkreślenie moje – W.O.]⁷¹. Do Delfiny Potockiej w liście z 21 października 1843 roku apelował: *Odczytaj wersety, w których Chrystus mówi, że wróci jak złodziej lub jak błyskawica* [...] [podkreślenie moje – W.O.]⁷². Skoro Krasiński podkreślał wagę błyskawicy, gromu – czyli inaczej rozładowania elektrycznego – w procesie kształtowania się nowego świata, który musi w swojej przemianie przejść przez etap apokaliptyczny, to elektryczny prąd może pochodzić od Pana. Sugeruje to świadomy udział Boga w stworzonej przez poetę Apokalipsie i pozwala podjąć trop biblijny – to właśnie jest czas objawienia, oświecenia, ta zagłada pozwoli na przybliżenie się ludzi do Stwórcy⁷³. Potwierdzenie udziału Boga w zagładzie można znaleźć w koncepcji, którą Krasiński często się dzielił, wyłożoną w traktatach „O Trójcy w Bogu i o trójcy w człowieku” i „O Trójcy w czasie i przestrzeni”. W tym spojrzeniu człowiek zawiera się w trzech elementach – ciele, które ulega zniszczeniu; duszą, czyli tą częścią nieśmiertelną człowieka; oraz duchem, który jest siłą czerpiącą bezpośrednio z Transcendencji, łącznikiem z Bogiem i przenika wszystkie stworzenia.

*Dusza i ciało to tylko dwa skrzydła,
Którymi Czasu i Przestrzeni sidła
Duch mój rozcina w postępowym locie!
Gdy się zużyją przez chwil i prób krocie,
Opadać muszą – lecz on nie umiera –
[.....]*

⁶⁹ Sudolski Z., *U źródeł wyobraźni...*, s. 21.

⁷⁰ Do Ludwika Orpiszewskiego 14 lipca 1848 roku napisał: *Towianizm w ścisłym połączeniu z podziemiami, w których się knują spiski szatańskie przeciw ludzkości. Nigdy wyobraźnia nie zdola wymarzyć okropności tu się dziejących po pewnych lochach.* Krasiński Z., *Listy do różnych adresatów*, wstęp i oprac. Sudolski Z., t. 1, Warszawa 1991, s. 161.

⁷¹ Krasiński Z., *Wiersze...*, dz. cyt., s. 215, w. 13-14.

⁷² Krasiński Z., *Listy do Delfiny Potockiej*, wstęp i oprac. Sudolski Z., t. 2, Warszawa 1975, s. 108.

⁷³ Podobny trop podejmuje poeta w wierszu „W twoim ze śmierci ku życiu odrodzie...”.

*I Duch mój, wziąwszy skrzydła niezłączone,
Nimi znów leci – lecz już w wyższą stronę!
Tak coraz wyżej ku Panu się wspina,
Ciała i dusze własne poza sobą
Sypie jak liście żółtkłe i strząśnięte,
Wciąga do siebie siły im odjęte –
On sam wciąż żyje ich zgonów żałobą!*⁷⁴

Duch jest elementem, który wpływa na ciało oraz duszę i tworzy połączenie między ziemskim życiem a niebiańskim żywotem. Jak pisze Arkadiusz Bałajewski: *Konwulsje, choroby, szaleństwo, stany somnambuliczne były reakcjami i ciała, i duszy – w ten sposób „przemawiał” także duch kosmiczny, wiążący człowieka oraz naturę w całość*⁷⁵. Jak dodaje badacz ta:

*„Triadyczność” jest więc spójną strukturalnie całością odnoszoną do myślenia autora „Irydiona” o człowieku, świecie – rozpoznawanych jako całości, syntezujące owe trzy elementy w dynamiczną relację wzajemnie na siebie wpływającą. Owe całości zawsze odnoszone są do wymiaru transcendentnego – do Boga*⁷⁶.

Bóg, aktywizując Ducha, realizuje swój plan poprzez naturę oraz człowieka – wpływając na jego zachowania bezpośrednio, czyli wspomnianym elektrycznym impulsem. To on budzi chowającą się w zakamarkach ludzkiego ciała chorobę tutaj „chorobę bezbóstwa” – ta zaczyna toczyć ludzkość i przechodzi na całe stworzenie. Słowa te potwierdzają rozważania Bieńczyka, który zauważa, że: *choroba, atakująca wszystkich bez wyjątku, będąc szczególnym stanem fizycznym, jest zarazem naturalną postawą, zachowaniem respektującym i wypełniającym kosmiczne przeznaczenie*⁷⁷.

6. „Odstworzenie” jako plan i cel wymarzony Krasińskiego

Ostatnią propozycją do rozważenia jest „odstworzenie” jako plan i cel wymarzony Krasińskiego, swoiste remedium i próba „przyspieszenia nicości” – jak mówiła bohaterka „Irydiona”. Droga ta bierze pod uwagę ujawnianie się nihilistycznej strony wyobraźni Krasińskiego⁷⁸ i staje się manifestacją wszelkich lęków poety. Czy jest coś po śmierci? Czy można po śmierci osiągnąć pełnię? – Krasiński niestety nie jest w stanie jednoznacznie na to odpowiedzieć. Poeta, skupiając się niejednokrotnie w swoich utworach na materialnej stronie człowieka, wyraża przede wszystkim przerażenie obcością, ale także rozkładem ciała, które nazywa – jak pisał Bieńczyk – *zaciemionym zwierciadłem duszy*, ponieważ nie jest ono w stanie przyjąć w swoje wnętrze duchowej ciągłości,

⁷⁴ Krasiński Z., *Psalm wiary*, [w:] tegoż, *Dziela zebrane. Poematy*, Strzyżewski M. (red.), t. 2, Toruń, 2017, s. 163.

⁷⁵ Bałajewski A., *Imy Krasiński*, Lublin 2021, s. 140-141.

⁷⁶ Tamże, s. 141.

⁷⁷ Bieńczyk M., *Czarny człowiek...*, dz. cyt., s. 113.

⁷⁸ O wątkach nihilistycznych w poezji Krasińskiego pisali Halina Krukowska, Jerzy Fiećko, Aleksandra Sekuła i Magdalena Saganiak w monografii: *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku*, Sokołowski M. i Ławski J. (red.), Białystok-Warszawa 2009.

pochłania i zaciera oznaki istnienia duchowego, co gorsza – i co warto podkreślić – pociągając je może w solidarny z własnym rozpad⁷⁹. Manifestujące się lęki poety, znajdując swoje odzwierciedlenie w obsesyjnych opisach niszczonego, gnijącego, rozpadającego się ciała. Rozliczne rozterki często prowadzą do kwestionowania przez poetę kondycji świata, wszechświata, a także siebie samego. Na początku roku 1841 dzieli się ze Słowackim swoimi niepokojami:

[...] wierz mi, kilka razy dusza wewnętrzna może umierać i zmartwychwstawać – a zgony coraz cięższe, sny w grobie twardsze, zmartwychpowstania krótsze i bledszym światłem owiane, aż w końcu ciało już samo się rozłamie, rozkwitnie się błękitnym bławatkiem próchna, a duch na ziemi nie zmartwychwstanie już!⁸⁰

W liście do Potockiej pojawia się dramatyczne pytanie: *Czyż tak mogą się psuć dusze jak ciała? myśl tak gnąć jak rana?*⁸¹. Wyraża ono strach przed brakiem zmartwychwstania, śmierć może wcale go nie przynieść, tylko rzeczywiście wszystko zakończyć, w szczególności w sytuacji ogólnego rozstroju społecznego, co podkreślał poeta – *Tylko tam, gdzie podłość, zmartwychwstania nie masz!*⁸². Swoje niepokoje przekazywał Krasieński także za pośrednictwem swoich pism – w „Dzienniku umierającego” bohater utworu notował:

*Mój przyjacielu, szal mnie ogarnia, krew ścina się w mych żyłach. – Umrzeć tak młodo! i aby znaleźć może nicość! Lecz nie, wierzę w nieśmiertelność. Wierzę w nieśmiertelność. Lecz cóż mi pomoże pisać to stokrotnie na papierze, kiedy wątpię o tem w głębi serca [podkreślenie moje – W.O.]? Wątpienie nie nawiedzało mnie nigdy. Teraz, kiedy nie mam czasu odepchnąć go, przychodzi mnie oblegać. Ach, wątpić, kiedy się umiera, to gorsze niż konanie. Nicość – nie, lepszy już półcień. Niechby zmierzch wieczysty, lecz nie nicość; jeden jedyny promień, lecz nie nicość! Nie, mój przyjacielu, dusza moja jest nieśmiertelna, gdyż myśli o nicości sprzeciwia się jej*⁸³.

Anna Kubale zauważa w tym fragmencie rozpaczliwe pytanie o to, czy *nicość nie jest przeznaczeniem człowieka, skoro świat jest aż tak zły*⁸⁴. Być może dlatego za pośrednictwem omawianego wiersza, w swojej interpretacji „Boskiego planu”, zawiera poeta potrzebę, aby świat „odstworzył” się, wrócił do nicości, ale nicości bliskiej Bogu, do swego rodzaju „Nocy niepamięci” z „Syna cieniów”. Tytułowy Syn cieniów to istota, która dopiero jest stwarzana, która wylania się z nocy. I mimo przewyższenia *nocy niepamięci* oraz zamiany w *syna światłości* – bliższego *sacrum*, światłości Boskiej, w wierszu pojawiają się takie wersy:

Dotąd ci czegoś brak, synu światłości!

Choć latasz wolny po światów przestworze,

⁷⁹ Bieńczyk M., *Czarny człowiek...*, dz. cyt., s. 103.

⁸⁰ Krasieński Z., *Listy do różnych adresatów*, wstęp i oprac. Sudolski Z., t. 1, Warszawa 1991, s. 457 (Rzym, 16 marca 1841).

⁸¹ Krasieński Z., *Listy do Delfiny Potockiej*, wstęp i oprac. Sudolski Z., t. 1, s. 243 (Rzym, 24-25 marca 1841).

⁸² Krasieński Z., *Listy do różnych adresatów*, dz. cyt., s. 464.

⁸³ Krasieński Z., *Pisma. Wydanie jubileuszowe*, oprac. Czubek J., t. 8, cz. 2, Kraków 1912, s. 232-233.

⁸⁴ Kubale A., *Dramat bólu istnienia w listach Zygmunta Krasieńskiego*, Gdańsk 1997, s. 20.

*Cień twoich skrzydeł dotąd w nim się toczy,
Mgła niepamięci dotąd ćmi ci oczy,
Ostatek bólu [podkreślenie moje – W.O.] w twoim sercu gości
I jeszcze wołasz na Boga: „Ty – Boże”!
Duch twój dopiero u progów wieczności!
Aż przejrysz Pana, jakoś ty przejrany,
I poznasz siebie – a w tej samej chwili
Noc niepamięci w tobie się przesili –
Wspomnisz nareście, żeś z Panem nad pany
Duch ten sam, jeden, na wieki i wszędzie⁸⁵.*

Podmiot uświadamia nam, że mimo możliwości wolnego latania *po światów przestworze* synowi światłości czegoś brakuje – w sercu zachował się nieznan ból, brak. Przesilenie nocy niepamięci oznacza jej zagęszczenie, zagęszczenie mroku, w którym dopiero syn światłości przedzierznie się i stanie się częścią Ducha – jednością z Bogiem. Świat opisany w wierszu „Mord elektrycznym prądem...” już dawno zboczył ze ścieżki rozwoju, prowadzącej do Boga. Ludzkość zapomniała, w jakim celu została zesłana na ziemię i zaczęła coraz bardziej oddalać się od światłości. Nie widać nadziei na zmianę, dlatego potrzebny jest powrót.

Krasiński za pełnię tęsknił. Pragnął on, by świat do niej wrócił, sam także chciał na powrót stać się całością. Świat bowiem w procesie ewolucji rozdrabniał się, rozrywał, rozpadał na kawałki. W niektórych listach poeta wskazywał:

Strach, strach, jak czas bieży. Już dosyć tego jednego, już dosyć tej jednej nie-wstrzymanej a cochwilnej chwil przemiany, by zatruć sobie myśl o wszystkim. Rozdział jest życia najogólniejszą formą. Rozdział materialny z danym miejscem i bytem. Rozdział duchowny z danymi uczuciami i myślami; w każdym miejscu i o każdej dobie oddzierasza się od czegoś. Temu coś cząstkę siebie zostawujesz, a to coś, zabierając ją, gdzieś przepada w nieskończoności. Tak rozpraszając się coraz dalej, garniesz się ku wielkiemu ostatecznemu rozproszeniu się. Gdzieś był, już nigdy nie będziesz – jakoś myślał, nigdy już nie pomyślisz – jakoś czuł, nigdy nie uczujesz!⁸⁶

Do Delfiny Potockiej pisał w podobnym tonie:

Złe tego świata jedyne to rozdział. I tak świat się męczy, gdy rozdzielony z tym, co ukochał, gdy czuje, że myślą i sercem i pragnieniem jedno składa z tym, co tej jedności nie posiada; nie ma zatem równowagi i zgody między jego wnętrzem a zewnątrz, między myślą życia a życiem. Gdzie nie ma zgody

⁸⁵ Krasiński Z., *Syn cieniów*, [w:] *Dziela zebrane. Poematy*, Strzyżewski M. (red.), t. 2, Toruń 2017, s. 46.

⁸⁶ Krasiński Z., *Listy do Adama Soltana*, wstęp i oprac. Sudolski Z., Warszawa 1970, (31 marca 1841), s. 386.

i harmonii, tam dysonans, walka, ból, zgryzota, psucie się, słowem rozdarcie. W naturze i w człowieku zatem – jedyne złe zawsze i wszędzie to rozdział⁸⁷.

Tradycyjnie rozumiana apokalipsa nie jest więc już w stanie przynieść pełni, ulżyć rozłamowi wewnętrznemu. Tylko powrót do stanu przed stworzeniem jest w stanie naprawić duszę. Krasieński w niektórych swoich listach opisuje życie właśnie jako proces tracenia duszy – a przecież to ona ma być tym, co zostanie z nas po śmierci. Niepełność i fragmentaryczność rozrywanej za życia duszy⁸⁸ przedłuża cierpienie aż za granicę śmierci. O odczuwaniu bólu, tęsknoty i pustki po odejściu z tego świata wspomina Krasieński w wierszu „Do D. Po śmierci”:

*Próżno mnie wabią gwiazdy i lazury;
Ja zbiegam ciągle na dół, tam, ku tobie,
I smętny wracam w niebieskie tortury:
W nieskończoności pusto mi jak w grobie.*

*Nieszczęsny jestem, choć gwiazdy i słońca
Przy mnie się kręcą w pierścieniach z płomieni,
Cierpię bez miary i tęsknię bez końca
Do niższych ziemskich, do twoich przestrzeni.*

Samotny jestem wśród toni wszechświata⁸⁹.

Wyznaje on, że nie może zaznać spokoju i szczęścia nawet po śmierci, chociaż to ona powinna przynieść ukojenie. Myśli o ukochanej powodują w podmiocie pesymizm, co skutkuje niemożnością cieszenia się nieskończonością i bliskością Duszy obecnej we wszechświecie.

Możliwy jest także o wiele bardziej pozytywny argument stojący za „odstworzeniem”. Skoro świat materialny, cielesny przeszkadza⁹⁰ w połączeniu z Bogiem, odwodzi od niego, to zawrócenie z drogi ewolucji naprawiłoby rozkawałkowaną – a może nawet

⁸⁷ Krasieński Z., *Listy do Delfiny Potockiej*, wstęp i oprac. Sudolski Z., t. 1, Warszawa 1975, s. 174 (Rzym, 15-16 marca 1840).

⁸⁸ Wiersz „Serce mi pęka, światło się umyka...” także zawiera smutną konstatację:

[...] *Dusza jest jak ciało:*

Gdy się raz psuje, a nadpsutej części

Od zdrowych sił nie odewiesz całą,

Zło się rozbiegnie i wszędzie zagęści.

Lecz ciało tylko szczęśliwie umiera,

[.....]

Duch nieśmiertelny sam siebie rozdiera,

Nie ma dla niego ostatecznej męki!

Krasieński Z., *Serce mi pęka, światło się umyka...*, [w:] *Wiersze...*, dz. cyt., s. 51.

⁸⁹ Krasieński Z., *Do D. Po śmierci*, [w:] *Tamże*, s. 140.

⁹⁰ Zob. Krukowska H., *Nocne uniwersum w myśli romantycznej Zygmunta Krasieńskiego*, [w:] *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku*, Sokołowski M. i Ławski J. (red.), Białystok-Warszawa 2009.

pusztą?⁹¹ duszę – i pozbawiło zawadzącej cielesności. Bieńczyk napisze, że dla Krasińskiego *prawdziwe życie jest nieobecne, że prawdziwe życie jest gdzie indziej, tam, gdzie człowiek odrzuca swoje ciało, swoje zmysły*⁹². Pozbywanie się kolejnych zmysłów, umożliwiałoby wtedy zapadnięcie się w siebie, pogrążenie w ciemnościach, które prowadzą do Boga.

W świecie romantyków, to właśnie noc przecież przynosi największą jasność.

Wiersz jest wyjątkowym utworem, w którym dochodzi do przesilenia postawy pesymistycznej i przekonań Krasińskiego o nieuchronności zagłady świata. Z pewnością w przedstawieniu chaotycznego rozwoju nieubłagane postępującego zniszczenia, dostrzec można, w jak wysokim stopniu wyobraźnią Krasińskiego zawładnęły apokaliptyczne wizje. Bez różnicy, którą interpretację przyjmujemy, poeta przedstawia obraz katastrofy totalnej, apokalipsy spełnionej, której cele – w szczególności w kontekście tajemniczego „odstworzenia” – wydają się niejasne. Ten budzący niepewność w odczytaniu wiersz, może zawierać w sobie jednocześnie wszystkie niepokoje poety, jak i nadzieje na pozytywne zakończenie toczących się w Europie wydarzeń. Proponowane odczytania, korzystające z innych dzieł Krasińskiego, miały na celu rozjaśnić znaczenia „odstworzenia” w wierszu, korzystając z bogatych myśli i założeń poety. Próby odczytania fascynującego konceptu konieczności powrotu – wizji ludzkości powracającej do początku – za którym być może kryje się próba odgadnięcia zamiarów Boga co do ludzkości, pozostawiają nas z refleksją na temat stanu samego autora.

Ponieważ zawiera się w tym przerażający gest. Jak napisał Marek Bieńczyk:

*Krasiński powtarza, [...] ten ruch odejścia od tego, co stworzone. Zatrzymuje się, powstrzymuje się od rozwoju życia w sobie by wrócić do stanu, z którego swoim zdaniem powstał – w nieokreślonej głębi śmierci wieść istnienie zaprzeczone*⁹³.

Literatura

Bagłajewski A., *Inny Krasiński*, Lublin 2021.

Bąk M., *Krasiński i Byron. Kilka uwag o wierszu „Mord elektrycznym prądem...”*, [w:] *Zygmunt Krasiński. Pytania o twórczość*, Kuczera-Chachulska B. (red.), Prusak M., Szczegłacka E., Warszawa 2005.

Bieńczyk M., *Czarny człowiek. Krasiński wobec śmierci*, Gdańsk 2001.

Bieńczyk M., *Oczy Dürera. O melancholii romantycznej*, Warszawa 2002.

Chrzanowski I., *Osobowość Krasińskiego*, [w:] *Krasiński żywy. Książka wydana staraniem Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie*, Günther W. (red.), Londyn 1959.

⁹¹ Ciekawie pisze o tym Bieńczyk w komentarzu do listu adresowanego do Żaluskiego: *Z zadziwiającą, trzeba przyznać, precyzją Krasiński określa siebie jako formę pustą, zredukowaną, której nic nie zdola wypełnić*. Bieńczyk M., *Oczy Dürera. O melancholii romantycznej*, Warszawa 2002, s. 158.

⁹² Tamże, s. 163.

⁹³ Bieńczyk M., *Czarny człowiek...*, dz. cyt., s. 266.

Dybizbański M., *Para i elektryczność – figury Apokalipsy. Wokół „Legendy” Zygmunta Krasińskiego*, [w:] *Apokalipsa. Symbolika – tradycja – egzegeza*, Korotkich K. i Ławski J. (red.), t. 2, Białystok 2007.

Fedorowicz K., *(Neo)gnostyczne wizje historii i egzystencji*, [w:] *Krasiński. Żywioły kultury, żywioły natury*, Burzka-Janik M. (red.), Ławski J., Białystok-Opole 2019.

Fiećko J., *Katastrofizm romantyków: Malczewski, Mickiewicz, Krasiński, Słowacki. Krótki kurs*, [w:] tegoż, *Katastrofizm, ateizm i inne obrachunki. Szkice o ideach polskich romantyków*, Poznań 2015.

Głowiński M., „*Nad miastem chmury apokaliptyczne...*” (O wierszu Zygmunta Krasińskiego z roku 1848), [w:] *Apokalipsa. Symbolika – tradycja – egzegeza*, Korotkich K. i Ławski J. (red.), t. 1, Białystok 2006.

Halkiewicz-Sojak G., *Czy filozof może być prorokiem? Przyczynek do poezji historyzoficznej Zygmunta Krasińskiego*, [w:] *Zygmunt Krasiński, światy poetyckie i artystowskie*, Markuszewska A. (red.), Toruń 2014.

Janion M., *Zygmunt Krasiński – debiut i dojrzałość*, Warszawa 1962.

Janion M., *Romantyczny teatr rewolucji*, [w:] Tejże, *Prace wybrane*, t. 4, *Romantyzm i jego media*, Kraków 2001.

Janion M., *Twórczość Krasińskiego do roku 1836 a problematyka ideowa romantyzmu*, [w:] *Zygmunt Krasiński w stulecie śmierci*, Janion M. (red.), Kott J., Szmydtowa Z., Warszawa 1960.

Kamionka-Straszakowa J., *Wizjonerstwo Krasińskiego – utopia i dystopia*, [w:] *Piekło miłości – w 140 rocznicę śmierci Zygmunta Krasińskiego*, Rohoziński J. (red.), Pułtusk 2000.

Kleiner J., *Zygmunt Krasiński. Dzieje myśli*, t. 1, Lwów 1912.

Kleiner J., *Zygmunt Krasiński. Studia*, Warszawa 1998.

Kołąkowski A., *Katastrofizm jako postawa kulturowa*, [w:] *Katastrofizm okresu międzywojennego*, wybór, oprac. i wstęp Kołąkowski A., Warszawa 2014.

Koźmian S.E., *Wstęp do listów do niego adresowanych*, [w:] *Krasiński Z., Listy do Koźmianów*, oprac. i wstęp Sudolski Z., Warszawa 1977.

Krasiński Z., *Dzieła zebrane. Wiersze*, Strzyżewski M. (red.), t. 1, Toruń 2012.

Krasiński Z., *Listy do Adama Soltana*, wstęp i oprac. Sudolski Z., Warszawa 1970.

Krasiński Z., *Listy do Adama Soltana*, wstęp i oprac. Sudolski Z., Warszawa 1970.

Krasiński Z., *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, oprac. Sudolski Z., t. 1, Warszawa 1988.

Krasiński Z., *Listy do Cieszkowskiego, Jaroszyńskiego, Trentowskiego*, wstęp i oprac. Sudolski Z., t. 2, Warszawa 1988.

Krasiński Z., *Listy do Delfiny Potockiej*, wstęp i oprac. Sudolski Z., t. 1, Warszawa 1975.

Krasiński Z., *Listy do Delfiny Potockiej*, wstęp i oprac. Sudolski Z., t. 2, Warszawa 1975.

Krasiński Z., *Listy do Delfiny Potockiej*, wstęp i oprac. Sudolski Z., t. 3, Warszawa 1975.

Krasiński Z., *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*, wstęp i oprac. Sudolski Z., Warszawa 1971.

Krasiński Z., *Listy do różnych adresatów*, wstęp i oprac. Sudolski Z., t. 1, Warszawa 1991.

- Krasiński Z., *Listy do różnych adresatów*, wstęp i oprac. Sudolski Z., t. 2, Warszawa 1991.
- Krasiński Z., *Listy do Stanisława Małachowskiego*, wstęp i oprac. Sudolski Z., Warszawa 1979.
- Krasiński Z., *Pisma. Wydanie jubileuszowe*, oprac. Czubek J., t. 8, cz. 2, Kraków 1912.
- Krasiński Z., *Psalm wiary*, [w:] tegoż, *Dziela zebrane. Poematy*, Strzyżewski M. (red.), t. 2, Toruń 2017.
- Krasiński Z., *Syn cieniów*, [w:] *Dziela zebrane. Poematy*, t. 2, Strzyżewski M. (red.), Toruń 2017.
- Krukowska H., *Nocne uniwersum w myśli romantycznej Zygmunta Krasińskiego*, [w:] *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku*, Sokołowski M. i Ławski J. (red.), Białystok–Warszawa 2009.
- Kubale A., *Dramat bólu istnienia w listach Zygmunta Krasińskiego*, Gdańsk 1997.
- Kubale A., *Zygmunt Krasiński – człowiek i egzystencja*, [w:] *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, Halkiewicz-Sojak G. i Burdziej B. (red.), Toruń 2001.
- Ławski J., „Hiatus”. *Krasiński noetyczny*, [w:] *Krasiński. Żywioły kultury, żywioły natury*, Burzka-Janik M. i Ławski J. (red.), Białystok-Opole 2019.
- Linde S.B., *Słownik języka polskiego*, t. 6, Lwów 1860.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. bp Romaniuk K., Poznań 1989.
- Lyszczyna J., *Rok 1848 w apokaliptycznych prognozach historiozoficznych Zygmunta Krasińskiego i Konstantego Gaszyńskiego*, [w:] *Apokalipsa. Symbolika – tradycja – egzegeza*, Korotkich K. i Ławski J. (red.), t. 2, Białystok 2007.
- Pismo święte Starego i Nowego testamentu*, wydanie piąte, Pallottinum, Poznań 2000.
- Pyczek W., „I ja z nią pójdę gdzieś tam szukać Boga”. *O doświadczeniu religijnym w liryce Zygmunta Krasińskiego*, [w:] *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, Halkiewicz-Sojak G. i Burdziej B. (red.), Toruń 2001.
- Sierotwiński S., *Słownik terminów literackich: teoria i nauki pomocnicze literatury*, Wrocław 1970.
- Siwec M., *Oniryczne apokalipsy w genewskich fragmentach Krasińskiego*, [w:] *Wokół Krasińskiego*, Sokalska M. (red.), Kraków 2012.
- Stefanowska Z., *Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, Warszawa 1962.
- Sudolski Z., *Korespondencja Zygmunta Krasińskiego. Studium monograficzne*, Warszawa 1968.
- Sudolski Z., *Krasiński. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1997.
- Sudolski Z., *U źródeł wyobraźni i myśli Zygmunta Krasińskiego*, [w:] *Apokalipsa. Symbolika – tradycja – egzegeza*, Korotkich K. i Ławski J. (red.), t. 2, Białystok 2007.
- Sudolski Z., *Zygmunt Krasiński jako człowiek*, [w:] *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, Halkiewicz-Sojak G. i Burdziej B. (red.), Toruń 2001.
- Szargot M., *Kosmos Krasińskiego. Studia*, Piotrków Trybunalski 2009.
- Szuleko M., *Romantyczne doświadczenie Boga. Człowiek i jego Stwórca w świetle korespondencji Zygmunta Krasińskiego*, http://zbc.uz.zgora.pl/Content/55927/4_szuleko_romantyczne.pdf [data dostępu: 04.05.2023].
- Tomaszewska G., *Mickiewicz – Krasiński. O wyobraźni utopijnej i katastroficznej*, Gdańsk 2000.

Tronina A., *Siedem pieczęci Apokalipsy*, [w:] *Apokalipsa. Symbolika – tradycja – egzegeza*, Korotkich K. i Ławski J. (red.), t. 2, Białystok 2007.

Waśko A., *Zygmunt Krasiński. Oblicza poety*, Kraków 2001.

Werner A., hasło: *Katastrofizm*, [w:] *Słownik literatury polskiej XX wieku*, Brodzka A. i in. (red.), Wrocław 1995.

Kara, plan Boży czy cel? Motyw „odstworzenia” w wierszu „Mord elektrycznym prądem...” Zygmunta Krasińskiego

Streszczenie

Wiersz „Mord elektrycznym prądem...” napisany przez Zygmunta Krasińskiego w 1848 roku, ukazuje pesymistyczną wizję końca świata inspirowaną wydarzeniami Wiosny Ludów. Krasiński często używał symboliki apokaliptycznej, aby ukazać sens egzystencji człowieka. W artykule przedstawiono trzy główne ścieżki interpretacji symboliki zawartej w utworze Krasińskiego: „odstworzenie” jako kara boska, „odstworzenie” jako plan Boga i „odstworzenie” jako wyraz egzystencjalnych rozmyślań i lęków samego Krasińskiego. Przyjęta perspektywa hermeneutyczno-psychologiczna pozwoliła na podjęcie próby odpowiedzi na pytania, dlaczego Krasiński przedstawia taką wizję końca świata i co może się kryć za tajemniczym „odstworzeniem”.

Słowa kluczowe: Krasiński, „odstworzenie”, apokalipsa, rok 1848, „Mord elektrycznym prądem...”

Współczesne rozumienie katastroficznych obrazów i metafor w Biblii w spotkaniu z psychologicznymi obrazami wnętrza człowieka

1. Wstęp

Psychologia i teologia są często uznawane za dziedziny skonfliktowane – psychologia bywa uznawana za alternatywę dla teologii; teologia zaś z uwagą śledzi i nierzadko rozwija krytykę wybranych, psychologicznych koncepcji. Obie dziedziny stanowią do pewnego stopnia niezależne od siebie obszary, na których jednak stale rozwija się refleksja o człowieku. Zarówno w psychologii, jak i w teologii, zdaje się ona być bardzo rozbudowana, co czyni obie dziedziny możliwym terenem badań nad człowiekiem oraz zastosowaniem różnych środków wyrazu dla opisu efektów refleksji, koncepcji czy wyników tychże badań.

Jeśli przyjrzymy się tekstom biblijnym, jak i wybranym koncepcjom współczesnej psychologii, zauważymy w obydwu przypadkach określone, obrazowe ujęcia wielkich wydarzeń – swoistych katastrof, zarówno historycznych, psychologicznych, jak i duchowych. Oczywiście, jako że obie perspektywy dzieli co najmniej dwa tysiące lat, ponadto – należą one pierwotnie do dwóch kręgów kulturowych – Bliskiego Wschodu oraz Zachodu, trudno byłoby oczekiwać przystawania do siebie charakterystycznych dla nich sposobów myślenia o człowieku. Sama ocena wydarzeń jako katastrof będzie zależała od epoki, kultury oraz światopoglądu autorów danego tekstu. Odwrotnie zaś użycie katastrof jako trafnych obrazów dla opisu rozmaitych fenomenów ludzkiego życia wydaje się także zależne od czynników umieszczonych w czasie i przestrzeni. Oczywiście, sposób odczytania obrazu – czy biblijnego, czy psychologicznego – nie może być oddzielony od kultury, z której wyrasta. Toteż konieczne jest zastosowanie dwóch odmiennych metod odczytania – odpowiednio będzie to rozwinięta przez biblistykę metoda egzegetyczna lub psychologiczna. Szczególnie wobec starszego tekstu konieczne jest badanie, które będzie uwzględniało rozmaite etapy formułowania tekstu, a następnie pozwoli rzetelnie przedstawić wyniki. Jest to o tyle istotne, że koncepcje i wybrane obrazy psychologiczne weszły już do współczesnej kultury, zaś równocześnie obserwuje się marginalizację znaczenia obrazów biblijnych. Historie biblijne, jak postaram się ukazać, bywają mylnie odczytywane przez współczesnego odbiorcę, wobec czego także wskazanie oraz uporządkowanie prawdopodobnych powodów tego zjawiska jest jednym z istotnych, wstępnych celów niniejszego tekstu.

Wśród tekstów biblijnych obrazy katastroficzne, jak klęski przyrodnicze, opisy wojenne czy narracje apokaliptyczne, stanowią być może teren największych nieporozumień w ich odczytaniu. Warto przede wszystkim ukazać na początku ich właściwe znaczenie, które formułuje sama dziedzina teologii. Zanim zatem porównam dwie dziedziny –

¹ joannamatyja0405@gmail.com, Katedra Teologii i Psychologii Pastoralnej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, <https://upjp2.edu.pl>.

psychologię i teologię – postaram się najpierw wyjaśnić do pewnego stopnia złożoność tematu katastrof w Biblii.

Chronologicznie ujmując zarysowaną problematykę, warto zwrócić uwagę na tzw. prehistorię biblijną, gdzie pojawia się motyw Potopu; ukazać mentalność klanową w kwestii polityki, a także rozumienia bóstw starożytności. Następnie warto przedstawić kolejne punkty historii w Starym Testamencie, które wyznaczone są przez okresy wojen, a także niewoli, wobec których w określony sposób opisuje się obce narody, konflikty, ich żniwo oraz uczestnictwo Boga, który zdaje się być autorem kataklizmów i katastrof. Osobny nurt stanowią opisy apokaliptyczne, które są obecne nie tylko w tekście św. Jana, zamykającym Pismo Święte. Wobec każdego rodzaju wydarzenia zostanie pokrótce przedstawione współczesne stanowisko teologii katolickiej, co rzuci także światło na obrazy katastroficzne. Tak przygotowany materiał będzie stanowił kontekst właściwej analizy – porównania dziedzin.

Jako że psychologia także posiada w obrębie wybranych nurtów określone obrazy, warto zapytać, czy i w jakiej skali autorzy używają obrazów katastroficznych oraz jakie jest ich znaczenie. Interesujące wydaje się także pytanie czy teologia i psychologia mogą współpracować w opisie człowieka współczesnego. Ostatnim pytaniem, na które tekst ma odpowiedzieć, jest to czy użycie katastrofalnych obrazów jest współcześnie nadal dla człowieka pożyteczne, czy też odchodzi się od tejże tendencji na rzecz łagodniejszych metod opisu.

2. Rozbieżności pomiędzy naukową egzegezą a popularnym rozumieniem Biblii

Czytając rozmaite, teologiczne opracowania tekstu biblijnego nietrudno zauważyć, że bez podobnej takiej lektury, w oparciu jedynie o tekst biblijny, można dostrzec sporo katastroficznych wydarzeń w Biblii oraz niewłaściwie, wedle teologii, je rozumieć. Warto zwrócić uwagę, że przyczynę stanowi w dużej mierze właśnie użycie w tekście obrazów, które jako możliwe do „wyjęcia” z kontekstu, żyją w kulturze niejako „własnym życiem”. Obrazy biblijne stanowią od wieków inspirację dla malarstwa, od niedawna zaś – także dla kinematografii. Przykładem mogą być tu produkcje filmowe, które wykorzystują motywy biblijne bądź postaci aniołów i demonów, a jednocześnie są oderwane od doktryny chrześcijańskiej niczym współczesne apokryfy. Kinowa kultura uprawia tu często pewną dosłowność w miejscu metaforyki. Można zauważyć, że zachodnia przesada semickiej przesady powoduje nieraz groteskowe efekty. Czym innym są także luźne fantazje reżyserów na bazie biblijnego tekstu, gdzie dodatkowe, współczesne wątki nie są jasno oddzielone od wątków pochodzących faktycznie z Pisma Świętego. Przykładami takich filmów mogą być: „Constantine” z 2005 roku², gdzie bohater porusza się między życiem na ziemi a rzeczywistością eschatologiczną, Bóg i szatan zaś czynią jego życie obiektem zakładu, zdając się na nie równie obojętni; „Gabriel” z 2007 roku³ czy „Legion” z 2010 roku⁴ jako filmy o aniołach, które działają w pewnej izolacji od Boga, są od Niego bardziej zaangażowane w pomoc człowiekowi; „Noe. Wybrany przez Boga” z 2014 roku⁵, gdzie Bóg wydaje się okrutny, realizujący

² www.filmweb.pl/film/Constantine-2005-107101.

³ www.filmweb.pl/film/Gabriel-2007-381109.

⁴ www.filmweb.pl/film/Legion-2010-467792.

⁵ www.filmweb.pl/film/Noe%3A+Wybrany+przez+Boga-2014-622318.

swoje postanowienia bez względu na człowieka, podobny bezlitosnej sile; czy wreszcie „Czasy ostateczne. Pozostawieni” z 2014 roku⁶, gdzie ludzie starają się działać sami wobec zagrożenia, zaś zasady zbawienia wydają się być swobodną fantazją reżysera. Wiele zjawisk niezrozumienia Biblii, w tym nadmierny katastrofizm, ma swoje źródło w podobnych zjawiskach mieszania inspiracji biblijnych z obcymi dla nich rozwiązaniami. Biblistyka jednak, od początku swojego istnienia – a mówimy tu o pierwszych wiekach naszej ery – wypracowywała określone reguły interpretacji tekstu biblijnego. Warto zatem o nich pamiętać i zwracać uwagę, że w ramach kinematografii, wzmocnione mocnymi środkami wyrazu historie biblijne bynajmniej nie odsłaniają przed widzom owych skomplikowanych zasad interpretacji. Brak tu zatem możliwości dotarcia do właściwych intencji biblijnych autorów.

Można mówić wobec powyższego zjawiska o swoistej kolizji trzech perspektyw: (1) pewnych kinowych konwencji; (2) specyfiki autorów semickich, w tym w dziedzinie historii, a także zrozumiałych jedynie w kontekście języka hebrajskiego zabiegów; (3) odmiany, jaką niesie w egzegezie nauka Jezusa. Zaczynając od ostatniego punktu, jak pokazują liczne fragmenty Nowego Testamentu, Jezus Chrystus wprowadził konieczność zmian w odczycaniu tekstów biblijnych Starego Przymierza, choć nie pozwolił zmienić w Prawie *ani jednej joty*⁷ [Mt 5, 18]. Jednocześnie często stawiał swoją naukę w opozycji do faryzejskiej, dokładnej pod względem zwyczajów, ale zaniedbującej warstwę serca [Mt 23, 23]. Jezus zmienia perspektywę Izraelitów w odniesieniu do zwyczajów religijnych – kwestia czystości i nieczystości [Mk 7, 14-23] – jak i ofiar, mówi o Królestwie Bożym, które *nie jest z tego świata* [J 18, 36], wobec czego wewnątrz człowieka wychodzi na pierwszy plan. Z czasem poszczególne obrazy nadają życiu człowieka perspektywę eschatologiczną, która jednak uobecnia się już na ziemi. Co istotne, zarówno nieszczęścia, jak i cuda są jedynie poświadczeniem innej, skierowanej do wnętrza człowieka treści. W praktyce wiary oznacza to, że ani uzdrowienia, ani wątki demonologiczne nie są w teologii najważniejsze. Kolejną zmianą w Nowym Testamencie jest zmiana perspektywy nawiązania relacji z Bogiem przez ludzi różnych narodów. Sam wybór jednego Narodu przez Boga jest perspektywą starotestamentalną. W Nowym Testamencie postacie, takie jak „swój” i „obcy”, w znaczeniu wroga, zostają przez Chrystusa unieważnione – ludzie stanowią jedną grupę dzieci Boga. Widać to zarówno w Przypowieści o Dobrym Samarytaninie [Łk 10, 30-37], jak i w fakcie nauczania skierowanego do pogan. Warto zaznaczyć, że przykazanie, aby oddawać cześć Bogu *w Duchu i Prawdzie* [J 4, 23] otwiera nowe możliwości czci i relacji. Dawniej to kwestia wybrania Narodu pokazywała możliwość osobistej relacji z Bogiem, stanowiła o Jego odmienności od bóstw innych narodów – świadczyła o zaangażowaniu Jahwe w sprawy swego Ludu [Wj 3, 6-10]. Sprowadza to jeszcze jedną, ważną wskazówkę w sposobie odczytania obrazów różnych biblijnych kataklizmów – gdy np. czytamy o Noem, jest on jedyną postacią, z którą czytelnik powinien utożsamiać się w tekście, gdyż jest zestawiony z niewierzącymi i grzesznikami. Obrazy biblijne nie służą straszeniu tragicznymi konsekwencjami zła w obrębie wybranej grupy. Dopiero Jezus zwraca się do wszystkich, nie czyniąc obcych ludów tłem swego nauczania skierowanego do Izraelitów. W obu Testamentach zatem w pierwszym rzędzie podkreśla się miłość i wierność Boga względem tych, których wybrał. Zwłaszcza wobec Nowego Testamentu

⁶ www.filmweb.pl/film/Czasy+ostateczne%3A+Pozostawieni-2014-670711.

⁷ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą z Biblii Tysiąclecia, wyd. V.

niepokój o niesprawiedliwość czy arbitralny gniew Boga powinien zniknąć, gdyż Jezus bardzo często powtarza: *Nie lękajcie się...* [Mt 10, 31; J 6, 20; Łk 12, 32; Mk 5, 36].

Jako że w początkach Kościoła istniała potrzeba zachowania tekstów Starego Testamentu, jednocześnie oddzielając warstwę ducha od ludzkich zwyczajów, w myśl choćby takich słów Jezusa, jak: *szabat istnieje dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu* [Mk 2, 27], oraz biorąc pod uwagę kwestie polityczne, duża część tekstów Nowego Testamentu – także listy apostołskie – podejmują temat nowości wprowadzonej przez Chrystusa [Ef 5, 8; 1P 1, 3-4]. Zwyczaje zmieniły się, więc rozumienie literalne tekstu analogicznie także nie mogło wystarczyć. Dlatego też na podstawie egzegezy, zaczęła obowiązywać podstawowa reguła tłumaczenia obu testamentów jako spójnej całości. W związku z tym trudne momenty Starego Testamentu komentuje się w oparciu o Nowy Testament. Podejście to zostało zawarte m.in. w adhortacji „*Verbum Domini. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*” Benedykta XVI⁸. Już św. Augustyn mówił o tym, gdy sformułował zasadę: *Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet* – *Nowy Testament w Starym jest ukryty, a Stary w Nowym znajduje wyjaśnienie*⁹. To sprowadza skłonność badaczy do przyjęcia całych opisów historycznych zwycięstw oraz klęsk Starego Testamentu jako metafor życia wewnętrznego człowieka, który wybiera dobro bądź zło. Takie przewartościowanie pomaga zrozumieć, dlaczego w Starym Testamencie liczne fragmenty, zawierające brutalne obrazy, Kościół wciąż uznaje za natchnione.

Autorzy biblijni kreują poruszające opisy, aby za ich pomocą przekazać określoną, własną perspektywę grupy, a w młodszych tekstach także teologiczne prawdy. To zatem określona prawda, nie zaś jej oprawa, stanowi właściwą treść tekstu, co jest kwestią nadrzędną dla właściwej egzegezy tekstów zwłaszcza Starego Testamentu¹⁰. Stąd też można wnosić, że tragiczne obrazy są zatem ukazaniem nienastawienia Boga, ale pilnej dla człowieka konieczności przyjęcia poważnie kwestii miłości jako drogi swojego Zbawienia.

Rozumienie symboliczne Biblii jest właściwe już dla Ojców Kościoła, czyli chrześcijańskich myślicieli pierwszych wieków. Proponują oni kilka rodzajów egzegezy, zazwyczaj dwa, trzy bądź cztery sensy, w których zakresie sens literalny stanowi warstwę najmniej mówiącą. W uproszczeniu wyróżnia się sens: dosłowny – *oznaczany przez słowa Pisma Świętego i odkrywany przez egzegezę, która opiera się na zasadach poprawnej interpretacji*¹¹; duchowy – który dzieli się na alegoryczny, moralny oraz anagogiczny – które odpowiednio stanowią o głębokim zrozumieniu tekstu w Chrystusie, prowadzą do przemiany życia oraz kierują kroki człowieka do Niebieskiej Ojczyzny¹². Co jednak znamienne, Zachód w specyficzny sposób zapomniał o pewnych regułach, zaś interesującą syntezę owego procesu, postępującego przez wieki, przedstawił Lew Szestow, w dziele „*Ateny i Jerozolima*”. Tu wykraczamy już poza problemy kinematografii, a rozpatrujemy szerokie w kulturze zjawisko. Szestow opisuje dzieje filozofii zachodniej, która w czasach nowożytnych w szczególności odcięła się od wpływów bliskowschodnich, judeochrześcijańskich. Zachód – „*Ateny*” – odpowiada tu za kult

⁸ Benedykt XVI, *Verbum Domini. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, 46.

⁹ https://www.kul.pl/wartosc-lektury-starego-testamentu,art_97599.html.pl [data dostępu: 26.04.2023].

¹⁰ https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962.html [data dostępu: 26.04.2023].

¹¹ www.katechizm.opoka.org.pl/kkkI-1-2.htm, 116 [data dostępu: 26.04.2023].

¹² www.katechizm.opoka.org.pl/kkkI-1-2.htm, 115, 117 [data dostępu: 26.04.2023].

wiedzy racjonalnej. W rozumie jednak Szestow widzi nie zbawienie a upadek¹³. Biblię traktuje autor jako źródło alternatywnej filozofii – „Jerozolimę”¹⁴. Jednocześnie, z całości dzieła wypływa przestroga i przekonanie o niezrozumieniu Jerozolimy przez Ateny¹⁵. Dziś w biblistyce odkrywa się szereg istotnych dla egzegezy prawidłowości, czego przykładem jest kompozycja koncentryczna tekstów, która stanowi ważną odmienność wobec tekstów łacińskich. Na przykład Przymierze na Synaju jest centralnym opisem Księgi Wyjścia [Wj 19,1-20,21] dla podkreślenia jego ważności; podczas gdy w tekstach łacińskich spotyka się tendencję, aby umieszczać to, co najistotniejsze, na końcu tekstu. Podobnie, hiperbole i antytezy są stałym elementem biblijnego tekstu [Mt 7, 3-5, Mt 19, 24].

Warto pamiętać, że tekst biblijny, aby był uznany za natchniony, musi także zawierać unikalną prawdę, która zgadza się z teologią i adekwatnie pokazuje Boga, Jego czyny i przez to – Jego cechy. Chodzi zatem o kryterium zgodności z całościową nauką Kościoła, która pojawiła się już w czasach Soboru Trydenckiego, została powtórzona za Leona XIII oraz w czasach współczesnych¹⁶. Aby dotrzeć do prawdy tekstu, a także do właściwego znaczenia katastrofizmu, należy zatem generalnie zapoznać się z teologią katolicką.

3. Stary testament. Kwestie historyczności i symboliki a katastrofizm

Wobec powyższych rozważań, błędem będzie zatem lektura samego Starego Testamentu w izolacji od Biblii jako całości, jak i w oderwaniu od katolickiej nauki. Warto jednak przedstawić w tym momencie mentalność autorów semickich w Starym Testamencie sprzed zmian, które zostały już wyżej nakreślone. Tak oto, gdy mówimy o związanych ze starożytną kulturą autorach natchnionych, są oni ludźmi swoich czasów. To oznacza, że rzeczywiście występuje pewna kreacja, zamierzone nieprzystawanie obrazów do rzeczywistości po to, by uwydatnić dodatkową treść, stąd należy ją poznać tak, jak całą, obcą i starą kulturę. W ramach optyki Starego Testamentu, niezrozumiałą dla człowieka Zachodu kwestią jest dziedzina historii.

Zagadnienie historii Starego Testamentu jest bardzo złożone, a reguły przechowywania pamięci wydarzeń są odmienne, niż w dziedzinie historii dzisiaj. Historia taka, jak dziś ją rozumiemy, podporządkowana jest innym, bardziej istotnym motywom – jak na przykład kształtowaniu tożsamości grupy, kreowaniu wzorców postępowania, itp. Bibliści podkreślają dziś pewne niuanse redakcji tekstów Starego Testamentu, które mogłyby niegdyś szokować czytelnika – na przykład uznaje się, że Abraham, Izaak i Jakub nie stanowią bliskiej rodziny, ale mogą być protoplastami trzech klanów, które uznano z czasem za bratnie i wykreowano opis, który miał o tym świadczyć¹⁷. Redakcja Pięcioksięgu, do którego zalicza się księgi Rodzaju, Wyjście, Kapłańską, Liczb oraz Powtórnego Prawa doprowadziła do powstania opisu, który połączył w swoisty łańcuch życiorysy ważnych dla Izraelitów osób. Genealogie powstawały dla doprecyzowania pochodzenia, zatem i tożsamości danej osoby, jej pozycji w klanie, a także oddzielenia

¹³ Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, przeł. Wodziński C., Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 22.

¹⁴ Tamże, s. 29.

¹⁵ Zob. Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, przeł. Wodziński C., Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

¹⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 113 i 114 oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej: *O interpretacji Pisma Świętego w Kościele*, nr 27.

¹⁷ Fanuli CM A., Siere-Diaz SJ J.L., Gilbert SJ M., Cavedo R., Ravasi G., *Historia duchowości tom I. Duchowość Starego Testamentu*, przeł. Pierzchała M., Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2002, s. 22.

jej od innych narodów czy kultur. Chodziło także o określenie praw oraz przywilejów na podstawie związku z danym protoplastą¹⁸. Znamienne było także wykreślenie danej osoby z genealogii¹⁹.

Chronologicznie, jako pierwsza ważna postać związana z katastrofami – po Adamie, o ile wygnanie z raju uznamy za również wydarzenie skrajnie negatywne – w Starym Testamencie pojawia się Noe. Praca Dariusza Dziadosza pozwala zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię dotyczącą historii w Starym Testamencie, a także kontekstu społeczno-kulturowego. Chodzi o tzw. Tablicę ludów [Rdz 9, 8-17], która pojawia się po opisie Potopu. Fragment określa całą ludzkość jako rodzinę wywodzącą się od Noego, co zarówno w Starym Testamencie, jak i wśród innych tekstów starożytnych, jest ewenementem, jednocześnie zawierającym istotne orędzie teologiczne²⁰. Jak wyjaśnia autor:

*Najważniejsze cywilizacje i kultury starożytne były przekonane, że wszystko, co obce, jest pozbawione jakiegokolwiek wartości i zasługuje na pogardę. Stąd też opisy występujące w dokumentach pochodzących z imperiów Mezopotamii, Egiptu, a nawet późniejszej Grecji, służą wyłącznie temu, by ukazać militarną, polityczną, kulturową i gospodarczą wyższość tych państw (...)*²¹.

Jest to o tyle istotne, że opis ludu pociąga za sobą określony opis Boga jako niechętnego „obcym”, która to tendencja całkowicie zanika w Nowym Testamencie, a już wspomniana Tablica Narodów niejako zapowiada ją. Zdaniem Dziadosza, fakt rozproszenia ludów po ziemi po Potopie, świadczy zarówno o błogosławieństwie Stwórcy wobec wszystkich narodów, jak i o Bożej dezaprobachie wobec złych czynów, których nie zgładził nawet Potop. Tak fakt przeżycia grzeszących świadczy o miłosierdziu Boga, a zatem nie tragedia klęski żywiołowej. Dalsze Przymierze z ludzkością jest elementem, na który pada akcent²². Jak kontynuuje autor:

*Stwórca postanowił, by Jego łaska i miłosierdzie były potężniejsze od narastającego grzechu człowieka i zamiast unicestwić niepoprawnych potomków Noego nowym kataklizmem, przygotował wobec ludzi rozproszonych po całym świecie nowy wyjątkowy plan zbawienia, który zrealizował poprzez Abrahama i jego potomków*²³.

Tak właśnie, w najstarszych tekstach, mamy do czynienia ze światem, w którym każda grupa pragnie podkreślić wyższość nad inną; co służy polityce, w co także wplątane są bóstwa, gdyż w odleglejszych wiekach Starożytności panuje politeizm lub monolatria – czczenie jednego Boga przy przyjęciu istnienia wielu obcych bogów; monoteizm zaś pojawia się stosunkowo późno. Warto zaznaczyć, iż opowiadana historia służy dobru opowiadającej ją grupy, podnoszeniu jej na duchu, stąd wydarzenia historyczne opisywane są jako zwycięskie. Tego rodzaju rozumienie Boga jako siłacza i wojownika zakorzenione jest jeszcze w mentalności starożytnych klanów, które uznawały bóstwo odniesione nie do kosmosu, a do praojca klanu, któremu się także

¹⁸ Dziadosz D., *Genealogia Księgi Rodzaju. Pomiędzy historią, tradycją i teologią*, Instytut Nauk Biblijnych KUL, Biban, 1, 2011, s. 13-14.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 19.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 25.

²³ Tamże, s. 25.

objawiało. Bóg danej grupy musiał być silny, aby bronić zarówno przed potężną przyrodą, jak i agresją ze strony liczniejszych od danej grupy wrogów²⁴. Bóg, zgodnie ze schematem *świętej wojny*, bierze w nich czynny udział, gromiąc i zabijając wrogów. Pojęcie wroga i jego klęski jest wówczas powiązane z siłą Izraela i mocą Boga, który jest silniejszy od innych bogów. Sam gniew Boga, a zwłaszcza przedstawianie Go jako czynnie zabijającego wrogów muszą być rozumiane w kontekście samorozumienia siebie przez Naród Wybrany. Opis biblijny zatem zawsze połączony jest z kreacją narodu, jak i jego wrogów, co implikuje także specyficzny opis Boga, który jednak ma ulec zmianie w Nowym Testamencie, stąd czytając teksty dziś, zakłada się, że ten opis Boga jest błędny. Jak podkreśla Tomasz Jelonek, Bóg objawia Prawo stopniowo, toteż patriarchowie nie postępują zgodnie ze wzorcami chrześcijańskimi i także ich rozumienie Boga nie jest pełne²⁵. Obraz realny Boga biblijnego zmienia się w tym świetle – z domniemanego, okrutnego władcy, którego gniew może arbitralnie niszczyć, staje się On miłosierny.

W kwestii Bożego gniewu warto w tym miejscu dodać – za Danutą Piekarcz – iż pod pojęciem gniewu w oryginalnym tekście ukryte są dwa słowa o odmiennych znaczeniach – *passio*, które oznacza poruszenie emocjonalne utrudniające ocenę sytuacji z użyciem rozumu oraz *pathos*, które oznacza działanie w wyniku rozważania i decyzji. Pierwsze określenie odpowiada w Biblii gniewom ludzkim, a jedynie drugie autorzy odnoszą do Boga²⁶. Do tematu kreacji Boga na sposób ludzki powrócę jeszcze poniżej, chronologicznie przedstawiając biblijne przykłady.

Historyczność postaci żyjących po Adamie a przed Abrahamem jest dyskusyjna, natomiast ich cechy są w dzisiejszym rozumieniu zafałszowane, aby ukazać inne prawdy. Dla przykładu warto zauważyć, że pierwsi ludzie ukazani w Księdze Rodzaju są nienaturalnie długowieczni, co Dziadosz proponuje traktować jako zabieg symboliczny, teologiczny²⁷, wedle którego w czasach prehistorii biblijnej dana postać żyła nadzwyczaj długo przez wzgląd na błogosławieństwo Boga, gdyż była ona bogobojna i doskonała²⁸. Co ważne, autor podkreśla, że w dawniejszych interpretacjach informację tę traktowano dosłownie²⁹, jednak w genealogiach: *Opisywane (...) wydarzenia tylko w pewnej części odpowiadają konkretnej i stricte teologicznej rzeczywistości*³⁰. Ponadto, w liczbie lat, protoplastów danej postaci albo jej synów, czy też wieku, w którym rodzi się syn pierworodny, egzegeci dopatrują się symbolizmu, charakterystycznego dla tekstów semickich, na przykład dziesięć to liczba kompletnej wielości; siedem to doskonałość czy pełnia, itp.³¹ Istotny jest także czynnik praktyczny – genealogia miała łączyć kilka znanych postaci, a jednocześnie objąć długie wieki historii, którą zawierały podania o stworzeniu świata, grzechu pierwszych rodziców, Kainie i Ablu, potopie oraz wieży Babel – wiek na wół legendarnych postaci dawał wyobrażenie, że od tych wydarzeń do okresu epoki Semitów upłynęło niezmiernie dużo czasu. Wiek prehistorycznych ludzi maleje, aż w czasach Noego staje się średni dla przeciętnego

²⁴ Fanuli CM A., Siere-Diaz SJ J.L., Gilbert SJ M., Cavedo R., Ravasi G., dz. cyt., s. 25-29.

²⁵ Jelonek T., *Biblijna historia zbawienia*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1987, s. 83.

²⁶ Piekarcz D., *(Nie) święty gniew. Co Biblia mówi o złości?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019, s. 18.

²⁷ Dziadosz D., dz. cyt., s. 33.

²⁸ Tamże, s. 36.

²⁹ Tamże, s. 33.

³⁰ Tamże, s. 35.

³¹ Tamże, s. 35-36.

człowieka³². Dziadosz dostrzega, iż genealogie pozwalają na *przerzucenie pomostu* pomiędzy prehistorią a epoką patriarchów, w której znaczenie kosmiczne i teologiczne ustępuje opisom typowym dla egzystencji ludów mezopotamskiej oraz palestyńskiej kultury i religii³³. Rozważania na temat genealogii pokazują, że Semici nie są przywiązani do rzetelnego przekazywania faktów czy liczb, co ma wpływ także na konstrukcje opisów wydarzeń tragicznych.

Abraham jest postacią, która nie tyle odzwierciedla dokładnie rys charakterologiczny oraz biograficzny konkretnej osoby, ile zawiera program postępowania wierzącego człowieka w niewoli babilońskiej i po niej³⁴. Jest to o tyle ważne, że opis niedoszłej katastrofy rodzinnej – zabicia Izaaka przez Abrahama i poświęcenie go na ofiarę Bogu – może nie przedstawiać prawdziwego wydarzenia. Istotną prawdą teologiczną byłaby wówczas kwestia poświęcenia dla Boga nawet tego, co dla człowieka najważniejsze; naleciałością kultury dawnych wieków byłyby zaś zwyczaj poświęcania dzieci dla bóstw, co w starożytności zdarzało się w państwach sąsiadujących z Izraelem. Powstrzymanie Abrahama niesie zatem wiadomość ponownie o odmienności Boga i Jego miłości do człowieka [Rdz 22].

Wspomnianą już konkurencję bogów świata starożytnego ukazuje dobitnie Księga Wyjścia. Opis plag egipskich ma na celu podkreślenie zwycięstwa Boga Izraela nad poszczególnymi bożkami Egiptu i to one – nie zaś okrucieństwo Stwórcy – wyznaczają kształt plag [Wj 12,12]. Na przykład, odpowiedzią JHWH dla Hapi czy Ozyrysa – najważniejszych bóstw Nilu, których krwiobiegami była rzeka – jest plaga krwistej wody Nilu; dla Heket – bogini życia i porodu, przedstawianej w postaci żaby – odpowiedzią jest plaga żab; Ra – bóstwo Słońca – zostaje przez zwyciężone poprzez plagę egipskich ciemności, itp.³⁵

Przymierze na Synaju ukazuje asymetryczny stosunek między Stwórcą i stworzeniem, jako że ludzie nie mogą zapewnić Bogu wzajemności, dar Przymierza obrazuje dobroć Boga, który darmo daje swój dar i jawi się jako Bóg miłości³⁶. Ukazuje to ponownie inne niż popularnie przyjęte w kulturze rozłożenie akcentów – Bóg jawi się tu już tak, jak w Nowym Testamencie.

Katastrofy to niewątpliwie wielkie wojny starożytności, w których bitwy zbierają straszne żniwo – na przykład wojny Izraelitów z Asyrią i Babilonią opisane w Księgach Królewskich: *Teżże samej nocy wyszedł Anioł Pański i pobił w obozie Asyryjczyków sto osiemdziesiąt pięć tysięcy ludzi. Rano, kiedy wstali, oto ci wszyscy byli martwymi ciałami* [2 Krl 19, 35]. Do Ksiąg Biblijnych, które zawierają najwięcej militarnych opisów, można zaliczyć Księgę Jozuego, Księgi Machabejskie oraz Księgi Królewskie. Ważny jest okres od śmierci króla Dawida aż do Niewoli Babilońskiej. To w nich znajduje się najwięcej opisów wydarzeń militarnych, które w kontekście świętych wojen obarczają Boga winą za ludzką śmierć. A jednak dla przykładu Księga Jozuego, jak komentują teologowie, także *stoi na pograniczu historii i jej epicko-religijnej*

³² Tamże, 36-37.

³³ Tamże, s. 39.

³⁴ Fanuli CM A., Siere-Diaz SJ J.L., Gilbert SJ M., Cavedo R., Ravasi G., dz. cyt., s. 41.

³⁵ Majewski M., *W stronę ziemi obiecaniej: komentarz do Księgi Wyjścia*, Wydawnictwo eSPe, Kraków 2011, s. 151-184.

³⁶ Ratzinger J., *Wielość religii i jedno Przymierze*, przeł. Pieciul E., Kraków 2004, s. 43.

*interpretacji*³⁷. I tu istnieje zatem Jozue historii i Jozue wiary. Co znamienne, jako wojownik, w pierwszym rzędzie przedstawiony jest Bóg, zaś Jozue – w dalszej kolejności. To klasyczny model opisu odpowiadającego zasygnalizowanej już idei *świętej wojny*³⁸. Idea ta obecna jest w wielu miejscach Starego Testamentu, brak jej natomiast w Nowym Testamencie, gdzie Jezus, na przykład, podkreśla w rozmowie z Piłatem, iż Jego Królestwo nie jest z tego świata, wobec czego Jego słudzy *nie biją się o Niego* [J 18, 36]. Wracając jednak do starych fragmentów, Pieśń Debory – fragment Księgi Jozuego, wedle badań najstarszy w całym Piśmie Świętym, sformułowana jest wedle tego samego klucza – obecny jest Bóg, jak i ludzie – przywódca oraz spontanicznie dołączający do walki lud. A jednak to pochwała Boga i Jego udział są na tyle ważniejsze od innych faktów, że w sensie historycznym nie sposób odczytać z pieśni chronologii wydarzeń – może ona zarówno chwalić już dokonane zwycięstwo, jak i wzywać do walki³⁹.

W nieco nowszych tekstach starotestamentalnych dostrzega się etyczno-religijną wizję autorów, która doprowadza do wyklarowania pojęcia grzechu jako znajomości woli Bożej. Bóg, przemawiając, ukazuje ją człowiekowi, jednocześnie przedstawiając również możliwości występowania przeciwko niej. Nie ma tutaj miejsca na fatum – odpowiedzialność człowieka stwarza perspektywę, w której istotne jest jego zaangażowanie⁴⁰. Wolny Bóg i wolny człowiek wyznaczają w ten sposób bieg historii⁴¹. Obecność i działanie Boga w historii jest charakterystyczne dla Biblii; Jego wkraczanie – sąd – ujawnia grę sił dobra i zła⁴². Zwłaszcza w późniejszych czasach, wiele wieków po Abrahamie, także Mojżeszu i Jozuem, na obcej ziemi w trakcie niewoli babilońskiej rozwija się rozumienie katastrofy jako kary Bożej, elementu sądu Bożego⁴³.

Warto zauważyć, iż samo wejście Boga w historię jest warunkiem, by mówić o Objawieniu, a to wiąże się z wypowiedziami Boga. Jego Słowo stwarza nie tylko świat, ale i okoliczności ludzkich wydarzeń. Na przykład w Ez 12, 25: *Ja, Pan, przemawiam, a to, co mówię, to stanie się niechybnie; już za dni waszych, ludu zbuntowany, ogłoszę wyrok i wykonam go – wyrocznia Pana Boga; czy Iz 55, 10-11:*

*Wszelkie ciało to jakby trawa (...) lecz słowo Boga naszego trwa na wieki.
(...) słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim
wpierw nie dokona tego, co chciałem i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa.*

Autorzy biblijni mają pewność skuteczności Słowa od Boga – zbawczego, jak i niszczącego⁴⁴. Słowo Boga interpretuje w tekstach biblijnych zarówno historię, jak i działanie w niej Jego samego. Cechy działania Bożego to wszechwładza, celowość działania, a także to, że działa On w sposób zadziwiający człowieka. Zdarza się, że zwłaszcza trzecia cecha postrzegana jest przez słuchaczy, ale także samych proroków jako skandal – gdy Bóg na przykład nie karze winnych albo poddaje lud w niewolę⁴⁵ [Lb 21, 4-9].

³⁷ Fanuli CM A., Siere-Diaz SJ J.L., Gilbert SJ M., Cavedo R., Ravasi G., dz. cyt., s. 164-167.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 174-177.

⁴⁰ Tamże, s. 205.

⁴¹ Tamże, s. 398-399.

⁴² Tamże, s. 67.

⁴³ Tamże, s. 234-235.

⁴⁴ Tamże, s. 392-395.

⁴⁵ Tamże, s. 400-403.

Dzisiejsi odbiorcy mogą i w tym miejscu spodziewać się opisów i obrazów, które szokują i jednocześnie – bez właściwego odniesienia – prowadzą do nieporozumień. Dla autora semickiego, zsyłanie dobra i zła stwarza perspektywę absolutnej władzy Boga, która w Nowym Testamencie objawi się inaczej – na zasadzie miłości aż po Krzyż Chrystusa, gdzie zło jest zwalczane, nie można przypisać go Bogu, gdyż: *Bóg tak umiłował świat...* [J 3, 16].

Co także ważne w zrozumieniu historii przedstawionej w Biblii, a co za tym idzie obrazów użytych w opisach; wizje prorockie, nie zaś wydarzenia, mają pierwszorzędne znaczenie – i to owa niedokonana jeszcze przyszłość warunkuje zrozumienie zarówno przeszłości, jak i terażniejszości. Jak podają autorzy jednego z opracowań:

Przeszłość jawi się prorokowi jako ciągła walka między dobrocią Boga a niegodziwością człowieka. Prorok nie troszczy się o analizę wydarzeń, nie podkreśla momentów bohaterskich, nie wysuwa na pierwszy plan znakomitych osobistości, odważnych czynów (...). Przeszłość w jego widzeniu zostaje zredukowana do dwóch zasadniczych bohaterów: Boga i człowieka, ukazanych poprzez ich najbardziej intymne postawy i najgłębsze intencje⁴⁶.

Teraźniejszość opisuje się podobnie z tą różnicą, że ogólne syntezy zastąpione są przez fakty oraz osoby. Zarówno o Izraelu, jak i państwach ościennych mówi się w kontekście planów Bożych. Co jednak także istotne, wróg do pewnego momentu jest wykonawcą kary Bożej, gdy zaś jego okrucieństwo przekroczy pewne granice, jest potępiony jako działający nawet poza Bogiem i wówczas prorocy wycofują teologiczną interpretację⁴⁷. Ważną różnicą pomiędzy prorokami a starotestamentalnymi tekstami apokaliptycznymi jest szansa podjęcia decyzji i odwrócenia złych wydarzeń⁴⁸.

Ostatni okres starotestamentowy – częściowa niezależność Izraelitów w czasach helleńskich – wciąż wymusza u autorów natchnionych charakterystyczną postawę dzielącą świat na *my* i *oni*, co odbywa się wobec konieczności utrzymywania tożsamości, a także stanowi sposób obrony przed greckimi i rzymskimi naciskami. Późne Księgi Koheleta i Hioba przekraczają jednak zbyt uproszczone myślenie o nagrodzie i karze doczesnej. Pozostaje do rozwiązania kwestia rzeczywistości śmierci, która jednak w Księdze Daniela [Dn 12, 2n] i Księdze Mądrości [Mdr 3-4] zaczyna krótko przed Chrystusem być przezwyciężana⁴⁹. W tego rodzaju zjawiskach ewolucji myślenia autorów natchnionych teologowie dostrzegają powoli odsłaniający się zamysł Boga względem ludzi, których mentalność przejawia się w Biblii na tyle, na ile dojrzałe w danych czasach jest Boże Objawienie – o czym już była mowa. Odchodzenie od mentalności wojennej oraz powoli krystalizująca się umiejętność mówienia o Bogu z użyciem innej optyki może ukazywać na przykład również późna Księga – Pieśń nad Pieśniami, w której językiem mówienia o Bogu staje się poezja⁵⁰. Sylwester Jędrzejewski, pisząc o Septuagincie – greckiej wersji Pisma Świętego – stworzonej w diasporze, do której należą właśnie Księga Koheleta, Hioba i Pieśń nad Pieśniami, dostrzega wyraźną i nową

⁴⁶ Tamże, s. 396.

⁴⁷ Tamże, s. 397.

⁴⁸ Tamże, s. 398.

⁴⁹ Tamże, s. 271-272.

⁵⁰ Tamże, s. 526-529

tendencję do alegoryzacji w tekście biblijnym⁵¹. Liczne tendencje w Septuagincie korespondują z chrześcijaństwem, stanowią swoisty pomost dla obu Testamentów⁵². W Septuagincie można zauważyć brak katastrof czy wojen w całości niektórych Ksiąg – na przykład właśnie *Pieśń nad Pieśniami* pokazuje relację z Bogiem poprzez metaforę związku romantycznego. Jedyne rozstania i powroty ukochanego stanowią punkty zwrotne akcji. Jest to księga, na której bazują mistycy hiszpańscy – Teresa z Avili i Jan od Krzyża – proponując kompletny opis drogi duszy do zjednoczenia z Bogiem. Ich opis ponownie nie zawiera żadnych drastycznych obrazów⁵³. Tu także należy zwrócić uwagę na ponowną obecność postaci nie tyle historycznych, ile pewnych „typów” uniwersalnych, których historyczność nie jest dowiedziona, tak jak było to wobec postaci Księgi Rodzaju żyjących przed Abrahamem.

Kończąc temat historii, należy zaznaczyć, iż uprawianie tejże dziedziny zbliżonej w metodzie do dzisiejszej zapoczątkowują Grecy około VI wieku p.n.e., a zatem kilka wieków po redakcji pierwszych ksiąg Starego Testamentu. To wówczas Herodot postanawia oddzielić prawdziwe wydarzenia od legend i mitów, które wcześniej stanowiły naturalną część wielu opowieści. Pierwsze dzieło historyczne wychodzi spod pióra Tuki-dydesa i opisuje historię wojen peloponeskich⁵⁴. Historia biblijna nie jest zatem źródłem historycznym, stąd dziś także w oficjalnej, biblijnej egzegezie uprawia się badania porównawcze z innymi tekstami starożytności. Jest ona jednak źródłem teologicznym, z tym zastrzeżeniem, że teologia w danych wiekach ewoluuje, a wraz z nią użycie obrazów o mocnej wymowie. Katastrofizm w nowszych tekstach jest częściej zastępowany innymi obrazami. Tendencja zaczyna się już wówczas, gdy wojenna klęska bądź niewola zostaje zinterpretowana jako kara za grzech. W końcu grzech i odstępianie od Boga stają się tragedią człowieka. Ostatecznie postęp w myśli biblijnej, na skutek sukcesywnego dopełnienia Objawienia, sprowadza nowe zasady egzegetyczne także dla tekstów, w których dostrzec można tendencję do skrajnych opisów wydarzeń czy działań Boga. Właściwe odczytanie następuje, gdy czytelnik bierze pod uwagę kontekst historyczny i kulturowy. Aby z lektury nie wyciągnąć fałszywego obrazu Boga, gdy w starszych częściach Biblii poruszamy się w granicach historii narodu, warto pamiętać, że dziś wszelkie katastrofy nabierają znaczenia wewnętrznego bądź stanowią tło, które nie dotyczy ludzi, których Bóg wybrał – wybiera On zaś każdego człowieka.

4. Apokalipsa św. Jana jako tekst katastroficzny we współczesnej egzegezie

W opisie Siedmiu Kościołów Apokalipsy widoczne są liczne aluzje geograficzne oraz historyczne, co świadczy o autentyczności listów⁵⁵. Widoczne w tekście odniesienia do życia codziennego do pewnego stopnia zmieniają oddźwięk tekstu – tajemnicze w innych wiekach symbole, dziś zyskują wyjaśnienie w oparciu o rozmaite odkrycia, także archeologiczne. Na przykład, wobec Kościoła w Pergamonie, tekst listu w Apokalipsie wskazuje na obietnice otrzymania przez wiernych Chrystusowi *białego kamienia*, który – jak dziś wiadomo – oznaczał dla mieszkańców bilet wstępu na widowisko, na

⁵¹ Jędrzejewski SDB S., *Septuaginta – Biblia helleńskiego judaizmu*, Ruch Biblijny i Liturgiczny, 4, 2006 – rok LVIII, s. 246.

⁵² Tamże, s. 251.

⁵³ Zob. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, wyd. Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2010.

⁵⁴ Zob. Podbielski H. (red.), *Literatura Grecji Starożytnej, t. II: Proza historyczna. Krasomówstwo. Filozofia i nauka. Literatura chrześcijańska*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 2005.

⁵⁵ Tronina A., *Apokalipsa – orędzie nadziei*, Tygodnik Katolicki Niedziela, Częstochowa 1996, s. 24.

przykład teatralne [Ap 2, 17]⁵⁶. Roman Tkacz podaje, że za czasów powstania tekstu Apokalipsy w Pergamonie funkcjonowały aż trzy teatry, należące do nowego budownictwa⁵⁷. Także w tekście skierowanym do wierzących w Chrystusa w Laodycei odnaleźć można odniesienie do realiów miasta – słyęło ono z wyrobów z wełny oraz środków leczących, m.in. *frygijskiego proszku*, którym leczono wzrok. Mieszkańcy miasta byli bardzo bogaci, jednak brakowało im gorliwości w wierze. Autor przekazuje im polecenie, aby u Boga zakupili – w sensie symbolicznym – to, co wydaje im się, że posiadają; wymienia *złota oczyszczone w ogniu*, *białe szaty* – ku okryciu moralnej nagości, a także *balsam do namaszczenia oczu* – aby mogli przejrzeć w znaczeniu duchowym [Ap 3, 18]⁵⁸. Wymiar codzienności nie jest odległy od przesłania tekstu, który ukazując życie człowieka jako stałą walkę dobra ze złem, łączy codzienność z duchowością. Samo słowo *asceza*, co podkreśla Marian Zawada, wywodzi się od pojęcia codziennych ćwiczeń fizycznych, treningu właściwego sportowcom⁵⁹. Tekst Apokalipsy nie ma zatem charakteru magicznego ani szczególnie uroczystego; nie jest przeznaczony dla jakiejś elitarnej grupy ludzi, raczej odnosi się do prostych, podstawowych dla chrześcijaństwa wskazań, obejmujących każdego człowieka.

Także momenty przesłania uniwersalnego, skierowanego do całego Kościoła oraz Kościołów różnych wieków, zawiera symbolikę i co najmniej dwa sensy – na przykład księga trzymana przez Boga, zapisana jest od zewnątrz oraz od wewnątrz, co zdradza według Antoniego Troniny sens zapisanych słów, który od zewnątrz dosłowny, jest także od wewnątrz duchowy⁶⁰. Jak zauważa z kolei Waldemar Chrostowski, pada w licznych miejscach sformułowanie *napisz*, będące poleceniem od Boga skierowanym do autora natchnionego i jest ono analogiczne do starotestamentalnego *tak mówi Bóg*⁶¹. Apele do Kościołów są zatem wysyczone duchową treścią. Każdy z siedmiu Kościołów obrazuje określone, istotne wątki wiary. Marian Zawada porządkuje je, podając, że w Tiatyrze uwidacznia się napięcie między pychą a pokorą⁶²; w Sardes – napięcie pomiędzy rzeczywistościami wewnętrznych ciemności a pokojem przynoszonym przez Boga⁶³; w Laodycei problem letniości religijnej, która wynika w tym przypadku z zamkniętości, a także gorliwości jako odpowiedzi na trudności⁶⁴; w Efezie kwestia *wierności pierwszej miłości* – wierze, którą mieszkańcy utrzymali pomimo otaczających ich bożków – i tu także spotyka ich hojność przebaczenia od Boga wobec innych przewin⁶⁵; w Smyrnie rozgrywa się z kolei walka między ludzkim lękiem a wezwaniem do podjęcia krzyża⁶⁶; w Filadelfii wreszcie pustka, wątpienie i lęk oraz Bóg, który poprzez swoje

⁵⁶ Jankowki A., *Apokalipsa św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1959, s. 158.

⁵⁷ Tkacz R., *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 21-3,22). Studium historyczno-egzegetyczne*, Warszawa 2003, s. 179.

⁵⁸ Chrostowski W., *Apokalipsa św. Jana. Listy do siedmiu Kościołów*, Fronda sp. z o.o., Warszawa 2022, s. 141-146; por. Bogacz R., *Chrystusowe wskazania na czas próby. Listy do siedmiu Kościołów Apokalipsy*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2015, s. 364.

⁵⁹ Zawada M., *Apokalipsa. Dramaturgia laski i historii*, Flos Carmeli, Poznań 2011, s. 33-34.

⁶⁰ Tronina A., *Apokalipsa – orędzie nadziei*, Tygodnik Katolicki Niedziela, Częstochowa 1996, s. 146.

⁶¹ Chrostowski W., *Apokalipsa św. Jana. Listy do siedmiu Kościołów*, Fronda sp. z o.o., Warszawa 2022, s. 20.

⁶² Zawada M., *Apokalipsa. Dramaturgia laski i historii*, Flos Carmeli, Poznań 2011, s. 51-60.

⁶³ Tamże, s. 61-70.

⁶⁴ Tamże s. 71-80.

⁶⁵ Tamże, s. 81-92.

⁶⁶ Tamże, s. 93-102.

klucze otwiera przeciwną perspektywę nadziei⁶⁷. „Apokalipsa” jawi się jako wezwanie do *poważnego traktowania życia*⁶⁸.

Tronina zwraca uwagę, iż samo słowo *Apokalipsa* nie oznacza klęski, a Objawienie, które ma za zadanie oświetlać okoliczności – *ciemną noc*, w której znaleźli się słuchacze⁶⁹. Jednym z zabiegów tekstu jest ukazanie Baranka, który, zabity w Ewangelii, teraz jest zwycięski, pełen mocy, obrazuje Chrystusa uwielbionego⁷⁰. Tekst zapowiada nowy kult, w którym ołtarzem, jak i żertwą ofiarną jest Baranek – co jest odpowiedzią na okoliczność historyczną zniszczenia Świątyni Jerozolimskiej⁷¹. Istotny w Księdze jest także inny motyw historyczny – aspekt połączenia z okolicznościami prześladowań Kościoła.

Apokalipsa jest tekstem, w którym widoczne jest wołanie udręczonych o sprawiedliwość, wobec czego Bóg daje odpowiedź. Ponadto, istotnym elementem duchowym jest radość męczenników, którzy już przebywają w Niebie⁷². Analogią do ich niedawnej, ziemskiej sytuacji jest, według innej autorki Emilii Ehrlich, także apokaliptyczny obraz znany z ikonografii. Przedstawia on niewiastę, która pod stopami ma księżyc, a nad głową wieniec z dwunastu gwiazd. Niewiasta ta jednak, o czym zdaniem Ehrlich często się zapomina, *cierpi w bólach rodzenia*. Owo cierpienie zaś zapowiada jednak przyszłą radość z *dziecka*. Dziecko, do którego porównane jest Królestwo Boże, wszystko odmienia – pomaga zapomnieć o trudzie doświadczeń *porodu*, czyli ziemskiego męczeństwa⁷³. Teraz Baranek, który jako jedyny mógł swą krwią wybielić grzechy męczenników, jest z nimi – toteż wychwalają Go. Stanowi to wizję ich szczęścia, stąd *śpiewają dla Boga we dnie i w nocy*⁷⁴. Autorka zwraca uwagę, że „nowa pieśń” w różnych okolicznościach Biblii oznacza nowe doświadczenie Boga – przywołuje wspomnianą Pieśń Debory, która opiewa zwycięstwo Izraela za sprawą Boga, ale także Anny – matki Samuela, która chwali Boga za doświadczenie macierzyństwa⁷⁵. Męczenników cechuje wolność od „drugiej śmierci”, czyli sądu oraz jego wyniku, którym dla grzeszników może stać się uśmiercenie ich wnętrza⁷⁶.

Tronina zwraca uwagę, że opisane w Apokalipsie, tragiczne konsekwencje czynów ludzkich są przestrożą oraz nawoływaniem do zmiany życia dla tych, którzy jeszcze nie idą drogami Boga. Dla przykładu podaje, iż choć w jednym z fragmentów – Ap 16, 1-2 – można dostrzec analogię z plagami egipskimi z Księgi Wyjścia. Autor Apokalipsy podkreśla szansę nawrócenia po każdej z nich, a także wyeliminowanie śmierci jako elementu, za który odpowiada Bóg⁷⁷. Co również ważne, Tronina podkreśla także, że Bóg Apokalipsy, odnawiając całe stworzenie, daje nadzieję na *powszechne Zbawienie*, gdyż *woda żywa*, dotąd zarezerwowana dla Izraela, ma być przeznaczona dla każdego

⁶⁷ Tamże, s. 103-118.

⁶⁸ Tamże, s. 122.

⁶⁹ Tronina A., *Apokalipsa – orędzie nadziei*, Tygodnik Katolicki Niedziela, Częstochowa 1996, s. 10-11.

⁷⁰ Tamże, s. 150-151.

⁷¹ Tamże, s. 214.

⁷² Tamże, s. 168-170.

⁷³ Ehrlich OSU E., *Apokalipsa. Księga pocieszenia*, Pallotinum, Poznań 1996, s. 132-134.

⁷⁴ Tamże, s. 83-85.

⁷⁵ Tamże, s. 150.

⁷⁶ Tronina A., dz. cyt., s. 343-347.

⁷⁷ Tamże, s. 281-284.

człowieka. Oczywiście, tekst nie przekracza granicy, w której chce mobilizować słuchaczy do dobrego życia⁷⁸.

Ehrlich radzi, aby w Apokalipsie widzieć wskazówki odnośnie korzeni grzechów i gleby, z której wyrastają, po to, aby nie tyle prowadzić rachunek win, ile skutecznie odmienić swoje życie⁷⁹. Ta sama autorka reinterpretuje opis piekła, tłumacząc obraz *ognistego jeziora* jako metaforę stanu duchowego potępionych. Są oni, tak samo jak zbawieni, pociągani do bliskości z Chrystusem, jednak doświadczają niezwykle bolesnej niemożności zbliżenia się do Niego⁸⁰. Bóg nie jest widziany jako skłonny do karcenia władca – nie jest nawet skrupulatny w liczeniu dobrych uczynków; raczej, zdaniem Ehrlich, szuka dobra w każdym uczynku ludzkim, aby nagrodzić człowieka – obdarzyć go miłością⁸¹. Symbol *drzewa życia* przeznaczonego dla wszystkich ludzi, odróżnionego także od drzewa ludzkiego, jest obecny na ziemi, jak i w rzeczywistości Nieba. Tym symbolem jest Krzyż Chrystusa⁸². „Apokalipsa” związana jest z radością – co zdradza użycie słowa *Alleluja*, tak powszechnie wypowiedianego w liturgii Kościoła⁸³.

Jak widać, tekst zanurzony jest w okolicznościach teraźniejszości wspólnoty, jednocześnie wskazuje na przyszłość, jednak cały opis należy rozumieć, uwzględniając zasady symboliki. W Kościele – jak konkluduje Tronina, już jest widoczne Królestwo Boże, a zapowiada je rzeczywistość sakramentalna⁸⁴. Jednocześnie, jak dowodzi Ehrlich, wobec całej Apokalipsy należy przyjąć swoistą bezsilność symbolu wobec opisywanej rzeczywistości eschatologicznej⁸⁵. Cały tekst także, zdaniem tej samej autorki, spełnia adwentowe zawołanie *Marana Tha*, co jest jego najważniejszym zadaniem – chodzi o poświęcenie wiary w Chrystusa, który jest i będzie ze swoim Kościołem⁸⁶. W tej optyce aktualne orędzie Boga jest ważniejsze od wizji przeszłości.

Niemniej, aby całkowicie nie unieważnić perspektywy ostatecznej warto zwrócić uwagę, że inni autorzy, jak wspomniany Zawada, zaznaczają pożyteczność perspektywy końca życia i wiecznej nagrody bądź kary dla aktualnej egzystencji człowieka⁸⁷. Ten sam autor zaznacza, że do wymowy Apokalipsy należy wprowadzenie Boga w historię na zasadzie odmiennej niż dotychczas w Piśmie Świętym – dokonane już dzieło Mesjasza, na które czekano we wcześniejszych wiekach, stanowi punkt odniesienia i motywację dla człowieka⁸⁸.

Istnieje jeszcze jeden aspekt omawianej Księgi. Autor, św. Jan, jak przekonuje Ehrlich, doznał spotkania z Bogiem i próbuje opisać swój zachwyty⁸⁹. Joanna Nowińska podobnie zwraca uwagę na artyzm Księgi, który jej zdaniem przyciąga do Boga⁹⁰. Użyta do opisów obrazów Boga wielość barw, a także ozdób, kamieni szlachetnych, zachęca

⁷⁸ Tamże, s. 351-354 i 376.

⁷⁹ Ehrlich OSU E., dz. cyt., s. 44-45.

⁸⁰ Tamże, s. 176.

⁸¹ Tamże, s. 250-253.

⁸² Tamże, s. 323.

⁸³ Tamże, s. 207-208.

⁸⁴ Tronina A., dz. cyt., s. 364.

⁸⁵ Ehrlich OSU E., dz. cyt., s. 13.

⁸⁶ Tamże, s. 17-20.

⁸⁷ Zawada M., dz. cyt., s. 9.

⁸⁸ Tamże, s. 19.

⁸⁹ Ehrlich OSU E., dz. cyt., s. 24.

⁹⁰ Nowińska J., *Spektrum światła i barw w obrazie Boga w Apokalipsie św. Jana: przesłanie teologiczne*, Łódzkie Studia Teologiczne, 26/3, 2017, s. 1.

według autorki do Jego kontemplacji⁹¹. Światło w licznych miejscach tekstu stanowi nie tylko motyw symboliczny w danym miejscu, ale i poprzez opozycję do ciemności zdradza wymowę całej Apokalipsy. Bóg nazwany jest *źródłem światła*, a przez to cała Księga jawi się jako niosąca optymizm⁹². Owo światło jest zdaniem Nowińskiej przyjazne, pomaga przemianie człowieka – nie obnaża jego braków, jak można by sądzić, ale, jak to już sygnalizowali powyżej wspomniani autorzy, pomaga człowiekowi, gdyż kochający Bóg oczekuje jego przemiany⁹³. Nowińska w innej pracy, rozważając implikacje tekstu Apokalipsy dla relacji człowieka z Bogiem, przekonuje, że głos Boga w omawianej Księdze rozumiany jest duchowo – a skoro tak, każdy człowiek może go doświadczyć. Dodatkowo, znamienne jest, iż głos ów, w odróżnieniu od innych ksiąg biblijnych, nie budzi lęku, co świadczy o już zbudowanej relacji autora natchnionego z Bogiem⁹⁴. To owa więź, doświadczenie więzi z Bogiem, takim, jakim On jest, zmienia ludzką skłonność pesymizmu w odczytaniu Jego Słowa, jak również tendencję do przewidywania, że przestrogi w tekście sprowadzą coś złego. Raczej człowiek, który żyje w bliskości z Bogiem, spodziewa się zachowania takiej relacji⁹⁵. W pewien sposób koresponduje to z sygnalizowaną wcześniej kwestią wybrania Narodu, a później – ludzkości, które unieważnia opisy katastrofalne jako nieskierowane na ludzi pozostających w relacji z Bogiem. Co także ważne dla właściwej recepcji Apokalipsy, inicjatorem wojny z Bogiem jest zawsze zło – dobro Boga jest jasnym przesłaniem Księgi⁹⁶. Możemy dodać, że idea *świętej wojny* nie obowiązuje, gdyż Bóg walczy jedynie z duchowymi przeciwnikami człowieka, w dodatku nie z własnej inicjatywy.

Podsumowując rozważania o Biblii, należy stwierdzić, że dziedzina historii jest traktowana inaczej i tym razem pomaga znormalizować przesłanie tekstów. Obecnie zauważa się w ramach całego Pisma Świętego faworyzowanie dobra, nie zaś równowagę dobra i zła, gdyż dobry jest Bóg i Jego stworzenie. Tak też zaprezentowani wyżej autorzy postrzegają Apokalipsę św. Jana. Katastrofizm zatem, podkreślając zło i zniszczenie, stwarza perspektywę dokładnie odwrotną i jest zwyczajnie błędny. Warto w tym miejscu, w ramach podsumowania, przytoczyć dwa zdania ze Starego i Nowego Testamentu. I tak, Psalm 53 zawiera słowa: *Ci, którzy nie wzywają Pana ze strachu zdrzą tam gdzie bać się nie będzie czego* [Ps 53, 6]. Z kolei w Mowie Apokaliptycznej w Nowym Testamencie: *A gdy to się dzieć zacznie, nabierzcie ducha i podnieście głowy, ponieważ zbliża się wasze odkupienie* [Łk 21, 28]. W świetle tego drugiego zdania warto przypomnieć także, że całą Ewangelię nazywa się Dobrą Nowiną, a Apokalipsa jest jej kontynuacją, nie zaś opozycyjnym tekstem traktującym o Bożym okrucieństwie.

5. Obrazy psychologiczne oraz ich powiązania z katastrofizmem

Nowożytna psychologia, jako nowa nauka, od początku swojej działalności opracowuje alternatywne wobec znanych filozofii czy wielkich religii koncepcje, w obrębie których niektórzy krytycy widzą nowe antropologie, inni zarzucają dziedzinie brak

⁹¹ Tamże, s. 89.

⁹² Tamże, s. 86.

⁹³ Tamże, s. 84.

⁹⁴ Nowińska J., *Doświadczenie głosu Boga w Apokalipsie św. Jana i jego implikacje w życiu konsekrowanym*, s. 14-16, 19, [w:] Sielepin A., Wójtowicz K., *Konsekracja i świat*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2021, <https://doi.org/10.15633/9788374389754.01>.

⁹⁵ Tamże, s. 20-21.

⁹⁶ Tamże, s. 27.

sójnego postrzegania człowieka. Pierwsi autorzy – psychoanalicy – Sigmund Freud i Carl Gustav Jung, dzielą wewnątrz człowieka na części, po czym przedstawiają je w sposób antropomorficzny. Freud opisuje *id*, *superego* i *ego* – trzy sfery psychiki, pierwsza odpowiedzialna za popędy, druga za nabyte zasady funkcjonowania oraz trzecia za równowagę pomiędzy nimi⁹⁷. Istnieje tu określona dynamika psychiki, którą wykorzystuje się, gdy pomoc psychologiczna jest konieczna. Osoba, która przejawia zaburzenie, nie żyje tu i teraz, w rzeczywistości; nie korzysta także z możliwości, jakie daje jej życie. Energia psychiczna, która jest blokowana, wiąże ją z przeszłością, gdy nastąpiła trudność – a zatem iluzją. Energia psychiczna na skutek zaburzenia używana jest do tłumienia określonych treści czy reakcji, a nie konstruktywnego korzystania z niej⁹⁸. Można dodać, że często dzieje się to w związku ze swoistymi, biograficznymi katastrofami. Poprzez uniknięcie stłumienia, czyli przeniesienia problemu na teren nieświadomy, relacja z terapeutą przyczynia się do odzyskania jednolitości osobowości⁹⁹.

W kwestii obrazów, w tym katastroficznych warto dodać, że analizę psychicznych treści Freud podejmuje także w oparciu o obrazy z marzeń sennych¹⁰⁰. Sen jest definiuje się tu jako: *pierwiastek duchowy – pochodzący z nieznanych źródeł życia psychicznego*¹⁰¹. Treść marzenia sennego dowodzi, iż istnieje tzw. praca marzenia sennego¹⁰², gdyż zawsze sen zawiera coś dodanego do treści zaczerpniętej z przeżyć, które dodatkowo są zniekształcone przez działanie wspomnianych, psychicznych dynamizmów¹⁰³. Freud podkreśla, że sny mają wszyscy ludzie zdrowi, jak i z zaburzeniami¹⁰⁴. Jung proponuje jednak jeszcze inną ścieżką wiodącą ku problematyce nieświadomości. Są nią – także uniwersalne bez względu na zdrowie czy chorobę – archetypy, które ujawniają się m.in. w snach¹⁰⁵. W nieświadomości są one najważniejszą treścią; stanowią obrazy, które streszczają doświadczenia ludzkości, wszystkich poprzednich pokoleń. Są one nacechowane emocjami, stanowią dziedziczony dorobek ludzkości, zawierają także konieczny sposób reakcji na daną sytuację. Archetypy determinują całe życie psychiczne; wszystkie razem stanowią sumę możliwości psychiki ludzkiej¹⁰⁶.

O ile u Freuda lecząca jest terapia sięgająca do dzieciństwa, o tyle Jung rozwija psychologię człowieka dorosłego. Droga człowieka ku pozytywnemu procesowi indywidualizacji polega na wyodrębnieniu siebie spośród ludzkiej grupy oraz na świadomym pójściu za swoistym, wewnętrznym głosem, co powoduje uświadomienie podstawowych archetypów. Dwie połowy życia człowieka stanowią dwa etapy – przed oraz po ukończeniu czterdziestego roku życia. Pierwsza stanowi *inicjację w rzeczywistość*,

⁹⁷ Wulff D.M., *Psychologia religii – klasyczna i współczesna*, przeł. Jabłoński P., Sacha-Piecko M., Socha P., WSiP, Warszawa 1999, s. 239.

⁹⁸ Freud S., *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. Kemperówna S., Zaniewicki W., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 305.

⁹⁹ Tamże, s. 305.

¹⁰⁰ Tamże, s. 106.

¹⁰¹ Tamże, s. 122-126.

¹⁰² Tamże, s. 219-220.

¹⁰³ Tamże, s. 114.

¹⁰⁴ Tamże, s. 406.

¹⁰⁵ Jacobi J., *Psychologia C.G. Junga*, Wyd. II, przeł. Ławicki S., Wydawnictwo Wodnika, Warszawa 1968, s. 60-62, 69.

¹⁰⁶ Tamże, s. 147-150.

druga – *inicjację we własne wnętrze*¹⁰⁷. Koncepcja pierwszego archetypu – cienia, w sposób szczególny może stwarzać obawę spotkania z treściami niechcianymi, co może być katastrofalne w skutkach; wartościowe czy cień wszak, należąc do nieświadomości indywidualnej, istnieje poza moralnością, choć nie jest wprost zbiorem złych treści, lecz również komponentów niejasnych, dwuznacznych, prymitywnych, nieuznanych społecznie za wartościowe czy dopuszczalne do wyrażania¹⁰⁸. Dalsze archetypy – *anima* i *animus*, czyli żeńskie i męskie komponenty osoby ludzkiej – należy przyjąć na zasadzie przeciwieństwa z własną płcią, gdyż człowiek posiada cechy obu płci, choć z wyraźną przewagą jednej. Inne archetypy to *Stary Mędrzec*, który reprezentuje aspekt duchowy oraz *Wielka Matka*, która oznacza to, co materialne i ziemskie. Oba nie-uświadomione mogą prowadzić do megalomanii¹⁰⁹. *Jaźń* jest najbardziej pożądana do osiągnięcia, jest warunkiem dojrzałości i jednocześnie jest najbardziej tajemnicza. Odślania się stopniowo po zachwianiu pozoru – *persony*, czyli maski, której człowiek wyuczył się dla ludzi i nierzadko myli ją z własną prawdziwą osobowością. *Jaźń* stanowi prawdę osoby, połączenie świadomej i nieświadomej treści. Cała indywidualizacja, czyli osiągnięcie *jaźni*, prowadzi do rozszerzenia świadomości, a zawężenia nieświadomości. Istnieje tu silny determinizm, nigdy niepokonany do końca – *jaźń* jest dla Junga większa od człowieka¹¹⁰. Obrazy – archetypy, które narzucają się człowiekowi, w sposób chciany czy niechciany, konfrontują go według Junga ze zbiorowym doświadczeniem w całej historii gatunku, a zatem także z katastrofami, które jakoś zostały zapisane w doświadczeniu zbiorowym.

W zamyśle autora archetypy mają być uniwersalne, co pozwala Jungowi swoiście mapować wnętrza człowieka, czy może zapełniać postaciami archetypicznymi – jak można to obrazowo przedstawić – deski wewnętrznego teatru. Jednocześnie warto zauważyć, że oznacza to, iż ich obecność bądź nieobecność nie potrzebuje dodatkowego uwydatnienia w postaci metafory czy katastroficznego obrazu – to one wprowadzają treści, z którymi jednostka musi się zmierzyć.

Z nowszych koncepcji warto wspomnieć Erica Berne, który na podobnej jak poprzednicy zasadzie, wyodrębnia wewnętrzne dziecko, wewnętrznego rodzica oraz wewnętrznego dorosłego, które to postaci muszą harmonijnie współdziałać, nie zaś tłumić siebie nawzajem. Szczególnie istotne jest tu wydobycie i oswobodzenie wewnętrznego dziecka¹¹¹. Z kolei w ramach koncepcji relacji z obiektem, obrazy rodziców mogą przemieniać się w stereotypowe obrazy relacji z dobrym bądź złym obiektem i jako takie podstawić się pod nowe relacje. Zawsze mają znaczenie dla kształtowania osobowości, choć i rozwoju zaburzeń; mogą także nachodzić na obrazy Boga¹¹². Oznacza to, że zły ojciec będzie ograniczał relacje z Bogiem Ojcem, zła matka – z Maryją, itp. W ramach obrazów katastroficznych należy tu uwzględnić przerażenie drugim człowiekiem lub Bogiem, choć jest to bardziej kwestia afektu niż konkretnego obrazu.

¹⁰⁷ Jung C.G., *Psychologia a religia*, przeł. Prokopiuk J., Wyd. KR – Wydawnictwo WROTA, Warszawa 1995, s. 97, 102.

¹⁰⁸ Jacobi J., dz. cyt., s. 170-171.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Jung C.G., dz. cyt., s. 171-178.

¹¹¹ Krzyszczyk H., *Główne kierunki i działy w psychologii*, s. 20, [w:] Makselon J. (red.), *Psychologia dla teologów*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1995.

¹¹² Krzysztof-Świdorska A., *Bóg z pogranicza*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, s. 71-79.

We wszystkich wyżej wspomnianych koncepcjach obrazy psychologiczne to swoiste postaci zamieszkujące ludzkie wnętrza, nie zaś katastrofalne wydarzenia. Mogą one dopiero doczepiać się do siebie autentyczne tragiczne wydarzenia, przez co o ile krajobraz ludzkiego wnętrza w stanie zdrowia jest spokojny, nie ma w sobie tragiczności czy katastrofizmu, o tyle w obliczu zaburzeń zaczyna odzwierciedlać emocjonalny, popędowy i poznawczy chaos. Poszczególne części zaczynają działać na niekorzyść, łączyć swoje normalne funkcje z mylnymi obszarami bądź prezentując nadaktywność. Rozumowanie w psychologii odbywa się tu niejako w analogii do systemów biologicznych, co oddala ją od typowej metaforyki.

Możemy jednakowoż zauważyć, że psychologia od czasu do czasu, zwłaszcza u swych początków, tęskni do mitologizacji, np. Freud w dziele „Totem i tabu” prezentuje swoją wersję powstania religii chrześcijańskiej, jednak jego koncepcja uchodzi obecnie za nienaukową – przedstawia się ją raczej jako ciekawostkę. Niemniej, zawiera ona swoistą katastrofę – scenę ojcobójstwa, dokonanego przez starożytną kohortę złożoną z zazdrosnych o niego synów. Czyn zostaje zatajony w obszarze nieświadomości, jednak pozostają po nim sfery *tabu*, swoista umowa, gdyż wciąż pozostaje poczucie winy¹¹³.

Także kwestia *fatum* wpisuje się w zakres psychologicznych narracji, co łączy psychologię z perspektywą Aten u Szestowa, ogranicza zaś typowe dla Jerozolimy wolne odniesienie wydarzeń do transcendentnego Boga, jak to było w Jerozolimie. Najbardziej znany przykład dotyczy mitu o Edypie – nieszczęsnym królu, który nie chcąc, realizuje przepowiednię i zabija swego ojca. We freudowskiej adaptacji powstaje swoista psychologiczna przypowieść dzieciństwa, czyli koncepcja kompleksu Edypa. Według niej każdy mały chłopiec na pewnym etapie swojego rozwoju psychoseksualnego wybiera spośród rodziców matkę i w swojej wyobraźni konkuruje z ojcem aż do chęci unicestwienia go¹¹⁴. Musimy uznać, iż podobne konflikty w zakresie tożsamości człowieka, toczące się w kluczowych momentach jego rozwoju, jak i wynikające stąd meandry jego relacji z bliskimi, stanowią obrazy swoistych katastrof, choć całkiem innych niż starotestamentalne.

Mit o Edypie okazuje się płodny także współcześnie. W ostatnim czasie został zreinterpretowany w opracowaniu Johna Steinera, który w ramach koncepcji „Psychicznego azylu”, wyjaśnia, że Edyp na pewnym etapie historii przestaje postrzegać siebie jako człowieka i ucieka w chłód w miejscu zwykłego w jego sytuacji poczucia winy. Działa w kategoriach poczucia wielkości jako swoisty bóg¹¹⁵. Obiekty teologiczne oznaczają tu wyłącznie fantazję na własny temat, są we wnętrzu człowieka w swoistej zмовie z nim, aby zaprzeczyć rzeczywistości. Wyimaginowana wszechmoc nie posiada limitów i człowiek ów ginie we własnym okrucieństwie¹¹⁶. Koncepcja odpowiada zatem narracji mitów greckich i charakterowi ich bóstw – jak wiadomo, w stopniu o wiele większym niż Bóg chrześcijański posiadały one cechy ludzkie, a nawet w większym stopniu prezentowały cnoty, jak i przywary. Osobowości w rodzaju opisanych przez Steinera mogą generować swoiste katastrofy, gdyż w wyniki braku hamulców i domniemaniu

¹¹³ Freud S., dz. cyt., s. 305; por. Wulff D.M., dz. cyt., s. 247-248.

¹¹⁴ Wulff D.M., dz. cyt., s. 241.

¹¹⁵ Steiner J., *Psychiczny azyl. Patologiczna organizacja osobowości u pacjentów psychotycznych, nerwicowych i borderline*, Wyd. Imago, Gdańsk 2017, s. 201.

¹¹⁶ Tamże, s. 203-204.

potęgi faktycznie realizują plany i impulsy, których człowiek może obawiać się ze strony istot boskich. Niemniej, autor nie posuwa się do kreacji przykładów tego rodzaju obrazów.

Metafory są wciąż obecne, jednak bardziej w popularnej niż naukowej psychologii, np. metafora góry lodowej, która według Jesepha Murphyeego, autora „Potęgi podświadomości”, obrazuje w swoim wynurzonym z wody wierzchołku – świadomość, a w zanurzonym, znacznie większym obszarze – podświadomość¹¹⁷. W nowszej naukowej psychologii istnieją raczej odwołania do klasyków, Freuda i Junga, niż dążenia do wytwarzania nowych obrazów. Być może tendencje do łagodzenia przekazu służą pracy terapeutycznej? Należy wspomnieć, że także w praktyce odchodzi się obecnie np. od testów projekcyjnych tj. Test Roschacha, który zawiera szereg tablic z abstrakcyjnymi rysunkami, wobec których proszono pacjentów o wystosowanie skojarzeń i na tej podstawie wydawano diagnozy. Obecnie test tego rodzaju może być stosowany wraz z innymi narzędziami, a mimo to i tak praktykę uznaje się za kontrowersyjną¹¹⁸. Obecnie jednak wciąż rośnie wpływ arteterapii, metody terapeutycznej opartej na sztuce i rysunku, która pozwala na wyrażenie negatywnych emocji poprzez ilustrację oraz zastosowanie innych technik, takich jak m.in. tragicznie czy katastroficznie zabarwione sceny¹¹⁹.

Na koniec warto zaznaczyć, iż nurty w psychologii, które w odróżnieniu od Freuda, zajmującego się głównie nerwicami, opisują najtrudniejsze wydarzenia ludzkiej egzystencji, nie rozwijają stosownej do tematów metaforyk. Na przykład logoterapia Viktora Emila Frankla, opisując różne obszary sensu, w tym sensu cierpienia i śmierci, jedynym odnośnikiem czyni doświadczenia autora, związane z uwięzieniem w obozie koncentracyjnym. Trudne przeżycia i bolesne obserwacje często w jego tekstach tworzą paralele z elementami koncepcji, jednak nie możemy uznać ich za obrazy, jakich poszukujemy¹²⁰. Obóz podkreśla kwestie dobra i zła. Frankl zauważa także, iż:

ludzie o bardziej prymitywnych charakterach nie potrafili wyzwolić się spod wpływu brutalnej przemocy, która otaczała ich na co dzień w obozie. Odzyskawszy wolność (...) jedyne co się w ich mniemaniu zmieniło, to fakt, że teraz to oni byli oprawcami, a nie ofiarami¹²¹.

Perspektywa tego rodzaju ukazuje, że obecność zewnętrznych okoliczności nie jest jedynym czynnikiem determinującym człowieka do przeżywania wewnętrznych katastrof. Frankl jest też psychiatrą, który do refleksji włącza poziom moralności i w jej obrębie opisuje zwycięstwa, jak i porażki człowieka, czym zbliża się do Biblii. Co ciekawe, autor od czasu do czasu odwołuje się także do biblijnych historii¹²².

¹¹⁷ Zob. Murphy J., *Potęga podświadomości*, przeł. Kęcka M., Świat Książki, Warszawa 1998.

¹¹⁸ Stradowska M., *Metody projekcyjne w ujęciu doświadczalno-analitycznym*, Humanum. Międzynarodowe Studia Społeczno-Humanistyczne, 28 (1), 2018, s. 89-93.

¹¹⁹ Zob. Ross M., *Kultywowanie sztuki w edukacji i terapii*, przeł. Gisman-Stoch J., Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014; por. Konieczna E.J., *Arteterapia w teorii i praktyce*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2007; por. Tyszkiewicz M., *Psychoopatologia ekspresji: twórczość artystyczna chorych psychicznie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.

¹²⁰ Zob. Frankl V.E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu: [głos nadziei z otchłani Holokaustu]*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2009, s. 23-145.

¹²¹ Tamże, s. 142.

¹²² Tamże, s. 70-71; 74.

6. Podobieństwa i różnice obrazów w teologii i psychologii oraz współpraca dziedzin

Oczywiste jest, że psychologiczna optyka zamkniętych systemów, jednostek ludzkich, będzie skrajnie odmienna od biblijnej. W tej pierwszej poruszamy się w skali *mikro*, zaś w drugiej w obrębie świata *makro* – stworzonego przez Boga, w którym to On jest wszechmocny, panuje nad siłami przyrody, historią, w tym wielkimi wojnami. Stąd też, jak pokazano w powyższych przykładach, psychologia będzie skłaniała się w swojej metaforyce raczej ku mniej spektakularnym niż Biblia obrazom.

Pierwszą wyraźną różnicą jest odniesienie do moralności oraz kwestia wytyczania drogi dla człowieka – odbiorcy tekstu. Psychologia, aspirując do bycia nauką opisującą człowieka w sposób uniwersalny niezależnie od kultury, stroni od wszelkich wzorców postaw. W terapii należy powstrzymać się od jakiegokolwiek wartościowania, jak również prowadzenia – człowiek powinien sam, bazując na własnych cechach, odnaleźć drogę. Od czasu do czasu wspomina się też o wartościach, jednak to pacjent je wnosi i określa¹²³. Musi on obrać właściwą dla siebie drogę bez sugestii, która z nich jest właściwa. Sprowadza to wiele zgrzytów między psychologią a teologią, która ze swojej strony uznaje za podstawę ukazanie człowiekowi roli moralności, która otwiera go na życie religijne czy wspólnotowe.

Niewątpliwie, jak pokazały wcześniejsze analizy, kwestia moralności jest w Piśmie Świętym związana z występowaniem katastroficznych obrazów. W obu dziedzinach można zwrócić zatem uwagę na odmiennie sposoby motywowania człowieka do pracy nad sobą. Obrazy tragedii są wedle nowej egzegezy przestrogi i wezwaniami do nawrócenia, jednak także nie stanowią najważniejszej treści. Psychologia od początku obiera wręcz przeciwną taktykę opisu osoby ludzkiej – nie chcąc osądzać czy przytłaczać człowieka dramatycznym obrazem jego sytuacji, proponuje mu małe kroki i własne tempo, co nadzoruje terapeuta. Dodatkowo, teologia jest z konieczności powiązana z teizmem, psychologia zaś jest w swojej wymowie agnostyczna bądź ateistyczna, stąd brak Boga modyfikuje życie człowieka, inaczej kładąc bardzo liczne akcenty.

Istnieją autorzy, którzy starając się łączyć teologię z psychologią, poprzestają na oddzieleniu moralności od porządku psychologicznego. Na przykład Anselm Grün, teologiczny autor, szukając psychologii w Piśmie Świętym, redukuje w wielu miejscach moralną wymowę przypowieści i innych perykop Nowego Testamentu, chcąc wydobyć z nich wymowę psychologiczną. Jego zdaniem:

przypowieści nadają znaczenie całemu życiu człowieka właśnie wówczas, gdy nie straszą moralnością – przeciwnie, dokonując opisu personifikowanych problemów pochodzących z serca, przeobrażają niedojrzałe elementy psychiki w dojrzałe – dla przykładu, prymitywne popędy w miłość do Boga¹²⁴.

Można by jednak zarzucić Grünowi, że w poszukiwaniu pełni w znaczeniu jungowskim czy prawdziwego ja, podmienia obiekty teologiczne i wstawia w ich miejsce psychologiczne, co można dostrzec w Przypowieści o ukrytym skarbie i perle [Mt 13,

¹²³ Zob. Sikora K., *Terapia poznawczo-behavioralna wrażliwa na religię i duchowość – refleksje etyczno-zawodowe*, Psychologia wychowawcza nr 15/2019, Wydawnictwo Akademia Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 223.

¹²⁴ Grün A., *Pismo Święte w interpretacji psychologii głębi*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 88-89.

44-46], które zgodnie z tradycją obrazują Królestwo Boże, jednak autor ponownie mówi tu o prawdziwym ja¹²⁵.

Inaczej dylemat akcentów obecnych w obu dziedzinach rozwiązuje Anna Gałdowa, która stara się połączyć dorobek psychologii głębi oraz moralność, w czym odwołuje się także do Biblii. Jako że Jung twierdzi, iż doświadczeń docierania do jaźni człowiek nie jest w stanie przekazać słowami, Gałdowa, dostrzega zbieżność z doświadczeniem wartości¹²⁶. Autorka odczytuje kryzysy w życiu jako próby, które posiadają wartość inicjacyjną. Świat wartości decyduje o inicjacyjnym charakterze owych wydarzeń, nie zaś ich obiektywna treść. Inicjacja, pomyślnie rozwiązana – pytaniem o sens, prowadzi do prawdy – autorka określa ją, wbrew tendencjom psychologii, jako obiektywną. Chodzi także o wyjście, wtajemniczenie i otwarcie na tajemnicę¹²⁷.

Gordon Allport, psycholog amerykański, mediując pomiędzy dziedzinami, zauważa, że: *Dwie dziedziny związane z sięganiem ludzkiego umysłu poza własne granice. Powinny współdziałać, aby natura ludzka mogła zostać ulepszona*¹²⁸. Utrzymuje, iż choć słownictwo używane w dwóch dziedzinach różni się znacznie, jednak znaczenia są często podobne. Autor przedstawia kilka przykładów – cytatów na poparcie swojej tezy – podając psychologiczne stwierdzenie: *Poczucie winy sugeruje słabo zespoloną pracę osobowości*, które jest podobne napomnieniu św. Jakuba: *Uświęćcie serca, ludzie chwiejni*; podobnie psychologiczne: *„Zdolność” ego do usunięcia niepokoju rozszerza się, jeżeli ego ma silne uczucie miłości do innych ludzi stawia sobie jako cel pomoc dla nich* występuje jako bliskie wobec cytaty ze św. Jana: *Doskonała miłość usuwa lęk*. Allport przekonuje, że niemal każde zdanie współczesnej psychologii znaleźć mogłoby analogię w światowej literaturze religijnej¹²⁹.

Opinia kolejnego psychologa, Williama K. Kilpatricka, umieszczona w pracy pod wymownym tytułem „Psychologiczne uwiedzenie: Czy psychologia zastąpi religię?” wyraża zarzut, że psychologia jest odpowiedzialna za ogołocenie życia człowieka z inspiracji, którą może mu dostarczyć jedynie opowieść – w domyśle religijna, gdyż dokonuje moralnych rozgraniczeń, zawiera morał i wyznacza cel, jednocześnie pociągając¹³⁰. Owa legenda, baśń czy podanie, bezcenne niegdyś w ramach tworzenia kultury oraz zbiorowej pamięci, wspólna dla danej grupy, została w psychologii zastąpiona wielością indywidualnych historii¹³¹. Kilpatrick chce przywrócić znaczenie porzuconym przez kulturę współczesną tekstom – na przykład Ewangelię porównuje do powieści romantycznej lub przygodowej¹³². Z podobnej perspektywy, katastrofizm w Biblii jedynie dodaje smaku historii, którą może przyjąć za własną każdy chrześcijanin. Opowieści, w których możliwe jest wykreowanie dowolnej ilości bohaterów, są wyraźne

¹²⁵ Grün A., *Jezus jako terapeuta. Uzdrawiająca moc przypowieści*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań 2012, s. 73-76.

¹²⁶ Gałdowa A., *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Wydawnictwa „Księgami akademickiej”, Kraków 1995, s. 185-187.

¹²⁷ Tamże, s. 194-197.

¹²⁸ Allport G.W., *Osobowość i religia*, przeł. Bartoszewicz H., Bartkiewicz A., Wyrzykowska I., Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988, s. 86.

¹²⁹ Allport G.W., *Osobowość i religia*, przeł. Bartoszewicz H., Bartkiewicz A., Wyrzykowska I., Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988, s. 171.

¹³⁰ Kilpatrick W.K., *Psychologiczne uwiedzenie. Czy psychologia zastąpi religię?*, przeł. Lewandowski R., Wydawnictwo w Drodze, Poznań 2017, s. 110-116; 120-127; 134-150.

¹³¹ Tamże, s. 119-121; 128-134.

¹³² Tamże, s. 143-147.

odmienne od uniwersalnych narracji psychologii, gdzie występują ci sami aktorzy psychiki, jak *id*, *ego* oraz *superego*. Ponadto, inaczej układa się opowieść zawierająca mikrokatastrofy, inaczej zaś katastrofy w skali makro, jak potop czy plagi egipskie.

Kolejną różnicą jest język – specjalistyczny w psychologii bądź codzienny, jak w większości fragmentów Biblii. Choć Pismo Święte składa się ze starych tekstów, wciąż pracuje się nad nowymi tłumaczeniami. Zredagowane teksty często zawierają, jak w przypowieściach, proste, odpowiadające uniwersalnym punktom codziennego życia człowieka obrazy i logiczne wnioski, co stanowi o możliwości znalezienia słuchaczy w każdym środowisku. Od tej strony docenia je na przykład Jacek Woroniecki, który w swoim opracowaniu „Gawęda o gawędzeniu” chwali przypowieść jako gawędę, która nie tylko przedstawia do wierzenia określone prawdy, ale także ożywia słuchacza i zachęca go do działania zgodnie z przedstawioną perspektywą¹³³. Jest to opinia zbieżna z wnioskami Kilpatricka. Istotnie, wiele biblijnych opowieści, w odróżnieniu od narracji psychologicznych, zawiera podkreślone punkty dobrej i złej drogi – wszelkie rozpiętości pomiędzy kataklizmami a obrazami idyllicznymi służą, poza powyższymi zastrzeżeniami do samego Starego Testamentu, mapowaniu wnętrza człowieka, jednak w odmiennym niż psychologiczny kontekście. Podobnie oddziałuje większość obrazów wroga i sojusznika, jak również obrazy mędrców oraz ludzi nieroztropnych.

Warto przyrzeć się ponadto źródłom obrazów używanych w obu dziedzinach, gdyż to pozwoli przeanalizować możliwości symbolizacji w każdej z dziedzin. Psychologia wyraża się od czasu do czasu w oparciu o treść dramatów oraz mitów greckich i występujących w nich bóstw. Jak wiadomo, w stopniu o wiele wyższym niż Bóg chrześcijański, posiadały one cechy ludzkie, a nawet w większym stopniu prezentowały cnoty, jak i przywary. Herosi i bogowie przydzieleni są ponadto do mniejszych, charakterystycznych dla siebie obszarów działania, przez co stają się możliwymi do zastosowania symbolami dla psychologii, która ze swojej strony dzieli obszary ludzkiego funkcjonowania. Biblia inaczej wykorzystuje zdarzenia i obrazy przyrody, gdyż Bóg jest jeden. Ewentualnie, biblijne postaci-typy, można przyrównać do herosów i rozpatrywać opowieści w podobnym kluczu. Biblia, obok obrazów katastroficznych, prezentuje wszak zbiór niehistorycznych typów-postaci, których historie służą pouczeniu słuchaczy. Bohaterowie biblijni, tacy jak Adam i Ewa, Noe, Hiob czy dobry Samarytanin nie muszą być historyczni, co dowodzi, że autorzy biblijni szczególnie upodobali sobie obrazy, nie stosują ich jedynie dla opisu rzeczywistości czy historii, ale w celu ogólnego opisu człowieka tak, jak dziś czyni to psychologia. Nie są to obrazy katastroficzne, jednocześnie w ogólnym rozrachunku liczą się bardziej niż apokaliptyka. Zauważyć należy, że Adam i Ewa obrazują napięcie pomiędzy stanem bezgrzesznym a grzesznym; Noe jest jedynym sprawiedliwym w swoim środowisku – ponownie widzimy napięcie i znamy konsekwencje jego zaistnienia; Hiob jest z kolei postacią po ludzku tragiczną, która obrazuje jednak, że życiowa katastrofa nie stanowi dla człowieka wierzącego ostatecznej klęski, gdyż Bóg potrafi wszystko odmienić.

Na kanwie powyższych rozróżnień warto dodać, że wspomniana Gałdowa podkreśla, iż historia biblijna otwiera możliwość refleksji człowieka nad swoim wnętrzem. Zapowiada zatem psychologię, choć sama dziedzina psychologii skłania się raczej ku

¹³³ Woroniecki J., *Gawęda o gawędzeniu*, wyd. Fundacja Servire veritatis, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2017, s. 22-24.

widzeniu swoich źródeł w kulturze antycznej oraz filozofii Arystotelesa czy Platona¹³⁴. Za Josephem B. Wheelwrightem Gałdowa opisuje Odyseusza i Abrahama jako dwóch pielgrzymów, z których jednak to postać biblijna – nie mitologiczna – odbywa dalszą podróż oraz realizuje głębsze wartości, gdyż w przeciwieństwie do Odyseusza nie posiada jasnej wizji czy wspomnienia celu, a posługując się wiarą, zmierza do celu niejasnego, który może stać się przez to także symboliczny. Analogicznie, cały Naród Wybrany w Starym Testamencie nie zdąża do miejsca geograficznego, a związanego z wnętrzem człowieka¹³⁵. Pewność drogi, podobna zarówno u Odyseusza, jak i Abrahama, tylko u tego drugiego prowadzi go do własnego wnętrza. Podobne zjawiska dostrzeżone przez biblijnych autorów, jak się zdaje, dopiero czekają na głębsze badanie przez psychologię. Pod względem wnikliwości obserwacji człowieka, stare teksty mogą zaskakiwać. Ponadto, odmiennność dziedzin, metaforyki, a także sfer życia człowieka sprawdza konieczność współlistnienia omawianych dziedzin oraz postulat ich współpracy.

7. Podsumowanie

Jak widać, zarówno natężenie katastrofizmu, jak i użycie określonych obszarów, w obu dziedzinach jest inne. Inny jest także cel konstruowanych narracji, które w teologii biblijnej są bogatsze, z kolei w psychologii bardziej dostosowane do mentalności współczesnej, przez co nie potrzebują wieloetapowych wyjaśnień.

Jeśli chodzi o wątek katastrofizmu, jego odczytaniu powinna towarzyszyć właściwa metodologia oraz ostrożność, aby obraz będący jedynie narzędziem, nie został sprowadzony do roli właściwej treści, a przez to – nie przykrył przesłania, które jest zawarte w tekście. Będzie to miało znaczenie w kontekście lektury Biblii. Psychologia, używając całkiem innego języka, unika tego rodzaju problemów, jednak należy pamiętać o różnicy między tekstem literackim a naukowym – zwłaszcza zaś o różnicy pomiędzy tekstem religijnym a programowo unikającym wszelkich odniesień do wybranego światopoglądu tekstem psychologicznym.

Obie zasygnalizowane formy opisu wnętrza człowieka są zatem swoiste dla obu dziedzin, nie są wzajemnie zastępowalne, toteż warto myśleć o teologii i psychologii nie w kategorii rywalizacji, ale możliwej współpracy, gdzie każda dziedzina ma do zaoferowania cenne obrazy wnętrza człowieka. Cenne, gdyż odnoszące się do odmiennych sfer życia wewnętrznego. Zwłaszcza aktualna egzegeza Pisma Świętego zdaje się być bliższa psychologii niż ta, którą praktykowano jeszcze na początku XX wieku, co rozciąga przed obiema dziedzinami interesującą ścieżkę wzajemnego dialogu. Oba opisy człowieka są cenne i komplementarne, wydają się wciąż aktualne dla człowieka współczesnego. Należy jednak oderwać je od nieadekwatnych interpretacji, jak te kinowe czy inne, obecne w kulturze, a wprowadzające w błąd. Katastrofizm jest zatem wyzwaniem dla czytelnika Pisma Świętego, a także kierunkiem, który zdaje się powoli zanikać.

Literatura

Allport G.W., *Osobowość i religia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988.

Benedykt XVI, *Verbum Domini. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*.

¹³⁴ Gałdowa A., dz. cyt., s. 189-190.

¹³⁵ Tamże, s. 189-190.

- Bogacz R., *Chrystusowe wskazania na czas próby. Listy do siedmiu Kościołów Apokalipsy*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2015.
- Chrostowski W., *Apokalipsa św. Jana. Listy do siedmiu Kościołów*, Fronda sp. z o.o., Warszawa 2022.
- Dziadosz D., *Genealogia Księgi Rodzaju. Pomiedzy historia, tradycją i teologią*, Instytut Nauk Biblijnych KUL, Biban, 1, 2011, s. 9-41.
- Ehrlich OSU E., *Apokalipsa. Księga pocieszenia*, Pallotinum, Poznań 1996.
- Fanuli CM A., Siere-Diaz SJ J.L., Gilbert SJ M., Cavedo R., Ravasi G., *Historia duchowości tom I. Duchowość Starego Testamentu*, przeł. Pierzchała M., Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2002.
- Frankl V.E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu: [głos nadziei z otchłani Holokaustu]*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2009.
- Freud S., *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. Kemperówna S., Zaniewicki W., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Freud S., *Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senne*, przeł. Szewczuk W., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Gałdowa A., *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Wydawnictwa „Księgarni akademickiej”, Kraków 1995.
- Grün A., *Pismo Święte w interpretacji psychologii głębi*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996.
- Grün A., *Jezus jako terapeuta. Uzdrawiająca moc przypowieści*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań 2012.
- https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962.html [data dostępu: 26.04.2023].
- https://www.kul.pl/wartosc-lektury-starego-testamentu,art_97599.html.pl [data dostępu: 26.04.2023].
- Jacobi J., *Psychologia C.G. Junga*, Wyd. II, przeł. Ławicki S., Wydawnictwo Wodnika, Warszawa 1968.
- Jankowki A., *Apokalipsa św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1959.
- Jelonek T., *Biblijna historia zbawienia*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1987, s. 83.
- Jędrzejewski SDB S., *Septuaginta – Biblia helleńskiego judaizmu*, Ruch Biblijny i Liturgiczny, 4, 2006 – rok LVIII, 245-262.
- Jung C.G., *Psychologia a religia*, przeł. Prokopiuk J., Wyd. KR – Wydawnictwo WROTA, Warszawa 1995.
- Kilpatrick W.K., *Psychologiczne uwiedzenie. Czy psychologia zastąpi religię?*, przeł. Lewandowski R., Wydawnictwo w Drodze, Poznań 2017.
- Konieczna E.J., *Arteterapia w teorii i praktyce*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2007.
- Krzysteczko H., *Główne kierunki i działy w psychologii*, s. 20, [w:] Makselon J. (red.), *Psychologia dla teologów*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1995, s. 18-25.
- Krzysztof-Świdarska A., *Bóg z pogranicza*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017.

Majewski M., *W stronę ziemi obiecanej: komentarz do Księgi Wyjścia*, Wydawnictwo eSPe, Kraków 2011.

Murphy J., *Potęga podświadomości*, przeł. Kęcka M., Świat Książki, Warszawa 1998.

Nowińska J., *Spektrum światła i barw w obrazie Boga w Apokalipsie św. Jana: przesłanie teologiczne*, Łódzkie Studia Teologiczne, 26/3, 2017, s. 77-94.

Nowińska J., *Doświadczenie głosu Boga w Apokalipsie św. Jana i jego implikacje w życiu konsekrowanym*, [w:] Sielepin A., Wójtowicz K., *Konsekracja i świat*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2021, s. 11-32, <https://doi.org/10.15633/9788374389754.01>.

Piekarz D., *(Nie) święty gniew. Co Biblia mówi o złości?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019.

Podbielski H. (red.), *Literatura Grecji Starożytnej, t. II: Proza historyczna. Krasomówność. Filozofia i nauka. Literatura chrześcijańska*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 2005.

Ross M., *Kultywowanie sztuki w edukacji i terapii*, przeł. Gisman-Stoch J., Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014.

Sikora K., *Terapia poznawczo-behawioralna wrażliwa na religię i duchowość – refleksje etyczno-zawodowe*, Psychologia wychowawcza nr 15/2019, Wydawnictwo Akademia Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 215-229.

Stradomska M., *Metody projekcyjne w ujęciu doświadczeniowo-analitycznym*, Humanum. Międzynarodowe Studia Społeczno-Humanistyczne, 28 (1), 2018 Instytut Studiów Międzynarodowych i Edukacji HUMANUM, Lublin 2018, s. 87-95.

Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, przeł. Wodziński C., Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

Terruwe A.A., Baars C.W., *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, Wydawnictwo w Drodze, Poznań 1987.

Tkacz R., *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 21-3,22). Studium historyczno-egzegetyczne*, Warszawa 2003.

Tronina A., *Apokalipsa – orędzie nadziei*, Tygodnik Katolicki Niedziela, Częstochowa 1996.

Tyszkiewicz M., *Psychopatologia ekspresji: twórczość artystyczna chorych psychicznie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.

Wulff D.M., *Psychologia religii – klasyczna i współczesna*, przeł. Jabłoński P., Sacha-Piekło M., Socha P., WSiP, Warszawa 1999.

www.filmweb.pl/film/Constantine-2005-107101 [data dostępu: 26.04.2023].

www.filmweb.pl/film/Czasy+ostateczne%3A+Pozostawieni-2014-670711 [data dostępu: 26.04.2023].

www.filmweb.pl/film/Gabriel-2007-381109 [data dostępu: 26.04.2023].

www.filmweb.pl/film/Legion-2010-467792 [data dostępu: 26.04.2023].

www.filmweb.pl/film/Noe%3A+Wybrany+przez+Boga-2014-622318 [data dostępu: 26.04.2023].

www.katechizm.opoka.org.pl/kkkI-1-2.htm, 115-117 [data dostępu: 26.04.2023].

Zawada M., *Apokalipsa. Dramaturgia łaski i historii*, Flos Carmeli, Poznań 2011.

Współczesne rozumienie katastroficznych obrazów i metafor w Biblii w spotkaniu z psychologicznymi obrazami wnętrza człowieka

Streszczenie

Zarówno teksty biblijne, jak i wybrane koncepcje psychologiczne stosują określone, obrazowe ujęcia wnętrza człowieka, w tym wielkich wydarzeń oraz katastrof. Obrazy biblijne służą budowaniu wiary, ale i tożsamości Narodu Wybranego. Warto zwrócić uwagę na obrazy kataklizmów, jak potop, plagi czy wojny. Istotne są także opisy cudów. Współczesna egzegeza tekstów biblijnych uległa jednak istotnym przekształceniom, łagodząc przekaz mocnych obrazów.

Obrazy psychologiczne kojarzą się z koncepcją archetypów Carla Gustava Junga, jednak są właściwe także dla innych autorów i określają strukturę wnętrza człowieka – odślaniają etapy drogi jego dojrzewania i zawierają uwewnętrznione z czasem, niegdyś zewnętrzne wątki relacji. Psychologia nie rozwija jednak podobnej metaforyki w koncepcjach, które mówią o doświadczeniach trudnych czy granicznych, jak doświadczenie żałoby czy cierpienia.

Narracje opisów biblijnych, jak i koncepcji psychologicznych, zdają się zatem odmienne. Po obu stronach nie brakuje autorów krytycznych, jak i tych, którzy próbują dokonać pewnych syntez tam, gdzie obrazy biblijne i psychologiczne mogą być użyteczne dla współczesnego opisu funkcjonowania człowieka. Zwłaszcza aktualna egzegeza biblijna może w swoim zasadniczym zarysie spotkać się z niektórymi wątkami psychologii. Cenne wydaje się zatem przedstawienie wybranych reguł interpretacji tekstu biblijnego ze szczególnym uwzględnieniem obrazów o mocnej wymowie, a także ukazanie koncepcji psychologicznych posługujących się obrazami. Drugim celem opracowania jest porównanie właściwej intencji stosowania obrazowych środków wyrazu do opisu wnętrza człowieka w teologii oraz psychologii.

Wyniki obrazują pewne prawidłowości w opisie ludzkiego wnętrza, zarówno w tekstach biblijnych, jak i wśród autorów psychologicznych. Czynią one oba opisy swoistymi dla obu dziedzin, gdyż odnoszą się one do odmiennych zjawisk. Stanowią jednak także interesującą perspektywę współpracy dziedzin w opisie człowieka.

Słowa kluczowe: apokalipsa, egzegeza, gniew Boga, teologia i psychologia, archetypy

Obraz miłości na podstawie relacji Jezusa z domem Marii, Marty i Łazarza (J 11,1-44)

1. Wprowadzenie

Biblijny obraz domu Marii, Marty i Łazarza wpisany jest w kulturowy świat starożytny, który dynamicznie wpływał na życie religijne Izraela. Okno, przez które spojrzymy na relację Jezusa z domem Marii, Marty i Łazarza będzie tradycja biblijna wkomponowana w myśl judaizmu. Warto na wstępie odpowiedzieć na pytania dotyczące domu Marty, Marii i Łazarza. W jakim nurcie judaizmu sytuuje się ten dom rodzinny? Nie słyszymy, aby dziewczęta były zamężne, a wiemy, że w tamtej epoce dziewczęta wychodziły za mąż bardzo wcześnie. Także ich brat najwyraźniej nie jest żonaty, bo nic nie wspomina się o jego małżonce przy fakcie jego śmierci i w momencie wskrzeszenia. Może zatem jakieś przyczyny religijne zadecydowały o tym, że wspólnota, którą odwiedzał Jezus wraz z uczniami, była otwarta na życie w bezżeństwie. Warto zatem spróbować wkomponować życie tej wspólnoty rodzinnej w szersze tło ówczesnych nurtów judaizmu, co może stać się kluczem do odkrycia tła religijno-społecznego nie tylko dla rodziny Marty i Marii i Łazarza, ale może o wiele szerszego kręgu ludzi, którzy przyjmowali analogiczny styl życia. Nie można również wykluczyć ewentualnych wpływów zewnętrznych na ówczesny judaizm, wszakże społeczności Izraela przyszło żyć już od końca IV stulecia przed Chr. w cieniu kultury helleńskiej, najpierw w wydaniu ptolemejskim, a mniej więcej od 200 roku przed Chr. pod rządami Seleucydów. Nawet gdy od 63 roku przed Chr. wspólnota Izraela została włączona w orbitę wpływów rzymskich, to jednak kulturowo nadal należała do kręgu helleńskiego. Należy również zwrócić uwagę na wpływy perskie, które przez wspólnotę języka i kontakty handlowe przenikały do Izraela. Myśl etyczna rozwijającej się religijności zapoczątkowanej przez Zaratustrę mogła oddziaływać pośrednio na koncepcje teologiczne i zwyczaje w Izraelu². Z pewnością związki z diasporą żydowską, która znalazła się poza Imperium Rzymskim na Wschodzie, umożliwiały przepływ idei, które można było aplikować do codziennego życia w łączności z interpretacją Tory. Analiza funkcjonowania domu Marty, Marii i Łazarza w szerszym kontekście kulturowym może umożliwić pełniejsze zrozumienie orędzia Jezusa, Jego relację miłości, która wpisywała się w konkretną rzeczywistość społeczno-religijną, ale zarazem posiada wymiar ponadczasowy.

2. Pozycja kobiety w judaizmie czasów biblijnych

W historii Izraela pojawiło się wiele wspaniałych kobiet, które odegrały znaczącą rolę w życiu publicznym. Należy jednak pamiętać, że większość kobiet realizowała swoje ideały, troszcząc się o dom rodzinny. Na kobiecie w dużej mierze spoczywał

¹ jon.klinkowski@wp.pl, ks. dr hab. Jan Klinkowski, prof. PWT, Katedra Nowego Testamentu, Instytut Nauk Biblijnych, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ORCID: 0000-0003-4367-1982.

² Wobec zewnętrznych wpływów na tradycję biblijną przyjmuje się różne postawy wśród egzegetów. Niektórzy próbują oczyszczać tradycję z obcych wpływów. Wydaje się, że należy je traktować jako proces natchniony i sięganie do tła religijnego ościennych kultur w stosunku do Izraela może rozjaśnić proces natchnienia i wydobyć pełniejsze orędzie teologiczne.

nadzór nad funkcjonowaniem domu. W prawdziwym żydowskim domu zachowywany był ideał *eszet chajil*, usługowej, chętnej do pomocy zarówno obcym, jak i członkom rodziny, dzielnej i zacnej kobiety³. Próby panowania mężczyzny nad kobietą przypisywano skutkowi grzechu, który wydarzył się u zarania dziejów (Rdz 3,16) i stąd ideałem była kobieta, która jest podporą mężczyzny, a mężczyzna jej troskliwym opiekunem. Tradycja żydowska zawsze gloryfikowała rolę kobiety jako podpory życia rodzinnego, która także przekazuje i podtrzymuje tożsamość żydowską. W jednym z midrasz y jest napisane:

Kobieta powstała z żebra mężczyzny, nie z jego stóp, by móc ją deptać, ani z jego głowy, by być ważniejszą, ale z boku, by być równą [...] troszkę poniżej niż ramię, by móc ją chronić, i od strony serca, by ją kochać⁴.

Kiedy Żyd tracił żonę, do niego odnosiły się słowa Talmudu: *Kiedy żona mężczyzny umiera przed nim, świat ciemnieje w jego oczach⁵*. Kobieta była traktowana jako cenny dar dla mężczyzny: *Kim jest człowiek, który może się uznać za bogatego? Ten, kto ma kobietę czyniącą dobro⁶*. Mężczyzna powinien się troszczyć o kobietę, z którą jest związany: *Miejcie troskę o waszą kobietę, ponieważ jeśli płacze, poniesiecie karę zasłużoną za waszą twardość wobec niej⁷*. Jednak nie wszyscy mężczyźni w podobny sposób patrzyli na kobiety, a wielu o świecie odmawiało błogosławieństwo dziękczynne za to, że Bóg nie uczynił ich kobietami⁸! W słowach: *Bądź błogosławiony, Panie, za to, żeś minie nie uczynił ani poganinem, ani kobietą, ani głupcem*, pobrzmiwa echo dominacji mężczyzn interpretujących Prawo w życiu społecznym⁹. Uczniowie Hillela, chcąc wyrazić swoją niechęć do kobiet, mawiali: *Kobiecie można powierzyć pruta (najmniejsza moneta, przysłowiowy „grosz”) albo rzecz wartą pruta¹⁰*. Jak w wielu kulturach starożytnych nie troszczono się zbytnio o kształcenie kobiet. Rabbi Elizer mówił: *Ktokolwiek naucza Tory swoją córkę, tak jakby nauczał o rzeczach niestosownych¹¹*, a komentarz do tego stwierdzenia wyjaśnia: *Lepiej spalić słowa Tory aniżeli nauczać jej kobiety¹²*. Z tego powodu rozmowa z kobietami była uważana za *odwrócenie się od słów Tory i zmierzanie w kierunku piekła¹³*. Od kobiet nie wymagano, by recytowały wyznanie wiary *Szema Izrael* (por. Pwt 6,4-9). Kobieta również nie mogła być brana pod uwagę przy wymaganej liczbie osób do wspólnej oficjalnej modlitwy, wymagano obecności dziesięciu mężczyzn¹⁴!

³ Por. Rabin E., *Żydowski dom*, [w:] Dziwisz M. (red.), *Judaizm*, Krakowskie Wydawnictwo Prasowe RSW „Prasa – Książka – Ruch”, Kraków 1989, s. 109.

⁴ Por. Luzzati S.B., Rocca R.D. tłum. Wójcicka A.A., *Judaizm*, Arkady, Warszawa 2010, s. 208.

⁵ Zob. *Sanhedrin*, 22a.

⁶ Zob. Talmud Babiloński, *Szabat*, 25b.

⁷ Zob. Talmud Babiloński, *Bawa Mecija*, 59a.

⁸ Por. Uterman A., *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, tłum. Zienkiewicz O., Książka i Wiedza, Warszawa 2000, s. 147.

⁹ Por. Chmiel J., *Model kobiety w Biblii. Zarys hermeneutyczny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 48: 1995, nr 4, s. 256; Rubinkiewicz R., *Pozycja społeczna kobiety w świetle Ewangelii*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 38: 1995, nr 1-2, s. 55.

¹⁰ Zob. Talmud Babiloński, *Kidduszin*, II, 4.

¹¹ Zob. Miszna, *Naszim*, Sota 3,4.

¹² Zob. Talmud Palestyński, *Sota*, 3,4,19a.

¹³ Zob. Pirke Awot 1,5.

¹⁴ Por. Bianchi E., *Jezus i kobiety*, tłum. Rychert M., W drodze, Poznań 2018, s. 21.

Mędrzec Syracyles dostrzega w kobiecie niezwykłą siłę, która może posiadać zarówno pozytywny i negatywny efekt. W Syr 25,16-17 zła żona zostaje porównana do lwa, smoka i niedźwiedzia. Zwierzęta te były używane jako metafora silnego zagrożenia życia człowieka (por. Ps 7,3; 16,12 21,14; 73,13n; 90,13; Dn 7,5; Lm 3,10). Stąd można wnioskować, że mędrzec przypisywał kobiecie wielki wpływ na życie mężczyzny. Była tą, która go mogła zarówno uszczęśliwić, jak i unicestwić¹⁵. Mędrzec docenia siłę piękna kobiety i przestrzega przed mocą uroku kobiety: *Odwróć oko od pięknej kobiety, a nie przyglądaj się obcej piękności: przez piękność kobiety wielu zeszło na złe drogi, przez nią bowiem miłość namiętna rozpala się jak ogień* (Syr 9,8; por. Syr 25,21). Należy jednak pamiętać, że ostrzeżenie swoje kieruje do mężczyzn żonatych, a więc zachęca ich do postawy wierności wobec wybranej kobiety życia! W końcu mędrzec wyjaśnia, że piękna kobieta staje się darem Boga dla mężczyzny:

Wdzięk żony rozwesela jej męża, a mądrość jej orzeźwia jego kości. Dar Pana – żona spokojna i za osobę dobrze wychowaną nie ma odpłaty. Wdzięk nad wdziękami skromna kobieta i nie masz nic równego osobie powściągliwej. Jak słońce wschodzące na wysokościach Pana, tak piękność dobrej kobiety między ozdobami jej domu. Jak światło błyszczące na świętym świeczniku, tak piękność oblicza w ciele dobrze zbudowanym. Jak kolumny złote na podstawach srebrnych, tak piękne nogi na kształtnych stopach (Syr 26,13-18).

Jakże mędrzec jest wrażliwy na piękno ciała i ducha, które, gdy się spotkają, wyczarowują cudowną postać kobiecą, która jest darem Boga dla mężczyzny (Syr 26,3.14) i źródłem jego szczęścia (Syr 26,1).

Z pewnością pozycja kobiety wzrastała wraz z zawarciem małżeństwa i posiadaniem dzieci, ponieważ kategorią obowiązkową każdego mężczyzny było ożenić się i mieć dzieci. Ów nakaz uzasadniano poleceniem, jakie otrzymali pierwsi rodzice – Adam i Ewa (Rdz 1,28) oraz Noe (Rdz 9,1.7). Żyda, który nie próbował założyć rodziny, traktowano jak tego, który dokonał rozlewu krwi, pomniejszył obraz Boga, na którego podobieństwo stworzony jest każdy człowiek, i spowodował, że Bóg przestał być obecny w Izraelu¹⁶. Samotny żył bowiem bez radości, bez błogosławieństwa, bez szczęśliwości, bez Tory, bez ochrony i bez harmonii¹⁷. Powtórny ożenek zalecano również wdowcom i rozwiedzionym, nawet jeśli mieli dzieci z poprzedniego małżeństwa¹⁸. Dobór małżonków dokonywał się najczęściej poprzez związek dwóch rodów i uwzględniał pozycję społeczną partnerów. Obrzęd zaślubin składał się z dwóch elementów. Pierwszy z nich to *erusin* bądź *kiduszin*, przedślubne zobowiązanie, które wiąże parę, a które można rozwiązać tylko na drodze listu rozwodowego, ale nie upoważnia ono do zamieszkania razem, drugi to *nisuin*, gdy zamieszkiwali razem. Czas pomiędzy *erusin* (*kiduszin*), czyli przeznaczeniem do małżeństwa a spełnieniem małżeństwa *nisuin* był wypełniony wzajemnym oczekiwaniem, trwającym nawet przez dłuższy okres, aż do *jichudu*, czyli wzajemnego oddania się cielesnego małżonków. Od tego momentu powinni stanowić fizycznie jedno ciało, największe zjednoczenie, jakie może nastąpić między ludźmi, kiedy wspólnie odczuwa się rozkosz, szczęście i ból, kiedy człowiekowi zostaje

¹⁵ Por. Pudelko J.J., *Powołanie kobiety według Syracylesa*, Verbum Vitae, 19(2011), s. 99.

¹⁶ Por. Talmud Babiloński, *Jewamot*, 63b; Szulchan Aruch: *Ewen ha-Ezer*, 1,1.

¹⁷ Por. Talmud Babiloński, *Jewamot*, 62b.

¹⁸ Por. Utermann A., *Żydzki wiara i życie*, tłum. Zabierowski J., Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 149.

dana moc przekazywania obrazu Bożego w następne pokolenia. W ten sposób małżonkowie tworzą pełnię człowieczeństwa i dlatego *porzuci mężczyzna swego ojca i swoją matkę i zwiąże się ze swoją żoną, tak iż będą tworzyli jedno ciało* (Rdz 2,24). Mężczyzna szuka sobie życiowej towarzyszkii, aby odnaleźć w niej to, co sam kiedyś utracił¹⁹.

Z chwilą zawarcia małżeństwa na mężu spoczywały określone obowiązki: musiał małżonce zapewnić wyżywienie, dach nad głową, ubranie, rozkosz seksualną, opiekę medyczną i wypłacenie okupu w przypadku porwania²⁰. W życiu małżeńskim małżonkowie wyrażali swoją jedność przez intymne zjednoczenie. W tym względzie *halacha*²¹ podkreśla, że w czasie stosunku mąż powinien brać pod uwagę przyjemność żony, a nawet zalecało się przedłużenie samego aktu dla zapewnienia jej pełni satysfakcji²².

Niestety, nie w każdym związku udało się zrealizować nakreślony ideał życia małżeńskiego, dlatego prawo judaizmu dopuszczało rozwód, powołując się na tekst Tory:

Jeśli mężczyzna poślubił kobietę i zostanie jej mężem, lecz nie będzie jej darzył życzliwością, gdyż znalazł u niej coś odrażającego, napisze jej list rozwodowy, wręczy go jej, potem odeśle ją od siebie (Pwt 24,1).

W tradycji dyskutowano nad tym, co oznacza stwierdzenie *coś odrażającego*. Dla szkoły Szamaja był to fakt zdrady, dla szkoły Hillela mogły to być również inne przyczyny. W każdym razie, jeśli między małżonkami rodziła się niechęć i zarazem nasilało pragnienie rozłączenia, wówczas lepiej, jeśli się rozejdą, aniżeli mieliby być skazani na wspólne życie²³. W starożytności to mężczyzna był w lepszej sytuacji, bo to jemu prawo dawało inicjatywę rozwodową. Teoretycznie kobieta mogła prosić o rozwód, ale wymagana była zgoda męża, co oczywiście wielokrotnie zamykało jej inicjatywę²⁴. Jednak z chwilą, gdy mąż odmawiał pożycia małżeńskiego, był impotentem lub nie zapewniał jej środków do życia, miała szansę na wymuszenie przez sąd jego zgody²⁵. W praktyce zabezpieczenia poczynione w *ketubie* wobec małżonki oraz świadomość niechęci ze strony rodziny małżonki wobec męża sprawiały, że rozwody bywały stosunkowo rzadkie. Współżycie małżonków było ograniczone czasem nieczystości, czyli okresem miesiączkowania, Kobieta stawała się wówczas *nidq*. W Torze czytamy: *Nie będziesz się zbliżał do kobiety, aby odsłonić jej nagość, podczas jej nieczystości miesięcznej* (Kpł 18,19).

Ewentualne współżycie w tym czasie naznaczone było sankcją wyłączenia ze wspólnoty (Kpł 20,18). Okres ochrony kobiety przed mężczyzną trwał jeszcze przez siedem dni po ustaniu krwawienia, po czym po oczyszczeniu małżonkowie mogli podjąć współżycie. Sam stan nieczystości był uciążliwy dla kobiety, ponieważ obliżał ją do wielkiej

¹⁹ Por. Tamże, s. 289.

²⁰ Por. Trigano S., *Judaizm: „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”*, tłum. Szwarcman-Czarnota B., [w:] *Encyklopedia religii świata, t. 2 (Zagadnienia problemowe)*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002, s. 1664.

²¹ *Halacha* (hebr. droga, ścieżka) – zasady postępowania, przepisy prawne i religijne. W prawie rabinicznym określa wykładnię dla tzw. Prawa Ustnego, czyli przyjętej interpretacji Tory. W przeciwieństwie do *haggady* odnosi się do ustaleń, które zyskały miano obowiązującej normy.

²² Por. Uterman A., *Żydzi wiara i życie*, s. 156.

²³ Por. de Vries S.P., *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. Borowski A., Kraków 1999, s. 336.

²⁴ Według traktatu misznaickiego „Edujot” 2,3 rabbi Hanina zezwalał kobiecie na wypisanie dokumentu rozwodowego, który jednak musiał być podpisany przez męża.

²⁵ Por. Stasiuk P., *Małżeństwo Żydów*, [w:] Dzierżon G. (red.), *Małżeństwo w Kościele katolickim oraz w czterech religiach niechrześcijańskich (judaizm, islam, hinduizm, buddyzm)*, Kraków 2014, s. 95.

ostrożności w relacjach z innymi ludźmi. Zanieczyszczała ona bowiem wszystko, z czym się zetknęła, a więc także przedmioty, a poprzez nie innych ludzi (Kpł 15,19-24). W obronie kobiet, które urodziły dzieci, stawał przepis zachowania wstrzemięźliwości seksualnej po urodzeniu dziecka. Prawodawca informuje, że

[...] jeśli kobieta zaszła w ciążę i urodziła chłopca, pozostanie przez siedem dni nieczysta, tak samo jak podczas stanu nieczystości spowodowanego przez miesięczne krwawienie. Ósmego dnia chłopiec zostanie obrzezany. Potem ona pozostanie przez trzydzieści trzy dni dla oczyszczenia krwi: nie będzie dotykać niczego świętego i nie będzie wchodzić do świątyni, dopóki nie skończą się dni jej oczyszczenia (Kpł 12,2-4).

Po upływie czterdziestu dni następował obrzęd oczyszczenia *tewila* poprzez zanurzenie w wodzie. *Szulchan Aruch*, kodeks żydowskich praw religijnych i cywilnych, precyzuje:

*Winna ona zanurzyć całe swoje ciało, razem z włosami jednocześnie. Dlatego musi szczególnie dbać o to, aby w chwili zanurzenia nie miała na sobie nic, co by oddzielało jej ciało od wody; jeśli bowiem zdarzy się, że jakaś rzecz, choćby najmniejsza spowoduje oddzielenie, *tewila* jest nie ważna.*

Przepis ten z jednej strony miał za zadanie nie dopuścić do zbyt szybkiego współżycia po urodzeniu dziecka, ale z drugiej do nie spóźniania zbliżenia intymnego, by relacje małżeńskie nie osłabły i by ciągle trwała zażyłość między małżonkami²⁶. Zaskakujący jest fakt, że prawodawca różnicuje czas oczyszczenia po urodzeniu chłopca i dziewczynki. *Jeśli zaś urodzi dziewczynkę, będzie nieczystą przez dwa tygodnie, tak jak podczas miesięcznego krwawienia. Potem pozostanie przez sześćdziesiąt sześć dni dla oczyszczenia krwi (Kpł 12,5).*

Ta dyskryminacja małżonków po urodzeniu dziewczynki w stosunku do urodzenia chłopca może pozostawać echem problemów demograficznych, wynikających z faktu większej umieralności mężczyzn, przede wszystkim w wyniku prowadzonych wojen. W takich warunkach przetrwanie wspólnoty zależało od ilości mężczyzn gotowych do jej obrony.

Kobiety w Izraelu mogły liczyć na zabezpieczenie majątkowe, które już w epoce wyjścia z Egiptu wywalczyły sobie córki Selofchada.

Wystąpiły one przed Mojżeszem, kapłanem Eleazarem, przed książętami i całą społecznością u wejścia do Namiotu Spotkania i rzekły: „Ojciec nasz umarł na pustyni [...] i nie miał synów. Czemuż więc imię naszego ojca, który nie miał syna, ma zniknąć z jego rodu? Daj nam przeto posiadłość pośród braci naszego ojca”. Mojżesz przedstawił ich sprawę Panu, a Pan rzekł do Mojżesza: „Córki Selofchada mają słuszość. Daj im bez wahania posiadłość dziedziczną pomiędzy braćmi ich ojca i przekaz im dziedzictwo. Izraelitom zaś wydaj następujące polecenie: Gdy umrze mąż nie zostawiając syna, wtedy jego dziedzictwo przenieście na jego córkę” (Lb 27,1-8).

²⁶ Por. Brat Efraim, *Jezus Żyd praktykujący*, Wydawnictwo M, Kraków 1994, s. 35 n.

Prawo do dziedziczenia zostało ograniczone tylko jedną zasadą, zatrzymania ziemi w ramach jednego pokolenia, w celu stabilizacji relacji majątkowych pomiędzy poszczególnymi klanami Izraela. Stąd zalecenie, co do córek Selofchada w postaci rozporządzenia, że: *mogą wyjść za mąż, jeśli zechcą, ale mogą poślubić jedynie męża z rodu swego pokolenia, aby dziedzictwo Izraela nie przechodziło z jednego pokolenia na drugie* (Lb 36,6-7). Prawo zastosowane wobec córek Selofchada uległo uogólnieniu i obowiązywało wszystkie panny. Prawodawca stwierdza:

Każda panna, która posiada w jakimś pokoleniu dziedzictwo, może wziąć męża tylko z rodu swego pokolenia, by Izraelici zachowali dziedzictwo swoich przodków i aby majątek dziedziczny nie przechodził z jednego pokolenia na drugie (Lb 35,8-9).

Reasumując, w społeczności Izraela wielką wagę przykładano do zawarcia małżeństwa, które miało wymiar nie tylko osobistych relacji, ale przede wszystkim budowało wspólnotę narodową i odzwierciedlało obraz Boży w rzeczywistości tego świata.

3. Stronnictwa religijno-społeczne na przelomie I wieku przed i I wieku po Chr.

W judaizmie w II wieku przed Chr. ukształtowały się trzy główne ugrupowania religijno-polityczne: saduceuszy, faryzeuszy i esseńczyków. W I wieku po Chr. pojawia się radykalny nurt zelotów jednoczący ludzi wokół wspólnego celu wyrugowania Rzymian z terenów Izraela.

Saduceusze jednoczyli wokół siebie elity kapłańskie i świeckie, a ich program polityczny zakładał partycypację we władzy. Stąd prawdopodobnie posiadali znaczące wpływy w strukturach kapłaństwa jerozolimskiego i w Sanhedrynie, którego zakres kompetencji zmieniał się w zależności od tego, kto sprawował rządy w Jerozolimie. W miarę możliwości w epoce rzymskiej starali się pragmatycznie ułożyć relacje z potężnym Imperium Rzymskim, zakładając, że pełna suwerenność jest niemożliwa. Nawet, gdy włączyli się z powstanie żydowskie w 66 roku po Chr. wzniecone przez zelotów, to ich cel polityczny wydaje się być odmienny od radykalnego nurtu zelotów. O ile zeloci dążyli do usunięcia Rzymian z terenów żydowskich, to saduceusze zakładali, że po osiągnięciu pierwszych sukcesów będzie można wynegocjować dobre warunki autonomii, która da dominację saduceuszom nad innymi nurtami judaizmu. Z dużą dozą prawdopodobieństwa dążyli do odtworzenia sytuacji religijno-politycznej z czasów dominacji perskiej, gdzie Judea posiadała sporą autonomię, a arcykapłan jako najwyższy kapłan oprócz kontrolowania kultu w świątyni pełnił funkcję świecką kontrolowania gospodarki i zbierania podatków na rzecz Persów. W przypadku obecności Rzymian zmieniliby się tylko kierunek odprowadzania podatków²⁷.

Wydaje się, że za teksty święte uważali przede wszystkim Torę, która była głównym źródłem stanowionego prawa. Tora wyraźnie nie uwypuklała roli aniołów, a więc nie uznawali ich obecności. W Torze również trudno było znaleźć argumenty za faktem zmartwychwstania, więc również nie przyjmowali takiej możliwości. Józef Flawiusz

²⁷ Nurt ugodowy wobec Rzymian w ramach judaizmu próbował utrzymać Herod Agryppa II i wyższe warstwy kapłaństwa jerozolimskiego na czele z arcykapłanem Ananiaszem. Por. Prigent P., *Upadek Jerozolimy*, tłum. Rutowska L., Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 1999, s. 17; Sheppard S., *Powstanie żydowskie 66-74 n.e.*, tłum. Ziółkowski K., wyd. Napoleon V, 2017, s. 8.

sugeruje, że głosili tezę o wolnej woli człowieka: *Utrzymują, że ludzie mogą czynić wybór między dobrem i złem i tylko od woli każdego z nich zależy, czy pójdą jedną, czy drugą drogą*²⁸. Odrzucenie znaczenia aniołów i akcentowanie wolnej woli człowieka z pewnością doprowadziło do ograniczenia znaczenia złych duchów. Jeśli nawet nie wykluczali ich całkowitej obecności, to przynajmniej człowiek wolną wolą mógł tę rzeczywistość pokonać. Z dużym prawdopodobieństwem człowiek mógł szukać wsparcia dla swoich działań w woli Boga poprzez składanie ofiar w Świątyni Jerozolimskiej. Coraz bardziej eksponowane było święto *Jom Kippur*, w czasie którego człowiek mógł się pojednać z Bogiem i wyprosić Jego wsparcie w postaci błogosławieństwa. W liturgii tego święta szczególną rolę odgrywał arcykapłan, który był silnie powiązany ze stronnictwem saduceuszy.

Znaczącą i wpływową grupą byli faryzeusze, których grecka nazwa *farisaioi* zdaje się sugerować, że po hebrajsku zwolennicy tego stronnictwa wywodzili od *peruszim*, których nazwa mogła się wywodzić od rdzenia *parusz*, który mógł oznaczać „oddzielać”, ale niektórzy sugerują, że bardziej należy podkreślać znaczenie „interpretować”²⁹.

Faryzeusze, którzy uznawali za źródło prawa nie tylko Torę, ale również wypowiedzi proroków, literaturę mądrościową oraz tradycję ustną. Interpretacja tekstów szerszego spectrum doprowadziła ich do uwypuklenia roli aniołów i przyjęcia faktu zmartwychwstania dla sprawiedliwych i wieczne potępienie dla grzeszników. Uważali, że człowiek ciągle powinien współpracować z Bogiem i uzgadniać własne decyzje z wolą Bożą³⁰. Przestrzeń *sacrum* wyprowadzili ze Świątyni Jerozolimskiej i wprowadzili ją w codzienne życie poprzez rozwinięcie przepisów rytualnej czystości, które chroniły ją od profanacji. Stąd ich określenie może się wywodzić z pragnienia oddzielenia się od reszty społeczeństwa, które nie było w stanie tak szczegółowo realizować rozdzielania tego, co święte od tego, co stanowiło *profanum*. Codzienne życie rodziło jednak wiele pytań, jak postąpić w danej sytuacji, by uświęcić siebie, stąd coraz to nowe pojawiały się interpretacje Prawa, by wyeliminować wątpliwości. Prawo i jego interpretacja realizowana w konkretnym życiu stała się również formą biernego oporu wobec władzy rzymskiej. Wydaje się, że stosowali się do jednej z zasad przymierza noahickiego, że należy szanować wszelką władzę, nawet tą, która jest zła, bo ona może być formą wymierzania kary przez Boga. Z tego względu nie włączyli się do powstania żydowskiego w 66 roku po Chr., uważając, że nie opór zbrojny jest konieczny, ale opór moralny poprzez skrupulatne wypełnianie Prawa i tradycji, które pozwolą zachować wolność wewnętrzną i w ramach społeczności, która we wspólnocie zachowuje skrupulatnie wszystkie przepisy. Powoli zatem kształtuje się idea oddzielenia społeczności żydowskiej w diasporze żydowskiej od reszty społeczeństwa, gdzie w centrum znajdowała się synagoga, w której uczono Prawa i według niego wydawano wyroki.

Na scenie religijnej i społecznej wyrasta kolejne ugrupowanie zwane esseńczykami. Kim byli esseńczycy i jaki ich był związek ze wspólnotą w Qumran? Na ogół przyjmuje się, że nazwa grupy pochodzi od poświęconego w języku syryjskim słowa *hase* (hebr. *chasid*) – „pobożny”, niektórzy upatrują jednak etymologii tego terminu w aram.

²⁸ Zob. Flawiusz J., *Wojna żydowska*, II, 165.

²⁹ Por. Niesiołowski-Spanò Ł., Stebnicka K., *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*, PWN, Warszawa 2020, 266.

³⁰ Por. Flawiusz J., *Wojna żydowska*, II, 162-63, *Dawne dzieje Izraela*, XVIII, 12-14.

asen, assajja – „czcić, uzdrawiać”³¹. Inni precyzują znaczenie terminu esseńczycy jako „ci, którzy czynią/wypełniają Prawo”³². Esseńczyków wyróżniał skromny, wręcz ascetyczny styl życia, niektórzy z nich wstrzymywali się od małżeństwa. Józef Flawiusz stwierdza, że esseńczycy:

*odwracają się od przyjemności zmysłowych jak od występku, a wstrzeźliwość i panowanie nad sobą uważają za cnotę. Małżeństwo jest przez nich nisko szacowane, lecz przyjmują cudze dzieci jeszcze w wieku podatnym do nauki, traktują je jak swoich krewnych i kształtują podług swoich zasad. Nie odrzucają w ogóle małżeństwa i zapewnienia sobie potomstwa, lecz obawiają się rozwiązłości kobiet, przekonani, że żadna nie dochowuje wierności jednemu mężczyźnie*³³.

Józef Flawiusz informuje również, że rezygnacja z małżeństwa albo ograniczenie jego znaczenia nie podzielała wszyscy ze wspólnoty esseńskiej.

*Jest jeszcze drugi zakon esseńczyków, którego zwolennicy zgadzają się z innymi w poglądach na tryb życia, obyczaje i prawa, lecz odmiennie od nich zapatrują się na małżeństwo. Uważają bowiem, że ci, którzy nie żenią się, rezygnują z ważnej strony życia – rozmnażania i co więcej, gdyby wszyscy przyjęli taki pogląd, rychło wymarłby rodzaj ludzki. Przyszłym żonom każą przechodzić przez trzyletnie próby i dopiero wtedy je poślubiają, gdy trzykrotnie oczyszczone dadzą dowód, że są zdolne rodzić. Nie otrzymują z nimi stosunków, kiedy są brzemiennie, i w ten sposób wykazują, że żenią się nie dla rozkoszy, lecz aby mieć potomstwo. Przy kąpieli niewiasty okrywają się szatami, tak jak mężowie przepaskami*³⁴.

Najwyraźniej esseński pogląd na zawieranie małżeństwa ewaluował i mógł przybierać różne rozwiązania. Należy zakładać, że gdy tworzyła się wspólnota esseńska na pustyni głównie ze środowiska kapłańskiego, które opuściło Jerozolimę, małżeństwa funkcjonowały analogicznie jak w całej wspólnocie kapłańskiej³⁵. Jednak pod wpływem

³¹ Por. Niesiołowski-Spanò Ł., Stebnicka K., *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*, 268n.

³² Por. VanderKam J.C., *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, tłum. Krupczyński P., Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2006, 219.

³³ Zob. Flawiusz J., *Wojna żydowska*, II, 120-121.

³⁴ Zob. Flawiusz J., *Wojna żydowska*, II, 161-162.

³⁵ Zarówno „Reguła Zrzeszenia”, jak i „Dokument Damasceński” sugerują, że esseńczycy małżeństwo uważali za ważną instytucję. Por. Pilarz K., *Rodzina w Qumran. Przegląd koncepcji występujących w parabiblijnych zwojach znad Morza Martwego*, [w:] *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, Analecta Biblica Lublinensia II, Lublin 2009, 178. Jednak należy zachować daleko idącą ostrożność w orzekaniu na podstawie tych dokumentów o rzeczywistych zasadach funkcjonowania radykalnego skrzydła esseńczyków, które mogło ulec atmosferze eschatologicznej przenikającej wiele środowisk Izraela w czasach panowania Imperium Rzymskiego. Problem stanowi tutaj zinterpretowanie niuansów zawartych w tych księgach reguł. Ponieważ „Reguła Zrzeszenia” zdaje się postrzegać grupę bezżenną, a jej apendyks A i „Dokument Damasceński” uwzględnia małżeństwo i dzieci, wydaje się być oczywiste, że w gminie z Qumran współistniały dwie różne formy życia wspólnotowego lub przynajmniej, że w różnych okresach praktykowano odmienne style życia. Por. Fitzmyer J.A., *101 pytań o Qumran*, tłum. Fizia T., Biblioteka Zwojów. Tłó Nowego Testamentu, t. 4, The Enigma Press, Kraków 1997, 77. Nawet ci esseńczycy, którzy żyli w związkach małżeńskich ze względu na rygorystyczną interpretację Tory współżyli ze swymi małżonkami bardzo rzadko, tylko dla splodzenia potomstwa. Por. Stegemann H., *Esseńczycy z Qumran Jan Chrzciciel i Jezus*, tłum. Małeczki Z. i Tronina A., Biblioteka Zwojów. Tłó Nowego Testamentu, t. 9, Kraków-Mogilany 2002, 231.

narastających poglądów eschatologicznych, a więc rychłego boju między złem i dobrem radykalniejszy nurt przyjął postawę pełnej gotowości do podjęcia walki i zaczęto powstrzymywać się od zawierania małżeństwa. Jest również bardzo prawdopodobne, że kobiety były analogicznie jak w Jerozolimie separowane od kapłanów na okres nieczystości, by kapłanom umożliwić zachowywanie rytualnej czystości. Przynajmniej dla jednej części esseńczyków, argument, że niezakończenie rodziny spowoduje zanikanie następnych pokoleń Izraela, stracił na znaczeniu, skoro dominowało przekonanie eschatologiczne o zamknięciu dziejów.

Esseńczycy żyli w zorganizowanej, hierarchicznej wspólnotcie, do której kandydat był dopuszczany dopiero po trzech latach próby: według Flawiusza przez pierwszy rok pozostawał poza wspólnotą, wiodąc ściśle określony tryb życia, przez następne dwa lata brał już udział w obmyciach rytualnych, ale wciąż podlegał próbie. Esseńczyków cechowała pogarda wobec dóbr materialnych (przekazywali je w zarząd wspólnotcie) i odrzucenie przyjemności (np. seksu czy nacierania ciała oliwą). Nosili skromny ubiór (białe szaty)³⁶. Flawiusz tak opisuje ich dzień: przed świtem wstawali i wznosili modły, potem pracowali, następnie zbierali się w osobnym pomieszczeniu na wspólnotowy posiłek składający się z chleba i jednej potrawy. Przed jedzeniem kapłan odmawiał modlitwę, wszyscy zaś modlili się po posiłku. Następnie znowu rozchodzili się do pracy, która trwała aż do zmierzchu, i ponownie spożywali posiłek według podanego porządku³⁷.

Pliniusz Starszy (23-79 rok po Chr.), omawiając region Syro-Palestyny, pisze w „Historii naturalnej” w 77 roku po Chr.:

Na zachodnich brzegach Morza Martwego, lecz poza zasięgiem szkodliwych wyziewów wybrzeża, żyją esseńczycy [essen], lud samotny i najbardziej dziwny na świecie; bez żadnej niewiasty, wyrzekający się wszelkiego pożądania cielesnego, bez pieniędzy, a za towarzystwo mają jedynie palmy. Stale się zarazem w równej mierze odnawiają przez licznych przybyszów, gdyż wielu znużonych życiem koleje losu skłaniają do przyjęcia ich trybu życia. Tym sposobem przez tysiące stuleci (aż trudno w to uwierzyć) utrzymuje się ten lud, pośród którego nikt nie przychodzi na świat; tak owocne okazuje się dla nich znużenie życiem doświadczane przez inne osoby! Poniżej od nich znajdowało się miasto Engedi, ustępując jedynie Jerozolimie pod względem żyzności ziemi i gajów palmowych, lecz teraz, podobnie jak Jerozolima, jest kupą popiołów³⁸.

Flawiusz sugeruje, że esseńczycy mieszkali w różnych miastach Palestyny³⁹.

Źródła zgodnie podkreślają izolacjonizm tej grupy, mającej odrębną wierzenia i zwyczaje religijne. Esseńczycy wierzyli w przeznaczenie, nieśmiertelną duszę i życie po śmierci. Przywiązywali ogromną wagę do puryfikacji i kierowali się dodatkowymi przepisami dotyczącymi nieczystości. Mieli też własne modlitwy. Słynęli z przepowiadania przyszłości: pewien esseńczyk miał przepowiedzieć śmierć Antygona w czasach

³⁶ Zob. Flawiusz J., *Wojna żydowska*, II, 137-140.

³⁷ Zob. Flawiusz J., *Wojna żydowska*, II, 128-132.

³⁸ Por. Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, 5,73.

³⁹ Zob. Flawiusz J., *Wojna żydowska*, II, 124.

panowania Arystobula I⁴⁰; także niejaki Menachem, który przepowiedział Herodowi władzę królewską⁴¹.

Filon wyraża przekonanie, że esseńczycy zerwali z kultem w Jerozolimie, co poświadcza również Flawiusz, ale jeden raz wspomina, że przynajmniej niektórzy wysyłali ofiary do Jerozolimy⁴². Nie ulega wątpliwości, że członkowie wspólnoty esseńczyków mieszkali również w Jerozolimie: istniała tam (niezidentyfikowana) Brama Esseńczyków⁴³. Esseńczycy nie brali udziału w życiu politycznym (nie wspomina się o ich udziale w obradach Sanhedrynu), ale przynajmniej pewni członkowie wspólnoty dołączyli do powstania żydowskiego przeciwko Rzymianom: Jan esseńczyk został jednym z przywódców powstania⁴⁴.

Ciągle trwa dyskusja, co do identyfikacji wspólnoty z Qumran z esseńczykami, ale wydaje się, że argumenty za identyfikacją mieszkańców osiedla w Qumran z esseńczykami jest więcej i ta opinia dominuje w środowisku naukowym. Wspólnota z Qumran nie była oparta na życiu rodzinnym, wydaje się najbardziej prawdopodobne, że znaczna liczba mężczyzn zachowywała celibat⁴⁵. Chociaż nie wykluczali małżeństwa, to ideałem najwyraźniej było poświęcenie się studiowaniu tekstów świętych, poznawaniu woli Bożej, kosztem rezygnacji z założenia rodziny.

4. Dlaczego Marta i Maria pozostają prawdopodobnie kobietami niezamężnymi?

Ewangelista Łukasz kontrastuje zachowanie Marty i Marii wobec Jezusa, ale mogą to być w ogóle odmienne postawy życiowe (Łk 10,38-42). Gościnność Marty i Marii przybierają dwie postawy. Marta obiera drogę dawania, czynienia i wykonywania pracy dla gościa, który przybywa do ich domu. Maria zaś przyjmuje postawę bierną przyjmowania, pozwolenia, by gość kształtował jej życie. W ich postawach można uchwycić dwie możliwe kobiece role:

- tę tradycyjną – gospodyni domowej i pani gospodarstwa;
- tę nową, prawie rewolucyjną – kobiety, która odchodzi od garnków i zapoczątkowuje postawę uczennicy⁴⁶.

Maria *siadła u nóg Pana i przysłuchiwała się Jego mowie*, co oznacza, że weszła w relację z Jezusem jako nauczycielem, przyjmując postawę uczennicy, zasłuchania, u Jego stóp (*πρὸς τοὺς πόδας*; zob. Łk 10,39), podobnie Paweł opisuje siebie samego jako ucznia, który *u stóp* (*παρὰ τοὺς πόδας*; zob. Dz 22,3) Gamaliela otrzymuje staranne wykształcenie.

Marta próbuje zaimponować Jezusowi swoją postawą dobrej gospodyni i trochę z zazdrością zauważa, że siostra wpatrzona w Jezusa słucha Jego słów. Z wyrzutem zwraca uwagę, próbując odciągnąć siostrę od Jezusa: *Panie, czy Ci to obojętne, że moja siostra*

⁴⁰ Zob. Flawiusz J., *Wojna żydowska*, I, 78.

⁴¹ Zob. Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela*, XVI, 373; Por. Niesiołowski-Spanò Ł., Stebnicka K., *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*, s. 269.

⁴² Zob. Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela*, XVIII, 19.

⁴³ Zob. Flawiusz J., *Wojna żydowska*, V, 145.

⁴⁴ Zob. Flawiusz J., *Wojna żydowska*, II, 113.

⁴⁵ Por. Niesiołowski-Spanò Ł., Stebnicka K., *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*, s. 271.

⁴⁶ Por. Pronzato A., *Kobiety, które spotkały Jezusa*, tłum. Kozak K., Wydawnictwo Salvator, Kraków 2005, s. 101.

zostawiła mnie samą przy usługiwaniu? Powiedz jej, żeby mi pomogła (Łk 10,40). Marta przesadnie wciąga Jezusa w relację zazdrości i rywalizacji między siostrami. Marta jest kobietą, która jest zapatrzona w siebie, ukazuje to jej wypowiedź: *moja siostra zostawiła mnie samą przy usługiwaniu. Powiedz jej, żeby mi pomogła*. Możemy powiedzieć, że jej horyzont jest ograniczony, została zdławiona jej osobowość w rywalizacji z siostrą, ale przede wszystkim jest ofiarą dominującej kultury, która przypisywała kobietom rolę z góry określoną, ograniczoną do usługiwania w rodzinie, ojcom i mężom⁴⁷. Sytuacja pozornie zmienia się w obliczu śmierci brata, Łazarza, Marta, pozostawia dom i wychodzi na spotkanie Jezusa z sercem pełnym wyrzutów: *Panie, gdybyś ty był, mój brat by nie umarł* (J 11,21). Podejmuje dyskusję teologiczną z Jezusem na temat zmartwychwstania. Stwierdzenie Marty: *wiem, że zmartwychwstanie w czasie zmartwychwstania w dniu ostatecznym* (J 11, 24) mogłoby sugerować poglądy zbliżone do faryzejskich, a odmienne od wspólnoty eseneńczyków, gdyż jak twierdzi Józef Flawiusz, wierzyli w nieśmiertelność duszy. Jednak Hipolit Rzymski (ok. 170-236 roku) w swoim dziele pt. „Odparcie wszelkich herezji”, prezentując wierzenia eseneńczyków, stwierdza, że: *Doktryna zmartwychwstania także zyskała wśród nich poparcie, wierzą bowiem, że ciało na powrót powstanie i będzie nieśmiertelne, tak jak i dusza jest niezniszczalna*⁴⁸. Również fragment 4Q521 znaleziony w Qumran sugeruje ideę zmartwychwstania, w którym czytamy, że Bóg lub Jego pomazaniec: *uzdrowi konających, wskrzesi zmarłych, ubogim ogłosi dobrą nowinę, [nędzarz]y nasy[ci], wypędzonych sprowadzi, głodnych uczyni bogatymi*⁴⁹. Dyskusyjna może pozostawać kwestia zaczerpnięcia koncepcji zmartwychwstania przez eseneńczyków⁵⁰. Jednym z kierunków przepływu tej myśli może być środowisko perskie, które znało ideę powszechnego zmartwychwstania na końcu dziejów. Ciekawą kwestią pozostaje pojawienie się w perykopie postaci Tomasza (J 11,16), który ponownie wróci na scenę w kontekście weryfikacji idei zmartwychwstania (J 20,24-29)⁵¹. Należy pamiętać, że apostoł Tomasz jest kojarzony z drogą ewangelizacji w kręgu kulturowym Persji, a to właśnie w tym środowisku dominowały wierzenia zaratusztrańskie z ideą zmartwychwstania.

Jezus prezentuje się Marcie: *Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto wierzy we Mnie, choćby i umarł, żyć będzie* (J 11,25). Po tych słowach Marta, pełna determinacji, wyznaje wiarę: *Tak, Panie! Ja wciąż wierzę, żeś Ty jest Mesjasz, syn Boży, który miał*

⁴⁷ Por. Bianchi E., *Jezus i kobiety*, s. 58.

⁴⁸ Zob. Hipolit Rzymski, *Odparcie wszelkich herezji*, IX, 27.

⁴⁹ Por. *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada*, Muchowski P. (red.), The Enigma Press, Kraków 1996, 355.

⁵⁰ O zmartwychwstaniu mówią teksty starotestamentalne Ez 37,1-14; Hi 19,25-26; Jon 2,3-11; Dn 12,2-3; 2Mch 7; Mdr 3,1-12; 4,7-5,23; 16,13-14. F. Martin, Wright IV W.M., *Ewangelia według św. Jana*, tłum. Czapczyk J., Katolicki Komentarz do Pisma Świętego, Poznań 2020, 315; Filipiak M., *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1979, 236-253. Niejednokrotnie egzegeci interpretują niektóre z tych tekstów w sensie przenośnym. Należy jednak zwrócić uwagę, że nas nie tyle interesuje intencja autorów tekstów, ile bardziej ich recepcja w środowisku judaizmu I wieku po Chr. Najwyraźniej I wieku po Chr. znacząca część środowiska judaizmu przyjmowała ideę zmartwychwstania, skoro nawet Herod Antypas, niepodajeżwany o zbytnią religijność, jest przekonany o zmartwychwstaniu Jana Chrzciciela (Mk 6,14-16).

⁵¹ Warto zauważyć, że imię Tomasz pojawia się Ewangeliis siedem razy. Pierwszy raz właśnie 11,16, a ostatni raz 21,2. Wszystkie teksty są ze sobą powiązane i są zaproszeniem do pójścia za Jezusem drogą prowadzącą do pełni życia w zmartwychwstaniu. Por. Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana*, Nowy Komentarz Biblijny (Nowy Testament, IV/1), Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2010, 801n.

przyjść na świat (J 11,27). Wygląda na to, że Maria, która pozostała w domu, nic nie wie o przybywającym Jezusie (J 11,20). Ewangelista sugeruje, że Jezus, rozmawiając z Martą, zapytał, a co z Marią, jak ona przeżyła śmierć brata? Marta czuje się zobowiązana poinformować Marię, że przybył Jezus i woła ją. Maria identycznie jak jej siostra zwraca się z wyrzutem do Jezusa: *Panie, gdybyś tu był, mój brat by nie umarł* (J 11,32). Jezus, widząc jej łzy, wzruszył się i przystępuje do działania i każe usunąć kamień z grobu. Marta protestuje: *Panie, już cuchnie. Leży bowiem cztery dni w grobie* (J 11,39). Z opisu Janowego wyłania się postać Marty, która ciągle aktywna opuszcza dom, by wyjść na spotkanie z Jezusem i wyżalić się Mu z powodu utraty brata. Maria przyjmuje postawę wyczekującą w domu, śmierć brata przeżywa w samotności, dopiero na prośbę Jezusa opuszcza dom. Obraz charakterów dwóch siostr zaprezentowany przez ewangelistów Łukasza i Jana pokrywa się, Marta jest aktywna, gotowa do działania, Maria przyjmuje postawę wyczekującą, pasywną, przeżywającą śmierć brata w zaciszu domowym. Ciekawe, że Marta, wychodząc z domu na spotkanie Jezusa, nie zabrała z sobą siostry, a dopiero później informuje ją, że Nauczyciel przybył i prosi ją. Czyżby rywalizacja między siostrami, która jest lepsza? Jezus pragnie przezwyciężyć rywalizację siostr o czas spędzony w Jego obecności, pragnie, by obydwie siostry wzajemnie się miłowały, a wówczas otworzą się na Jego orędzie. Jezus mówi, że potrzeba tylko jednego! Czego? Wzajemnej miłości, bo dopiero wówczas otwieramy nasze serca na Jego słowo. O tej miłości mówią siostry, gdy informują Jezusa: *Panie, oto choruje ten, którego kochasz* (gr. *φιλεῖς*) (J 11,3). Ewangelista dodaje, że *Jezus miłował* (gr. *ἠγάπα*) *Martę i jej siostrę, i Łazarza* (J 11,5). Język grecki pozwolił Ewangelistom zaprezentować różne odcienie miłości, w których wyraża się to uczucie wobec Łazarza i wobec całej wspólnoty. Relacja z Łazarzem opiera się na przyjaźni, która była przez wielu Greków uważana za najgłębszą relację międzyludzką, a miłość we wspólnocie oparta jest na postawie wzajemnego wspierania się i obdarzania dobrem. Jezus nie wstydi się swej miłości do Łazarza! Okazuje swoje cierpienie z powodu utraty przyjaciela płaczem (J 11,35), a zgromadzeni Żydzi wypowiedzieli znamienne słowa: *Oto jak go miłował* (gr. *ἐφίλει*).

Zaskakujący fakt, że w tym domu mieszka tylko rodzeństwo. Nie słyszymy nic o rodzicach, nie wspomina się o mężach siostr! Czyżbyśmy mieli do czynienia ze wspólnotą eseneńczyków, gdzie zawieranie małżeństwa nie traktowano jako konieczność, a nawet preferowano życie w samotności, bo to dawało większą możliwość zgłębiania tekstów świętych. W tym kontekście utrata brata stawia ich w trudnej sytuacji egzystencjalnej, ponieważ zostają dwie siostry bez mężczyzny w domu, co w tamtej epoce zagrażało ich bytowi materialnemu.

5. Relacje Jezusa z domem Marii, Marty i Łazarza

Ewangelista Jan stanął wobec trudności zaprezentowania relacji międzyludzkich w języku pojęć znanych w świecie hellenistycznym. W tradycji hellenistyczno-rzymskiej odnajdujemy cztery sposoby rozumienia miłości. Pierwszym jest *φύλος*⁵², znany bardziej pod łacińskim określeniem *seks*, zmysłowość, intymne relacje fizyczne. Drugim jest *ἔρως* odpowiadający łacińskiemu pojęciu *amor* – miłość dążąca do prokreacji lub kreacji, czyli, jak podkreślali to Grecy, tęsknota do wyższych form istnienia i więzi między

⁵² Por. May R., *Miłość i wola*, tłum. Śpiewakowie H. i P., Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2016, 80.

ludźmi. Dla Platona jest to pragnienie poszukujące transcendentnego piękna⁵³. W mitologii Eros jest bogiem odpowiedzialnym za budzenie niepohamowanego uczucia, które domaga się spełnienia we wzajemnym oddaniu się sobie, co symbolicznie wywołują jego złote strzały. Eros ma niestety także ołowiane strzały, które wzbudzają nieodwzajemnioną miłość i są źródłem cierpienia. Osobiście Eros zakochał się w Psyche, zawsze był jej wierny. Ich miłość pokonała śmierć. Psyche otrzymała z rąk męża dar nieśmiertelności⁵⁴. Trzecim jest *φιλία* – przyjaźń (łac. *amicitia*), miłość braterska, serdeczność i uczucie, jakim darzy przyjaciel przyjaciela, wyrażającej się w szczerej rozmowie, we wzajemnej trosce i pomocy. Charakteryzuje się bezinteresownością i opiera się na towarzysztwie, które cieszy się, gdy druga osoba jest szczęśliwa i ma się dobrze. Naznaczona jest szacunkiem, lojalnością i życzliwością. Czwarta – to *agape* – bardziej ją znamy, tak jak ją nazywali Rzymianie, *caritas* – miłość będąca poświęceniem się dla dobra innych, której prawozorem jest miłość Boga do człowieka. Miłość *agape* nie szuka własnej przyjemności, wręcz przeciwnie, znajduje zadowolenie w dawaniu miłości. W każdym autentycznym przeżyciu miłości występują – w różnym stopniu – te cztery jej rodzaje⁵⁵. Należy do tego zestawu dodać jeszcze pojęcie oznaczające relację miłości rodzinnej, która nie posiada pociągu fizycznego ani seksualnego. Jest to pewna forma niezwykłego przywiązania, jaką rodzice odczuwają do swoich dzieci oraz dzieci względem rodziców. *Στοργή* służy również do opisanego poczucia pokrewieństwa, które doświadcza rodzeństwo. Tą miłością obdarzają się również mieszkańcy tej samej grupy etnicznej, miasta, ojczyzny. W tej miłości znajdziemy silną więź i zażyłość między bliskimi sobie ludźmi⁵⁶. Paweł stosuje połączenie *φιλία* i *στοργή* (*φιλόστοργοι*) w Rz 12,10, co jest zaproszeniem do okazywania sobie we wspólnocie serdeczności i życzliwości. Paweł zastosuje również zaprzeczenie *στοργή*, gdy będzie chciał przedstawić ludzi bez uczucia miłości (*ἄστοργοι* – Rz 1,31; 2Tm 3,3).

Ewangelista Jan dla przedstawienia relacji z domem Marty, Marii i Łazarza wykorzystuje dwa pojęcia miłości, które eksponują odmienną relację Jezusa z Łazarzem oraz z całym domem, czyli rodziną, która zamieszkiwała Betanię. Dowiadujemy się, że *Jezus miłował (ἠγάπησεν) Martę i jej siostrę, i Łazarza (J 11,5)*. Wzór tej miłości jest w relacji między Bogiem i światem, o czym uczy Jezus w dyskusji z Nikodemem. *Tak Bóg umiłował (ἠγάπησεν) świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne (J 3,16)*. Gdy Jezus przygotowuje się do złożenia siebie w ofierze również odwołuje się do motywu miłości. *Było to przed Świętem Paschy. Jezus widząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłował (ἀγαπήσας) swoich na świecie, do końca ich umiłował (ἠγάπησεν) (J 13,1)*. Motyw miłości jako źródło Jezusowej ofiary wraca w refleksji z Pierwszym Liście Jana: *Po tym poznaliśmy miłość (ἀγαπῶμεν), że On oddał za nas życie swoje (1J 3,18)*. Jednak ta forma miłości może również obrać negatywny kierunek, gdy człowiek bardziej umiłuje świat niż Boga. Elity Izraela, które powinny stanąć po stronie miłości do Boga i wyznać wiarę w Jezusa, z lęku wybrali miłość własną.

⁵³ Por. Copleston F., *Historia filozofii*, t. 1 (Grecja i Rzym), tłum. Bednarek H., Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2004, 183n.

⁵⁴ Por. Marciniak K., *Mitologia grecka i rzymska. Spotkania ponad czasem*, PWN, Warszawa 2018, s. 205nn.

⁵⁵ Por. May R., *Miłość i wola*, s. 35.

⁵⁶ Por. Milano A., *Kobieta i miłość w Biblii. Eros, agape, osoba*, tłum. M. Osocha, Bratni Zew. Wydawnictwo Franciszkanów, Kraków 2019, s. 235.

Jednak i spośród przywódców wielu w Niego uwierzyło, ale z obawy przed faryzeuszami nie przyznawali się, aby ich nie wyłączono z synagogi. Bardziej bowiem umiłowali (ἠγάπησαν) chwałę ludzką aniżeli chwałę Bożą (J 12,43).

Do postawy miłości Jezus odwołuje się, gdy pragnie powierzyć Piotrowi misję budowania wspólnoty Kościoła. Do tej misji nie wystarczy posiadana wiara, ale potrzebna jest miłość. Jezus nad Morzem Tyberiadzkim zwraca się do Piotra, w czasie śniadania:

Szymonie, synu Jana, czy miłujesz (ἀγαπᾷς) Mnie więcej aniżeli ci? Odpowiedział Mu: Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham (φιλω). Rzekł do niego: Paś baranki moje. I znowu, po raz drugi, powiedział do niego: Szymonie, synu Jana, czy miłujesz (ἀγαπᾷς) Mnie? Odpowiedział Mu: Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham (φιλω). Rzekł do niego: Paś owce moje. Powiedział mu po raz trzeci: Szymonie, synu Jana, czy kochasz (φιλεῖς) Mnie? Zasmucił się Piotr, że mu po raz trzeci powiedział: Czy kochasz (φιλεῖς) Mnie? I rzekł do Niego: Panie, Ty wiesz wszystko, Ty wiesz, Ty wiesz, że Cię kocham (φιλω). Rzekł do niego Jezus: Paś owce moje (J 21,15-17).

Jezus nazywa Łazarza przyjacielem, określając bardzo bliską relację ze wspólnotą uczniów. *Łazarz, przyjaciel (ὁ φίλος) nasz zasnął, lecz idę go obudzić (J 11,11).* Jan swój trzeci list wieńczy pozdrowieniami od przyjaciół, nawiązując do głębokich więzi w pierwotnej wspólnotcie wierzących w Chrystusa. *Pokój niech będzie z tobą! Przyjaciele (οἱ φίλοι) ślą ci pozdrowienia. Pozdrów imiennie każdego z przyjaciół (φίλους) (3J 15).* Żydzi, widząc wzruszającego się Jezusa nad śmiercią Łazarza, mówią: *Oto jak go miłował (ἐφίλει) (J 11,36).* Na tej miłości oparta jest relacja między Ojcem i Synem: *Ojciec bowiem miłuje (φιλεῖ) Syna i ukazuje Mu to wszystko, co On ma czynić, i jeszcze większe dzieła ukaże Mu, abyście się dziwili (J 5,20).* Jezus odwołuje się do tego typu miłości, gdy pragnie podkreślić jak wielka jest miłość człowieka do samego siebie. *Ten, kto kocha (ὁ φιλῶν) swoje życie, traci je, a kto nienawidzi swego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne (J 12,25).* Jezus, wyjaśniając uczniom relację uczniów w stosunku do świata, konkluduje: *Gdybyście byli ze świata, świat by was kochał (ἐφίλει) jako swoją własność. Ale ponieważ nie jesteście ze świata, bo ja was wybrałem sobie ze świata, dlatego was świat nienawidzi (J 15,19).* Taka relacja miłości powinna panować w gronie uczniów Jezusa i odzwierciedlać miłość Bożą. *Albowiem Ojciec was miłuje (φιλεῖ), bo wyszście Mnie umiłowali i uwierzyli, że wyszedłem od Boga (J 16,27).* Tą miłością jest obdarzony uczeń, który wydaje się być w najbliższej relacji z Mistrzem. Ewangelista Jan relacjonuje reakcję Marii Magdaleny przy doświadczeniu pustego grobu zwraca uwagę, że: *pobiegła i przybyła do Szymona Piotra i do drugiego ucznia, którego Jezus kochał (φιλεῖ) (J 20, 2).* Na tej samej relacji (φιλεῖ) Jezus buduje więź z Łazarzem i umiłowanym uczniem, a więc jesteśmy zaproszeni do nawiązania właśnie takiej więzi z Jezusem, a ona prowadzi do otwarcia przestrzeni nowego życia, perspektywy wieczności.

6. Konkluzja

Judaizm od II wieku przed Chr. przechodzi dynamiczne zmiany, których źródła możemy doszukiwać się w kontaktach z kulturami zewnętrznymi. Dobre relacje z przestrzenią kulturową Persji zaowocowały inspiracjami teologicznymi, które na trwałe

weszły do religijności Izraela. Silne wpływy kultury hellenistycznej, w szczególności w miastach, wywołały z jednej strony opór wobec politeistycznych idei religijnych, z drugiej strony fascynację niektórymi aspektami tejże kultury, jak umiłowanie refleksji filozoficznej, która w Izraelu stała się dyskursem teologicznym. Egipt już dawno przestał być źródłem zagrożenia, a dla wielu z diaspory aleksandryjskiej, jedynym miejscem egzystencji ekonomicznej i nowego myślenia teologicznego. W Aleksandrii zrodzi się nurt refleksji alegorycznej, który na trwałe wpisze się w interpretację tekstów świętych, a język grecki stanie się pierwszym językiem znacznej części diaspory. Nie tylko zresztą diaspora, ale także Palestyna ulegnie tendencji posługiwania się językiem greckim. W Palestynie na 194 znalezione inskrypcje nagrobne w I wieku przed Chr., 64% jest zapisana w języku greckim, natomiast 9% stanowi kombinację języka greckiego i w jednego z języków semickich⁵⁷. W tym kontekście kulturowo-religijnym należy dostrzegać kształtowanie się różnych nurtów w ramach judaizmu. Wystąpienie Jezusa spotkało się ze znaczącą formą sprzeciwu nurtu faryzejskiego i saducejskiego. Wydaje się, że orędzie Ewangelii napotkało podatny grunt w kręgach esseńskich. Być może w ten obraz otwartości esseńczyków wpisuje się obecność Jezusa i jego uczniów w domu Marty, Marii i Łazarza. Fundamentem tych relacji staje się łączność oparta na miłości w dwóch wymiarach *φιλέω* i *ἀγαπάω*. Te dwa wymiary miłości braterskiej i miłości służebnej staną się podstawą funkcjonowania pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej. Jezus, zegnając się ze swoimi uczniami, pozostawia im drogę miłości do realizacji, która prowadzi do pełni życia.

Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali (ἀγαπάτε) tak, jak Ja was umiłowalem (ἠγάπησα); żebyście i wy tak się miłowali (ἀγαπάτε) wzajemnie. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali (ἀγάπην) (J 13,34-35).

Dlaczego przykazanie jest nowe, skoro znane jest wezwanie do miłości z Księgi Kapłańskiej? *Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu, ale będziesz miłował (ἀγαπήσεις) bliźniego jak siebie samego (Kpł 19,18).* A wezwanie do miłości Boga stoi w centrum Tory: *Śluchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz miłował (ἀγαπήσεις) Pana, Boga twójego, z całego serca swego, z całej duszy swojej, ze wszystkich sił swoich (Pwt 6,4-5).* Droga miłości staje się nową relacją z chwilą ofiarowania się Jezusa na krzyżu i uobecnianiem tej relacji w Eucharystii. Każdy, kto spożywa Ciało Jezusa staje się jednym z Nim ciałem, a więc spożywanie Ciała Jezusa uobecnia Go w świecie poprzez życie oparte na miłości.

Literatura

Bianchi E., *Jezus i kobiety*, Rychert M., W drodze, Poznań 2018.

Brat Efraim, *Jezus Żyd praktykujący*, Wydawnictwo M, Kraków 1994.

Chmiel J., *Model kobiety w Biblii. Zarys hermeneutyczny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48: 1995, nr 4, s. 255-259.

Copleston F., *Historia filozofii*, t. 1 (Grecja i Rzym), tłum. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2004.

⁵⁷ Por. Loupan V., Noël A., *Śledztwo w sprawie śmierci Jezusa*, Wydawnictwo M, Kraków 2010, 20.

- Filipiak M., *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1979.
- Fitzmyer J.A., *101 pytań o Qumran*, tłum. Fizia T., Biblioteka Zwojów. Tłó Nowego Testamentu, t. 4, The Enigma Press, Kraków 1997.
- Hipolit Rzymski, *Odparcie wszelkich herezji (Philosophumena)*, Oksford 1851.
- Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela (Antiquitates Iudaicae)*, tłum. Kubiak Z., Radożycki J., Dąbrowski E. (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Warszawa 1993.
- Flawiusz J., *Wojna żydowska (Bellum Iudaicum)*, tłum. Radożycki J., Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1980.
- Loupan V., Noël A., *Śledztwo w sprawie śmierci Jezusa*, Wydawnictwo M, Kraków 2010.
- Luzzati S.B., Rocca R.D., *Judaizm*, tłum. Wójcicka A.A., Arkady, Warszawa 2010.
- Marciniak K., *Mitologia grecka i rzymska. Spotkania ponad czasem*, PWN, Warszawa 2018.
- Martin F., Wright IV W.R., *Ewangelia według św. Jana*, tłum. Czapczyk J., Katolicki Komentarz do Pisma Świętego, Vocatio, Poznań 2020.
- May R., *Miłość i wola*, tłum. Śpiewakowie H. i P., Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2016.
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana*, Nowy Komentarz Biblijny (Nowy Testament, IV/1), Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2010.
- Milano A., *Kobieta i miłość w Biblii. Eros, agape, osoba*, tłum. M. Osocha, Bratni Zew. Wydawnictwo Franciszkanów, Kraków 2019.
- Niesiołowski-Spanò Ł., Stebnicka K., *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*, PWN, Warszawa 2020.
- Pilarz P., *Rodzina w Qumran. Przegląd koncepcji występujących w parabiblijnych zwojach znad Morza Martwego*, [w:] *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, Analecta Biblica Lublinensia II, Lublin 2009, s. 161-184.
- Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, Poznań 1845.
- Prigent P., *Upadek Jerozolimy*, tłum. Rutowska L., Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 1999.
- Pronzato A., *Kobiety, które spotkały Jezusa*, tłum. Kozak K., Wydawnictwo Salvator, Kraków 2005.
- Pudełko J.J., *Powołanie kobiety według Syraczydesa*, Verbum Vitae, 19(2011), s. 89-105.
- Rabin E., *Żydowski dom*, [w:] *Judaizm*, tłum. Sawicki W., [w:] *Judaizm*, Dziwisz M. (red.), Krakowskie Wydawnictwo Prasowe RSW „Prasa – Książka – Ruch”, Kraków 1989, s. 102-115.
- Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba‘at – Masada*, Muchowski P. (red.), The Enigma Press, Kraków 1996.
- Rubinkiewicz R., *Pozycja społeczna kobiety w świetle Ewangelii*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 38: 1995, nr 1-2, s. 55-64.
- Sheppard S., *Powstanie żydowskie 66-74 n.e.*, tłum. K. Ziółkowski, wyd. Napoleon V, 2017.
- Stasiuk P., *Małżeństwo Żydów*, [w:] *Małżeństwo w Kościele katolickim oraz w czterech religiach niechrześcijańskich (judaizm, islam, hinduizm, buddyzm)*, Dzierżon G. (red.), Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2014, s. 61-103.

Stegemann H., *Esseńczycy z Qumran Jan Chrzciciel i Jezus*, tłum. Małecki Z. i Tronina A., Biblioteka Zwojów. Tłó Nowego Testamentu, t. 9, The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2002.

Talmud Babiloński, tłum. Miszny i Gemary. Objąsnienia i red. Rabin Sacha Pecaric, Stowarzyszenie Parades, Kraków 5771/2010.

The Talmud. An Analytical Guide to its History and Teachings by Isaac Unterman, New York 1971.

Trigano S., *Judaizm: „Męczyznę i niewiastę stworzył ich”*, tłum. Szwarzman-Czarnota B., [w:] *Encyklopedia religii świata, t. 2 (Zagadnienia problemowe)*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002, s. 1661-1665.

Uterman A., *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, tłum. Zienkiewicz O., Książka i Wiedza, Warszawa 2000.

Utermann A., *Żydz wiara i życie*, tłum. Zabierowski J., Książka i Wiedza, Warszawa 2002.

VanderKam J.C., *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, tłum. Krupczyński P., Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2006,

Vries S.P. de, *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. Borowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.

Obraz miłości na podstawie relacji Jezusa z domem Marii, Marty i Łazarza (J 11,1-44)

Streszczenie

Orędzie Ewangelii zostało proklamowane w konkretnych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych środowiska Izraela, w którym proces kształtowania wiary podlegał wielu wpływom ościennych narodów. Orędzie miłości głoszone przez Jezusa uwzględniało wrażliwość odbiorców, ale zarazem było próbą przekraczania barier kulturowych. Specyfiką domu Marii, Marty i Łazarza był fakt w prezentacji ich relacji w domu bez związków małżeńskich. Postawiona w artykule hipoteza, że dom ten był związany z nurtem religijnym esseńczyków, została poparta wieloma argumentami wywodzącymi się z literatury starożytnej. Wybór tego środowiska na prezentację głębokich więzów miłości wynikał prawdopodobnie z przyjętego stylu życia w tej wspólnocie, w której na pierwszym miejscu kładziono akcent na wykształcenie (studiowanie tekstów świętych), a życie rodzinne było podporządkowane temu celowi. Ewangelista Jan relacjonujący więzi łączące Jezusa z tą wspólnotą rodzinną używa dwóch pojęć stosownych w literaturze greckiej. Pojęcia *φιλέω* I *ἀγαπάω* posłużą Ewangelicie do ukazania dwóch wymiarów relacji miłości. Łazarz jest przyjacielem (*ὁ φίλος*) Jezusa (J 11, 11.36), a z całą rodziną Jezusa łączy miłość (*ἀγάπη*) (J 11,5). Te dwie relacje odzwierciedlają odmienne wymiary miłości. Jezus posiada najgłębszą relację miłości z Łazarzem, bo przyjaciel jest gotowy oddać życie w imię tej relacji. Relacja miłości łącząca Jezusa z całym domem, czyli rodziną odzwierciedla więź, która oparta jest na wzajemnym się wspieraniu, gotowości do poświęcenia dla poszczególnych członków wspólnoty. Przeprowadzona analiza pozwala pełniej zrozumieć uwarunkowania kulturowe, w których była głoszona Ewangelia. Przekraczając jednak uwarunkowania epoki, można wydożyć ponadczasowe orędzie, które może być zaaplikowane do porządkownia relacji miłości także we współczesności. Przyjaźń i postawa służebna wobec drugiego człowieka lub wspólnoty wzajemnie się uzupełniają, ale też zakresy tych dwóch wymiarów miłości w relacjach osobistych są odmienne.

Słowa kluczowe: Ewangelia Jana, esseńczycy, Qumran, miłość, przyjaźń

Amor i jego transformacje na przykładzie zbiorów Książnicy Cieszyńskiej

1. Wstęp – baza źródłowa

Motyw miłości utrwalany w słowie i obrazie pojawił się w zasadzie od pierwszych prób podejmowanych przez człowieka w celu wyrażenia i zdefiniowania tego wszechogarniającego świat ludzki i boski uczucia. Jego personifikacja w postaci Erosa, Amora czy Kupidyna realizowana w szeroko rozumianej sztuce i literaturze została szczegółowo opracowana w badaniach naukowych i popularnych². Podstawą natomiast obecnej analizy stał się księgozbiór Książnicy Cieszyńskiej, ze szczególnym skupieniem uwagi na zbiorach biblioteki ks. Leopolda Jana Szersznika³, dla wykazania różnorodności i bogactwa pomijanych często w kwerendach badawczych przedstawień ikonograficznych tego zespołu, ich bogatego wyposażenia oraz pełnionej funkcji.

2. Przyjęte kryteria

W przyjętym tu jako nadrzędne kryterium miejsca, czyli zbiorach Książnicy Cieszyńskiej, wzięto pod uwagę (na ile pozwalał na to dostępny materiał) trzy elementy: kartę tytułową⁴ oraz ilustrację treści, sporadycznie oprawę. Te z kolei omówiono według trzech następujących kategorii:

- a) sposobu przedstawienia
 - słowo,
 - obraz,
 - obraz i słowo;
- b) pełnionej funkcji
 - ilustratywnej,
 - ornamentacyjnej,
 - symbolicznej;
- c) odniesienia do czasu powstania określonego sposobu przedstawiania Amora
 - dotyczącego czasów antycznych: filozofia (religia), mitologia, literatura,
 - dotyczącego czasów post antycznych: religia, hagiografia, literatura.

Zaproponowane rozróżnienie jest oczywiście umowne, gdyż co zrozumiałe występuje w nim nakładanie się na siebie linii podziałów i ich wzajemne przenikanie.

¹ aleksandra.golik-prus@us.edu.pl, Uniwersytet Śląski.

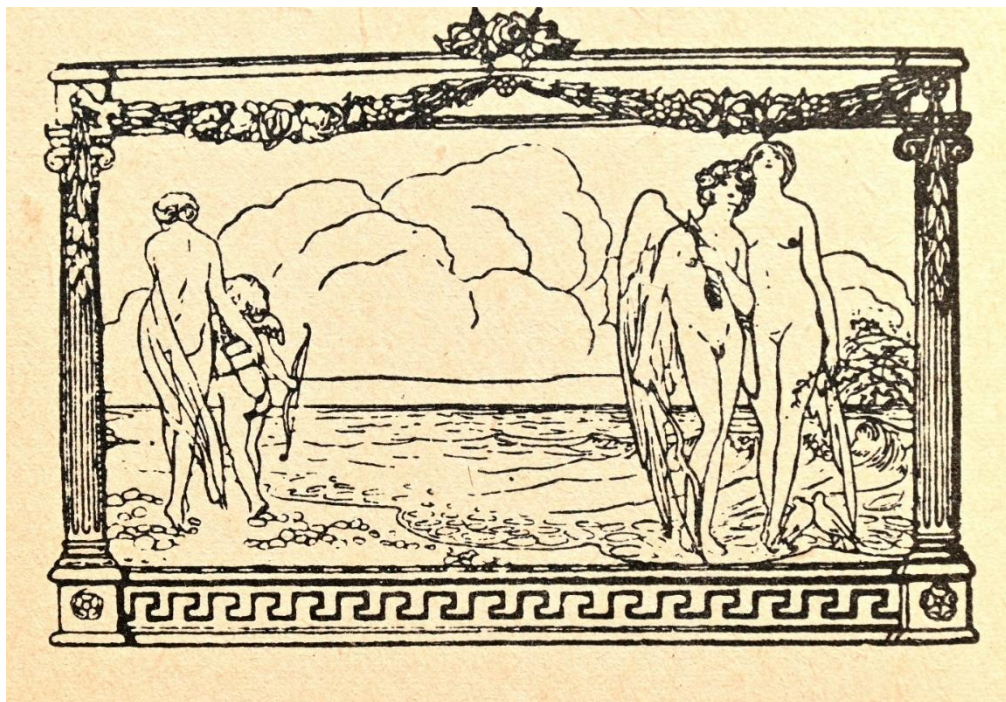
² Panofsky E., *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York 1939; Praz M., *Mnemosyne: rzecz o powinowactwie literatury i sztuk plastycznych*, przeł. Jekiel W., Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2006; Walińska M., *Słodki i okrutny. Wizerunek kupidyna w literaturze staropolskiej*, Gnome Wydawnictwa Naukowe i Artystyczne, Katowice 2008, s. 14-17.

³ Ks. Leopold Jan Szersznik znany i nieznany. *Materiały z konferencji naukowej*, Cieszyn 1998.

⁴ Beránková H., *Barokní frontispisy v tiskařské bohémikální produkci*, Praha 2020. Pozycja zawiera m.in. szeroko omówioną bibliografię odnoszącą się do czeskich zbiorów.

3. Antyczne personifikacje miłości: Eros, Amor, Kupidyn

Według dawniejszej tradycji greckiej miłość, czyli Eros, powstał z Chaosu na początku tworzenia się świata, jako siła spajająca wszechświat, u orfików nawet jako siła stwarzająca. Głęboka koncepcja miłości zawarta została w „Uczcie”⁵ greckiego filozofa Platona. Stanowi ona pochwałę Erosa⁶, boga miłości, rozumianej jako dążenie do posiadania dobra, tworzenia tego, co piękne, a w znaczeniu moralnym tęsknotę do prawdziwego poznania, mądrości i dzielności. Kongenialny tłumacz literatury greckiej, Władysław Witwicki⁷, opatrzył swój przekład szkicami doskonale oddającymi platońską koncepcję miłości.



Rysunek 1. Eros i Amor autorstwa W. Witwickiego⁸

Już natomiast osiemnastowieczne nawiązanie do tejże uczyty platońskiej na obrazie Feuerbacha⁹ oferuje widzowi utrwalone w czasach postantycznych przedstawienie Amora w postaci dwóch swawolnych chłopców, pełniących funkcję czysto dekoratywną.

W późniejszej tradycji poetyckiej Amor funkcjonował jako syn Aresa i Afrodyty, urodziwy młodzieniec, przeważnie skrzydlaty. Poetycki zapis miłości samego Amora

⁵ Foucault M., *The Use of Pleasure. Volume 2 of The History of Sexuality*, Translated from the French by Robert Hurley, Vintage Books, New York 1990, s. 216-225.

⁶ *Wybór z pism Platona do użytku w szkołach średnich*, oprac. Jędrzejowski J.K., Lwów 1912, s. XLI. (KD II 2892 – podawana w nawiasach sygnatura odnosi się do zbiorów Książnicy Cieszyńskiej).

⁷ Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył Witwicki W., PWN, Warszawa 1982, s. 155-159.

⁸ Tamże, s. 64.

⁹ *Wybór z pism Platona do użytku w szkołach średnich*, s. 52.

do Psyche¹⁰ unieśmiertelnił Apulejusz z Madaury, który w „Metamorfozach albo Złotym ośle”¹¹ opisał trudne uczucie łączące piękną śmiertelniczkę z bogiem miłości¹². Reprodukcje fresków Rafaela z Pałacu Farnese wzbudzają w odbiorcy pewien dysonans¹³. Na jednym bowiem fresku sam zakochany Amor jest strofowany przez Jowisza, na drugim zaś fresku Psyche unoszona jest do nieba przez dwa małe amorki, które stanowią transpozycją boga miłości w małe dzieci, rozpowszechnioną w czasach renesansu. Historia Amora i Psyche była potem postrzegana jako alegoria duszy i pożądania cielesnego.

W poezji hellenistycznej Eros vel Amor stał się zaś jakby mniej poważny, przedstawiany jako coraz młodsze psotne dziecko, które swoją strzałą, często dla zabawy, rani serca ludzi i bogów.

Największe bogactwo wyobrażeń Amora jako boga miłości, jak i jego inkorporacji w postaci zwielokrotnionej od dwóch do kilku aniołków przynoszą karty tytułowe. Wyobrażone na nich postaci Amora mogą odbiegać od swojego antycznego pierwowzoru zarówno pod względem ilości, jak i funkcji, ale mogą też być z nim zgodne.

Karta tytułowa „Theorie der Gartenkunst”¹⁴ przynosi typowy motyw Arkadii¹⁵, odwołujący się do wyidealizowanego, wiejskiego krajobrazu lub rajskiego wręcz ogrodu, gdzie natura i ludzie egzystują w harmonii, miłości i szczęściu. Zapewnieniem takiego układu stawała się właśnie obecność Flory i zwielokrotnionej, dziecięcej postaci bożka miłości, którego obecność podkreślała, przede wszystkim przez symboliczną niewinność wieku dziecięcego, idylliczne cechy krajobrazu i doskonale wpasowywała się w treść dzieła.

¹⁰ Apulejus, *Amor i Psyche*, przekład Rydla L., Krzyżanowski S.A., Kraków 1911, s. 62 Psyche, s. 70 Amor. Na ilustracjach reprodukcja fresków Rafaela z pałacu Farnese w Rzymie wg fot. Brauna & Clementa (KD II 03151).

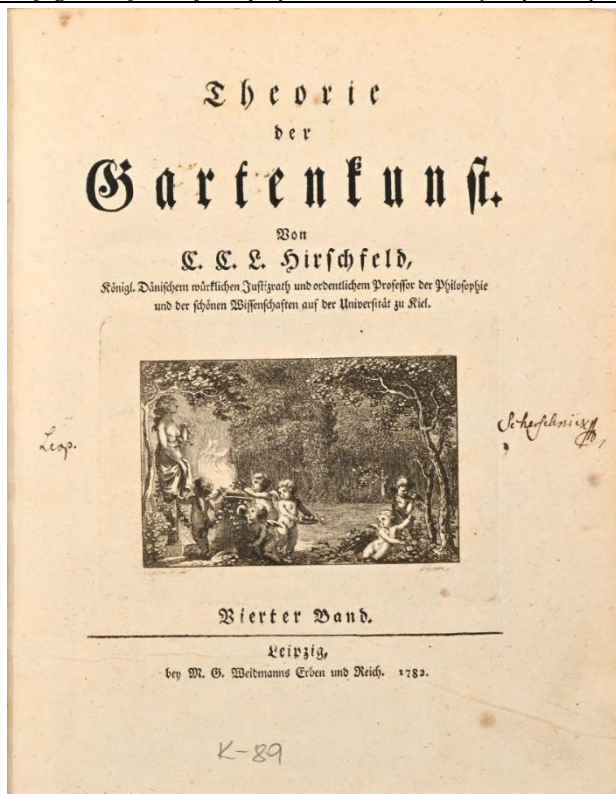
¹¹ *Apulei Platonici Madaurensis Metamorphoseon libri XI*, iterum edidit Rudolfus Helm, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1913 (KD I 02986/01).

¹² Foucault M., tamże, s. 229-232, 234, 239.

¹³ Zuffi St., *Love and the erotic in art*, translated by Stephen Sartarelli. J. Paul Getty Museum, Los Angeles 2012.

¹⁴ Hirschfeld C.C.L., *Theorie der Gartenkunst*, bey M.G. Weidmanns Erben und Reich, Leipzig 1782 (SZ 1 M II 09/04).

¹⁵ Panofsky E., *Et in Arcadia Ego: Poussin and the Elegiac Tradition*, [w:] *Meaning in the Visual Arts: Papers in and on Art History Doubleday*, New York 1955, s. 296-303.



Rysunek 2. Flora z tłumem amorków dla podkreślenia niewinności przysłowiowej Arkadii¹⁶

Również i sama treść egzemplifikowana bywa różnymi, konwencjonalnymi przedstawieniami Amora, znanymi od czasów antycznych, jak np. w dziele Atanazjusza Kirchera „Musaeum Kircherianum” [...] ¹⁷. Symbolika zawarta w prezentowanym wizerunku Amora w bardzo delikatny sposób sugeruje jego rolę, jako siły sprawczej w dokonującym się porwaniu Prozerpiny przez zakochanego Hadesa. Jedyne lekkie zaciśnięcie dłoni wokół wodzów wskazuje odbiorcy, kto pełni w tej scenie najważniejszą funkcję.

¹⁶ Hirschfeld C.C.L., dz. cyt., karta tytułowa.

¹⁷ *Musaeum Kircherianum sive Musaeum a P. Athanasio Kirchero in Collegio Romano Societatis Jesu jam pridem incoeptum nuper restitutum, auctum, descriptum et iconibus illustratum... oblatum a P. Philippo Bonanni...*, typis Georgii Plachii..., Romae 1709, s. 116 (SZ L I 17).



Rysunek 3. Porwanie Prozerpiny przez Hadesa z Amorem przedstawionym jako *spiritus movens* rozgrywającej się sceny¹⁸

¹⁸ Tamże, s. 116.

Jeszcze dobitniej rysuje się postać Kupidyna, personifikacji miłości pożądlivej w konfrontacji z postacią centaura¹⁹, pojawiająca się w dziele Francois Periera. Centaur charakteryzuje się dualistyczną naturą. Jego ludzka część symbolizuje rozum, inteligencję oraz pewnego rodzaju *virtus*, podczas gdy część zwierzęca objawia się w dzikości, popędliwości i żądzach. Ta dwoistość natury czyni centaura postacią złożoną, często zmagającą się z wewnętrznym konfliktem. Posiadając cechy zarówno ludzkie, jak i zwierzęce odznacza się on szerokim zakresem wiedzy i doświadczenia, charakterystycznych dla obu tych światów, stąd bywa przedstawiany w roli nauczyciela, np. młodych herosów. Mimo jednak posiadanej wiedzy, często z powodu swego głębokiego związku z naturą, ulega zwierzęcym żądom, podlegając całkowicie władzy Kupidyna i stając się powolnym w jego rękach. Sytuację tę wyraźnie obrazuje scena ze wspomnianej wyżej książki.



Rysunek 4. Centaur całkowicie poddany sile Kupidyna²⁰

¹⁹ Perier F., *Abbildungen der vorzüglichsten alten Statuen und Gruppen, die sich theils in Rom theils in Paris befinden / nach den Zeichnungen des H. F. Perrier; [mit erklärenden Texte von Jos. Ernst]. gedruckt bey Anton Pichler...: auf Kosten... von Ovids Verwandlungen*, Wien 1797 (SZ V III 4).

²⁰ Tamże, s. 69.

Oprawy również mogły stanowić miejsce umieszczenia przedstawień antycznego Amora już przetransponowanego w postać aniołków, często trzymających różne atrybuty, których symbolika wskazuje na pełnioną funkcję i rozszerza semantykę przedstawienia poza obszar jedynie dekoracyjny. Mogą to być: wieniec laurowy, jako symbol zwycięstwa i chwały, a także instrumenty muzyczne, takie jak harfa lub lutnia, symbolizujące harmonię i narzędzie do wykonania pieśni chwały dla Boga. Przy pierwszym kontakcie elementy oprawy ujawniają przede wszystkim funkcję ornamentacyjną. Dopiero potem stają się przedmiotem interpretacji związanej z nimi symboliki²¹.



Rysunek 5. Oprawa dzieła Makrobiusza z ornamentem z postaci aniołków²²

Często także pojawiały się postaci bożka miłości wplecione w inicjały, tworzące osobny, miniaturowy świat, dobrze ilustrujący przedstawienie Amora w postaci dziecięcej i młodzieńczej. Zbiory Książnicy Cieszyńskiej zaskakują różnorodnością podjętych w inicjałach wątków. Można w nich wyróżnić motywy: florystyczne, zwierzęce, sięlankowe, heraldyczne, antyczne czy mitologiczne urzekające swoją urodą. Trzeba przy tym zaznaczyć, że ornamentyka inicjałów nie była przypadkowa, ale ściśle wiązała się

²¹ *Macrobiū Avrelīi Theodosiū... In Somnium Scipionis, libri II. Eiusdem Saturnaliorum libri VII. Nunc denuo recogniti et multis in locis aucti, opera et impensa Ioannis Soteris, Coloniae 1527 (SZ T VII 9).*

²² Tamże, oprawa dzieła.

z treścią dzieła. Twórcy inicjałów umieli je również doskonale zharmonizować z kolumną druku. Statyczny bowiem i równomierny układ drukarski wymagał graficznych ozdób, które łączyły się z drukiem w jednolitą artystyczną całość.

W wewnętrzne pole inicjału wpisywano postać Amora w różnych konstelacjach, który harmonijnie współgrał poprzez układ ciała z wybranym inicjałem. Takie formy przedstawienia pełniły przede wszystkim funkcję ornamentacyjną. Już ogólne rozpatrzenie się w tematyce, która znalazła zastosowanie w ornamentyce inicjałów, wskazuje na jej niezwykle zróżnicowanie. Wybrane przykłady, oparte na zbiorach Książnicy Cieszyńskiej, zaskakują różnorodnością podjętych wątków. Z reguły deficyty czasowe nie pozwalają odbiorcy na dłuższe pochylenie się nad inicjałami, a ich świat rzeczywistości potrafi urzec swoją urodą. Trzeba przy tym zaznaczyć, że ornamentyka inicjałów nie była przypadkowa, ale ściśle wiązała się z treścią dzieła. I tak np. szesnastowieczna praca Justusa Lipsiusa „*Poliorceticon sive de machinis, tormentis, telis libri quinque*”²³, wydana w 1605 roku w antwerpskiej oficynie wydawniczej Jana Moreta, stanowi kompendium antycznej wiedzy wojskowej na temat sztuki zdobywania miast. Umieszczony w niej na początku inicjał, będący wyobrażeniem rogu obfitości z ustawionymi po jego bokach faunami, nawiązywał w sposób symboliczny do tematyki książki, czerpiącej z antycznych zasobów wiedzy oblężniczej. Zaskakujący natomiast wydaje się być w tej samej książce inicjał z sielankowym motywem pasterza i owiec, czy florystyczny z ozdobną donicą z kwiatami. Natomiast motyw Amora wydaje się pełnić w świecie inicjałów rolę uniwersalną, gdyż był wykorzystywany do dekoracji często niezależnie od treści książki, której był ozdobą.



Rysunek 6. Inicjał z wkomponowanym aniołkiem²⁴

Znana natomiast formuła Horacego z Listu do Pizonów, wzywająca do syntezy sztuki słowa i obrazu: *ut pictura poesis erit* (Niech poezja będzie jak obraz) znalazła swoją doskonałą realizację w zjawisku łączenia sztuk, które zaowocowało rozwojem

²³ Lipsius J., *Poliorceticon sive de machinis, tormentis, telis libri quinque*, Antverpiae 1605 (SD III 03356-03358).

²⁴ *Macrobbii Avrelia Theodosii [...]*, s. 250.

dwóch nowożytnych dziedzin: emblematyki i ikonologii²⁵. Emblematyka była *sztuką, do której wchodził utwór poetycki komentujący symboliczny rysunek i rysunek ilustrujący utwór poetycki*²⁶. Nie zabrakło tej próby łączenia kompozycji wizualnych ze słów i obrazu również w przedstawieniu Amora. W omawianym księgozbiornie znajdują się one m.in. w „Emblematach” Andreasa Alciatusa²⁷, np. Emblemat 73 „Vis Amoris”²⁸ omawiający nieprzemienne działanie miłości czy emblemat 72 już w tytule „Anteros Amor virtutis alium Cupidinem superans” zawierający pewną opozycję semantyczną zawartą w nazwach między miłością czystą (Anteros Amor) a pożądliwą (Cupido)²⁹. Wreszcie Emblemat „In statuam Amoris, Fidei symbolum” prezentuje Amora w wydaniu *castus*, umożliwiającym dołączenie go do symbolicznych też przedstawień *Honori* i *Fides*³⁰. Ciekawostkę stanowią „pudenda”, które na obrazach zasłonięte zostały nie listkiem figowym lecz kleksem.

4. Postantyczna inkorporacja Amora: cherubiny, archaniołowie, aniołowie

Georgius Agricola, niemiecki lekarz i humanista, został nazwany ojcem naukowej geologii po opublikowaniu w 1556 roku traktatu „Bericht vom Bergwerck [...]”³¹, stanowiącym ważne źródło wiedzy na temat górnictwa i metalurgii w XVI wieku. Zawarł w nim obszerny opis różnych aspektów działalności górniczej, obejmujący takie zagadnienia, jak: metody poszukiwania, wydobywania i obróbki różnych surowców mineralnych. Agricola szczegółowo opisał też techniki wydobywcze, narzędzia i maszyny używane w górnictwie, a także zwrócił uwagę na zagrożenia związane z tą działalnością oraz na metody zarządzania kopalniami. Karta tytułowa dzieła Agicoli, przedstawiająca wejście do kopalni, została w górnej części ozdobiona postaciami dwóch młodzieńczych aniołów trzymających rozpostartą materię z danymi bibliograficznymi książki. W tym ujęciu można doszukać się głębszej treści, jeśli kształt owej materii odniesie się do ikonografii chusty św. Weroniki, zwanej też *panniculum Christi*, *sudarium*, czy *Veraikon* z odbitym wizerunkiem Oblicza Chrystusa. Nad główną bramą miasta umieszczano kiedyś wizerunek świętego, który miał zapewniać ochronę i bezpieczeństwo, jak również symbolicznie witać i błogosławić mieszkańców oraz przyjezdnych. Połączenie tych dwóch symbolicznych odniesień stanowi przemyślany zabieg twórcy karty tytułowej. Wejście do kopalni, podobnie jak niegdyś wejście przez bramę do miasta, chronione jest w sposób symboliczny przez posłańców bożych.

²⁵ Za umowną datę powstania emblematyki przyjmuje się rok 1531, w którym został wydany zbiór Alciatusa zatytułowany „Emblemata” (tytuł pracy stał się nazwą gatunku). Drugą z tych syntetycznych sztuk zapoczątkowuje praca Cesare Rippy, zatytułowana „Iconologia”, wydana w Rzymie w 1593 roku. Całość zjawiska w sposób wyczerpujący omawia Pelc J., *Obraz – Słowo – Znak. Studium o emblematyce w literaturze staropolskiej*, Ossolineum. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973.

²⁶ Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, Ossolineum, Warszawa-Wrocław-Kraków 1967, t. III, s. 261.

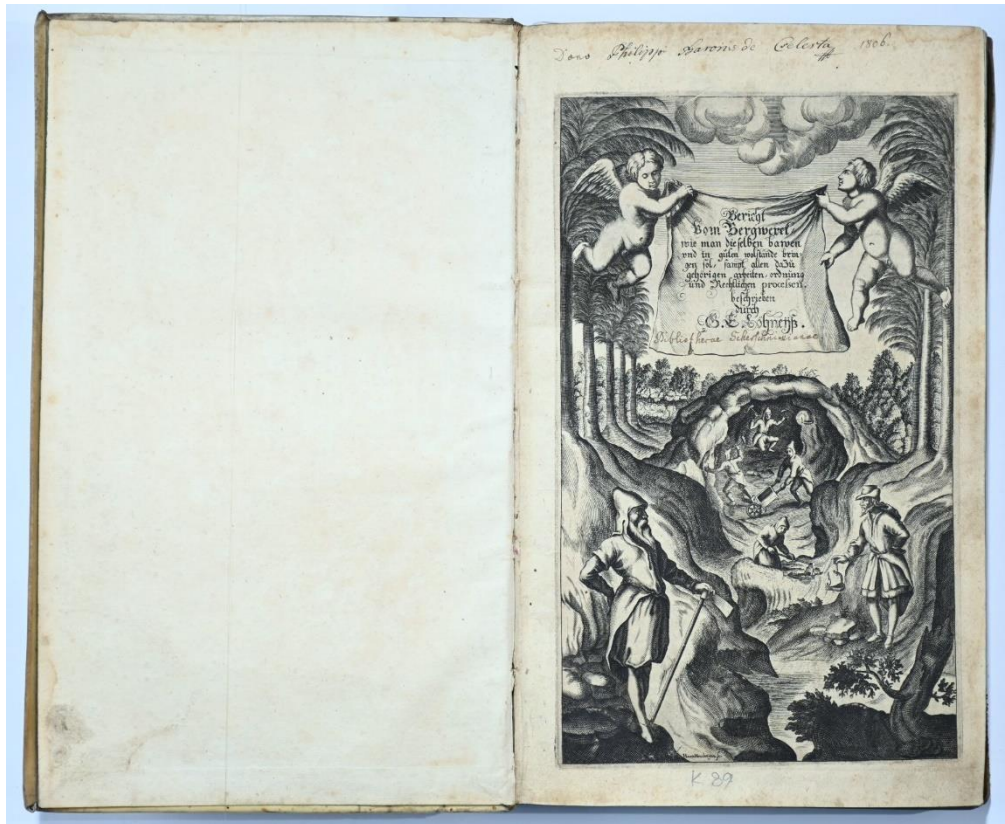
²⁷ *Emblematum clarissimi viri d. Andreae Alciati libri II*, Antverpiae 1566 (SZ Aa IX 43,2).

²⁸ *Ibidem*, s. 77. *Aligerum fulmen fregit Deus aliger, igne Dum demonstrat uti est fortior ignis Amor* (Płomienny, skrzydlaty bóg gasi płomienie ognia i pokazuje, że silniejszy niż ogień jest Amor).

²⁹ *Ibidem*, s. 76.

³⁰ *Ibidem*, s. 97.

³¹ *Bericht vom Bergwerck: wie man dieselben bawen und in guten wolstande bringen sol, sampt allen dazü gehörigen Arbeiten, Ordnung und Rechtlichen processen beschrieben durch G.E. Löhneijß* [ok. 1660] (SZ 2 M I 08).



Rysunek 7. Dwa anioły trzymające materię z danymi bibliograficznymi książki, rozpostartej w konwencji chusty św. Weroniki³²

Napisana natomiast przez Williama Cavendisha, księcia Newcastle, znanego również jako Wilhelm z Newcastle książka „Des Welt-berühmten Hertzog Wilhelm von Newcastle Neu-eröffnete Reit-Bahn”³³, opublikowana w roku 1667, jest jednym z najważniejszych dzieł dotyczących jeździectwa i sztuki jeździeckiej. Stanowi dodatkowo wymienioną egzemplifikację transformacji Amora w anioła. Najlepiej ilustruje to wizerunek księcia, z którego lewej strony znajdują się dwa amorki przytrzymujące herb i pełniące funkcję czysto dekoracyjną. Umieszczone zaś z prawej strony dwie postaci aniołów stanowią już wyraźne odwołanie do inkorporowanego przez chrześcijaństwo wizerunku Amora, przedstawianego w funkcji anioła, zwiastuna np. Sądu ostatecznego w momencie, kiedy jego atrybutami jest trąba, czy głosiciela chwały Bożej lub męczenników, kiedy trzyma palmę męczeństwa. Na prezentowanym obrazie w sposób symboliczny głosi on niewątpliwie chwałę księcia.

³² Tamże, karta tytułowa.

³³ Wilhelm of Newcastle, *Des Welt-berühmten Hertzog Wilhelm von Newcastle Neu-eröffnete Reit-Bahn*, Nürnberg 1700.



Rysunek 8. Parallele przedstawienie aniolków trzymających herb w stosunku do głoszących chwałę Wilhelma of Newcastle aniolków w konwencji zwiastunów Sądu Ostatecznego³⁴

W teologii katolickiej byty niebieskie zostały zhierarchizowane w zależności od ich bliskości z Bogiem³⁵. Na podstawie pism Pseudo-Dionizego, cherubiny uważane są za drugi, zaraz po serafinach, najwyższy stopień w hierarchii anielskich bytów, pełniących funkcję strażników świętych miejsc, ale i posłańców przekazujących wolę Bożą. Księga Rodzaju (Rdz 3, 24) zawiera informację o postawieniu przed wejściem do Edenu cherubów, strzegących dostępu do drzewa życia, bez wyjaśnienia ich natury. Przede wszystkim miały one symbolizować bliskość Boga i tworzyć wokół Niego sakralną aurę. Wyobrażenia cherubinów symbolicznie uważano za widzialną podstawą niewidzialnego tronu Boga, wielokrotnie bowiem w Biblii znajdujemy wzmianki, że Bóg „spoczywa na cherubach”, „zasiada na cherubach”.

Ich opis w Biblii ogranicza się do wskazania faktu posiadania przez nich twarzy i czterech skrzydeł, które są pełne oczu, symbolizujących wszechwiedzę i mądrość. Cherubiny często interpretowano jako symbol doskonałości, mądrości i obecności Boga, stąd ich występowanie wiązano z najwyższą, doskonałą Świętością. Były również często

³⁴ Tamże, tab. III.

³⁵ Davidson G., *A Dictionary of Angels. Including the Fallen Angels*, Free Press, New York 1994, s. 85-87.

przedstawiane w sztuce sakralnej jako ozdoba ołtarzy, reprezentując bliskość Boga i świadectwo Jego chwały³⁶.

Transformacja Amora w anioła odnosi się do zmiany postaci bóstwa miłości w istotę anioła, zyskującą nowe atrybuty i funkcje³⁷. W mitologii greckiej Amor jest przedstawiany jako młody chłopiec z łukiem i strzałami, które wywołują uczucie miłości i pożądania. Jednakże, w pewnych wierzeniach i interpretacjach, Amor może doświadczyć transformacji, stając się aniołem o wyższych i bardziej pozytywnych cechach. Wtedy transformacja Amora w anioła jest utożsamiana z procesem ewolucji duchowej i rozwoju duchowego jednostki. Symbolizuje to przemianę z czystej i fizycznej formy miłości do wyższego stanu duchowego, który jest związany z ideałami i wartościami reprezentowanymi przez anioły. Taka transformacja może wiązać się z dążeniem do doskonałości, służby innym, miłosierdzia i duchowego oświecenia. W wierzeniach, które łączą Amora z aniołami, można dostrzec zbieżności w ich cechach i funkcjach. Aniołowie są często postrzegani jako istoty duchowe, pełniące funkcję pośredników między ludźmi a Bogiem. Mają również tendencję do przekazywania i szerzenia miłości, dobra i ochrony. W tym kontekście, transformacja Amora w anioła może być rozumiana jako ewolucja i przekształcenie w istotę duchową, która kontynuuje swoją misję przynoszenia miłości i dobra³⁸.

Szczególnie po Soborze Trydenckim (1545-1563) ożywiło się zainteresowanie tematyką religijną, tym samym wywołało to proces chrystianizacji pogańskiego antyku; *Amor Profanus* spotkał zatem swojego przeciwnika, którym był *Amor Divinus*³⁹, co więcej – został przez niego „pokonany” i zastąpiony. Utwory emblematyczne, pisane w nurcie tzw. erotyki religijnej, miały pobudzać wiernych do poszukiwania łączności z Chrystusem i do „zdobywania” Nieba. Jeden z wydanych wówczas utworów swoją popularnością niemal zaćmił sławę Alciatusa, docierając nie tylko do odbiorców katolickich, ale także do protestanckich czytelników, a nawet na prawosławnych. Był to łaciński utwór Hermana Hugona „*Pia desideria*”⁴⁰, którego miniaturowe wydanie z roku 1635, zadedykowane przez autora papieżowi Urbanowi VIII, wielkiemu erudycie i znanemu mecenasowi poetów stanowi poza dodatkowo ciekawy i cenny przykład siedemnastowiecznego starodruku. Ze starotestamentalnej Pieśni nad pieśniami przeniesionych zostało do „*Pia desideria*”⁴¹ dwoje głównych uczestników dialogu miłości: Oblubieniec i Oblubienica. Amor Boży, z uwagi na utożsamienie z osobą samego Boga, nie mógł wykazywać żadnych niedoskonałości ani rozwoju, w przeciwieństwie do Oblubienicy, która doświadczała wielu słabości i walcząc z nimi, nieustannie dojrzewa.

³⁶ Cherubiny występują głównie w przekazach religijnych, szczególnie w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie. Mają swoje korzenie w biblijnych opisach, takich jak wizje proroków. W odniesieniu zaś do mitologii różnych kultur, w tym w mitologii egipskiej, greckiej i mezopotamskiej wykazują podobieństwo do sfinksów, występując zarówno w kontekście religijnym, jak i świeckim, jako istoty magiczne lub strażnicy.

³⁷ Bulfinch T., *Bulfinch's Mythology*, Sanborn, Carter and Company, Boston 1855, s. 76-86.

³⁸ Davidson G., *A Dictionary of Angels...*

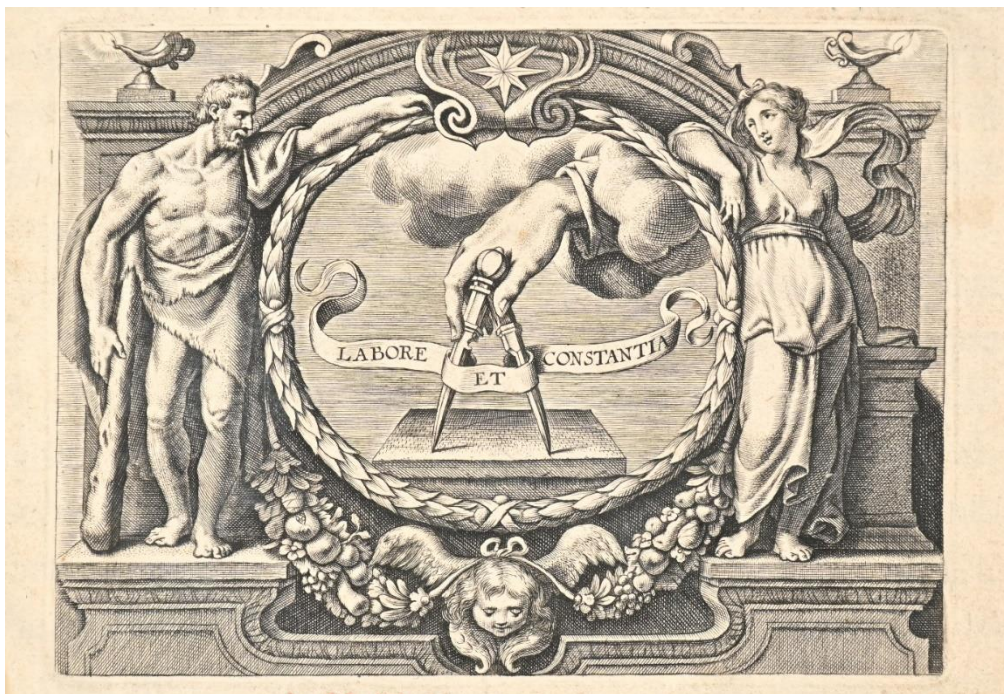
³⁹ Szerokie omówienie emblematów związanych z przedstawieniem Amora w koncepcji *Amor Divinus* przynosi artykuł: *Playing and displaying love. Theatricality in Otto van Veen's Amoris divini emblemata*. Antwerp 1615 [data dostępu: 10.06.2023 Microsoft Word – PB-Theatricality-Preprint.doc (knav.nl)].

⁴⁰ *Pia desideria Hermanni Hugonis*, Coloniae Agrippinae 1635 (SZ Aa IX 62).

⁴¹ Hałon J., *W poszukiwaniu źródeł inspiracji, czyli o dwóch polskich wersjach „Pia desideria” Hermana Hugona*, Roczniki humanistyczne, Tom L, zeszyt 1, 2002.

5. Multiplikacja⁴² i *deminutivum* – finalnym wyrazem transformacji Amora

Wizerunek amorka czy putta, przedstawiający małego, nagiego chłopca ze skrzydłami rozpowszechniony szczególnie w okresie renesansu i baroku, aż do rokoka nawiązywał oczywiście do wzorów antycznych. Podobnie cherubinkami, niekiedy też cherubinami nazywano skrzydlatych, pulchnych chłopców⁴³. W ikonografii odnoszącej się do pozycji książkowych przeważa właśnie ten sposób wykorzystywania obrazu amorka, czy częściej jego inkorporacji chrześcijańskiej. W wybranej dla ilustracji zjawiska karcie tytułowej wydania Tacyta⁴⁴ środek girlandy zdobi wizerunek cherubinka, który pełni funkcję czysto dekoracyjną.



Rysunek 9. Ozdobna girlanda z umieszczonym w środku wizerunkiem cherubinka⁴⁵

Podobnie *exemplum* cherubina w roli jedynie ornamentu odnaleźć można w środku książki „Des Welt-berühmten Hertzog Wilhelm von Newcastle Neu-eröffnete Reit-Bahn...”⁴⁶.

⁴² Termin „multiplikacja Amora”, znana również jako „multiplikacja kupidyna”, to termin używany w sztuce i architekturze, szczególnie w okresie renesansu i baroku, aby opisać powtórzenie motywu Amora w różnych postaciach w jednym dziele lub kompozycji.

⁴³ Szczegółowe opracowanie tematu przynosi artykuł „Putto w sztuce nowożytnej” Konrada Morawskiego [data dostępu: 04.06.2023 https://www.wilanow-palac.pl/putto_w_sztuce_nowozytnej.html].

⁴⁴ Cornelii Taciti C., *Opera quae extant a Ivsto Lipsio postremum recensita eiusque avctis emendatisque commentariis illustrata item C. Velleivs Patercvlvs cvm eiusdem Ivsti Lipsi avctioribvs notis*, ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti, Antverpiae 1668 (SZ 1 P1 09).

⁴⁵ Tamże, karta tytułowa.

⁴⁶ *Des Welt-berühmten Hertzog Wilhelm von Newcastle...*, s. 20.



Rysunek 10. Całkowite odejście od pierwotnego obrazu cherubina strażnika do czysto ornamentacyjnego i prawie niewidocznego ozdobnika przy pojeździe władcy w postaci cherubinków⁴⁷

W XVI-XVII wieku artyści dla uniknięcia oskarżenia przez Inkwizycję, pragnąc przekazać określone formy zmysłowości, zaczęli umieszczać w swoich pracach małe, pulchne dzieci ze skrzydłami, co w konfrontacji z właśnie wspomnianymi, potężnymi cherubinami, których wizerunki zdobiły pokrywę Arki Przymierza i wejście do przybytku w Świątyni Salomona, zmieniło całkowicie ich pierwotny odbiór.

Zapis opozycji miłości świętej i świeckiej (*Amor Divinus* i *Cupido*)⁴⁸ w typowym zestawieniu wiecznej wspaniałości życia po śmierci dzięki nieskończonej kontemplacji Boga oraz znikomości życia ziemskiego znajdował w epoce coraz bardziej krzepnącej religii stopniowy rozwój we wciąż bardziej doskonałych i rozbudowanych metodach przedstawiania. Nowe sposoby wyrażania cnót chrześcijańskich musiały siłą rzeczy czerpać z bogatej tradycji pogańskiej, nie tylko ze względu na doskonałość wytworzonych już narzędzi wyrażania różnych treści w różnej materii przez twórców, ale także z powodu konieczności inkorporacji treści pogańskich przez religię chrześcijańską. Książka pozbawiona trójwymiarowości rzeźby czy elementów architektury oddawała tę cechę przez siebie właściwe techniki ilustracyjne: akwafortę, linoryt, drzeworyt czy miedzioryt.

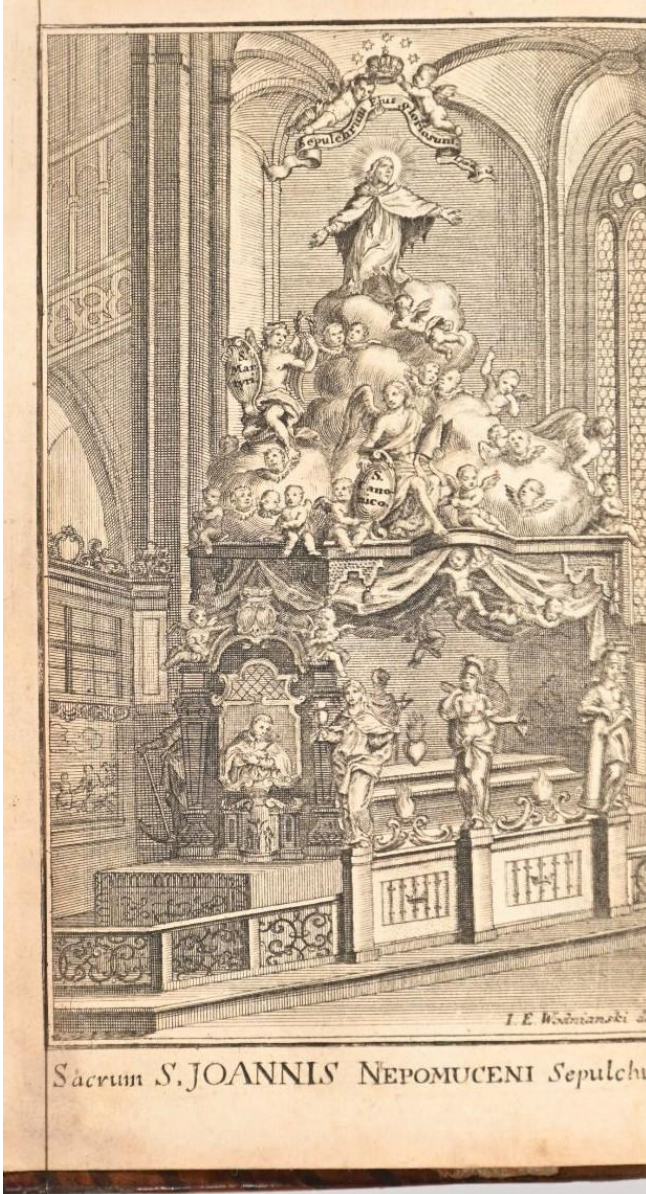
W wydanym przez Carla Johanna Hraba „*Memoriale perpetuum*”⁴⁹ odnaleźć można przykład tego rodzaju realizacji. *Sacrum s. Joannis Nepomuceni sepulchrum*, który

⁴⁷ Tamże, tab. IV.

⁴⁸ Oficjalne dokumenty i deklaracje Kościoła katolickiego dotyczące miłości boskiej przynosi pozycja: Denzinger H., Hünermann P., *Enchiridion Symbolorum: A Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations of the Catholic Church*, Herder, 2012.

⁴⁹ Zincke F.J., *Memoriale perpetuum. Das ist: Immerwährende Lob- und Ehren- Bedächtnuß, Der Von viel tausend frommen Christen inbrünstig verlangt- und entlich nach Wunsch erlangten Erhöhung Und öffentlichen Veneration, der Heil. Reliquien deß groß- und wunderthätigen Heiligen JOANNIS NEPOMUCENI, Nicht allein in [...]*, Prag 1772 (SZ 4 Dd V 13).

według podpisu wykonał I.E. Wodnianski delin[eavit] (*Nagrobek poświęcony św. Janowi Nepomucenowi narysował I.E. Wodnianski*), doskonale oddaje barokowy styl kompozycji, stanowiąc znakomity przykład transformacji amorka w aniołka. Użycie deminutiwów w tym przypadku jest uzasadnione sposobem przedstawiania. Antyczny bożek miłości prezentowany jako niesforny chłopiec z łukiem i strzałami, za pomocą których obdarzał miłością, w sposób nie zawsze przemyślany, obłaskawiony został przez sztukę chrześcijańską właśnie przez ilościowe wyobrażenia.



Rysunek 11. Monumentalna architektura sepulkralna z przedstawieniem układu różnych wariacji aniołów⁵⁰

⁵⁰ Tamże, karta tytułowa.

Tu stanowi jeden z elementów budujących sam nagrobek. Począwszy od aniołków podtrzymujących nad świętym koronę męczeństwa i wstęgę z napisem: *Sepulchrum eius gloriosum (Jego chwalebny nagrobek)*, aż po zapelniający chmurę unoszącą Nepomucena ku niebu oraz zasłony wokół nagrobka tłum pełnopostaciowych postaci, jak i ich uskrzydłone głowy. Dodatkowym składnikiem wzmacniającym konstrukcję są trzy postaci aniołów z dolnego rejestru, z których dwa trzymają tarcze zastępujące napis nagrobny: *S. Martyri s. canonico (św. męczennikowi i św. kanonikowi)*. Prezentowany przykład architektury nagrobnej doskonale oddaje barokowy charakter karty tytułowej, stanowiąc doskonały przykład symboliki chrześcijańskiej połączonej z funkcją dekoratywną.

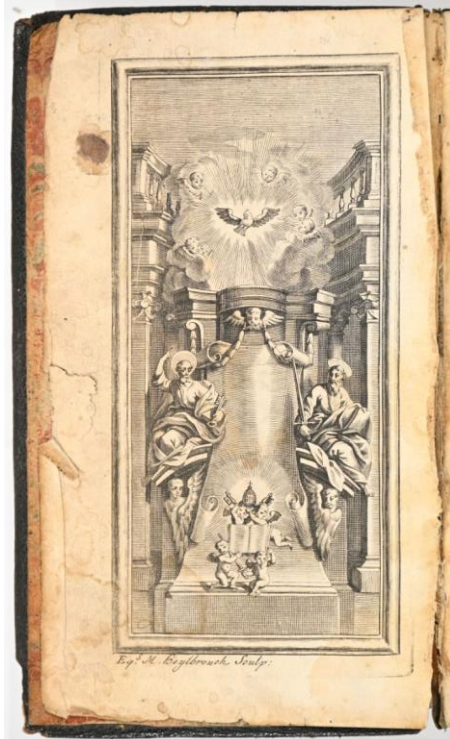
W tej samej książce aniołki stały się równorzędnymi partnerami w panegirycznym przedstawieniu Jana Nepomucena i Jana Józefa grafa von Thun. Funkcja aniołków sprowadzona została w pierwszym podejściu do czysto ornamentacyjnej. Ponieważ jednak aniołek symbolicznie przedstawia czystość i niewinność dziecięcą w skomplikowanej konstrukcji omawianego wyobrażenia ich funkcja została rozszerzona właśnie we wspomnianym aspekcie. Stąd ich wykorzystanie w wymiarze ilościowym potęguje cnoty świętego i władcy.



Rysunek 12. Multiplikacja antycznego bożka miłości w aniołki⁵¹

⁵¹ Tamże, s. 3.

Osobną grupę stanowią wydania „Breviarium Romanum”, których karty tytułowe z racji katolickiej proveniencji zawierają bardzo często przedstawienia aniołów i archaniołów zarówno w pierwotnej funkcji wpisanej w samą nazwę *angelos* (zwiastun), jak i strażnika oraz obrońcy prawd Wiary⁵².



Rysunek 13. Frontysepis z typowymi dla przedstawień religijnych postaciami aniołków i cherubinów

6. Wnioski

Antyczny Eros, Amor, Kupidyn oraz chrześcijański cherubin, archanioł oraz anioł, częściej we współczesnym świecie rejestrowani jako cherubinek, aniołek czy putto, przestali być utożsamiani jedynie z tradycją starożytną. Inkorporacja postaci antycznego boga miłości przez wszystkie dziedziny sztuki chrześcijańskiej stanowiła na początku świadomą politykę nowej religii, mającą na celu asymilację treści o charakterze miłości cielesnej do odpowiadającej religijnym dążeniom treści o charakterze duchowym. Zmianie uległa też pełniona funkcja. W czasach antycznych dominującą była funkcja dawcy miłości, przy inkorporacji zaś postantycznej nadrzędna stała się funkcja zwiastuna i strażnika. W procesie chrystianizacji tradycji greckiej i rzymskiej, elementy mitologii i literatury zostały przekształcone, zreinterpretowane i inkorporowane już w nowym, religijnym kontekście. Wraz z upływem czasów pierwotne, o antycznej proveniencji przedstawienia Amora, przybierające różną postać: od budzącego grozę archanioła, przez towarzyszącego człowiekowi anioła do tłumów aniołków i kupidynek, stały się wszechobecnym, ale już często tylko dekoracyjnym elementem sztuki wyrażanej w materii słowa, obrazu czy harmonijnego połączenia obu tych środków wyrazu.

⁵² *Breviarium Romanum*, Venetiis 1743 (SZ 4 Dd IV 07/04).

Literatura

- Apulei Platonici Madaurensis Metamorphoseon libri XI*, iterum edidit Rudolfus Helm, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1913.
- Apulejus, *Amor i Psyche*, przekład Rydla L., Krzyżanowski S.A., Kraków 1911, s. 62.
- Beránková H., *Barokní frontispisy v tiskařské bohemikální produkci*, Praha 2020.
- Bericht vom Bergwerck: wie man dieselben bawen und in guten wolstande bringen sol, sampt allen dazü gehörigen Arbeiten, Ordnung und Rechtlichen processen beschrieben durch G. E. Löhneiß* [ok. 1660].
- Breviarium Romanum*, Venetiis 1743.
- Bulfinch T., *Bulfinch's Mythology*, Sanborn, Carter and Company, Boston 1855, s. 76-86.
- Cornelii Taciti C., *Opera quae extant a Ivsto Lipsio postremvm recensita eivsque avctis emendatisqve commentariis illvstrata item C. Velleivs Paterculvs cvm eivsdem Ivsti Lipsi avctioribvs notis*, ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti, Antverpiae 1668.
- Davidson G., *A Dictionary of Angels. Including the Fallen Angels*, Free Press, New York 1994, s. 85-87.
- Denzinger H., Hünermann P., *Enchiridion Symbolorum: A Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations of the Catholic Church*, Herder, 2012.
- Emblematum clarissimi viri d. Andreae Alciati libri II*, Antverpiae 1566, s. 76-77, 97.
- Foucault M., *The Use of Pleasure. Volume 2 of The History of Sexuality*, Translated from the French by Robert Hurley, Vintage Books, New York 1990, 216-225, 229-232, 239.
- Hałon J., *W poszukiwaniu źródeł inspiracji, czyli o dwóch polskich wersjach „Pia desideria” Hermanna Hugona*, Roczniki humanistyczne, Tom L, zeszyt 1, 2002.
- Hirschfeld C.C.L., *Theorie der Gartenkunst*, bey M.G. Weidmanns Erben und Reich, Leipzig 1782.
- Ks. Leopold Jan Szersznik znany i nieznaný. Materiały z konferencji naukowej*, Cieszyn 1998.
- Morawski K., *Putto w sztuce nowożytnej* [data dostępu: 04.06.2023 https://www.wilanow-palac.pl/putto_w_sztuce_nowozytnej.html].
- Lipsius J., *Polioreticon sive de machinis, tormentis, telis libri quinque*, Antverpiae 1605.
- Macrobii Avrelii Theodosii... In Somnium Scipionis, libri II. Eiusdem Saturnaliorum libri VII. Nunc denuo recogniti et multis in locis aucti, opera et impensa Ioannis Soteris*, Coloniae 1527.
- Musaeum Kircherianum sive Musaeum a P. Athanasio Kirchero in Collegio Romano Societatis Jesu jam pridem incoeptum nuper restitutum, auctum, descriptum et iconibus illustratum... oblatum a P. Philippo Bonanni...*, typis Georgii Plachii..., Romae 1709.
- Panofsky E., *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York 1939.
- Panofsky E., *Et in Arcadia Ego: Poussin and the Elegiac Tradition*, [w:] *Meaning in the Visual Arts: Papers in and on Art History Doubleday*, New York 1955.
- Pelc J., *Obraz – Słowo – Znak. Studium o emblematyce w literaturze staropolskiej*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973.
- Pia desideria Hermanni Hugonis*, Coloniae Agrippinae 1635.
- Perier F., *Abbildungen der vorzüglichsten alten Statuen und Gruppen, die sich theils in Rom theils in Paris befinden / nach den Zeichnungen des H. F. Perrier; [mit erklärenden Texte von Jos. Ernst]. gedruckt bey Anton Pichler...: auf Kosten... von Ovids Verwandlungen*, Wien 1797.

Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył Witwicki W., PWN, Warszawa 1982, s. 64, 155-159.

Praz M., *Mnemosyne: rzecz o powinowactwie literatury i sztuk plastycznych*, przeł. Jekiel W., Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2006.

Rippa C., *Iconologia*, Roma 1593.

Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, Ossolineum, Warszawa-Wrocław-Kraków 1967, s. 261.

Walińska M., *Słodki i okrutny. Wizerunek kupidyna w literaturze staropolskiej*, Gnome Wydawnictwa Naukowe i Artystyczne, Katowice 2008, s. 14-17.

Wilhelm of Newcastle, *Des Welt-berühmten Hertzog Wilhelm von Newcastle Neu-eröffnete Reit-Bahn*, Nürnberg 1700, s. 20.

Wybór z pism Platona do użytku w szkołach średnich, oprac. Jędrzejowski J.K., Lwów 1912, s. XLI, 52.

Zincke F.J., *Memoriale perpetuum. Das ist: Immerwährende Lob- und Ehren- Bedächtnuß, Der Von viel tausend frommen Christen inbrünstig verlangt- und entlich nach Wunsch erlangten Erhöhung Und öffentlichen Veneration, der Heil. Reliquien deß groß- und wunderthätigen Heiligen JOANNIS NEPOMUCENI, Nicht allein in [...]*, Prag 1772.

Zuffi St., *Love and the erotic in art*, translated by Stephen Sartarelli. J. Paul Getty Museum, Los Angeles 2012.

Amor i jego transformacje na przykładzie zbiorów Książnicy Cieszyńskiej

Streszczenie

Ikonografia bożka miłości w zbiorach Książnicy Cieszyńskiej, zarówno w jego pierwotnej, klasycznej formie, jak i postantycznym ujęciu, przedstawia się niezwykle bogato. Poza samą rejestracją pojedynczych przykładów przedstawień Amora analizie poddany został proces transformacji wizerunku Amora, który w chrześcijańskim ujęciu przebiegał najczęściej na linii inkorporacji antycznego motywu w postać anioła, archanioła czy cherubina. Amor, często kojarzony z fizycznym i zmysłowym aspektem miłości w postantycznej przemianie w anioła, symbolizował sublimację miłości, podniesienie jej na wyższy poziom duchowy. Ta przemiana oznaczała zwykle przekształcenie miłości z czysto ziemskiej, zmysłowej siły (*Amor Terrenus*) do miłości duchowej i wzniosłej, często skierowanej w stronę Boga (*Amor Divinus*). Rozpowszechnioną metodą w przedstawieniach Amora stała się multiplikacja jego postaci, która stała się przyczyną sprowadzenia go w finalnym ujęciu do roli czysto dekoracyjnej.

Słowa kluczowe: ikonografia Amora, ikonografia aniołów, multiplikacja

Amor and its transformations on the example of the collection of Książnica Cieszyńska

Abstract

The iconography of the god of love in the collection of the Cieszyn Library, both in its original classical form and in its post-antique depiction is extremely rich. In addition to the mere recording of single examples of representations of Cupid, the analysis examines the process of transformation of Cupid's image, which in the Christian view was most often along the lines of incorporation of the ancient motif into the figure of an angel, archangel or a cherub. Cupid, often associated with the physical and sensual aspect of love in the post-antique transformation into an angel symbolized the sublimation of love, elevating it to a higher spiritual level. This transformation usually meant the transition of love from a purely earthly, sensual force (*Amor Terrenus*) to a spiritual and sublime love, often directed toward God (*Amor Divinus*). A widespread method of the depiction of Cupid was the multiplication of his figure, which became the cause of reducing it in the final form to a purely decorative role.

Keywords: the iconography of Amor, the iconography of an angel, the multiplication

Sfera seksualności młodego odbiorcy kultury w kontekście edukacji seksualnej

1. Wprowadzenie

Seksualność człowieka niewątpliwie jest zagadnieniem złożonym. Szczególnie istotne jest odkrywanie własnej tożsamości w okresie dojrzewania, ponieważ doświadczenia te rzutują na późniejsze życie. Seksualność jest integralną częścią życia. Pozwala nawiązywać relacje i odczuwać wszelkie emocje. Seksualność nakreśla się nie tylko w aspekcie biologicznym, ale również intelektualnym, emocjonalnym i społecznym. Celem niniejszej pracy jest przybliżenie pojęcia seksualności w kontekście edukacji seksualnej w polskich szkołach oraz odpowiedź na pytanie, jaki obraz seksualności prezentowany jest współczesnemu adolescentowi, który jednocześnie jest zaawansowanym odbiorcą kultury masowej?

2. Problem i cel badawczy

Seksualność to ważna kwestia tożsamości, każdy ma do niej dostęp. O ile dorosły powinien być już jej w pełni świadomy, tak młody odbiorca kultury zaczyna ją dopiero odkrywać, eksplorować i eksponować na różne sposoby, często doświadczając krytyki ze strony środowiska zarówno rówieśników, jak i dorosłych. Podejmując temat seksualności w szkołach, należy dokładnie przeanalizować literaturę, która służy edukowaniu młodego pokolenia w zakresie dojrzewania i zmian zarówno psychicznych, jak i fizycznych związanych z tym okresem. Pozycje te w sposób ogólnikowy odnoszą się do problemowych zagadnień, nie dostarczając młodemu czytelnikowi kompendium wiedzy związanej z procesami kształtowania się tożsamości płciowej/seksualnej. Wybór literatury służącej edukacji seksualnej stale się powiększa, mimo to dalej dostrzegalne jest zaniedbywanie kwestii związanych z odkrywaniem tożsamości płciowej wśród nastolatków. Pozycje oddające stan współczesnej wiedzy związanej z dojrzewaniem płciowym adolescentów w aspekcie tak biologicznym, psychicznym, jak i społecznym stanowią niewielki odsetek literatury szkolnej, a te, które od lat znaleźć można w szkolnej bibliotece, prezentują przestarzały model edukowania w kwestii dojrzewania, niedostosowany do kultury ponowoczesnej, społeczeństwa informacyjnego. Przykładem tego zjawiska jest publikacja Krzysztofa Dąbka „Ściąga z seksu” i jej następujący fragment:

Młodzieży nie trzeba uczyć fizjologii seksu, gdyż życie seksualne powinno rozpocząć się dopiero po ślubie. A po ślubie nie istnieje w zasadzie możliwość – jeśli oboje małżonkowie nie mieli żadnych wcześniejszych doświadczeń – aby ich współżycie nie ułożyło się harmonijnie i dla obojga satysfakcjonująco. Nie „techniki” czy znajomość oczekiwań i reakcji partnera jest w tym wszystkim istotna, lecz miłość małżeńska. Aby przekazywać życie nie jest potrzebna żadna

¹ paulina.strozka@outlook.com, Dziennikarstwo i komunikacja społeczna, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Wrocławski.

wiedza o narządach płciowych i ich funkcjonowaniu. Jak to robić, każdy instynktownie wie².

Do tego zjawiska odnoszą się także autorki książki „Dziwki, dziry, szmaty. Opowieść o slut-shamingu”, przywołując szkolne przykłady upokarzania na drodze odkrywania własnej seksualności.

Pamiętam, że nasza nauczycielka chemii nie mogła zacząć lekcji, dopóki pani Ewa nie zmyje makijażu. Czasy szkolne są pełne takich absurdalnych sytuacji. Jeśli tylko ktoś chciał cię w jakiś sposób upokorzyć, nagadać ci, najłatwiej było odnieść się do seksualności³.

Treści zawarte w wybranych poradnikach⁴ często w znacznej mierze zawierają perspektywę już zdezaktualizowaną, przez co mogą być odbierane przez młodego, dojrzewającego człowieka-odbiorcę jako skrajnie nieaktualne lub niezrozumiałe. W szkole brakuje dedykowanych i dostępnych dla wszystkich uczniów podręczników do lekcji wychowania do życia w rodzinie wyznaczonych przez Ministerstwo Edukacji, mimo iż wiele z nich jest zatwierdzonych. Osobną kwestię stanowi fakt zamieszczanych w nich treści, które mogą być odbierane przez młodzież jako przestarzałe i/lub zabawne.

W niniejszej pracy w celu zobrazowania jakości oraz aktualności materiałów edukacyjnych dostępnych w polskich szkołach, przywołane zostaną przykłady niektórych z nich.

Należy podkreślić jak bardzo temat edukacji seksualnej jest w szkole zaniedbywany. Pomimo tego, że panuje większa otwartość, a w ramach lekcji wychowania do życia w rodzinie w szkołach stale urozmaicany jest program i zakres tematyki, to frekwencja i zainteresowanie zajęciami jest znikome. Przyczyną takiego zjawiska doszukiwała się Aleksandra Żyłkowska – psycholożka, psychoterapeutka, seksuolożka i absolwentka psychologii klinicznej na Uniwersytecie SWSP. Zwraca ona uwagę na fakt, że skoro zajęcia prowadzone są w ramach zajęć dodatkowych i ograniczają się do 14 godzin we wspólnym gronie dziewcząt i chłopców i zaledwie 5 godzin z podziałem na grupy w skali roku, to zakres materiału jest okrojony. Dodatkowo, skoro seksualność realizowana jest w parze, to podział na grupy budzi pewną sprzeczność. Żyłkowska naświetla kolejny niepokojący aspekt – nastolatki czerpią wiedzę z mediów, gdzie seksualność przedstawiana jest głównie w dwóch skrajnych perspektywach – *wersji purytańskiej albo skarykaturowanej*⁵.

Światowa Organizacja Zdrowia przeprowadziła badania na temat edukacji seksualnej, z których jednoznacznie wynika, że zajęcia przyczyniają się do późniejszej inicjacji

² Dębek K., *Ściąga z seksu. Dla rodziców, katechetów, wychowawców i dla Ciebie*, W Kolorach Tęczy, Wrocław 1998, s. 29.

³ Klepacz P., Nowak A., Raczyńska-Chomyn K., *Dziwki, dziry, szmaty. Opowieść o slut-shamingu*, Czarna owca, Warszawa 2022, s. 107.

⁴ Dębek K., *Ściąga z seksu...*; Sławiński S., *Dojrzewać do miłości*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, s. 84-85; Sławiński S., *Dojrzewać do miłości*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, s. 84-85; Augustyn J., *Integracja seksualna Przewodnik w poznawaniu i kształtowaniu własnej seksualności*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019, s. 52-53; Augustyn J., *Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 75-76; La Haye T., *Wychowanie seksualne w rodzinie*, Wydawnictwo Pojednanie, Lublin 1994, s. 158-162.

⁵ Żyłkowska A., *Edukacja seksualna w szkołach – jest, czy jej nie ma?*, <https://web.swps.pl/strefa-psyche/blog/relacje/18707-edukacja-seksualna-w-szkolach-jest-czy-jej-nie-ma> [data dostępu: 01.06.2023].

seksualnej, zwiększenia świadomości młodych ludzi na temat chorób przenoszonych drogą płciową czy też sposobów antykoncepcji. Kolejnym pozytywnym skutkiem edukacji seksualnej zgodnie z wnioskami z badania przeprowadzonymi przez WHO, jest zdobywanie przez adolescentów wiedzy odnośnie profilaktyki wykorzystywania seksualnego⁶.

3. Czy seksualność stanowi temat tabu w polskich szkołach?

Próbując dociec, dlaczego pojęcie seksualności jest tak trudne, odwołam się do wyjaśnienia dr. Stanisława Sławińskiego, który jest autorem książek i artykułów o wychowaniu i reformach edukacji, wieloletnim pracownikiem poradni rodzinnej, a od 2005 do 2007 roku piastował stanowisko podsekretarza stanu w MEN.

*Dlaczego tematyka seksualna jest tak trudna? Nie wynika to wcale z natłoku informacji, jakie docierają do współczesnego człowieka, nie wynika to również z ich skomplikowania. Tematy związane z życiem seksualnym są trudne, ponieważ należą do sfery tabu. (...) Trudno jest więc mówić o tym na lekcji, trudno jest słuchać, trudno także dyskutować. Równocześnie jesteśmy świadkami wychodzenia tej tematyki ze strefy milczenia. Na forum publicznym pojawiła się produkcja pornograficzna i półpornograficzna, która wywalczyła sobie prawo obywatelstwa między innymi w czasopiśmie, filmie i telewizji. Obserwuje się także coraz to nowe inicjatywy, mające na celu udostępnianie szerokim kręgom społeczeństwa informacji o życiu seksualnym człowieka. Często można usłyszeć pogląd, że tabu w odniesieniu do zagadnień życia seksualnego jest przejawem zacofania i że z biegiem lat musi ono zostać przewyżczone. Zwolennicy ostatecznego usunięcia tego tabu z naszego życia ciągle nie mogą odnieść pełnego sukcesu. Dlaczego? Czy rzeczywiście wynika to z faktu, że jesteśmy aż tak zacofani?*⁷

Odmianą perspektywę odnaleźć można w publikacji Józefa Augustyna, doktora habilitowanego nauk teologicznych, profesora Akademii Ignatianium w Krakowie, który prezentuje unowocześnione stanowisko na temat edukacji seksualnej dzieci i młodzieży. Autor podkreśla ideę otwartości i odrzuca tezę, jakoby temat ten wciąż stanowił zagadnienie niewygodne i zakrawające o tabu.

Zauważmy najpierw, iż czasy, w których żyjemy pomagają w wychowaniu seksualnym, ponieważ może się ono dokonywać w atmosferze otwartości. Tradycja – która osiągnęła szczyt w drugiej połowie XIX wieku wymagała, aby dzieci, a nawet młodzież dorastająca obu płci, były wychowywane w całkowitej nieświadomości tajemnic biologicznych, które towarzyszą rozmnażaniu się istot żyjących. Znajomość tych „okropnych rzeczy” powinna być pozostać przywilejem dorosłych. Chłopcy dowiadawali się o nich ubocznie, bo dorośli zachowywali w tych sprawach wstydlive milczenie. Dziewczeta musiały pozostawać w nieświadomości aż do dnia ślubu. Konieczność wprowadzenia jakiegoś wychowania seksualnego wystąpiła ostro wtedy, kiedy uświadomiono sobie, zatrważające skutki zachowania całkowitego milczenia w tej dziedzinie.

⁶ Tamże.

⁷ Sławiński S., *Dojrzewać do miłości*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, s. 84-85.

*Dziś w zasadzie społeczeństwo nie robi tabu ze spraw seksualnych i zaczyna traktować naturalnie jak wszystkie inne ważne ludzkie sprawy*⁸.

Andrzej Jaczewski i Jerzy Żmijewski zakreślają pewne tło kulturowe związane z edukacją seksualną. Wskazują, że rozmowy na temat seksualności postrzegane były jako „podszept szatana”, stanowiły temat grzeszny i nieprzyzwoity. Życie seksualne wiązało się z licznymi zakazami, a ideałem było życie w czystości i całkowicie wyrzecnięcie się sfery cielesnej. Wzór ten zaczerpnięty był ze średniowiecza. „Rehabilitacja erotyki ludzkiej” została przez autorów zdefiniowana jako odwrócenie negatywnego wydźwięku seksualności i poddanie owego tematu nurtom przemian. Wskazują na potrzebę edukacji, która w przyszłości przekłada się na zdrowe relacje zarówno z samym sobą, jak i innymi⁹.

Dziennikarka przeprowadzająca wywiad ze wspomnianą już Aleksandrą Żukowską przywołuje pewien stereotypowy pogląd. *Przeciwnicy edukacji seksualnej w szkołach podnoszą, że dzieci i młodzież będą się uczyć pikantnych technikaliów i zejdą na złą drogę*¹⁰. Rodzice proszą o program lekcji wychowania do życia w rodzinie, zanim wyrażą zgodę na udział dziecka. Działają zapobiegawczo, chcąc uchronić dziecko przed poruszaniem pewnych „niewygodnych” tematów. Sfera seksualności jest niewątpliwie czymś szczególnie asekurowanym. Głównym zarzutem, jaki pada w kierunku szkoły, jest możliwa seksualizacja dziecka i ingerowanie w prawo rodziców do wychowywania dziecka zgodnie z własnymi przekonaniem¹¹. Uzasadnienie tego stanowiska tłumaczy dr Paloma Cuchi ze Światowej Organizacji Zdrowia (WHO, ang. *World Health Organization*). Niekiedy rodzice myślą, że unikanie rozmów o seksie spowoduje brak zetknięcia się dziecka z owym zagadnieniem. Jednakże dzieci stale są bombardowane informacjami przez media, filmy, Internet czy też rówieśników. Milcząco przyzwala się na zdobywanie wiedzy z niepewnych źródeł, a krytykuje się i podaje w wątpliwość jakość szkolnej edukacji seksualnej. Badania WHO pokazują, że w Estonii, gdzie 97% nastolatków wzięło udział w lekcjach poświęconych edukacji seksualnej, aż 76% twierdziło, że odbyło się względnie dużo lekcji i dyskusji na temat seksualności. Natomiast kraje, takie jak Belgia, Holandia, Niemcy czy Austria, realizują kompleksowe programy edukacji seksualnej. Znacznie niższy odsetek respondentów wymienia szkołę jako źródło informacji na temat seksualności między innymi na Ukrainie (33%), w Bułgarii (25%), Hiszpanii (22%), Gruzji (10%) i Macedonii – tutaj zaledwie 2% wskazuje szkołę jako miejsce edukacji seksualnej. W tej grupie krajów większość respondentów polega wyłącznie na wiedzy zdobytej z Internetu i od rówieśników. Rola rodziców w edukacji dzieci na temat seksualności człowieka jest w tych krajach marginalna, co stanowi przeciwieństwo dla krajów, gdzie edukacja seksualna jest nieodłącznym elementem programu nauczania w szkołach. WHO podkreśla, że nie chodzi tutaj o zastąpienie odpowiedzialności rodzicielskiej, a jedynie uzupełnienie wiedzy¹².

⁸ Augustyn J., *Integracja seksualna Przewodnik w poznawaniu i kształtowaniu własnej seksualności*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019, s. 52-53.

⁹ Jaczewski A., *Książka dla chłopców*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2005, s. 3-5.

¹⁰ Żyłkowska A., *Edukacja seksualna w szkołach...*

¹¹ Tamże.

¹² Kettling E., Brockschmidt L., Renner I., Luyckfasseel L., Ivanova O., *Sexuality Education in Europe and Central Asia: Recent Developments and Current Status*, [w:] Benavides-Torres R.A. (red.), Onofre-Rodriguez

4. Seksualność w poradnikach, serialach i na profilach edukacyjnych

Sprawy seksualne traktowane są jako zwyczajny aspekt życia każdego człowieka. Od czasu pojawienia się Internetu i mediów społecznościowych, tradycyjne środki masowego przekazu, radio i telewizja straciły na znaczeniu w zakresie edukacji seksualnej i zdrowego stylu życia. Pod koniec lat 80. popularnością cieszył się francuski format „Było sobie życie”, który dostarczał podstawowej wiedzy na temat fizjologii człowieka i podstawowych pojęć związanych z seksualnością. Pojawił się także zbliżony program edukacyjny o nazwie: „Le Bonheur de la vie: la puberté chez les filles” – „Szczęście życia: dojrzewanie u dziewcząt”, skupiający się na zagadnieniach dojrzewania i rozmnażania. Z początkiem dwutysięcznego roku w szkołach w ramach lekcji wychowania do życia w rodzinie prezentowała była seria „Wędrując ku dorosłości”. Ta seria filmów edukacyjnych dedykowana była uczniom na każdym etapie edukacyjnym, wyłączając zaledwie etap wczesnoszkolny i przedszkolny. W Norwegii powstał program „Pubertet”, noszący tytuł „Newton”, który obejrzeć można na platformie Youtube¹³. Warto zaznaczyć, że filmy te można obejrzeć w Polsce dopiero po ukończeniu 18. roku życia, mimo że norweski producent wskazuje nastolatków wkraczających w okres dojrzewania jako docelową grupę odbiorców. Zamysłem programu było ukazanie treści w bezpośredni, konwencjonalny i niewyszukany sposób. Prowadząca program opowiada o dojrzewaniu, przebywając w szatni, czyli miejscu, w którym nastolatki obnażają swoją cielesność, często pokonując przy tym barierę wstydu związaną z okresem dojrzewania. Filmy są krótkie i poruszają różnorodne zagadnienia z ukierunkowaniem na sferę cielesną. Wydaje się, że kraje nordyckie mają nieskrępowane podejście do edukacji seksualnej, np. szwedzka telewizja zasłynęła z kreskówki o waginach i penisach, jednak piosenka z czołówki bajki wywołała kontrowersje ze względu na tekst.

Postawa zaprezentowana w przytoczonych przeze mnie przykładach jest krytykowana w przywołanej wyżej pracy Józefa Augustyna. Autor konstatuje, że „otwartość” i „odwaga” w wypowiedzianiu się na tematy związane z seksualnością przykuwają uwagę wychowanków jedynie na sferze fizycznej, zaś wychowawcy, w opinii Autora, przekraczają granicę dobrego smaku¹⁴.

Stale powstają portale, profile dedykowane młodzieży w zakresie edukacji seksualnej. Jednym z nich jest profil na Instagramie „wdz.dla.zaawansowanych”, gdzie Autorka wyjaśnia zagadnienia związane z seksualnością i odpowiada na pytania osób obserwujących profil. „Anonimowa skrzynka na pytania” zamieniła się w możliwość komentowania postów, wysłania prywatnych wiadomości. Stała się także forum dyskusyjnym, pozwalającym zająć i wyrazić indywidualne stanowisko uczestników biorących udział w transmisji na żywo (live). W związku z tym, stwierdzenie Augustyna aktualnie znajduje także swoje potwierdzenie w przestrzeni internetowej. Wydaje się zatem, że seksualność nie stanowi już powodu do wstydu, a staje się tematem chętnie podejmowanym. Oprócz platform, takich jak Instagram, młodzi użytkownicy platform społecznościowych wiedzę pozyskiwać mogą także z serwisu TikTok. Na uwagę zasługuje profil „@erecept” zasobny w filmy dotyczące antykoncepcji, dojrzewania, problemów intymnych. Na

D.J. (red.), Marquez-Vega M.A. (red.), Barbosa-Martinez R.C. (red.) *Sex Education: Global Perspectives, Effective Programs and Socio-Cultural Challenges*, Nova Science Publishers, Nowy Jork 2018, s. 96-105.

¹³ Youtube, *Pubertet – Newton* <https://youtube.com/playlist?list=PLJX8EALqb4PznhYdnK6AxcAhm45FyCCK-> [data dostępu: 01.06.2023].

¹⁴ Augustyn J., *Wychowanie seksualne...*, s. 75-76.

profilu regularnie pojawiają się filmy nie tylko dla nastoletnich widzów, ale także dla dorosłych. Wirtualne lekcje wychowania do życia w rodzinie przeprowadza także psycholog pod nazwą „@konarowo”. W przyjaznej dla młodego widza formie, poprzez swobodny i prosty język, zamieszczane treści wydają się być przystępne szczególnie dla docelowej grupy odbiorców. Autor wykorzystuje swoje doświadczenie zdobyte w gabinecie psychologicznym, szkołach, przedszkolach oraz innych placówkach wychowawczych i przekazuje tematy powszechnie uznawane za trudne w wyważony, taktowny sposób. Istotne było także wydanie „Sztuki Kochania”, w której Michalina Wisłocka jako rewolucjonistka seksualna stawiała pierwsze kroki na drodze ku edukacji seksualnej Polaków. Sama działalność edukacyjna lekarki była kontrowersyjna i odbiła się szerokim echem na tyle znacząco, że wciąż jej poradnik jest ważną i wartościową lekturą. Przewycięzała pruderię nie tylko w postrzeganiu seksualności, ale też w społecznej debacie na jej temat, przez co partie komunistyczne postrzegały książkę jako poważne zagrożenie.

„Sztuka kochania” ukazała się po raz pierwszy czterdzieści lat temu. To w dziejach nauki, medycyny, ale też życia politycznego i społecznego w naszym kraju, cała epoka. Jesteśmy inni, żyjemy inaczej, inne są nasze potrzeby i inne możliwości ich zaspokojenia. A jednak czytając wciąż na nowo dzieło mojej przyjaciółki dr med. Michaliny Wisłockiej przekonuję się, nie bez zaskoczenia, ba, fascynacji, że w swoim najważniejszym przesłaniu to wciąż bardzo aktualna książka. Chociaż spełniła swoją rolę, zmieniając głęboką seksualną świadomość i uczuciowe życie Polaków, pomagając im znaleźć język otwartego mówienia o miłości i seksualności, należy ją polecać kolejnym pokoleniom czytelników. (...) Ona wierzyła z całego serca, że właśnie w rodzinie człowiek zrealizować może najpełniej swoje pragnienia i potrzeby. A mimo to recenzenci (...) – nie pozostawili na pierwszej polskiej ars amandi suchej nitki. Dlatego książka Michaliny stała się przedmiotem szczególnej troski pruderyjnej – przynajmniej w deklaracjach – partii komunistycznej, która „aresztowała” rękopis. (...) To doświadczenie praktykującego ginekologa podpowiadało jej, że kobiety najbardziej potrzebują książki, która pozwoli im zrozumieć, a przede wszystkim zaakceptować swoje potrzeby, swoje ciało, swoją seksualność. (...) Michalina nie pisała swoich książek dla czytelników epoki płynnej nowoczesności – wymienność ról społecznych i seksualnych była poza horyzontem socjalistycznej rzeczywistości¹⁵.

Publikacja Wisłockiej była przełomowa, ponieważ złamała dotychczasowe konwencje i stała się punktem wyjściowym do rozmów o seksualności. Wydanie tego poradnika wiązało się z rozpoczęciem rewolucji seksualnej w Polsce. Wisłocka stała się najważniejszą edukatorką. W latach 50. XX wieku pojawiały się jedynie broszury, które drukowano aż do lat 90. XX wieku, np. „Co każdy chłopiec/dziewczynka powinien/powinna wiedzieć”. Broszura stanowiła główne źródło wiedzy. Znajdowały się tam treści dotyczące dojrzewania, miesiączki, zapłodnienia, ciąży, chorób wenerycznych i masturbacji¹⁶.

W latach 40.-50. XX wieku to przede wszystkim w domach wpajano młodzieży wiedzę dotyczącą seksualności. Seks był złamaniem czystości, grzechem i praktyką

¹⁵ Wisłocka M., *Sztuka kochania*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2016, s. 5-9.

¹⁶ Tamże.

możliwą dopiero po sakramencie ślubu. Stąd też perspektywa Wisłockiej, jej bezpośredniość w sposobie przekazywania wiedzy stała się kluczowym wydarzeniem w budowaniu świadomości na temat seksualności i edukacji w tym zakresie. Sytuacja zaczęła się zmieniać także w momencie ekranizacji filmu Huebnera w 1972 roku pod tytułem „Seksolatki”, w którym pokazano współżycie dwójki nastolatków mieszkających razem. Film bezpretensjonalnie poruszał kwestie antykoncepcji i seksu, przez co również przyczynił się do rozwoju rewolucji seksualnej w Polsce¹⁷.

Współcześnie obserwowany jest wzrost zainteresowania produkcją seriali i filmów podobnych do brytyjskiego „Sex Education”, czyli produkcji, które normalizują pojęcie seksualności. Te produkcje dostarczają wiedzy na temat seksualności osób niebinarnych, transpłciowych, o różnych tożsamościach płciowych i orientacjach. Akcja „Sex Education”¹⁸ rozgrywa się w szkole, do której uczęszcza syn seksuolożki – Otis. Chłopiec wywodzi się z domu, gdzie seksualność nie stanowiła tematu tabu. Często przysłuchuje się sesjom prowadzonym przez matkę. Za namową swojej koleżanki Maeve, zakłada klinikę i staje się nieformalnym seksuologiem. Sam jednak zmaga się z pojęciem własnej seksualności. Nie przeszkadza mu to jednak w udzielaniu rad znajomym. Szybko odkrywa, że zapotrzebowanie na podobne porady jest spore, także rozpoczyna płatną praktykę, która przypomina zawód wykonywany przez jego matkę. Znajduje grono odbiorców i zaspokaja ich potrzeby w ramach edukacji seksualnej. Wątek główny sugeruje zatem, jak traktowane jest zagadnienie edukacji seksualnej i potrzeby kształtowania seksualności u nastolatków, a także jakie świadczenia, a raczej ich brak, ma do zaoferowania szkoła. Uzmysławia nam, gdzie młodzież poszukuje odpowiedzi na nurtujące pytania i jak wiele wątpliwości rodzi się w trakcie okresu dojrzewania. Produkcja prezentuje niekiedy przejawskrawione sytuacje i porusza wiele aspektów zagadnienia seksualności człowieka, również w sposób humorystyczny, ale jednocześnie odziera temat ze wstydu i prezentuje w przystępnej, zwłaszcza młodemu widzowi formie. Taka prostolinijność w sposobie budowania fabuły sprawia, że serial jest łatwy w odbiorze. Widz ma świadomość, że podejmowane w serialu treści nie będą owiane trudnym, niezrozumiałym językiem, lecz wyrażone bezpośrednio. Otrzymuje produkt, gdzie nie odchodzi się od sedna sprawy, nie buduje się świata na domysłach. Wydaje się, że młodzież może czerpać z niego wiedzę i odnosić szkolne doświadczenia z życia bohaterów na pole swojego własnego życia. James Poniewozik, naczelny krytyk i recenzent telewizyjny gazety *The New York Times* od 2015 roku, napisał w recenzji dla czasopisma *New York Times*¹⁹, że „Sex Education” jest pozycją aktualną, poruszane w serialu tematy pozbawione są zahamowań. Seks i seksualność nie są rozpatrywane jako podniecająca przynęta, ale aspekt zdrowia i element prawidłowego rozwoju²⁰.

¹⁷ Barański P., Czajkowska A., Fiedotow A., Wochna-Tymińska A., *Kłopoty z seksem w PRL. Rodzenie nie całkiem po ludzku, aborcja, choroby, odmienności*, WUW i IPN, Warszawa 2012.

¹⁸ Marain A., *Kultowe Seriale, które znormalizowały seks*, <https://www.vogue.pl/a/digitalsyndication-6-kultowych-seriali-ktore-znormalizowaly-seks> [data dostępu: 15.06.2023].

¹⁹ Poniewozik J., *Review: 'Sex Education' A Sweet Teen Comedy of Modern Lust*, <https://www.nytimes.com/2019/01/09/arts/television/sex-education-review-netflix.html> [data dostępu: 10.06.2023].

²⁰ Fundacja Trans-fuzja, *Transpłciowość i niebinarność*, <https://sexed.pl/artykuly/transpłciowosc-i-niebinarnosc> [data dostępu: 12.06.2023].

5. Sposoby wyrażenia seksualności u młodego odbiorcy

Świat jest kreowany przez media, także życie nastolatków i ich proces dojrzewania zmienił miejsce swej ekspresji. Dojrzewanie i kształtowanie tożsamości, wyrażanie siebie, zauważalne jest częściej w sieci niż w rzeczywistości niewirtualnej, gdzie młodzież doświadcza większej swobody i znajduje odwagę do zaznaczania swojej obecności. Sferą eksponowania kielkującej seksualności stały się media, a przede wszystkim Instagram. Znaczącym zainteresowaniem zaczęła cieszyć się firma odzieżowa, oferująca bluzy i szereg akcesoriów z napisem „Sex”, „I love hot moms”²¹. Popularnym modelem jest także bluza z pozornie niewinną grafiką rodziny, gdzie tuż pod jedną z postaci widnieje napis „Daddy's hoe”²². Warto się nad tym pochylić i poddać pewnej analizie „młodzieńczy kod wizerunkowy”. Jurczak²³ przywołuje słynny eksperyment profesora Philipa Zimbardo, w którym stworzył fikcyjne więzienie. Badanie opierało się na wcieleniu się w role więźniów i strażników. To drudzy sprawowali dominującą funkcję, eksponowali swoją siłę i wyniosłość.

Eksperyment jest dowodem na to, jak bardzo ubiór wpływa na zachowanie. Wyróżnianie się w przestrzeni szkolnej poprzez obnoszenie się z hasłami związanymi z seksualnością staje się czymś na znak protestu i manifestowania cielesności. Młodzież chętnie zakłada produkty wspomnianej marki, ponieważ wie, że będą one negatywnie postrzegane przez grono pedagogiczne. Wzbudzają takim zachowaniem szacunek wśród rówieśników, bo są antagonistami wobec polskiego systemu szkolnictwa. Jawnie wyrażają przeciwstawienie się szkolnym zasadom dotyczącym ubioru, które zawarte są w szkolnym statucie. Jednocześnie stają się oportunistami w stosunku do panującej mody. Zdaniem psycholog Ewy Jurczak nastolatki nie mają jeszcze wpojonych, zakodowanych stereotypów. W trakcie procesu dojrzewania dopiero formuje się ich tożsamość, a sposób ubierania się stanowi demonstrację tego procesu. Dlatego, dopóki nikogo nie obrażają własnym wyglądem, nie powinniśmy w niego ingerować. W związku z tym należy się zastanowić, co będzie stanowiło element obrazy? Zarówno dla młodego, jak i starszego pokolenia nauczycieli będzie to kwestia sporna i subiektywna.

Odslonięty brzuch to zresztą ciekawy przykład. Przypisujemy mu coś seksualnego, przez co uznajemy go za niestosowny. Dla młodych dziewczyn nie ma jednak takich konotacji. Najprawdopodobniej ten sposób ubioru może być dla nich pierwszym kontaktem z własną płcią i kobiecością. Jeśli zablokujemy je na tym etapie, będą mieć potem problem z relacją z własnym ciałem i samooceną. Nie namawiam oczywiście, abyśmy pozwalali teraz nastolatkom chodzić do szkoły z odsloniętymi brzuchami, w szpilkach czy kusych spódniczkach. Proponuję jednak balans, przestrzeń do wyrażania siebie. Bo próba ingerowania w wygląd młodego człowieka oznacza ingerencję w jego światopogląd i blokadę rozwoju. (...) Ostatnio szukałam podstawówki dla córki i przyglądałam się, jak różne placówki podchodzą do wyglądu uczniów. Najbardziej spodobało mi się stanowisko pewnej dyrektorki, która powiedziała: „My nie blokujemy uczniów.

²¹ Tłum.: „Kocham Gorące mamuski”.

²² Tłum.: „Zdzira tatusia”.

²³ Pilip Ł., *Wygląd nastolatków. Co chcę zmanifestować swoim ubiorem i wizerunkiem*, <https://www.newsweek.pl/psychologia/wyglad-nastolatkow-co-chca-zmanifestowac-swoim-ubiorem-i-wizerunkiem/z5yczv7> [data dostępu: 01.06.2023].

Niech wyglądają, jak chcą. Ważne tylko, żeby nosili koszulkę z logo szkoły”. I to jest trop, którym powinny podążać inne placówki. Niech ustalą zasady, kiedy młodzi mogą manifestować siebie, a kiedy powinni przestrzegać norm. Przy okazji uczniowie nauczą się łączenia zasad z indywidualizmem, co przyda im się w dorosłości²⁴.



Rysunek 1. Czapka młodzieżowa²⁵



Rysunek 2. Bluza młodzieżowa²⁶

²⁴ Tamże.

²⁵ <https://selectshop.pl/czapka-2005-sex-distressed-black>.

²⁶ <https://modivo.pl/p/2005-bluza-unisex-hot-moms-czamy-relaxed-fit>.

Rysunek 3. Nadruk na bluzie²⁷

6. Próba zdefiniowania pojęcia seksualności dziewcząt przy pomocy literatury szkolnej

Literatura mająca na celu edukowanie młodego pokolenia, ale także wspomagająca w tym zakresie rodziców zwykła już odbiegać od współczesnych realiów. Szczególnie poddawane presji są dziewczęta, ponieważ w tego typu książkach zafałszowany jest obraz dziewcząt i pełnionych przez nie ról. Stanisław Sławiński przytacza młodym czytelniczkom stwierdzenie, że kobieta, która nie ma dzieci, jest niespełniona i poniosła w życiu porażkę. Istotą człowieczeństwa w jego mniemaniu jest urodzenie dziecka. Stanowi ono „ukoronowanie” i pełnię kobiecości. Trafnie stwierdza, że macierzyństwo jest elementem odróżniającym kobietę od mężczyzny, ale później dodaje, że jest ono czymś, co wynosi kobietę nad mężczyznę, źródłem jej godności, i przez co słyca przekaz. Jako drugą cechę kobiecości wskazuje natomiast potrzebę związania się z mężczyzną. Sygnalizuje także problem z rozwiązłością i desperacją dziewcząt, które zbyt łatwo ulegają presji ze strony chłopców lub dokonują nieodpowiednich wyborów z obawy przed staropanieństwem. Imputuje czytelniczkom, że nie można być jednocześnie spełnioną zawodowo kobietą i dobrą matką. Tym samym wpływa na petryfikacje stereotypów związanych z pojęciem seksualności kobiet.

Trzeba także dążyć do stworzenia odpowiedniejszych dla kobiet warunków prawnych i ekonomicznych, aby mogły być one w pełni kobietami. Obecny model życia polskiej kobiety pracującej zawiera bowiem istotną sprzeczność. Albo kobieta musi być kiepską pracownicą, żeby wywiązać się jako tako z obowiązków żony i matki, albo musi być kiepską żoną i matką, żeby wywiązać się z obowiązków zawodowych. W praktyce jednak, mimo że pracują ponad siły, współczesny Polki nie są dobre ani w domu, ani w pracy i naprawdę nie jest to ich wina²⁸.

²⁷ <https://selectshop.pl/bluza-kaptur-mercur-family-portrait-black>.

²⁸ Sławiński S., *Dojrzewać do miłości...*

Sławiński odwołuje się do współczesnej wizji kobiety i poddaje ją krytyce. Złoty środek wypracowany przez kobiety przez wieki, czyli łączenie obowiązków zawodowych, bycie żoną i matką okazuje się być czynnikiem godzącym w ideę kobiecości. Autor określa te sfery jako sfery życia niemożliwe do pogodzenia. W konsekwencji młode czytelniczki mogą dojść do wniosku, że zostają postawione przed trudnym wyborem, z którym przyjdzie im się zmierzyć na drodze ku dorosłości. Autor występuje przeciwko szkołom koedukacyjnym, jasno podkreśla potrzebę oddzielenia obowiązków *stricte* związanych i przypisywanych obydwu płciom. Podobne stanowisko odnaleźć można w książce „Wychowanie seksualne w rodzinie”²⁹, a dokładniej w rozdziale poświęconym randkowaniu dziewcząt – „O czym dziewczyna musi wiedzieć, zanim zacznie chodzić z chłopcem?” Tim LaHaye zebrał podstawowe zasady związane z kontaktami dziewcząt z chłopcami. W pierwszym punkcie zaleca, by dziewczyna wybierała tylko tych chłopców, którzy mają dobrą opinię. Nie powinna ulegać kłamstwom i frazesom chłopca. Nauka ta przypomina przestrożę udzieloną dziewczynie przez ojca w „Świteziance” Mickiewicza czy też bajkę o „Kruku i lisie” Ignacego Krasickiego. Autor jednak przypisuje manipulowanie słowem, nieszczerłość i szalbiercze pochlebstwa wyłącznie płci męskiej.

Należy także chronić obszar od szyi do kolan i traktować go jako „teren niedostępny dla mężczyzny”, by nie wzniecić pożądania i pobudzenia seksualnego. Seks przedmałżeński stanowić będzie koniec więzi. Zakończy także młodzieńczą wolność. (...) Jest to pierwszy krok do rozwiąłości.

Publiczne okazywanie sobie uczuć zniszczy dobrą opinię pary. Wymienia także, jakie cechy cenią chłopcy.

1. *Dobrze rozmawia.*
2. *Jest atrakcyjna.*
3. *Zachowuje się jak dama.*
4. *Staranna.*
5. *Niezbyt wymagająca.*
6. *Energiczna.*
7. *Ma dojrzałą osobowość.*
8. *Jest przyjazna.*
9. *Ma poczucie humoru.*
10. *Jest dojrzała w postawie i zachowaniu (nie chichocze pod nosem)*

Zwróć uwagę na to, że wszystkie te cechy „dobrej sympatii” można w sobie ukształtować. Można poprawić umiejętność rozmowy (...). Atrakcyjność może być kształtowana przez każdą zadbaną dziewczynę, niezależnie czy jest „piękna”, czy nie. Można wyrobić w sobie zachowanie damy, tak samo jak staranność, energiczność, dojrzałą osobowość, przyjazność i poczucie humoru³⁰.

²⁹ La Haye T., *Wychowanie seksualne w rodzinie...*

³⁰ Tamże, s. 159.

Indywidualizm i samoakceptacja ulegają marginalizacji na rzecz dostosowania się młodej kobiety/dojrzewającej kobiety do chłopięcego standardu. Poradnik dedykowany jest rodzicom, którzy w wyobrażeniu Autora powinni wpajać dzieciom powyższe wartości. Wskazówka dotycząca nietykalności obszaru od szyi do kolan także przyczynić się może do negatywnego postrzegania gestu trzymania się za ręce, który towarzyszy dzieciom od najmłodszych lat również w przestrzeni szkolnej, a któremu do tej pory nie przypisywano dosadnego seksualnego emblematu. Z drugiej zaś strony mówi o odprężeniu się i byciu sobą. Co z dziewczętami, które „nie rozmawiają dobrze”, nie postrzegają siebie jako atrakcyjne i nie mają dojrzałej osobowości? Na te pytania niestety Autor nie udziela odpowiedzi.

7. Wnioski/Podsumowanie

Współczesny nastolatek pozornie może posługiwać się wszelkimi dostępnymi źródłami w celu pogłębienia wiedzy. Te, które mogłyby się wydawać najbardziej odpowiednie, są co prawda dostępne w bibliotekach szkolnych, ale niekiedy treści w nich zawarte są niejasne, zbyt ogólnikowe i niedostosowane do współczesnej kultury. Ponadto edukacja seksualna w szkole jest zaledwie przedmiotem fakultatywnym, na który młodzież niechętnie uczęszcza lub nawet stroni od udziału w zajęciach. Ministerstwo Edukacji zapewnia, że edukacja seksualna była, jest i będzie, ponieważ jest potrzebna, prowadzona zgodnie z podstawami programowymi w ramach przedmiotu wychowanie do życia w rodzinie i biologii. Grupa edukatorów seksualnych „Ponton” dwukrotnie w ciągu pięciu lat przeprowadziła badania na temat edukacji seksualnej w Polsce pod nazwą „Sprawdzian (z)WDŻ, czyli jak wygląda edukacja seksualna w polskich szkołach”³¹. W badaniu wzięło udział 3363 respondentów w wieku od 11 do 30 lat. Większość ankietowanych, bo aż 89%, wskazała potrzebę mówienia o seksualności w szkołach i prowadzenia regularnych zajęć z zakresu edukacji seksualnej. Jako powód wymieniali oni chęć zdobycia wiedzy na tematy związane z dojrzewaniem, tożsamością, które nie były poruszane w domach rodzinnych z wszelakich powodów. Badania te dowodzą także przyczyn tak niskiej i stale obniżającej się frekwencji panującej obecnie w szkołach na zajęciach wychowania do życia w rodzinie. Jako powody absencji ankietowali wskazywali nieciekawe zajęcia, niespełnienie oczekiwań w stosunku do sposobu ich prowadzenia, niską jakość przekazywanej wiedzy i brak kompetencji osoby prowadzącej zajęcia.

*Mimo, że z naszej ankiety wynika, iż w wielu szkołach prowadzony jest przedmiot WdŻ, to jego organizacja i sposób prowadzenia nie są zadowalające. Zdarza się, że zajęcia z WdŻ odbywają się przed lub po innych lekcjach. Mają one formę wykładu i tylko niecała połowa uczniów i uczennic może dyskutować. Wielu badanych uznało, że miało zajęcia w czasie odpowiadającym zapotrzebowaniu na wiedzę o seksualności, ale w 1/4 przypadków przekazywane treści opierały się na mitach i stereotypach*³².

³¹ Grupa Edukatorów Seksualnych „Ponton”, *Raport „Sprawdzian (z)WDŻ, czyli jak wygląda edukacja seksualna w polskich szkołach”*, https://ponton.org.pl/wp-content/uploads/2018/09/raport_jaka_edukacja_2014_21112014.pdf [data dostępu: 15.06.2023].

³² Tamże.

Najczęstszymi deklarowanymi metodami prowadzenia lekcji były wykłady i prezentacja filmu. Dyskusję wykorzystywało zaledwie 44% prowadzących. Ankietowanych poproszono także o wskazanie pomocy dydaktycznych, w tym podręcznika, z którego korzystano w trakcie lekcji. Badani przywoływali również nagrania i filmy edukacyjne i dokonywali ich pejoratywnej oceny. Ich zdaniem prezentowane treści były przestarzałe, nieadekwatne do wieku i przedstawiały pojęcie seksualności jako coś negatywnego i wstydlivego. Przyczyniały się do pogłębiania mitów i stereotypów.

Najczęściej wymieniany był podręcznik „Wędrując ku dorosłości” T. Król, wyd. Rubikon oraz sporadycznie „Wychowanie do życia w rodzinie” F. Kalinowskiej, wyd. EFKA. Wskazywano również na książki, które nie znajdują się w wykazie podręczników dopuszczonych do użytku szkolnego, np.: encykliki Jana Pawła II. Wiele osób wyrażało swoje niezadowolenie z podręczników, z których korzystało:

- *w gimnazjum był jakiś żenujący podręcznik, który powielał stereotypy płciowe;*
- *nie pamiętam dokładnie, ale był to homofobiczny, katolicki podręcznik koloru pomarańczowego z okładką prezentującą cienie rodziny heteroseksualnej.*

Elementy edukacji seksualnej przekazywane były w czasie lekcji biologii/przyrody. W związku z tym, część osób wskazywała podręcznik (i ćwiczenia) do biologii³³.

To zjawisko uzmysławia, jak duże jest zapotrzebowanie na materiały dydaktyczne, które są interesujące dla młodego odbiorcy, zrywają z przestarzałymi, zideologizowanymi schematami, ale przede wszystkim pozwalają odkryć czym jest kształtująca się seksualność. Niska frekwencja na zajęciach wychowania do życia w rodzinie wynika przede wszystkim z fakultatywności przedmiotu, lęku rodziców przed zbyt wczesnym przyswajaniem treści związanych ze sferą seksualności oraz brakiem kwalifikacji bądź predyspozycji u nauczycieli. Podręczniki zdawkowo odwołują się do zagadnień, które najbardziej interesują młodego odbiorcę. Młodzież unika podejmowania dyskusji na tematy związane z dojrzewaniem, natomiast wartościowa literatura przedmiotu zostaje stopniowo zastępowana wiedzą zaczerpniętą z Internetu. Obraz seksualności prezentowany w podręcznikach bywa sprzeczny z postępem i współczesnym stylem życia. Treści traktowane są ogólnikowo i nie dostarczają należytej wiedzy. Z drugiej strony młodzież ma dostęp do stron internetowych, które dostarczają treści nieodpowiednie do ich wieku i stopnia rozwoju emocjonalnego. Występuje sprzeczność pomiędzy treściami, które mogłyby zostać przedstawione przez wykwalifikowanych pedagogów w sposób wyważony i odpowiedni, a tym, jak bezpruderyjnie prezentowana jest sfera seksualności w przestrzeni internetowej. Szkoła jako miejsce przyswajania wiedzy powinna odnosić się właśnie do tych medialnych obrazów, które traktują seksualność jako produkt popkultury, analizować je i poddawać dyskusji w gronie dojrzewającej młodzieży. Im większa popularność wspomnianych treści, tym częstotliwość uświadamiania uczniów, szczerych rozmów i wyjaśniania im zagadnień z zakresu rozwoju, seksualności i współżycia społecznego powinna być proporcjonalna.

³³ Tamże.

Literatura

Augustyn J., *Integracja seksualna Przewodnik w poznawaniu i kształtowaniu własnej seksualności*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019, s. 52-53.

Augustyn J., *Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 75-76.

Barański P., Czajkowska A., Fiedotow A., Wochna-Tymińska A., *Kłopoty z seksem w PRL. Rodzenie nie całkiem po ludzku, aborcja, choroby, odmienności*, WUW i IPN, Warszawa 2012.

Dębek K., *Ściaga z seksu. Dla rodziców, katechetów, wychowawców i dla Ciebie*, W Kolorach Tęczy, Wrocław 1998, s. 29.

Fundacja Trans-fuzja, *Transplciowość i niebinarnosc*, <https://sexed.pl/artykuly/transplciowosc-i-niebinarnosc> [data dostępu: 12.06.2023].

Grupa Edukatorów Seksualnych „Ponton”, *Raport „Sprawdzian (z)WDŻ, czyli jak wygląda edukacja seksualna w polskich szkołach”*, https://ponton.org.pl/wp-content/uploads/2018/09/raport_jaka_edukacja_2014_21112014.pdf [data dostępu: 15.06.2023].

<https://modivo.pl/p/2005-bluza-unisex-hot-moms-czarny-relaxed-fit>.

<https://selectshop.pl/bluza-kaptur-mercur-family-portrait-black>.

<https://selectshop.pl/czapka-2005-sex-distressed-black>.

Jaczeński A., *Książka dla chłopców*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2005, s. 3-5.

Kettling E., Brockschmidt L., Renner I., Luyckfasseel L., Ivanova O., *Sexuality Education in Europe and Central Asia: Recent Developments and Current Status*, [w:] Benavides-Torres R.A. (red.), Onofre-Rodriguez D.J. (red.), Marquez-Vega M.A. (red.), Barbosa-Martinez R.C. (red.) *Sex Education: Global Perspectives, Effective Programs and Socio-Cultural Challenges*, Nova Science Publishers, Nowy Jork 2018, s. 96-105.

Klepacz P., Nowak A., Raczyńska-Chomyn K., *Dziwki, dziry, szmaty. Opowieść o slut-shamingu*, Czarna owca, Warszawa 2022, s. 107.

La Haye T., *Wychowanie seksualne w rodzinie*, Wydawnictwo Pojednanie, Lublin 1994, s. 158-162.

Marain A., *Kultowe Seriale, które znormalizowały seks*, <https://www.vogue.pl/a/digitalsyndication-6-kultowych-seriali-ktore-znormalizowaly-seks> [data dostępu: 15.06.2023].

Pilip Ł., *Wygląd nastolatków. Co chcą zmanifestować swoim ubiorem i wizerunkiem*, <https://www.newsweek.pl/psychologia/wyglad-nastolatkow-co-chca-zamanifestowac-swoim-ubiorem-i-wizerunkiem/z5yczv7> [data dostępu: 01.06.2023].

Poniewozik J., *Review: 'Sex Education' A Sweet Teen Comedy of Modern Lust*, <https://www.nytimes.com/2019/01/09/arts/television/sex-education-review-netflix.html> [data dostępu: 10.06.2023].

Sławiński S., *Dojrzewać do miłości*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, s. 84-85.

Wisłocka M., *Sztuka kochania*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2016, s. 5-9.

Youtube, Pubertet – Newton

<https://youtube.com/playlist?list=PLJX8EALqb4PzmnhYdnK6AxcAhm45FyCCK-> [data dostępu: 01.06.2023].

Żyłkowska A., *Edukacja seksualna w szkołach – jest, czy jej nie ma?*, <https://web.swps.pl/strefa-psyche/blog/relacje/18707-edukacja-seksualna-w-szkolach-jest-czy-jej-nie-ma> [data dostępu: 01.06.2023].

Sfera seksualności młodego odbiorcy kultury w kontekście edukacji seksualnej

Streszczenie

Artykuł odnosi się do pojęcia seksualności, definiowania go na lekcjach wychowania do życia w rodzinie, w podręcznikach, broszurach, poradnikach. Obrazuje realia edukacji seksualnej, metodykę pracy nauczycieli, omawiane w szkołach zagadnienia. Inspiracją do napisania pracy była niska frekwencja na zajęciach z zakresu edukacji seksualnej. W związku z tym praca stanowi wyjaśnienie jakości i zakresu tematyki w tymże obszarze. Przywoływane są także przykłady z literatury dedykowanej nastolatkom. W artykule wskazane są także alternatywne sposoby pozyskiwania wiedzy na temat seksualności, tożsamości płciowej i współczesne sposoby jej wyrażania.

Słowa kluczowe: edukacja, dojrzewanie, seksualność, płciowość, tożsamość

The sexual sphere and puberty in the context of sex education and culture

Abstract

The article explores the notion of the sexual sphere within the context of family life education classes directed to the youth. Textbooks, brochures, and guidebooks are contrasted with contemporary culture. Practical aspects of sex education, including teaching methodologies employed by educators and topics addressed in schools are highlighted. The motivation behind the paper stems from the low attendance rate in sex education classes, leading to an examination of the depth and breadth of the subject matter in this field. Additionally, the article references literature aimed at teenagers to provide illustrative examples. Furthermore, alternative approaches to gaining knowledge about sexuality, gender identity, and modern forms of expression are also discussed.

Keywords: education, puberty, sexuality, identity

Libertynizm ciała w twórczości literackiej Gabrielle Wittkop (1920-2002). Poetyka transgresji

*Prowokatorka... Nie! Jeśli ludzie są zbulwersowani,
dowodzi to tego, że są po prostu podatni na wzburzenie².*

1. Wprowadzenie

W twórczości Gabrielle Wittkop³ na szczególną uwagę zasługują dwa utwory: „Le Nérophile” („Nekrofil”), który ukazał się po raz pierwszy w roku 1972 oraz „La marchande d’enfants” („Handlarka dziećmi”) w 2003 roku⁴. Oba te dzieła można traktować jako reprezentatywne dla twórczości pisarki ze względu na poruszaną w nich i budzącą duże kontrowersje tematykę oraz zakorzenienie w wolnomyślicielskich ideach oświecenia. Obcuje z utworami Wittkop, każdy odbiorca ma poczucie przekroczenia (transgresji) najważniejszych granic ustanowionych przez ludzką przyzwoitość i wkroczenia na teren literatury najbardziej mrocznej i odpychającej. Czytelnik, który odważy się zgłębić jej mroczną wizję rzeczywistości, musi liczyć się z przestrożą, bowiem pisarka jest głosicielką wolności zupełnej i bezwarunkowej. Cechą twórczości Wittkop jest również to, że porusza ona w sposób bezpośredni, niejako uderzając frontalnie zagadnienia i tematy, które bez koniecznej przestrogi mogą być niczym trucizna⁵.

We wstępie do „La marchande d’enfants” Nikola Delescluse słusznie wskazuje jako wartość jej dzieł bezpośredniość, z jaką pisarka porusza najbardziej bulwersujące zagadnienia znajdujące się już poza granicami naznaczonych norm obyczajowych⁶.

¹ rodin111@wp.pl, dr, literaturoznawca, badacz nieafiliowany.

² Słowa Gabrielle Wittkop umieszczone [w:] *revue Chronique'art*, marzec 2001, podają za N. Delescluse (Wittkop G., *La marchande d'enfants*, Verticales, 2003, s. 10) (wszystkie tłumaczenia z języka francuskiego obecne w artykule są mojego autorstwa R.N.).

³ Gabrielle Wittkop – urodziła się 27 maja 1920 roku w Nantes, a zmarła 22 grudnia 2002 roku we Frankfurcie nad Menem. W czasie nazistowskiej okupacji Paryża poznała Franza Justusa Wittkopa, niemieckiego dezertera i homoseksualistę, starszego od niej o dwadzieścia lat. W roku 1947, tuż po zakończeniu wojny, pobrali się we Frankfurcie i zamieszkali w Bad Homburg w Niemczech następnie, aż do śmierci pisarki we Frankfurcie. Wittkop opublikowała szesnaście utworów, w tym pisząc również po niemiecku biografię E.T.A. Hoffmanna. W 1972 roku, w wieku 52 lat wydała swoje pierwsze i najbardziej znane dzieło „Le Necrofile”. W 1986 roku jej mąż dotknięty chorobą Parkinsona popełnił samobójstwo. Pisarka w jednym z wywiadów wyznała, że sama go do niego nakłaniała, co potem opisała w „Hemlocku”. Sama też wybrała samobójczą śmierć w wieku 82 lat, chorując na raka płuc. Rodzina pisarki próbowała później zniekształcać ten fakt, twierdząc, że śmierć przyszła jeszcze przed realizacją z pewnością zaplanowanej samobójczej próby (informacje zebrane w oparciu o Wikipedię francuską).

⁴ Utwór ten ukazał się w ciągu roku po śmierci pisarki. Niemal wszystkie jej książki ukazują się dotąd w jednym wydawnictwie Verticales. W ciągu swojego życia pisarka mierzyła się z niechęcią wydawców, którzy odmawiali publikacji jej dzieł. Należy dodać, że jej utwory nie były dotychczas tłumaczone na język polski.

⁵ Por. Przedmowa obecna w utworze „La marchande d'enfants”, nosi jakże słusznie tytuł: „En guise de paratonnerre” („Zamiast piorunochronu”).

⁶ Obok G. Wittkop pisarzem, którego twórczość budzi równie duże obyczajowe kontrowersje we Francji, jest Gabriel Matzneff, oskarżony o pedofilię. Jego dwie książki: „Les moins de seize ans” („Mniej niż szesnaście

Wielu krytyków widziało dotąd w twórczości Wittkop jedynie pozę: teatralności i prowokacji, która była najbardziej rozsądnym dla nich uzasadnieniem pisarstwa, którego nie chcieli zrozumieć, a zechcieli tolerować⁷. Trudno im nie przyznać racji, bowiem sama autorka świadoma ryzyka, nigdy nie zostawiała czytelnika bez stosownego uprzedzenia widocznego nawet w bezpośredniości tytułów jej utworów⁸. Otwartość, z jaką porusza zakazane tematy i ukazuje bulwersujące praktyki, jest jedną z cech rozpoznawczych jej pisarstwa. Nie cofając się przed niczym, a może świadomie prowokując, Wittkop narusza granice tabu i wkracza odważnie, bez odwracania się za siebie w mroczny świat najbardziej wynaturzonej i odhumanizowanej ludzkiej świadomości, gdzie jakkolwiek ludzki odruch nie wychodzi poza krąg egoizmu i gdzie głównym impulsem ożywiającym działanie jej bohaterów jest samolubne zaspokajanie cielesnej przyjemności. Szokuje bezpośredniość wyznań bohaterów i zupełne ich wyalienowanie ze świata wyższych uczuć. Jak celnie ujęła to N. Delescluse: *Gabrielle Wittkop daje pierwszeństwo broni białej, atakuje frontalnie, bez niedomówień*⁹.

Francuski wiek osiemnasty w całej swojej różnorodności i bogactwie jest stałym źródłem inspiracji dla Wittkop. Pisarka w istocie jest gorliwą uczennicą i propagatorką Wieku Świateł, przyjmując jego filozofię bez zastrzeżeń. Daje tego wyraz wielokrotnie m.in. nawiązując tematycznie do epoki oświecenia („La marchande d'enfants”;¹⁰ „Sérénissime assassinat”, „Usages de faux”¹¹) i przywołując wprost w nagłówkach opowiadań w roli tytułu nazwiska, takie jak markiza de Sade, Casanovy czy Woltera¹¹. Ta fascynacja jasną i mroczną stroną epoki oświecenia nie powinna jednak dziwić, zważywszy na fakt, że już od wczesnej młodości pisarka była wychowywana i edukowana¹² wyłącznie przez ojca erudyte, który zaszczerpił jej szacunek do myśli oświeceniowej¹³. Przejawy transgresji, których się dopuszczają jej bohaterowie, mają zawsze oświeceniowe źródło. Wyrazem nawiązania do tego nurtu jest też sam styl i język jej utworów, który kształtował się pod przemożnym i wyraźnym wpływem literatury XVIII i XIX wieku, a zwłaszcza pod wpływem twórczości markiza de Sade, którego pisarka uważała za jednego z największych stylistów¹⁴.

Celem pracy jest dokonanie analizy krytycznoliterackiej dwóch wyżej wskazanych utworów pod kątem obyczajowej transgresji, która dokonuje się poprzez wybory i działanie bohaterów. W artykule nawiązano do autentycznych wydarzeń, które wstrząsały opinią publiczną w wieku osiemnastym i dziewiętnastym i które zostały wyodrębnione z prac. Sygnalizowane są one w przypisach. W analizie położono nacisk na momenty

lat”) oraz „Les Carnets noirs (2007-2008)” („Czarne notatniki”) zostały wycofane z obiegu komercyjnego ze względu na ich pedofilski charakter.

⁷ Por. Wittkop G., *La marchande d'enfants...*, s. 11.

⁸ „Le necrofile” („Nekrofil”), „La marchande d'enfants” („Handlarka dziećmi”), „Sérénissime assassinat” („Serenissima zamordowana”), „La Mort de C.” („Śmierć C.”), „Litanies pour une amante funèbre” („Litania dla żalobnej kochanki”) itp.

⁹ Wittkop G., *La marchande d'enfants...*, s. 10.

¹⁰ Akcja dwóch pierwszych wymienionych utworów toczy w wieku XVIII, natomiast utwór „Usages de faux” składa się z dwudziestu pastiszów literackich utworów z różnych epok, w tym z wieku XVIII m.in.: Woltera, de Sade'a, Casanovy i Jana Potockiego.

¹¹ Dotyczy to utworu G. Wittkop, *Usages de faux...*

¹² G. Wittkop nie pobierała formalnej edukacji szkolnej.

¹³ Por. Wittkop G., *Usages de faux, Verticales*, 2018, s. 12.

¹⁴ Wittkop G., *Usages de faux...* s. 12.

(opisy) transgresji w oparciu o konkretne przypadki i sytuacje w ramach zakreślonych przez pisarkę. Twórczość Gabrielle Wittkop jest zupełnie w Polsce nieznaną. Żaden z jej utworów nie doczekał się tłumaczenia. Z tych też powodów warto zainteresować się jej twórczością, ponieważ jest ona dobrym przykładem wciąż żywotnych we Francji inspiracji szeroko rozumianą kulturą i filozofią oświecenia oraz ciągłości z nurtem literatury libertyńskiej, dla której nie było tabu w żadnej sferze ludzkiego życia, a zwłaszcza w seksualnej.

2. Opis tekstów źródłowych

„Le Nérophile” („Nekrofil”) jest utworem opublikowanym po raz pierwszy w roku 1972. Książka jest niewielkich rozmiarów, licząc 96 stron. Jest to utwór oparty o formę intymnego dziennika. Bohaterem jest Lucien N. z zawodu antykwariusz paryski. Odziedziczywszy po ojcu dom z magazynem umieszczonym na parterze, żyje ze sprzedaży antyków. Jest amatorem japońskiej sztuki funeralnej i netsuke, statuetek, które ukazują miłosne zmagania żywych ze zmarłymi. Po godzinach pracy zamyka swój skład i krąży za dnia po cmentarzach, czytając nekrologi, natomiast nocą powraca na cmentarz, aby wykradać ciała i przenosić je do swojego domu. Tam dopuszcza się najbardziej wyuzdanych ekscesów na zwłokach kobiet, mężczyzn, młodzieńców i dzieci. Nie ma dla niego znaczenia płeć, wiek ani stan dekompozycji ciała. Zwłoki przetrzymuje do ostatecznej granicy naruszenia przez rozkład ich integralności. Lejtmotywnym jest ekscytujący bohatera zapach jedwabnika (*bombyx*), który w jego odczuciu najbardziej przypomina ludzkie zwłoki. Dziennik, który prowadzi (zresztą w nieco swobodnej formie), jest rodzajem makabrycznego panoptikum, w którym szczegółowo opisuje swoje seksualne i emocjonalne relacje z trupami.

„La marchande d'enfants” („Handlarka dziećmi”) to utwór, który ukazał się po raz pierwszy w roku 2003. Książka liczy 174 strony i ma charakter epistolarny. Akcja utworu toczy się w czasie Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Klamrę narracji stanowią listy (od 27 maja 1789 do sierpnia 1793 roku) wymieniane pomiędzy Marguerite Paradis i Louise, dwiema paryskimi stręczycielkami, które cechuje zupełny brak zasad moralnych. Paradis, stara prostytutka, prowadząca niegdyś wyspecjalizowany (głównie pedofilski) dom publiczny daje rady młodszej koleżance Louise, która chce otworzyć podobny „zakład” z dziećmi (w tym z kalekami i upośledzonymi), które mają służyć seksualnym potrzebom bogatych libertynów. Narracja skupia się na opisie sytuacji związanych z porwaniami, ekscesami seksualnymi i osobistymi tragediami dzieci, które często kończą życie podczas orgii bądź też same je sobie odbierają. Ich ciała są następnie sprzedawane przez stręczycielkę lekarzom anatomom, wrzucane do miejskich ścieków bądź też podrzucane do kostnic. Książka ta jest swoistym zaproszeniem Wittkop do poznania najbardziej odrażającej dziedziny ludzkich namiętności wieku XVIII, Wieku Świąteł i Woltera.

3. „Le Nérophile”, czyli zstąpienie w otchłań *mare tenebrarum* śmierci¹⁵

Cechą całej twórczości Wittkop jest prowokacyjna bezpośredniość, z jaką autorka niemal atakuje czytelnika już od pierwszych stron. Nie ma w niej miejsca na subtelne budowanie napięcia i stopniowe wprowadzanie w rozwój akcji. W utworze już na

¹⁵ Utwór ten jest uważany za jeden z ważniejszych, jeśli chodzi o literacki obraz nekrofila i nekrofilii.

początku znajduje się szokujący w swojej bezpośredniości opis zwłok małej dziewczynki. Lucien zaczyna swoje rutynowe, erotyczne działanie:

Rozwarłem jej uda aby podziwiać wzgórek, cienki jak blizna, o wargach przezroczyстых i fioletowo żółtych. Ale należy mi jeszcze zaczekać kilka godzin, bo w tym momencie całe ciało jest jeszcze sztywne, trochę pokurczone do chwili, kiedy ciepło pokoju zmiękczy je jak wosk¹⁶.

Ta z premedytacją zastosowana przez pisarkę sensualna sekwencja opisu narządów płciowych¹⁷ (bardzo częsta w analizowanych utworach) jest preludium do innych drastycznych opisów, które odgrywają podwójną rolę w utworze. Po pierwsze pisarka zupełnie świadomie narusza sferę tabu, po drugie niejako przymusza czytelnika, aby ją również w sposób bierny przekroczył poprzez wejście w fikcyjny świat bohaterów.

Do dalszej analizy wybrane zostaną te fragmenty, które mają charakter „estetycznej transgresji”¹⁸ tj. takiej, która jest oparta na precyzji deskrypcji, który jest współbrzmiający z przeżyciami estetycznymi bohatera. Składają się na nią dwa wymiary: odczucia w sferze ducha i działanie w sferze ciała¹⁹. Lucien, główny bohater utworu jest osobowością niezwykle skomplikowaną, wrażliwą, ale i niedojrzałą. W utworze w wielu miejscach możemy tę cechę stwierdzić. Nie jest w stanie zapanować nad swoją seksualnością i wciąż szuka rozładowania poprzez akt seksualny lub masturbację. Nekrofilia łączy się ściśle u niego z onanizmem²⁰. Kiedy zmuszony jest, z racji zaawansowanego rozkładu, pozbyć się zwłok dziewczynki ma wrażenie, że jakiś dźwięk, „świsł”, który wydobywa się z ciała, jest oznaką jej niezadowolenia: *Bolesny, przeciągły, S. z Sevres syczała między zębami tak, jakby miała odczuwać jakieś nieznośne cierpienie z powodu bliskiego rozstania. Ogromna litość ścisnęła mi serce²¹*. Bohater w amoku rzuca się na ciało i pokrywa je pocałunkami, czesze matowe i kruche włosy, naciera olejkiem. Erotyczna ekstaza, której doznaje bohater, jest zbliżona do tej, której doświadczył Georges Bataille,

¹⁶ Wittkop G., *Le Nécrophile*, Verticales, 2006, s. 9.

¹⁷ Należy zwrócić uwagę na tę chorobliwą fascynację bohaterów książek Wittkop narządami płciowymi. Płeć i różnice pomiędzy płciami są stałym przedmiotem zainteresowania cywilizacji europejskiej już od czasów Arystotelesa. Zarówno starożytni, jak i nowożytni do wieku XVII spoglądali na płeć, jak na coś jednolitego. Mężczyznę i kobietę definiowano nie poprzez organy płciowe, które w przeświadczeniu ówczesnych anatomów były jednakowe (kobiety miały mieć ukryte organy podobne do męskich wewnątrz swojego ciała, natomiast mężczyźni mieli podobne organy jak kobiety lecz na zewnątrz ciała). Stąd płeć była czymś umownym. Definiowano ją poprzez przynależność gatunkową. Dopiero wiek XVIII przyniósł zmianę i wtedy zaczęto rozróżniać dwie płcie nie tylko w oparciu o gatunek, ale i narządy płciowe i w oparciu o fizjologię, psychologię i role społeczne. Zagadnienie to zostało opracowane w fundamentalnej pracy Thomasa Laqueura; Laqueur Th., *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Gallimard, 1992.

¹⁸ Mój termin, który wprowadzam dla potrzeb tej analizy.

¹⁹ Niektórzy z badaczy zjawiska i zaburzenia nekrofilii np. Xavier Yvanoff, wysoko cenią jej literacki obraz, ponieważ przynosi on pogłębioną i wycieniowaną, a przez to bardziej precyzyjną analizę zjawiska; Yvanoff X., *La nuit du nécrophile. Histoire anecdotique et littéraire de la nécrophilie*, Le Temps Présent, 2016.

²⁰ Spojrzenie na zjawisko onanizmu i jego konsekwencje na przestrzeni wieków ulegało zmianie. Powszechnie uznawano je za prowadzące do degradacji kondycji psychofizycznej człowieka. Można to również zauważyć u głównego bohatera, który z dnia na dzień staje się coraz większym maniakiem seksualnym, co finalnie prowadzi go do zupełnego obłądu. Masturbacja wiąże się ściśle z poczuciem winy (nawet tej wypieranej) i jej konsekwencjami. O tych zmianach w postrzeganiu osobowości onanisty, szczególnie w wieku XX możemy przeczytać w: Laqueur Th., *Le sexe en solitaire. Contribution à une histoire culturelle de la sexualité*, Gallimard, 2005, s. 388-389.

²¹ Wittkop G., *Le Nécrophile...*, s. 14.

patrząc na trupa swojej matki²², z tym że Lucien posuwa się znacznie dalej. Każde jego działanie nosi znamiona świadomej transgresji na nowo przeżywaney i za każdym razem z większą intensywnością.

Martwe ciała są dla niego substytutem żywych ludzi. Z racji na swoją alienację społeczną (też seksualną, osobowościową) poszukuje akceptacji u zmarłych. Co więcej, wchodzi z nimi w relacje, które imitują przyjaźń, rodzicielską miłość, miłość dwojga kochanków i małżeństwo. Sprowadziwszy do swojego mieszkania zwłoki bezzębnej staruszki, odkrywa w niej wiele zalet (najczęściej o podłożu erotycznym):

Ta staruszka nie jest co prawda pięknocią, ale jest nadzwyczaj pociągająca, lekka do niesienia, milcząca i giętka, urocza, pomimo swoich oczu zapadniętych do środka głowy, jak u lalki, pozbawiono ją protezy, przez co zapadły się policzki niemniej, kiedy ściągnąłem z niej tę ohydny nylonową koszulę zaskoczyła mnie dwiema piersiami młodej kobiety, twardymi, jedwabistymi, doskonale zachowanymi²³.

Opisy są budowane na zasadzie precyzyjnego dyptyku. Najpierw następuje szczegółowy opis podejmowanego działania, który jest obligatoryjnie uzupełniony charakterystyką ciała. W tym analizowanym przypadku Lucien postępuje ze zwłokami staruszki tak, jakby była jego prawowitą małżonką: *Tej nocy położyłem się obok niej aby przespać się kilka godzin, niczym mąż obok żony, ramię podłożyłem pod jej szczupły kark, drugą rękę położyłem na jej brzuchu w czym odkryłem trochę przyjemności²⁴*. Wittkop łamie w tym przypadku tabu związane ze starością, jej godnością, szacunkiem itd.

Transgresja u Wittkop ujawnia się w bezpośredniości wyznań, które prowokują swoją szczerością, a czasem ukazują całkowitą patologię osobowości bohatera. Lucien wyznaje: *Nie mogę patrzeć na ładną kobietę lub przystojnego mężczyznę bez natychmiastowego życzenia im śmierci. Dawnej, w okresie dorastania życzyłem im tego z całą pasją i namiętnością²⁵*. To wynaturzenie antykwariusz zaspokaja na zwłokach, które są namacalnym spełnieniem jego chorobliwych fantazmatów z młodości. Którejś sierpniowej nocy zwozi do siebie zwłoki sześciolatniego chłopca, zmarłego na szkarlatynę w stadium widocznego już rozkładu. Poddaje je różnym zabiegom. Myje w gorącej wodzie itd.: *Jego członki wiotczały z godziny na godzinę, zielonkawy już brzuch zapadł się złowrogo burcząc wzdęciami, które w postaci dużych baniek pryskały podczas kąpieli²⁶*. Nie jest to przeszkodą dla nekrofila: *Mimo wszystko, taki jaki jest, Henri jest smakowity. Wnętrze jego pośladków, lekko wklęsłych pozwoli na złączenie niemal doskonale²⁷*. Nawet zaawansowany rozkład nie jest w stanie powstrzymać Luciena przed stosunkiem. Cuchnące już ciało odpowiednio przygotowuje, kąpiąc je w perfumowanej wodzie:

²² Georges Bataille w utworze „Le bleu du ciel” („Błękit nieba”) wyznał, że masturbował się przy zwłokach swojej matki; zob. Bataille G., *Le bleu du ciel*, Gallimard, 2020, s. 53-54.

²³ Wittkop G., *Le Nérophile...*, s. 28.

²⁴ Tamże, s. 29.

²⁵ Wittkop G., *Le Nérophile...*, s. 31.

²⁶ Tamże, s. 33.

²⁷ Tamże, s. 33.

W końcu pozwolił mi spenetrować swoje ciało zmiękzone niczym topniejący воск²⁸: to był jego sposób osłodzenia naszego rozstania. Osuszylem go ręcznikiem, ubrałem na powrót w jego niebieską piżamkę, w której był przyjeżdżając, wygładziłem ciemne kędzioły, które woda kąpieli zmieniła w niemal czarne. W samochodzie posadziłem obok siebie (...)»²⁹.

Podczas innej sytuacji, kiedy uprowadza zwłoki małej dziewczynki i przetrzymuje w swoim mieszkaniu, rozkład znowu niweczy plany i jak zawsze zaskakuje nieprzewidywalnością zachodzących reakcji:

(...) dziecko nagle otworzyło oko, przeświecające jak u ośmiornicy i w strasliwym burczeniu wyrzuciło na mnie powódź czarnego, tajemniczego płynu. Otwarte w tej masce Gorgony usta nie przestawały rzygać sokiem, którego zapach napelnił cały pokój³⁰.

Jak widać na powyższych przykładach, Wittkop przekracza kolejne tabu związane z nietykalnością ciała dziecka, w tym przypadku martwego. Opisując z turpistyczną precyzją wynaturzone czyny Luciena i obraz rozkładu, tym samym sytuuje swoje pisarstwo w kręgu literatury libertyńskiej, aczkolwiek uwspółcześnionej z dużą dozą naturalizmu.

W makabrycznym utworze, którym z pewnością jest „Nekrofil” możemy przeczytać o wielu, najbardziej zaskakujących sytuacjach, które dotyczą głównego bohatera. Jedna z nich ma charakter niemal groteskowy. Pewnego wilgotnego i mglistego jesienno-wieczoru Lucien postanawia uprowadzić zwłoki Suzanne z cmentarza Montparnasse. Bez trudu wyjmując ciało z grobu i przerzuca przez mur cmentarny. W pewnym momencie wylania się dwóch patrolujących policjantów, którzy przechodzą obok Luciena. Zwłoki w stadium *Rigor Mortis* dają się z łatwością spionizować: *Trzymając Suzanne w mocnym objęciu, przyparłem ją do muru cmentarnego. Na szczęście nie była ubrana w te okropne suknie żałobne, ale miała kostium jersey i buty wyjściowe³¹.* Lucien zaczął ją obejmować i całować, natomiast policjanci obojętnie przechodzą, sądząc, że natknęli się w nocnej porze na zakochaną parę.

Każda z sytuacji, którą ukazuje w swojej książce Wittkop, oprócz precyzji opisu, który zawsze przeradza się w deskrypcję makabry, posiada niemal obligatoryjnie element, który porusza nie tylko zmysły odbiorcy, ale również jego emocje. W tym również widoczna jest transgresja, która za cel ma przekroczenie uświęconych tradycją wartości i uczuć (macierzyńskich, małżeńskich itd.). Lucien, który dopuszcza się gwałtów na zwłokach, nie ma zupełnie poczucia profanacji, co wynika ze stopnia jego zaburzenia: *Suzanne... drobna mieszcza o jasnych włosach starannie ułożonych, w koszulce w groszek pod klasycznym kostiumem. Ściągnięto jej obrączkę. W tej godzinie nosi ją zapewne mąż, złamany cierpieniem (...)»³².* Nekrofil bada ciało bardzo skrupulatnie, konstatając, że śmierć musiała być szybka, ponieważ na ciele nie ma znamion śmierci gwałtownej (ani śladów walki, ani jej uśmierzenia). Szczegółowość opisu często

²⁸ W utworze często jest przywoływany воск w odniesieniu do ludzkich zwłok jako symbol zwiątzenia ciała (przeciwieństwo *rigor mortis*).

²⁹ Wittkop G., *Le Nécropophile...*, s. 34.

³⁰ Tamże, s. 10.

³¹ Tamże, s. 36.

³² Tamże, s. 39.

prowadzi do groteski i banalizuje okropieństwo scen: *Suzanne miała delikatną skórę, paznokcie w kształcie migdałów. Zdejmując jej koszulę dostrzegłem pachy starannie wygolone. Ubrana była w bieliznę z chińskiej krepy, jakości dużo lepszej od jej stroju (...)*³³.

Nekrofil przetrzymuje ciało przez czternaście dni. Jednak praw natury nie jest w stanie zatrzymać:

*Obłożyłem Suzanne torebkami z lodem. Często nacierałem jej twarz wodą kolońską, cudownie nietkniętą wyjąwszy jedynie oleisty ślad, który pojawił się na policzkach i to delikatne ściągnięcie, które tak wysubtelnia nos zmarłych. Trzy dni po swoim przybyciu Suzanne nagle otworzyła usta, tak jakby chciała coś powiedzieć. Miała ładne regularne zęby. Czyż nie powiedziałem, że zmarli mogą zaskoczyć jakąś niespodzianką? Są tacy dobrzy... zmarli...*³⁴

Nekrofil przebywa z trupem w zupełnej izolacji od świata. Sklepem opiekuje się ktoś inny. Sam prawie nie je, nie myje się, nie goli się, jest zupełnie zaniedbany. Jak sam mówi, zstąpił ze zmarłą do krainy Hadesa. Lucien zauważa w swoim życiu przedziwne działanie jakiegoś fatum, które wciąż stawia go przed różnymi „okazjami”: (...) *wciąż trafiam na pogrzeby, na te nieustanne święta śmierci, na te żałobne zaślubiny. Śmierć przyciąga mnie już z bardzo daleka, przez nieznane labirynty*³⁵.

Często transgresji deskrypcji towarzyszy profanacja, również o charakterze religijnym. Bohater utworu, będąc zupełnie pozbawionym wiary (w domyśle chrześcijańskiej, katolickiej), świadomie lekceważy sferę *sacrum*. Spędzając któregoś dnia wolny czas w lesie Fontainebleau, będąc w okolicach Barbizon, przechodzi uliczką jakiejś miściny i zauważa informację o zamknięciu piekarni z powodu śmierci. Jego tradycyjnie żałobny strój, który ciągle przywdziewa, przyciągnął uwagę kobiety obserwującej z okna ulicę. Ta sądząc, że jest jednym z żałobników, nawiązuje z nim rozmowę. Od niej Lucien dowiedział się o śmierci młodego mężczyzny (pracownika tejże piekarni). W swoim opisie Wittkop tradycyjnie prowokuje bezpośredniością w ukazaniu najbardziej makabrycznych drobiazków:

*Głowa Piotra regularnie uderzała o drewno bocznej przegrody, jego tors również wykazywał ten sam ruch okrężny, (...). Zauważyłem, że Piotr często za swojego życia obdarzał tym, co i mi dał, będąc martwy. Wcale mnie to nie krępowało ale byłem zirytowany niewłaściwością położenia, ciasnotą grobu, nagłym pojawieniem się szczura*³⁶.

Ułożwszy na powrót zwłoki w trumnie bluźnierczo konstatuje: *Powiedziano by, że to „Chrystus w grobie” w objęciach profana Józefa z Arymatei*³⁷.

Twórczość Wittkop w pewnym, aczkolwiek wyraźnym zarysie, wpisuje się w tradycję literatury libertyńskiej (również w duchu gotycyzmu) wieku osiemnastego³⁸.

³³ Tamże, s. 39-40.

³⁴ Tamże, s. 41.

³⁵ Tamże, s. 57.

³⁶ Tamże, s. 58-59.

³⁷ Tamże, s. 59.

³⁸ W utworze nawiązania do gotycyzmu są widoczne poprzez: zwłoki, noc, zgniliznę, zbrodnie, męczarnie, krew, tajemnicę, podstępne działania, niewinne ofiary, uwięzienie, erotyzm itd. Wittkop czerpie z wachlarza preromantycznej grozy, dostosowując jej elementy do współczesnych realiów. Więcej na temat gotycyzmu

W utworze możemy spotkać sugestywne nawiązania do epoki. Jednym z nich jest stereotyp, rozpowszechniony w kulturze ludowej głównie w wieku XVIII, który ukazywał mnicha, uprawiającego stosunek seksualny z mniszką lub libertyna z dewotką³⁹. Zdarzało się, że w tej konfiguracji obiektem seksualnego spełnienia były zwłoki. Przebywając w Melun w pełni upalnego lata, Lucien zachodzi do kościoła będącego kaplicą zakonu Córki Świętego Tomasza z Villeneuve (*Filles de Saint-Thomas-de-Villeneuve*), w którym chce podziwiać obraz Gentile Belliniego. Przypadkowo natrafia na wystawiony katafalk, na którym umieszczono zwłoki starej, siedemdziesięcioletniej mniszki. Następuje groteskowo-makabryczny opis:

Jakkolwiek martwa, mniszka ta o brzuchu nadętym jak bukłak, o twarzy, która wydawała się pochodzić z rysunków Daumiera, spowodowała we mnie żywą odrazę. Była ubrana w habit swojej reguły i siostry założyły na jej głowę koronę z wielkich róż wyciętych z papieru aby zaznaczyć, że była dziewicą. Ze wszystkich zmarłych, które widziałem, mniszka ta była jedyną, która nie wzbudziła we mnie ani sympatii, ani czułości: złośliwość „ściekała” z całej jej osoby⁴⁰.

W tej historii Wittkop wykorzystuje równie popularny model *voyeryzmu*, co dodatkowo nadaje niezwykłości całej scenie. Lucien obserwuje z ukrycia zwłoki i widzi wchodzącego do kościoła drobnego mężczyznę, o wyglądzie dewota, który robi znak krzyża wodą święconą, a zauważywszy zmarłą, niczym nagle czymś „zelektryzowany”, zbliża się do niej:

(...) wyciągnąwszy swojego nędznego, czerwonego, bulwiastego członka jak u satyrów pompejańskich wprowadził go w nią dysząc. Kiedy dochodził, zaczął wściekle mniszkę chędożyć, która za każdym jego ruchem wydawała piski niczym mysz w ukropie, podczas gdy korona z papierowych róż spadła jej na nos, podskakiwała miarowo w odgłosach paciorków różańca⁴¹.

Transgresja dla Wittkop oznacza przede wszystkim sytuacje, które naruszają uświęcony tradycją i religią porządek oraz ład moralny. W obszarze szczególnej ochrony znajduje się od zawsze matka i macierzyństwo. W utworze ta wartość jest brutalnie

w literaturze europejskiej można przeczytać w fundamentalnej pracy: Lévy M., *Le roman „gothique” anglais, 1764-1824*, Albin Michel, 1995; Lévy M., *Images du roman noir*, Éric Losfeld, 1973.

³⁹ Zwiedzając Neapol, Lucien natrafia (znowu przypadkiem) na nekrofilną okazję. Widząc przy wejściu do domu zbiegowisko starych kobiet (karliczek), dowiaduje się, że jedna z nich ze świeckiej kongregacji zmarła w wyniku wypadku, przechodząc przez ulicę. Opis zwłok: *Szara i zmięta twarz Teresy mogła mieć lat trzydzieści jak i siedemdziesiąt pięć, zwieńczona, zamiast włosów jakimś nieokreślonym wyczeskiem. Ubrano ją w rodzaj sukni pierwszokomunijnej, która nachodziła prawie na uszy, ponieważ była garbata* (Wittkop G., *Le Nécrophile...*, s. 72). Lucien, nie wiedząc, jaki wybieg zastosować, aby zostać sam na sam ze zmarłą, zamawia w pobliskiej restauracji kobietom czuwającym przy ciele wzmacniający obiad i proponuje je zastąpić. Oczywiście ciąg dalszy tej historii jest do przewidzenia. G. Wittkop w innej z „przygód” Luciena nawiązuje do neapolitańskiej tradycji, która każe przechowywać w kościelnych katakumbach kości i czaszki zmarłych, które rodziny otaczają swoistym kultem, przychodzą je odwiedzać, stroją we wstążki i koronki itp. Zabobon ten jest wykorzystany na swój sposób w opowieści Luciena: *Kobiectę udało się wprowadzić język do szczęki, co widziałem pod światło, lizala i trzepotała nim pomiędzy zębami zmarłego, krzywych i spiczastych jak róg koralowy, ten stary symbol falliczny, który neapolitańczycy noszą przeciwko złemu oku* (Wittkop G., *Le Nécrophile...*, s. 79-80).

⁴⁰ Wittkop G., *Le Nécrophile...*, s. 46-47.

⁴¹ Tamże, s. 47-48.

znielowana. Lucien profanuje kolejny raz grób (cmentarz Pantin) i uprowadza zwłoki młodej kobiety i jej dziecka. Analizując tę scenę, można dojść do przekonania, że dla pisarki nie ma granicy, której nie jest w stanie przekroczyć. Brutalność i drobiazgowość sensualistycznych opisów posunięta jest aż do odczucia mdłości:

Kilka chwil zabawiałem się pieszcząc dziecinę, małego chłopca, który wcale nie był uroczy z tą swoją pomietą twarzą, skarłahymi członkami i wielką głową. Lodowa miękkość skóry, zapach jedwabnika, który rozsiwał dosyć mocno pobudziły mnie szybko do działań bardziej konkretnych. Położyłem bezmiennego niemowlaka na moich udach, jego głowa spoczywała na moich kolanach, jego nogi ułożyły się pod kątem prostym, jego stopy prawie dotykały mojej piersi. Wszedłem pomiędzy jego pośladki i szybko spostrzegłem, że nie mam w tym żadnej przyjemności. To ciało wydało mi się mdłe jak zupa mleczna. Przez głupotę uparłem się jednak i przyspieszyłem swoje ruchy aż do czasu, kiedy stwierdziłem, że nie przyniosą mi żadnej przyjemności⁴².

W kontekście tej brutalnej sytuacji Wittkop przywołuje osobę Gillesa de Rais⁴³, co dopełnia grozę sceny.

Na koniec tego krótkiego przeglądu chorobliwego imaginarium pisarskiego Wittkop należy w ramach analitycznego obowiązku wskazać jeszcze dwie charakterystyczne sytuacje. Lucien przypadkowo bierze udział w pogrzebie młodego chłopaka, ucznia liceum – Jérôme’a. Podszywając się pod profesora łaciny, dowiaduje się szczegółów dotyczących jego śmierci. Wieczorem uprowadza trupa. W tej narracji przeważa (jak wszędzie w utworze) naturalistyczny i sensualistyczny opis, ale też pojawiają się dodatkowe elementy i akcesoria:

Jérôme. Jest równie wysoki co ja, ale tak chudy, że za pomocą dwóch rąk mogę prawie uwięzić jego biodra. Nie wie, co ma począć ze swoimi długimi ramionami, ani gdzie podziać swoje długie nogi, bardziej niezgrabne jak u żrebaka. Jego pierś, włosy, wyrazista twarz mają smak soli, tak, jak by były zmoczone przez łzy, ale nawet do momentu, kiedy go oczyściłem moją śliną i osuszyłem moimi pieszczotami jego członek ma ten straszliwy posmak lawendy⁴⁴.

Lucien wykorzystuje lustro podczas swoich erotycznych igraszek, co ma też symboliczne znaczenie. Może nie tylko obserwować w nim wspólne odbicie, ale również poczuć się mniej samotnym:

Tej nocy ustawiłem fotel z mojego pokoju naprzeciw wielkiego weneckiego lustra, które tak kocham. Umieściłem Jérôme’a na moich kolanach, gryzłem jego kark o srebrzystych refleksach aż do ramion, tam, gdzie z pewnością Zouzou całowała go podczas zabawy⁴⁵.

⁴² Tamże, s. 66.

⁴³ Gilles de Rais – francuski średniowieczny arystokrata i rycerz, który został skazany na karę śmierci za gwałty, tortury i zabójstwa (od 30 do 200 ofiar), których się dopuścił na dzieciach (głównie chłopcach). O nim można przeczytać w: Hérubel M., *Gilles de Rais*, PIW, 1987.

⁴⁴ Wittkop G., *Le Nécropophile...*, s. 61.

⁴⁵ Tamże, s. 62.

Nekrofil przetrzymuje ciało chłopaka dosyć długo. Poddaje je różnym zabiegom, w tym moczy jego członek w likierze. Zagląda mu nawet w oczy: *Myślałem, że Jérôme ma oczy swojej matki, ale kiedy uniosłem wiotką powiekę odkryła mi tęczę w głębi zieleni, oliwkowego brązu (...)*⁴⁶. Któregoś dnia Lucien zauważyła wiele dużych niebieskich much, fruujących w pokoju i leżących w dużej ilości na dywanie i jest zmuszony pozbyć się trupa.

Sceną zamykającą cykl makabrycznych wspomnień nekrofila jest niezwykła historia, która spotkała go w Sorrento, niedługo po przybyciu do hotelu. Widząc dziwne zmieszanie na twarzach gospodarzy, podpytuje o przyczynę. Okazało się, że dwoje młodych, siedemnastoletnich Szwedów, brat i siostra utopiło się w zatoce. Ciała złożono tymczasowo w skalnej pieczarze w miejscu wyłowienia. Po wielu perypetiach udaje mu się dostać do jaskini i uprowadzić trupy. Umieszcza je w swoim hotelowym pokoju, schładza lodem, trzyma w przeciągu, aby jak najdłużej się nimi cieszyć. W tym miejscu dziennika, bohater jest już owładnięty niemal zupełnym obłędem:

*Ułożyłem ich, oplatając delikatnie ich własnymi ramionami, z ustami brata złączonymi z ustami siostry, wkładając uspijony członek do delikatnej waginy. (...) Pragnąłem, aby ich ciała, które za życia musiały się nawoływać w sekrecie, ostatecznie zjednoczyły się w śmierci*⁴⁷.

Lucien zaczyna często zmieniać ten układ zwłok, ponieważ wchodzi one w stadium coraz większej dekompozycji. W hotelowym pokoju śmierdzi padliną, ze zwłok zaczyna się sączyć czarna, cuchnąca wydzielina, która brudzi dywan. Utwór kończy się sceną, kiedy pod drzwi pokoju zostaje wsunięte wezwanie na przesłuchanie w prefekturze.

Wykorzystany przez Wittkop w utworze motyw nekrofila można potraktować jako lustrzaną i odwróconą wersję wydarzeń, które wstrząsały Paryżem w okresie *Belle Époque*. Mam tu na uwadze historię sierżanta Bertranda⁴⁸, który w latach 1846-1849 wkładał się na paryskie cmentarze, wydobywał z grobów ciała (głównie kobiet), pieścił je i następnie okaleczał w sposób bardzo brutalny (wycinając narządy płciowe). Po zatrzymaniu nekrofila okazało się, że jest człowiekiem młodym, dystygowanym i dobrze wykształconym (z dyplomem filozofii i teologii), co zdumiało wszystkich. Wittkop w jakimś stopniu może się tymi wydarzeniami inspirować. Jej bohater, Lucien jest w średnim wieku i jest równie dobrze wykształcony. Tym, co go różni od Bertranda jest zupełnie inny sposób obchodzenia się z ciałami. Nie okalecza ich, ale podziwia, stara się zachować je jak najdłużej, przywiązuje się do nich, z trudem się z nimi rozstaje. Wittkop swoją wersję nekrofilii uwspółcześniła, czyniąc z Luciena postać zdeprawowaną, ale i wrażliwą, romantyczną, kierującą się estetyzmem, co nie zmienia jednak faktu i oceny, że jest osobą zupełnie zaburzoną i popełnia czyny, które jednogłośnie należy potępić.

⁴⁶ Tamże, s. 63.

⁴⁷ Tamże, s. 91.

⁴⁸ Zob. Dansel M., *Le Sergent Bertrand. Portrait d'un nécrophile heureux*, Albin Michel, 1991.

4. „La marchande d'enfants” – piekło osiemnastowiecznej pedofilii⁴⁹

Wraz z lekturą tego utworu Wittkop, wzbudzającego jeszcze większe kontrowersje niż poprzedni, czytelnik jest – mówiąc metaforycznie – siłą wepchnięty do wnętrza osiemnastowiecznego pedofilskiego burdelu. N. Delescluse celnie to ujęła, pisząc w przedmowie, że: (...) *jest to zanurzenie się w najmroczniejszą kłoałę ludzką XVIII wieku, bogatego w potworności*⁵⁰. Nie ma w tych słowach żadnej przesady, bowiem w kontekście transgresyjności pisarstwa Wittkop, utwór ten szokuje naturalizmem scen, brutalnością i brakiem ludzkich odruchów u głównych bohaterek. O tej jednoznaczności świadczy też dedykacja utworu: *à Donatien L'Admirable (Donatien'owi godnemu podziwu)*, co oczywiście odsyła do osoby markiza de Sade, symbolu najskrrajniejszej rozwiązłości wieku oświecenia. W kontekście analizy ważny jest również czas akcji tj. rok 1789-1793. Był to okres nasilonego terroru, bezwzględności i jednocześnie rozpasanej rozwiązłości, gdzie jedyną i najwyższą wartość miały pieniądze i seksualne używanie. Stąd też głównym motorem działania bohaterek jest chęć czerpania zysków kosztem cierpienia i życia dzieci. Ważnym problemem ówczesnego Paryża, na którym opiera swoją narrację Wittkop, była ówczesna pedofilia, której wstrząsający obraz pisarka wykorzystała w sposób sobie właściwy, ukazując strategię funkcjonowania pedofilskiego burdelu⁵¹.

⁴⁹ Dla potrzeb swojej książki G. Wittkop mogła inspirować się autentycznymi wydarzeniami, które wstrząsnęły osiemnastowiecznym Paryżem. W maju 1750 roku krążyły w mieście pogłoski, jakoby przebrani policyjni agenci porywali z ulic dzieci i odsyłali je do głównego przytułku zwanego *l'Hôpital général*. Zjawisko to nazwano „*Marche rouge*” [czerwonym rynkiem]. *Rozruchy zostały krwawo stłumione, niemniej pojawiały się jeszcze długo. Początkowo l'Hôpital général, założony przez Ludwika XIV był miejscem przeznaczenia żebraków, następnie do tej kategorii dołączyły prostytutki i pijacy. Odsyłano tam też przekazane przez rodziców do wychowania i edukacji dzieci lub te porzucone przez rodziców. Jak się okazało, bardzo często z przytułku ginęły dzieci, których już nigdy nie odnaleziono. Mówiono nawet o handlu dziećmi, które miały być sprzedawane bogatym libertynom, lub wysyłane do zaludniania odległych kolonii w Missisipi*. O tym zjawisku można przeczytać w: Sigaut M., *La Marche rouge. Les enfants perdus de l'Hôpital général*, Jacqueline Chambon, 2008.

⁵⁰ Wittkop G., *La marchande d'enfants*, Vernicales, 2003, s. 10.

⁵¹ *Ballet bleu* (niebieski balet), pod taką nazwą w wieku XVIII kryły się pedofilskie orgie z małymi chłopcami, którym tradycyjnie przypisywano ten kolor. Przeciwnieństwem był *ballet rose* (różowy balet) dotyczący małych dziewczynek. Pamiętnikarz Barbier wspomina, że w marcu 1750 roku w faubourg de Saint-Antoine istniał zakład przeznaczony dla amatorów małych chłopców. Zob. Sigaut M., *La Marche rouge...*, s. 98. Jednym z najbardziej znanych ówczesnych pedofilów był ksiądz Desfontaines, wielokrotnie przyłapany z dziećmi, które gwałcił na dywanie swojego salonu i za każdym razem zwalniany z więzienia po wstawianictwie możnych protektorów, w tym Woltera. Zob. Sigaut M., *La Marche rouge...*, s. 101. Znany jest przypadek potężnego libertyna, księcia de Conti, który mieszkał w pałacu Temple. Osobisty chirurg księcia miał za zadanie badać dostarczanie dzieci pod kątem zdrowotnym. Conti posiadał nawet specjalny zbiór miniatur z namalowanymi twarzami dziewczynki i chłopców, które specjalnie mu przypadły do gustu. Z tytułu miniatury umieszczony był kosmyk włosów dziecka (Sigaut M., *La Marche rouge...*, s. 102). Powszechnie wiadomo było, że Ludwik XV gustuje w małych dziewczynkach, których dostarczaniem zajmowała się czasem pani de Pompadour wraz z pokojowcem królewskim Lebelem. Dzisiaj powiedziano by wprost, że król Francji był pedofilem. Wszyscy wtedy o tym wiedzieli (Sigaut M., *La Marche rouge...*, s. 165). Były przypadki, kiedy rodzice sami strzegli swoje córki do królewskiej alkowy, dołączając błagalne prośby wraz z atestem zdrowia dziecka, podpisanym przez lekarza. Jaskrawym przykładem pedofilii wśród ówczesnych oświeconych elit jest markiz Boyer d'Argens, pisarz i apostoł tolerancji, zagorzały wróg chrześcijańskiego zabobonu i bliski przyjaciel Woltera. W liście do swojej matki użala się, że odkąd jest w Paryżu i zajmuje się pracą intelektualną, lekturą i nauką, zdarza mu się, że *l'aiguillon de la chair (cielesna igła, w domyśle członek)* przeszkadza mu pracować, ponieważ (w domyśle) czuje silne napięcie seksualne. Wtedy – wyznaje otwarcie matce – ma pod ręką małą dziewczynkę (*tak, jak się ma nocnik pod ręką*), którą używa dwa lub trzy razy w ciągu dnia. Co więcej, libertyn radzi to samo innym intelektualistom, jako konieczność dla higieny ciała

Już pierwsze słowa zawarte w początkowym liście z 27 maja 1789 roku świadczą o zupełnej moralnej aberracji bohaterki utworu, dwóch stręczycielek dzieci: *Jestem szczęśliwa, moja droga Luizo dowiedziawszy się, że byłeś wielkodusznie przyjęta w Bordeaux i jeszcze bardziej szczęśliwa, że weszłaś w wyjątkowo użyteczną dla ludzkości profesję*⁵². To szokujące wyznanie „doprawione” jest pikantnym stwierdzeniem: *To niestety prawda, że jesteśmy na łasce zazdrośników i dewotów – często są to ci sami – i prawdą jest, że jakiś ojciec widzi się znieważonym, że nie mógł sam rozdziewiczyć swojej dorastającej córki (...)*⁵³. W dalszej części listu stręczycielka Marguerite zachwala dobrą reputację swojego „zakładu”, który dostarcza libertynom odpowiedni „materiał”. Równie ważne dla nich jest stosowne urządzenie wewnątrz: *Kazałam obić kilka małych pokoi, żeby krzyki nie wydostawały się na zewnątrz, ale przyznam się, że nie posiadam jeszcze mechanicznego krzesła o jakim wspomina Pidansat de Mairobert w swoim *Espion anglaise**⁵⁴. Rajfurka wyznaje również, że ma trzy specjalne pomieszczenia, dobrze zamknięte, w których trzyma dzieci. Osobno dziewczynki i chłopców. Kolejny zajmuje Florian, niewolnik z Martyniki, kupiony drogo, który również obsługuje seksualnie klientów. Nad pożywieniem czuwa stare i prawie nieme małżeństwo. Natomiast sama właścicielka „zakładu”⁵⁵ podczas uprowadzania dzieci jest wspomagana przez dwie sługi: Marthe Scapulaire, która potrafi porywać dzieci prawie spod oka rodziców i przebiegłą karlicę Pinette, dawną kochankę burdelmamy⁵⁶.

Przywołując najważniejszych klientów przybytku, Wittkop opiera się powtórnie o stereotypy obecne w wieku XVIII⁵⁷. Są to zatem głównie duchowni i libertyni. Pierwsi skąpi, drudzy hojni. Obie te grupy muszą jednakowoż słono płacić za swoje uciechy:

*To, że l'abbé Gorgibus gustuje w oralnym pobudzaniu przez dwa dni z rzędu, i że uposażony jak muł, Monsieur Lepape rozpruwa dziecko aż do pępka, powodując jego przejście z życia do śmierci w wielkich krzykach, to wszystko jedno*⁵⁸.

i umysłu. Co więcej, wyznaje, że człowiek jego sfery, mający swoje obowiązki towarzyskie, powinien wcześniej zastosować ten środek, zwłaszcza kiedy wychodzi do znajomych czy przyjaciół, aby nie zbrukać córki przyjaciela lub sąsiada (Sigaut M., *La Marche rouge*..., s. 190). Retif de la Bretonne opisał scenę, której był świadkiem w roku 1792 w ogrodach Palais-Royal (osławionym miejscu paryskiej prostytucji). Pisarz ujrzał kobietę, która prowadziła młodą dziewczynę. Po przyjrzeniu się im doznał wstrząsu, ponieważ były to dwie dziewczynki, prowokacyjne ubrane i ucharakteryzowane na prostytutki (Sigaut M., *La Marche rouge*..., s. 212). Zdarzały się częste przypadki, że już sześciolatek dzieci były zarażone chorobą weneryczną (Sigaut M., *La Marche rouge*..., s. 215). Natomiast 7- i 8-latkę zaczęły prowokacyjnie przechodzić na trotuarach (Sigaut M., *La Marche rouge*..., s. 216). Te szokujące przykłady ukazują zupełną bezkarność ówczesnych elit mimo tego, że za wykorzystanie dziecka groziła kara śmierci na stosie, na który trafiali wyłącznie mniej uprzywilejowani kastowo.

⁵² Wittkop G., *La marchande*..., s. 19.

⁵³ Tamże, s. 19.

⁵⁴ Tamże, s. 20.

⁵⁵ Używam tego eufemizmu zamiast innych wulgarnych określeń tego rodzaju miejsca.

⁵⁶ Analizując ukazany opis, można dostrzec podobieństwo z analogicznymi opisami u Sade'a, zwłaszcza w „120 dniach Sodomy”.

⁵⁷ Jak podaje Maurice Lever, w wieku XVII i XVIII domy, prowadzone przez zakony uchodziły w powszechnym mniemaniu za miejsca, gdzie kwitła pederastia. Jako zakon, gdzie najbardziej ta przypadłość była rozpowszechniona uchodzili Jezuici (Zob. Lever M., *Les bûchers de Sodome. Histoire des „infâmes”*, Fayard, 1985, s. 322-323).

⁵⁸ Wittkop G., *La marchande*..., s. 27.

Poprzez brutalizm wyznań, pisarka nieustannie podkreśla ideową łączność z utworami de Sade'a, dla którego nie było również tabu w ukazywaniu seksualnych ekscesów. W wielu miejscach utworu możemy znaleźć odwołania do skandali obyczajowych i zwyczajów epoki, łącznie ze świadomym stręczycielstwem, którego dopuszczali się rodzice, sprzedając własne dzieci. Mówiąc o dzieciach, rajfurka często dehumanizuje je, mówiąc o „materiale”, który nie jest łatwy do zdobycia i może mieć wiele niemiłych niespodzianek, np. może nosić zarodki kiły, już od wczesnego dzieciństwa. Szokującą praktyką jest również nadawanie dzieciom nowych, znaczących imion, które mają je charakteryzować w oczach klientów pod kątem seksualnym i osobowościowym, często o charakterze bluźnierczym⁵⁹. Niektóre z porwanych dzieci, próbują ucieczki z „zakładu” np. dziesięcioletniej Hurlante udało się wybiec na ulicę i w szoku rzuciła się do Sekwany. Od tego czasu Marguerite wiąże dzieci za pomocą silnych pasków nabijanych żelazem: *Niektóre dzieci umierają z lęku i wściekłości, nawet przed zrobieniem im czegokolwiek*⁶⁰. Sposób, w jaki rajfurka wabi dzieci, też jest szczegółowo opisany. Często ma to miejsce po wyjściu ze szkoły, bowiem dzieci mają zakorzenione zaufanie do osób bogato ubranych, co znacząco ułatwia uprowadzenia⁶¹. Wyżej ceni dzieci porwane bezpośrednio od rodziców, aniżeli te „tresowane” do zawodu przez innych rajfurów i które nazywa: *des singes dressés (tresowane małpy)*. Dzieci wiejskie z kolei (zdaniem rajfurki) są tak oglupiałe, że nic z nimi nie można zrobić, zaś dzieci żebraków są łatwe do zwabienia, ponieważ są zawsze głodne, ale i przebiegłe. Rajfurka szczególnie ceni dzieci kalekie, ale w tym czasie są tak drogie, że z trudem można znaleźć garbusa lub karła: *Jeśli chodzi o dzieci kalekie, nie będę zaprzeczać, że dostarczają przyjemności wyboru, i że bez oczu, bez ramion i bez nóg stawiają przed przykrym wahaniem (...)*⁶². Słowa te świadczą o pełnym odhumanizowaniu kalekich dzieci i sprowadzeniu ich do roli seksualnych manekinów.

Każdy z listów przynosi zderzenie z sytuacjami zaskakującymi i szokującymi praktykami „zakładu”. W liście z 2 października 1789 roku, Marguerite zdradza, co robi z ciałami dzieci zmarłych zazwyczaj śmiercią gwałtowną i brutalną: *Pomyśl raczej o tym, że anatomia zawsze potrzebuje materiału i że mamy wielu przyjaciół w szpitalach. Jeśli chodzi o materiał nazbyt zaawansowany, składamy go w kostnicy co przyznam, nie jest zawsze łatwe*⁶³. Drugim przeznaczeniem martwych dzieci jest pomieszczenie, gdzie składuje się zwłoki topielców, zamordowanych na ulicy itd. Służący za drobną opłatą oświetla pochodnią te fragmenty zwłok, które chce się zobaczyć. Należy wsunąć głowę w lukarnę, zatkać nos i oglądać:

*Smród jest przeogromny. Kostnica nie wyludnia się od czasu, jak kilka miesięcy temu wystawiono głowę mężczyzny znalezionej w Bercy. Ugotowaną ze słoniną w naczyniu. Widziałam ją. Wyglądała jak szara kula z przyklejonymi jeszcze kosmykami włosów, z wielkimi ugotowanymi na biało oczami, jak u ryby*⁶⁴.

⁵⁹ Np. *Cul Mache maché* (dupa do zucia), *Prince-des-Pleurs* (książę zawodzenia), *L'Enfant Jésus* (Dzieciatko Jezus), *Déchirure* (rozdarciuch), *Couronne-de-Douleur* (korona cierpienia), *Tremblante* (drzączka), *Hurlante* (Wyjec), *La Scapulaire* (szkaplerz), itd.

⁶⁰ Wittkop G., *La marchande...*, s. 29.

⁶¹ Por. Tamże, s. 30.

⁶² Tamże, s. 30.

⁶³ Tamże, s. 33.

⁶⁴ Tamże, s. 34

Ciała dzieci pochodzące z „zakładu” Marguerite również się tam znajdowały:

Można je było tam zobaczyć, niektóre leżały w soli, z brzuchem zamieszkałym i ruszającym się [robactwem], ich lachy, jeśli je jeszcze miały, powieszono na gwoździu za nimi. Te dzieci są tak zmienione, że ich własne matki mają problem z rozpoznananiem. Dlatego idzie się do kostnicy wyłącznie po to, aby się rozerwać⁶⁵.

Wittkop ukazuje najbardziej mroczną stronę oświecenia i ukryty, ówczesny problem seksualnego wykorzystywania dzieci, nawet niemowląt związany z niemal zupełną bezkarnością warstw wyższych (w czasach *ancien régime*), czy późniejszych, rewolucyjnych⁶⁶. Klientami Marguerite są bogaci i wpływowi, libertyni, również kobiety, którzy drogo płacą za spełnienie swoich perwersji. Jeden z listów ukazuje szokującą praktykę: *Chciałam Pani wczoraj odpisać, ale Pan i Pani Montiel zażyczyli sobie niemowlęcia, aby móc się pobawić w chirurga (...)*⁶⁷. Rajfurka wyrusza na poszukiwanie dziecka, z czym nie ma wiele trudności, bowiem dzieci jest dużo i często rodzice z chęcią się ich pozbywają. Wiele dzieci jest porzucanych (jak zaznacza) przez mniszki i są to ich własne dzieci lub dzieci świeckich, porzucone na stopniach kościoła⁶⁸.

W swoim utworze Wittkop porusza również problem pedofilii kobiecej⁶⁹. Niektóre z bohaterek przywołanych przez rajfurkę w listach to bezwzględne damy, które często okrucieństwem przewyższają swoje męskie, libertyńskie odpowiedniki. Przykładem może być ta historia:

*Chciałabym przywołać Pani przykład Dzieciątka Jezus (L'Enfant Jésus), dziewczyny siedmio lub ośmioletniej, której dałam ten przydomek ponieważ bardzo przypominała Dzieciątka Jezus z różowego wosku, przed którym zresztą się wtedy modliła, kiedy ją znalazłam w kościele św. Rocha. Zwabiłam ją bez problemu wiedząc już, że najbardziej będzie odpowiadać Pani Canillat, bogatej harpii oddanej okultyzmowi i która powtarzała, że tak naprawdę kocha tylko „małe dzieci z dziewiczego wosku tak przyjemne piekielnym siłom”. Ledwie uprzedzona przeze mnie, Pani Canillat przybyła na czas (...)*⁷⁰.

Kiedy libertynka zobaczyła dziecko:

W jednej chwili, Pani Canillat rzuciła się na nią niczym tygrysyca i z niewiarygodną zwinnością wcisnęła jej dwa godmisze za jednym zamachem,

⁶⁵ Tamże, s. 34.

⁶⁶ Podczas Masakr Wrześniowych (*Massacres de Septembre*), kiedy rewolucjoniści skończyli dobijać więźniarki zamknięte w *La Force de la Salpêtrière*, wpadli do dormitoriów w *Sainte Claire*, w których przebywały dzieci zamordowanych więźniarek w wieku ok. 5 lat i dokonali brutalnego gwałtu na małych dziewczynkach (Por. Sigaut M., *La Marche rouge...*, s. 207).

⁶⁷ Wittkop G., *La marchande...*, s. 37.

⁶⁸ Mniszki białe, czarne, brązowe lub szare również dostarczają nam dzieci, czasem dzieci znajdy, czasem ich własne dzieci, ponieważ mocne w hipokryzji, te kobiety są gorące, jak króliki za pięć soldów (Wittkop G., *La marchande...*, s. 37).

⁶⁹ Oprócz pedofilii męskiej mamy w utworze reprezentantki pedofilii kobiecej. Należy zaznaczyć, że pedofilia kobieca jest do dzisiaj uważana za temat tabu pomimo tego, że jest ona równie dużym problemem, o którym niemal wcale się nie mówi. Pedofilkami mogą być matki, babki i siostry. Na ten temat możemy przeczytać w: Poiret A., *L'ultime tabou. Femmes pédophiles, femmes incestueuses*, Patrick Robin Editions, 2006. Fundamentalną pracą na temat pedofilii jest: Ambroise-Rendu A.C., *Histoire de la pédophilie. XIXe-XXIe siècle*, Fayard, 2014.

⁷⁰ Wittkop G., *La marchande...*, s. 38.

pozostawiła na miejscu i z dzikością pokhula Dzieciątko Jezus szpilkami, starannie przeze mnie trzymaną. Khując, Pani Canillat z dużą szybkością wygłaszała zdławionym głosem tajemnicze zlorzeczenia, (...) Wkrótce, zresztą zupełnie omdlała Dzieciątko Jezus, była zalana krwią. Pani Canillat zaczęła lizać jej na palce, które zaczęła lizać z mętłym wzrokiem. Potem zaplaciła i odeszła (...)⁷¹.

Wkrótce dziewczynka zmarła z obrażeń i ropiejących ran. Wtedy stręczycielka wygłosiła swoje nieludzkie zawodowe credo: *Nie pozwólcie się nigdy rozczulić, bo jeśli litość się do tego wmiscza, to gdzie nas zawiedzie nasz zawód?*⁷².

W tym świecie na opak, podobnie jak u de Sade'a, zło staje się dobrem, a dobro przeszkodą w osiągnięciu celu. Widoczna w utworze jest również inspiracja dwiema emblematycznymi bohaterkami markiza de Sade: Justyną i Julią (Juliette)⁷³. Do postaci bogobojnej i uczciwej Justyny Wittkop nawiązuje poprzez figurę niewinnych dzieci, które odnoszą porażkę wydane w ręce bezwzględnych libertynów, natomiast postać złej Julii ma swoje odbicie w osobach dwóch stręczycielek: Marguerite P. i Louise L. Istotną rolę w utworze odgrywa bluźnierstwo, które jest również nieodłącznym składnikiem dzieł i filozofii de Sade'a. Przykładem może posłużyć tragiczna historia dziewczynki zwanej Świętą Dziewicą (*la Sainte-Vierge*). Trzynastolatka została zwabiona z przytułku prowadzonego przez zakonnice i przeznaczona staremu spekulantowi (Monsieur Lopard de Choques). Podczas seansu dziewczyna została rozdziewiczona przez niego z przodu i z tyłu, przy czym odczuwała silny ból. Widząc to, stręczycielka specjalnie zawezwwała służącego, negra Floriana, który będąc obdarzony monstualnym członkiem, dokonał penetracji aż do momentu wytryśnięcia krwi z waginy i odbytu. Kiedy dziewczynka cierpiała i powtarzała, że nie chce żyć: *Naplutyśmy jej w twarz i było zabawnym ujrzeć te wielkie, oślizgłe krople spływające na jej czoło, zlepiające jej brwi i oczy*⁷⁴. Wzywające pomocy dziecko tak rozwścieczyło rajfurkę, że ta związała jej ręce i na cztery dni wydała ją spekulantowi. Zwłoki dziewczyny były w takim stanie okaleczenia, że nawet podkupiony odźwiemy paryskiej kostnicy nie chciał ich przyjąć. Ostatecznie ciało zostało podrzuczone w kościele Saint-Séverin. Oczywiście w opisie sytuacji nie mogło zabraknąć zamierzonego bluźnierstwa, bo jak zaznacza Marguerite, libertyni szczególnie upodobali sobie dziewczynki pierwszokomunijne: *Te małe owieczki i oblubienice Pana działają przez sam ten aspekt jak ogień na podbrzusze*⁷⁵.

W swoim utworze Wittkop przywołuje najbardziej emblematyczne postaci wieku XVIII, słynące z rozwiązłości. Obok de Sade'a pojawia się również postać Restifa de la Bretonne, ukrytego pod pseudonimem „Monsieur Nicolas”, czyli jednego z najważniejszych bohaterów jego książek⁷⁶. Warto nadmienić, że ten libertyński obraz oświeceniowego Paryża, który kreśli pisarka, jest zbliżony do kreacji, które wyszły spod pióra Restifa de la Bretonne. Również sceny libertyńskich ekscesów oraz imiona bohaterów przypominają te, zastosowane przez Restifa w „Anty-Justynie” dziele, które ukazało

⁷¹ Tamże..., s. 38-39.

⁷² Tamże..., s. 39.

⁷³ Zob. Sade de D.-A.-F., *La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu*, Jean-Jacques Pauvert, Sceaux 1953, 4 t.; Sade de D.-A.-F., *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, Jean-Jacques Pauvert, Sceaux 1954, 6 t.

⁷⁴ Wittkop G., *La marchande...*, s. 41.

⁷⁵ Tamże, s. 104.

⁷⁶ Zob. Tamże, s. 49.

się w 1798 roku⁷⁷. Erotyczne obrazowanie Wittkop wyróżnia ta sama dynamika, którą można dostrzec w opisach Restifa. Oparta jest ona na krótkim portrecie libertyna z położeniem nacisku na opis narządów płciowych i sposobu jego działania np.:

*Czy opowiadałam Pani o Panu Oneillard, który ma członek w kształcie korkociągu? Przyzna Pani, że to wielka rzadkość. Oneillard postawił mnie w kłopotliwej sytuacji, ponieważ on również nie chciał nikogo innego, jak tylko bardzo młode, wymagając aby otwór pozwolił mu z żywą radością „odkorkowywać”, zataczać koła i spirale, kręcić się tańcząc (...)*⁷⁸.

Najczęściej w opisie postaci pojawia się główny erotyczny przymiot, wokół którego buduje się dalszy opis: *ksiądz Montini, to żaloszny masturbator, który zmusza się do płacenia obietnicami [en monnaie de singe], wpierv zajmwszy fotel na długie godziny, trzepocząc bezowocnie i oplakując okrucieństwo Poncjusza Pilata i złośliwość grzeszników*⁷⁹.

Brutalizm opisów jest stałym elementem narracji. Jeden z przywołanych libertynów, Monsieur Grobout wymagał od stręczycielki dziewczynek, które były jeszcze dziewicami⁸⁰. Następnie deflorował je tylko po to, aby zaszyły w ciążę⁸¹. Wittkop koncentruje się na opisie jego penisa:

*Grobout, wyciągnąwszy z rozporka straszliwy członek, ciemny, połyskujący i cały żylasty, usadowił się między udami Déchirure, która ma najmniejszą na świecie waginę. (...) Grabout pchnął dziką machinę do działania i rycząc jak tygrys spuścił się zdumiewającą ilością nasienia, które rozlewając się sphywało aż na jego buty*⁸².

Naturalizm opisu idzie w parze z libertynizmem. Należy też stwierdzić, patrząc na utwór Wittkop, że nie ma libertynizmu ciała bez okrucieństwa⁸³. Przyjemność jest doznawana poprzez cierpienie niewinnego, które jest często priorytetem dla libertyna. W imię teź przyjemności nawet okalecza się ofiary. Przykładem jest sześćioletnia mulatka Melania, córka żebraczki uprowadzona spod kościoła Saint-Sulpice: *Nie później, jak wczoraj, Pinette podcięła jej więzadło języka ponieważ na sam początek*

⁷⁷ Wśród imion zastosowanych w „l’Anti-Justine” Restifa de la Bretonne należy wskazać: *Cordàboyau* (kiszka), *Traitdamour* (strzała miłości), *Mme Poilsoyeux* (jedwabisty meszek), *Vitnègre* (czarny kutas) itp. W utworze Wittkop mamy postacie noszące podobne imiona: *Dechirure* (rozdarciuch), *Cul Mache maché* (dupa do zucia) itp. Por. Bretonne R. de la, *L’Anti-Justine, ou les délices de l’amour*, Famot, 1978. Restif de la Bretonne, również miał seksualne kontakty z nimfietkami. Miał zwyczaj sypiać i uprawiać gry erotyczne z własnymi córkami już od najmłodszego wieku. Zob. Baruch D., *Nicolas Edme Restif de la Bretonne*, Fayard, 1996.

⁷⁸ Wittkop G., *La marchande...*, s. 56.

⁷⁹ Tamże, s. 56.

⁸⁰ W osiemnastowiecznym Paryżu handlowano dziewictwem.

⁸¹ Analogiczną sytuację możemy znaleźć u de Sade’a. Być może Wittkop się nim inspirowała. Justyna trafia do zamku libertyna Bandola, którego perwersja polega na zapładnianiu dziewczic, które przetrzymuje w swoim zamku. Urodzone niemowlęta są następnie topione w stawie. Por. Sade de D.-A.-F., *La nouvelle Justine...*, t. 2, s. 9-30.

⁸² Wittkop G., *La marchande...*, s. 57.

⁸³ Według badaczki Katarzyny Machnik, w twórczości Sade’a ciało odgrywa kluczową rolę, natomiast figura sadycznego libertyna może być symbolem człowieka współczesnego. Zob. art. Machnik K., *Cielesność w filozofii markiza de Sade*, <https://pjaesthetics.uj.edu.pl/documents/138618288/141186051/pja.50.5.machnik.pdf/faf598ba-d55c-428b-b082-43920125ce75> [data dostępu: 16.06.2023].

chcemy ją przeznaczyć do fellacji, żeby mogła oddawać się jej na całego⁸⁴. Swój utwór Wittkop stylizuje na nietypowy „diariusz” libertynizmu, gdzie pierwsze miejsce przypada opisom ekscesów seksualnych. Można też przypuszczać, że w takim potraktowaniu tematu i układzie książki Wittkop mogła inspirować się słynnym osiemnastowiecznym apokryfem, będącym zbiorem listów znanej stręczycielki prowadzącej dom publiczny w Paryżu – *madame de Gourdan*⁸⁵.

Aby dodać jeszcze więcej erotycznej pikanterii swoim opowieściom, Wittkop przywołuje historię karła Titusa, który zostaje bez trudu zwabiony przez La Scapulaire. Podąża za stręczycielką z chęcią, a przybywszy do jej „zakładu” jest bardzo z tego zadowolony⁸⁶: *W samą porę! W końcu znalazłem się w burdelu!*⁸⁷. Okazuje się, że Titus posiada dwadzieścia trzy lata i już od dawna się prostytuuje. Postanawiają zatrzymać zdeprawowanego karła, ponieważ to dla nich kopalnia złota. Udając dziecko, ubrany w dziecięce stroje, jest dodatkową przynętą i urozmaiceniem dla libertynów. Można dojść do przekonania, że pisarka swoją erotyczną inwencją dąży do przyćmienia nawet najbardziej odważnych scen u Sade’a i Restifa. Dowodem tego jest historia Cabriola de Fignan, bogatego libertyna, który poluje na małych chłopców w wieku do sześciu lat (nie więcej). Tym, co od dawna budzi zdumienie rajfurki, jest zupełny u niego brak najmniejszej erekcji. Zwyczajem libertyna jest okrutna zabawa polegająca na tym, że wkłada swoją pięść do odbytu dziecka i w odpowiednim momencie rozwiera ją wielokrotnie, sprawiając przy tym niewysłowiony ból lub wkłada do odbytu ofiary przeróżne przedmioty, które nosi ze sobą w neseserze. Jeśli dziecko przeżywa te tortury, de Fignan jest obojętny i rozczarowany. Natomiast, jeśli przeciwnie, mały chłopiec umiera, każe zawinąć ciało i zabiera ze sobą. Marguerite długo zastanawiała się nad tym, co libertyn robi z trupem, dopiero przypadek odsłonił jej prawdę podczas hulanki w Palais-Royal: *Wiecie oczywiście, że niektóre potwory przez ciekawość smaku delektują się ludzkim ciałem*⁸⁸. Jej współtowarzysz dał jej szokującą radę: aby mięso było dobre, ofiara musi być wcześniej maltretowana, natomiast najlepsze jest mięso chłopca, który umierał w silnym napięciu nerwowym. W następującym w scenie dialogu stręczycielka dowiadyuje się iście rzeźnickich szczegółów o sposobie rozczłonkowania ciała i wyborze odpowiednich fragmentów do kosztowania⁸⁹: *smakowanie jest najbardziej subtelną*

⁸⁴ Wittkop G., *La marchande...*, s. 61.

⁸⁵ Marguerite Gourdan (1727-1783), znana utrzymanka i stręczycielka paryska, która prowadziła sławny dom publiczny i pozostawiła prawdopodobnie apokryf będący zbiorem listów: *Le porte-feuille de Madame Gourdan dite la Comtesse: pour servir à l'histoire des mœurs*. G. Wittkop obdarza tym samym imieniem główną bohaterkę swojej książki natomiast sam utwór ma również formę epistolarną, tym samym wskazując na inspirowanie osobą Gourdan i jej listami.

⁸⁶ Podobne, zdeprawowane usposobienie, jakie ma Titus, możemy odnaleźć w jego żeńskim odpowiedniku u de Sade’a. Juliette, wyuzdana siostra Justyny jest równie zachwycona, kiedy trafia do domu zakonnego w Panthemont, kierowanego przez opatkę, *madame Delbène, który jest w istocie miejscem libertynizmu*. Por. Sade, *Histoire de Juliette...*, t. 1, s. 7-30.

⁸⁷ Wittkop G., *La marchande...*, s. 69.

⁸⁸ Wittkop G., *La marchande...*, s. 76.

⁸⁹ Oczywiście mowa jest w tym miejscu o kanibalizmie, natomiast pośrednio Wittkop nawiązuje do koncepcji kuchni oświeceniowej, która była oparta na finezji, zmysłowości potraw i eksperymencie kulinarnym. Egzotyzm i lekkość potraw zastąpiły barbarzyńskie stoły, uginające się od tłustych potraw. Zob. Camporesi P., *Le Goût du chocolat. L'art de vivre au siècle des Lumières*, Texto, 2022.

przyjemnością a każde doświadczenie ma swoją cenę w czasie, w którym żyjemy⁹⁰, stwierdza sentencjonalnie libertyn zwyrodnialec.

W swoich głównych założeniach ideowych (co można było wiele razy dostrzec) utwór Wittkop opiera się na naturalistyczno-materialistycznej filozofii markiza de Sade⁹¹. Jednym z jej wymiarów jest traktowanie dziecka przedmiotowo i bezemocjonalnie. Dzieci w tej perspektywie są postrzegane jako utrudniające życie pasożyty (*parasitaires et importunes*)⁹² do tego stopnia, że sami rodzice oddają je za solidną opłatą w ręce libertynów lub sami ojcowie i matki wykorzystują i gwałcą je pod własnym dachem⁹³. W swoim zakładzie Marguerite ma czwórkę dzieci. Niekiedy śpiewają one jakiegoś smutne pieśni, które doprowadzają rajfurkę do migren⁹⁴.

Dzieci kalekie są szczególnie poszukiwane przez libertynów. Jako przykład może posłużyć historia małego chłopca, który zamiast nóg i ramion miał rodzaj palców wystających z kadłuba i obdarzony był twarzą serafina. Jeden ze sług zakładu *Pouf-Pouf* zaintrygowany dziwnymi stopami chłopca, które przypominały połączone, grube kielbaski, wkłada jedną z nich do odbytu, masturbuje się, myje jego stopę i wszyscy na koniec wspólnie gawędzą, popijając czekoladę⁹⁵. *Tirésias* (Tejrezjasz) jest nowym „nabytkiem” stręczycielki. Został wystawiony na pedofilską „aukcję” przez własną matkę. Marguerite idzie osobiście do kobiety, aby upewnić się, czy rzeczywiście ma do czynienia z hemaftytą⁹⁶. W pokoju, przy świetle świec, następuje skrupulatne badanie, szczególnie partii genitalnych. Trzynastoletni Tejrezjasz okazuje się obdarzony jednocześnie waginą, członkiem i jednym jądrem. Zęby ma nadzwyczaj zdrowe i jest urodziwy. Marguerite „wypożycza” za dużą opłatą Tejrezjasza różnym libertynom. Są nim zainteresowani szczególnie Monsieur i Mademoiselle Isambard, bogate rodzeństwo, które jest seksualną parą i które poszukuje pikantnego urozmaicenia. W czasie seksualnych seansów rodzeństwo jest zachwycone Tejrezjaszem do czasu, kiedy znudzeni odkrywają nagle różne defekty.

W jednym z listów Marguerite przedstawia szokujące rady Louise, w jaki sposób można poznać się na wartości porwanego dziecka:

Usiłujcie na przykład sprowokować jeszcze przed uprowadzeniem śmiech u dziecka, aby upewnić się, że usta są dobrze ukształtowane, (...) Uważajcie, aby oddech był świeży, (...) przede wszystkim podetnijcie więzadło języka, (...) Powinno się uprzedzić skłonności tych małych diabłów, groząc im najbardziej okrutnymi karami jeśli ulegną swoim skłonnościom⁹⁷.

⁹⁰ Wittkop G., *La marchande...*, s. 77.

⁹¹ Komplementarne opracowanie filozofii de Sade'a, zob. Banasiak B., *De Sade. Integralna potworność. Filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje śmierci Boga*, Thesaurus, 2006; Banasiak B., *Filozofia integralnej suwerenności. Zarys systemu markiza de Sade*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2006, biografia Sade'a (Lever M., *Donatien Alphonse François, marquis de Sade*, Fayard, 1991).

⁹² Por. Wittkop G., *La marchande...*, s. 82.

⁹³ Wittkop szczegółowo opisuje scenę, kiedy dziewczynka jest zgwałcona w stodole przez własnego ojca, który po roku od tego wydarzenia w tej samej stodole został odnaleziony z poderżniętym gardłem (Wittkop G., *La marchande...*, s. 82-84).

⁹⁴ Wittkop G., *La marchande...*, s. 97.

⁹⁵ Por. Wittkop G., *La marchande...*, s. 89.

⁹⁶ Por. Wittkop G., *La marchande...*, s. 107-114.

⁹⁷ Tamże, s. 123-124.

Przegląd okrucieństw i dewiacji, którymi raczy swoich czytelników Wittkop, dopełniają historie związane ze sprzedażą dzieci obcokrajowcom, którzy bawią w tym czasie w Paryżu. Tworząc swoje własne historie, pisarka oparła się na autentycznych wydawnictwach zwanych „sprawą Deschauffours’a”⁹⁸, stręczyciela, który sprzedawał dzieci miejscowym i przejezdnym arystokratom-pedofilom. W tych historiach pojawia się również wątek polski⁹⁹. Szczególnie brutalna (w utworze) jest historia szwedzkiego arystokraty, którego mania polegała na przywdziewaniu kostiumu szczura, z rękawiczkami imitującymi pazury zrobione z żelaznych ostrzy. Dla hrabiego przeznaczono młodszą siostrę Marotte. Rajfurka rozebrała dziewczynkę i przywiązała do łóżka. Nagle wyłonił się hrabia-szczur i podskakując i piszcząc, rzucił się na dziewczynkę, drapiąc do krwi jej ciało. Kiedy rajfurka weszła do pokoju znalazła Marotte martwą, natomiast jej jasne włosy stały się zupełnie białe¹⁰⁰. Ukazany wybór scen i ich analiza dowodzą, że pisarka, jakkolwiek obdarzona niespotykaną wyobraźnią twórczą, w dużym stopniu inspirowała się kroniką skandali obyczajowych wieku osiemnastego, które wysublimowała, nadając im swoiście rozumiany charakter estetycznej transgresji.

5. Zakończenie i wnioski

Można uznać, bez większego nadużycia, że wiek osiemnasty jest czasem przełomowym, jeśli chodzi o zjawisko transgresji. O ile termin ten nie był wtedy jeszcze w powszechnym użyciu, miał swój odpowiednik w słowie „eksperyment” i „doświadczenie”. Eksperymentatorem był markiz de Sade, La Mettrie i wielu innych filozofów i uczonych czasu. Często pod mianem eksperymentu kryło się to, co dziś można by nazwać transgresją (tj. naruszeniem) ustanowionych norm społecznych i obyczajowych. Słowem bliskim brzmieniowo „transgresji” jest „agresja” (łac. *aggresio* – napaść). Można dostrzec pomiędzy nimi nie tylko brzmieniowe podobieństwo. Transgresję można rozumieć jako agresywne przekroczenie czegoś, co jest zakazane. Łączy się ona z przemocą (fizyczną, psychiczną, seksualną), dlatego też osoba de Sade’a uchodzi za symbol osiemnastowiecznego wyuzdania, natomiast on sam postrzegany był i jest jako przykład transgresora i agresora jednocześnie. Zatem każde przekroczenie uświęconych norm łączy się z przemocą. Nie ma transgresji bezobjawowej i bezbolesnej.

Gabrielle Wittkop z pewnością można uznać za przykład dwudziestowiecznej transgresorki i obyczajowej agresorki, natomiast jej twórczość, a zwłaszcza dwa przeanalizowane

⁹⁸ Benjamin Deschauffours – lat ok. 35, podający się za markiza i wynajmujący apartamenty w dobrych dzielnicach Paryża był w istocie stręczycielem i handlarzem dziećmi. Po raz pierwszy padło na niego podejrzenie, kiedy dokonał napaści seksualnej na chłopca, który odniósł mu naprawiony w zakładzie matki zegarek. Henri-Hillaire Finet został zaproszony do stołu, przy którym siedzieli znajomi pana domu. Kazano mu wypić narkotyk. Kiedy chłopiec powrócił do domu, matka zauważyła krew na spodniach i zgłosiła sprawę policji. Jak się okazało w trakcie śledztwa Deschauffours miał na swoim koncie gwałty, handel dziećmi, porwania uliczne, nieudaną kastrację młodego chłopca imieniem Bizetti i zabójstwo, którego dokonał w swoim apartamencie zniecierpliwiony płaczem dziecka. Został skazany na śmierć (spalenie żywcem). Wyrok wykonano na placu de Grève 24 maja 1726 roku. Zob. Lever M., *Les bûchers de...*, s. 335-381.

⁹⁹ Agencja pedofiliska Deschauffours’a miała renomę międzynarodową. Porwane dzieci sprzedawał bogatym arystokratom francuskim i cudzoziemskim. Najlepsze europejskie towarzystwo przybywało w tym celu do jego domu, gdzie po umówionym spotkaniu prezentował małych paryżan. W zeznaniach mówi się o arystokratkach pedofilach z Londynu, Edynburga, Rzymu, Neapolu, Florencji, Berlina i Warszawy. Zob. Lever M., *Les bûchers de...*, s. 343.

¹⁰⁰ Por. Wittkop G., *La marchande...*, s. 135-137.

zowane utwory, za naczelnego tego dowody¹⁰¹. Pisarka, będąc światopoglądowo i ideowo dzieckiem oświecenia, czerpała pełną garścią z inspiracji, które odnalazła w twórczości głównie de Sade'a czy Restifa de la Bretonne – dwóch seksualnych predatorów epoki. Dlatego też możemy dostrzec ich ślady pośrednie i bezpośrednie w analizowanych utworach. Wittkop interesuje głównie ciało w różnych jego „odsłonach”. Ciało martwe, jak i ciało żywe, zdehumanizowane i sprowadzone do roli seksualnego manekina. Bohaterowie utworów, naruszając jego integralność, tym samym dokonują transgresji, pozbawiając człowieka autonomii i samostanowienia. W przypadku zwłok przybiera to formę zbeszczeszczania (znieważenia).

Można zauważyć, że z każdą przeczytaną stronką transgresja zatacza coraz szersze kręgi. Jest to cecha jej pisarstwa, które wyróżnia się niesłychaną agresywnością scen i opisów, które charakteryzuje duża dynamika i zmienność. Również same tytuły utworów świadczą o tym, że czytelnik wkracza na tematyczne pole, które jest obwarowane najmocniejszym obyczajowym tabu. Nie ma wynaturzeń bardziej oddziałujących na emocje społeczne, aniżeli nekrofilia i pedofilia i Wittkop świadomie eksploruje ten zakazany teren. Słowem kluczem, które najlepiej charakteryzuje poczynania jej bohaterów jest libertynizm, czyli rozwiązłość seksualna bez granic, którą w podobny sposób definiowano w wieku XVIII.

Libertynizm widoczny jest głównie w działaniu bohatera. Możemy zauważyć całe opisowe sekwencje, gdzie narządy płciowe odgrywają kluczową rolę. Szczególnie można to dostrzec w utworze „Le Nérophile”, gdzie intymistyczny charakter diariusza pozwala na bardzo precyzyjne, niemalże robione z lupą charakterystyki. W „La marchande d'enfants” akcent przesunięty jest w stronę działania i doznań erotycznych. Istotną rolę odgrywa tzw. estetyczna transgresja, gdzie precyzja opisu ciała dostrojona jest do wewnętrznych przeżyć bohatera. Główne symboliczne obszary, które składają się na obyczajowe tabu, dotyczą min. dzieciństwa, starości, zwłok, prostytucji, kalectwa, kanibalizmu, pedofilii kobiet. Czasem towarzyszy temu zamierzone bluźnierstwo. Cechą bohaterów Wittkop jest również to, że są całkowicie pozbawieni moralnych hamulców, w działaniu kierując się pobudkami wyłącznie egoistycznymi. Liczy się dla nich cielesny hedonizm i chciwość, która popycha ich do popełniania przestępstw, a nawet zbrodni.

Z przemocą ukazaną w obu utworach łączą się sensualistyczne doznania, które towarzyszą bohaterom. Są one właściwe dla ich konkretnych działań. Szczegółowe opisy rozkładu ciała niemal działają na zmysł wzroku i powonienia, powodując mdłości. Zaś sugestywne sceny ukazujące seksualne perwersje budzą obrzydzenie, oburzenie i litość wobec niewinnych ofiar. Seksualne imaginarium Wittkop nierzadko prowadzi czytelnika do zupełnie surrealistycznego poczucia zawieszenia i pustki, bowiem precyzja obrazowania przytłacza sam opis działania. Świat ukazany w jej utworach jest rzeczywistością odwróconą, gdzie dobro jest złem, a zło staje się przepustką do wrót zakazanego rajów zdeprawowanego hedonisty. Dla pisarki nie ma tabu, którego by nie była w stanie literacko przekroczyć, nie uważając się przy tym za prowokatorkę. Wittkop, będąc ideowym dzieckiem wieku XVIII, uwierzyła w bezgraniczną wolność jednostki, zapominając, że naruszając uświęcone normy, nie znajdzie się osobistego szczęścia i autonomii, lecz poczucie pustki i nihilizm, tak dobrze znanych dzieciom schyłku oświecenia.

¹⁰¹ Dodatkowe i uzupełniające informacje na temat życia i twórczości pisarki można znaleźć w Wikipedii francuskiej: https://fr.wikipedia.org/wiki/Gabrielle_Wittkop [data dostępu: 14.06.2022].

Literatura

- Ambroise-Rendu A.C., *Histoire de la pédophilie. XIXe- XXIe siècle*, Fayard, 2014.
- Banasiak B., *De Sade. Integralna potworność. Filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje śmierci Boga*, Thesaurus, 2006.
- Banasiak B., *Filozofia integralnej suwerenności. Zarys systemu markiza de Sade*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2006.
- Baruch D., *Nicolas Edme Restif de la Bretonne*, Fayard, 1996.
- Bataille G., *Le bleu du ciel*, Gallimard, 2020.
- Bretonne R. de la, *L'Anti-Justine, ou les délices de l'amour*, Famot, 1978.
- Camporesi P., *Le Goût du chocolat. L'art de vivre au siècle des Lumières*, Texto, 2022.
- Dansel M., *Le Sergent Bertrand. Portrait d'un nécrophile heureux*, Albin Michel, 1991.
- Hérubel M., *Gilles de Rais*, PIW, 1987.
- https://fr.wikipedia.org/wiki/Gabrielle_Wittkop [data dostępu: 14.06.2022].
- Laqueur Th., *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Gallimard, 1992.
- Laqueur Th., *Le sexe en solitaire. Contribution à une histoire culturelle de la sexualité*, Gallimard, 2005.
- Lever M., *Donatien Alphonse Francois, marquis de Sade*, Fayard, 1991.
- Lever M., *Les bûchers de Sodome. Histoire des „infâmes”*, Fayard, 1985.
- Lévy M., *Images du roman noir*, Éric Losfeld, 1973.
- Lévy M., *Le roman „gothique” anglais, 1764-1824*, Albin Michel, 1995.
- Machnik K., *Cielesność w filozofii markiza de Sade*, <https://pjaesthetics.uj.edu.pl/documents/138618288/141186051/pja.50.5.machnik.pdf/faf598ba-d55c-428b-b082-43920125ce75> [data dostępu: 16.06.2023].
- Poiret A., *L'ultime tabou. Femmes pédophiles, femmes incestueuses*, Patrick Robin Editions, 2006.
- Sade de D.-A.-F., *La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu*, Jean-Jacques Pauvert, Sceaux 1953, 4 t.
- Sade de D.-A.-F., *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, Jean-Jacques Pauvert, Sceaux 1954, 6 t.
- Sigaut M., *La Marche rouge. Les enfants perdus de l'Hôpital général*, Jacqueline Chambon, 2008.
- Wittkop G., *La marchande d'enfants*, Verticales, 2003.
- Wittkop G., *Le Nécrophile*, Verticales, 2006.
- Wittkop G., *Usages de faux*, Verticales, 2018.
- Yvanoff X., *La nuit du nécrophile. Histoire anecdotique et littéraire de la nécrophilie*, Le Temps Présent, 2016.

Libertynizm ciała w twórczości literackiej Gabrielle Wittkop (1920-2002).

Poetyka transgresji

Streszczenie

Celem artykułu jest przeanalizowanie dwóch wybranych utworów francuskiej pisarki Gabrielle Wittkop (1920-2002), pod kątem sposobu ukazania zaburzenia seksualnego nekrofilii i pedofilii. Do analizy wybrano dwa najważniejsze i najbardziej znane utwory: „Le Nérophile” („Nekrofil”), który ukazał się po raz pierwszy w roku 1972 oraz „La marchande d'enfants” („Handlarka dziećmi”), wydany w 2003 roku. Nie cofając się przed niczym, a może świadomie prowokując, Wittkop narusza granice tabu i z całą brutalnością opisu ukazuje mroczny świat najbardziej perwersyjnej i odhumanizowanej ludzkiej natury. Łączy się z tym pojęcie transgresji, czyli celowego przekraczania ustanowionych norm społecznych i obyczajowych. Otwartość, z jaką porusza zakazane tematy i ukazuje libertyńskie praktyki, jest jedną z cech rozpoznawczych jej pisarstwa. W artykule przywołano i zbadano sytuacje, które najbardziej wpisują się w formułę transgresji w jej najbardziej wyrazistych przykładach. Ważną rolę w utworach odgrywają konteksty historyczne i kulturowe wieku oświecenia i *Belle Époque*. Autor pracy wskazał te wydarzenia z przeszłości, które mogły być inspiracją dla pisarki. Należy dodać, że twórczość literacka Gabrielle Wittkop była i jest kontrowersyjna do tego stopnia, że do tej pory jej utwory wydaje tylko jedno wydawnictwo „Verticales”, ponieważ pozostałe odmawiały publikacji. Książki Wittkop są też dobrym przykładem ideowej ciągłości z oświeceniem i z literaturą libertyńską tamtej epoki. Jej utwory zostały przetłumaczone na wiele języków. W polskim przekładzie nie ukazał się dotychczas żaden.

Słowa kluczowe: libertynizm, ciało, Gabrielle Wittkop, poetyka, transgresja

Libertinism of the body in the literary works of Gabrielle Wittkop (1920-2002).

The poetics of transgression

Abstract

The aim of the article is to analyze two selected works by the French writer Gabrielle Wittkop (1920-2002) in terms of the way of presenting the sexual disorder of necrophilia and pedophilia. Two most important and well-known works were selected for the analysis: "Le Nérophile" ("The necrophile"), which was first published in 1972, and "La marchande d'enfants" ("The child trafficker"), published in 2003. Stopping at nothing, or perhaps consciously provoking, Wittkop violates taboos and, with all the brutality of description, shows the dark world of the most perverse and dehumanized human nature. This is related to the concept of transgression, i.e. deliberate transgression of established social and moral norms. The openness with which she touches on forbidden topics and shows libertarian practices is one of the hallmarks of her writing. The article recalls and examines the situations that most closely fit the transgression formula in its most expressive examples. Historical and cultural contexts of the Age of Enlightenment and the *Belle Époque* play an important role in the works. The author of the work indicated those events from the past that could have been an inspiration for the writer. It should be added that Gabrielle Wittkop's literary work has been and is so controversial that until now her works have been published only by one publishing house, "Verticales", because the others refused to publish them. Wittkop's books are also a good example of ideological continuity with the Enlightenment and the libertine literature of that era. Her works have been translated into many languages. None has been published in Polish translation so far.

Keywords: libertinism, body, Gabrielle Wittkop, poetics, transgression

Tło historyczno-kulturowe apokaliptycznej prezentacji wspólnoty w Laodycei (Ap 3,14-22)

1. Wstęp

Słowo *Αποκάλυψις* (objawienie) stanie się terminem technicznym na określenie całego gatunku literackiego, który przeżywał swój rozkwit między 170 rokiem przed Chr. a 135 rokiem po Chr., a więc między powstaniem machabejskim a powstaniem Bar Kochby, gdy w atmosferze prześladowań rodziły się dzieła mające na celu obronę tradycji wraz z zapowiedzią wyzwolenia Izraela z ucisku. Autor przypomina również, że przed nami znajduje się *προφητεία* (proroctwo) (Ap 1,3), co sugeruje połączenie nie tylko dwóch form literackich, ale także teologicznych. Określenie *Αποκάλυψις* może wskazywać na wykorzystanie gatunku literackiego *peszer*, który zmierza do aktualizacji objawienia Bożego w nowych warunkach historycznych². Natomiast określenie *προφητεία* zapowiada, że autor w oparciu o objawienie będzie próbował przewidzieć dalsze działania Boże. Zatem przed nami znajduje się tekst, w którym autor przeżywa bardzo mocno wydarzenia, rozgrywające się w jego epoce, doświadcza jakiejś szczególnej wizji dziejów, ogląda się wstecz i przez pryzmat Starego Testamentu, próbuje w oparciu o dotychczasowy sposób działania Boga w dziejach, przewidzieć przyszłość wspólnoty Kościoła. Analizując teksty o charakterze apokaliptycznym, nigdy nie należy zgubić etapu żywego słowa, które funkcjonowało w określonej wspólnotce za nim zostało spisane. Uwzględnić należy silny związek apokaliptyki z historią, która jest przeżywana i interpretowana w toku dziejących się wydarzeń, które trzeba tu i teraz zinterpretować, by zrozumieć ich sens. Jeśli uwzględnimy fakt, że wydarzenia historyczne dla środowiska żydowskiego są przede wszystkim wydarzeniami teologicznymi, to powoli odnajdujemy klucz do apokaliptyki. Hellenista w tym miejscu wyodrębniłby dział polityki, który jest dziedziną autonomiczną w stosunku do wydarzeń religijnych. Dla większości Żydów nie było żadnego wydarzenia historycznego, w którym Bóg byłby nieobecny³. Apokaliptyka jest, zatem bieżącą „publicystyką” interpretującą działanie Boże w historii. Nie mogąc definitywnie określić znaczenia poszczególnych wydarzeń historycznych, które są również wydarzeniami teologicznymi, apokaliptyka ucieka się do symbolu, który jest wielowymiarowy, a zatem nadający się wspaniale do oceny wydarzeń i projekcji przyszłości, która jest jeszcze nie jasna, ale w świetle dotychczasowego objawienia przewidywalna.

Środowiskiem powstania apokaliptyki jest ruch narodowy (chasydzi), który wyrósł na tle opozycji wobec środowiska helleńskiego, a następnie rzymskiego, przybierając

¹ jon.klinkowski@wp.pl, ks. dr hab. Jan Klinkowski, prof. PWT, Katedra Nowego Testamentu, Instytut Nauk Biblijnych, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ORCID: 0000-0003-4367-1982.

² Różne definicje apokaliptyki przedstawia Rubinkiewicz R., *Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej*, Ruch Biblijny i Liturgiczny, XLI (1988), nr 1, s. 52-54.

³ Dyskusyjny pozostaje tutaj obraz świata prezentowany przez stronnictwo saduceuszy, którzy skłaniali się ku tezie wyjątkowych tylko interwencji Bożych w dzieje świata, co więcej o tę ingerencję Bożą należało prosić poprzez modlitwę i ofiarę. Brak takiej prośby mógł spowodować, że Bóg powstrzymał się od działania.

ostateczny kształt w postaci stronnictwa zelotów⁴. Z punktu widzenia tych środowisk dzieje ludzkości wydawały się przebiegać w złym kierunku, stąd jedna z tez bieżącej interpretacji historii zamykała się w twierdzeniu, że musi nastąpić zmiana. Apokaliptyka ciągle musiała aktualizować czas tej zmiany, co sprawiało, że wiele twierdzeń apokaliptycznych, zanim zostało spisanych, przechodziło szybką reinterpretację pod wpływem biegu wydarzeń historycznych. Momentami przełomowymi dla apokaliptyki stały się: zburzenie Jerozolimy wraz z świątynią w 70 roku i wybuch Wezuwiusza 24 sierpnia 79 roku po Chr.⁵ Dwa dramatyczne wydarzenia w ówczesnej historii ludzkości musiały zostać wyjaśnione teologicznie. Z chwilą, kiedy środowisko zelotów poniosło ostateczną klęskę w powstaniu Bar Kochby apokaliptyka powoli zaczęła wygasać. Mówiąc współczesnym językiem, fiasco poniosła teologia „wyzwolenia” próbująca zinterpretować stosunki społeczne i narodowościowe w świetle objawienia Bożego⁶.

W tym kontekście historycznym należy umieścić Apokalipsę św. Jana. Wyrosła ona z nurtów apokaliptycznych swojej epoki, przyjęła metodę interpretacji dziejów i szatę literacką szeroko znaną w kręgach patriotycznych Izraela, ale różniła się w zasadniczy sposób w koncepcji teologicznej. Apokaliptyka żydowska zakładała nadejście Mesjasza i w dużej mierze zachęcała do podjęcia dzieła przygotowania jego przyjścia. Przekonanie, że czas już jest bliski tego nadejścia był powszechny. Apokalipsa św. Jana przedstawia obraz świata, w którym Mesjasz jest już obecny, teraz jest czas zbawienia, sąd już się dokonuje⁷. Przestrzeń zbawienia obejmuje przeszłe pokolenia, obecne i te, które nadchodzą. Obszarem działania Chrystusa jest cały wszechświat, a więc Hades, ziemia i niebo (gr. *κόσμος*). Apokalipsa św. Jana dzieli przekonanie z apokaliptyką żydowską, że świat obecny jest przepełniony złem, ale jest też radosną nowiną o zbawieniu. Ta radosna nowina płynie z faktu, że Chrystus przyniósł dar życia wiecznego, z którego korzysta wspólnota Kościoła, a przede wszystkim męczennicy. Autor Apokalipsy z utęsknieniem wygląda przybycia Chrystusa po raz wtóry, kiedy radość będzie pełna z Jego obecności⁸. To napięcie eschatologiczne towarzyszy jego rozważaniom i jest sensem interpretacji bieżących wydarzeń historycznych. Wezwanie skierowane poszczególnych Kościołów są zakotwiczone w konkretnej egzystencji lokalnej społeczności, ale zarazem problemy lokalne uzyskują pewien stopień uogólnienia, które odnosi się do powszechnego Kościoła. Jednym z lokalnych Kościołów jest wspólnota w Laodycei. Z jednej strony orędzie skierowane do tej społeczności zakotwiczone jest głęboko w obrazowości doświadczanej przez mieszkańców tego polis, z drugiej strony staje się przesłaniem do wszystkich wiernych, bo wierzący przeżywają analogiczne problemy w innej przestrzeni i czasie życia.

⁴ Tezę tę przyjął i następnie odrzucił Herford R.T., *Les Pharisiens*, Payot, Paris 1928. Za twórców apokaliptyki uważa ruch chasydzki. Hengel M., *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr.*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1973, s. 319-321.

⁵ Coraz częściej wybuch Wezuwiusza przesuwano na porę jesienną. Znalaziono na jednym z murów inskrypcję wykonaną przez robotnika w dniu 16 przed kalendami listopadowymi, co odpowiada 17 października. Zatem wybuch Wezuwiusza mógł nastąpić 24 października.

⁶ Apokaliptyków możemy nazwać teologami historii. Por. Rubinkiewicz R., *Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej*, s. 55.

⁷ Napięcie między już rozpoczynającym się sądem a jeszcze tryumfującym złem wynika z faktu, że sąd ostateczny wiązany jest z paruzją, a czas zbawienia z próbą wiary. Por. Langkammer H., *Główne tematy teologiczne Apokalipsy św. Jana*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, XXXI (1984), z. 1, s. 99n.

⁸ Por. Langkammer H., *Główne tematy teologiczne Apokalipsy św. Jana*, s. 92.

2. Przestrzeń kulturowo-społeczna miasta Laodycei

Miasto założył nad rzeką Likos Antioch II Theos (261-247 rok przed Chr.) z dynastii Seleucydów. Nazwę swą wzięło od imienia żony Antiocha II Laodike⁹. Jej imię pochodziło od określenia „sprawiedliwość ludu”¹⁰. Wcześniejsze nazwy miasta to Diospolis (miasto Zeusa) lub Rhoas¹¹. W 188 roku przed Chr. po pokoju w Apamei miasto przeszło spod panowania Seleucydów pod panowanie Attalidów z Pergamonu, a następnie w 133 roku przed Chr. na mocy testamentu pod panowanie Rzymian i należało do prowincji Azja, a wcześniej Frygii. Miasto położone na płaskowyżu w południowej części doliny rzeki Likos znajdowało się na skrzyżowaniu szlaków z północy na południe i ze wschodu na zachód i słynęło w starożytności z bogactwa¹². Dwie okazałe bramy miejskie – Brama Syryjska i Brama Efeska – które znajdowały się po wschodniej i zachodniej stronie miasta, podkreślały jego znaczenie w kontaktach między Wschodem i Zachodem¹³. Położenie w pobliżu Kolosów (ok. 16 km) i Hierapolis („Święte Miasto”) (ok. 10 km) wpłynęło na rozwój handlu. Laodyceę, Hierapolis i Kolosy łączyła dolina Likaosu i znaczna wspólnota gospodarcza. W Hierapolis znajdowała się najśłynniejsza świątynia poświęcona Plutonowi, bogu podziemia. Świątynia (Plutonium) była usytuowana w pobliżu rozpadliny skalnej, z której wydobywały się trujące wyziewy¹⁴. Miejsce to zwano bramą piekieł, która przez starożytnych była traktowana jako wejście do krainy zmarłych. W Plutonium odbywał się specjalny rytuał ofiarny, który był sprawowany w porze wieczornej, gdy zwierzę ofiarne (byka) wprowadzano na dolny dziedziniec z głową opuszczoną ku ziemi. Powstający wówczas wyjątkowy układ przepływającego powietrza sprawiał, że byk, wdychając wyziewy (mógł to być między innymi tlenek węgla, czyli czad) wydostające się ziemi, padał na ziemię, a kapłan, który oddychał na wyższej wysokości, mógł swobodnie opuścić miejsce składania ofiary. Wierni mogli podziwiać wyjątkowe zjawisko składania ofiary Plutonowi z siedzeń umieszczonych wyżej, które otaczały centralną platformę z ozdobnym otworem prowadzącym do „piekieł”, czyli rozpadliny skalnej, z której wydobywały się trujące wyziewy. „Piekielnej Bramy” strzegł posąg Hadesa oraz pies Kerberos (Cerber). W Hierapolis osiedliła się liczna diaspora żydowska w czasach Antiocha III. Z tej wspólnoty wyróżnił się pierwotny Kościół, któremu według tradycji przewodził Filip. Jego męczeństwo przypada na około 80 rok po Chr. Tutaj został pochowany i jego grób możemy podziwiać także w czasach współczesnych. Z Hierapolis sprowadzano wodę z gorących źródeł do kąpieli¹⁵. Miasto stało się prawdopodobnie dla regionu centrum bankowym.

⁹ Imię Laodike jest zakotwiczone w tradycji greckiej, była to najpiękniejsza córka Priama i Hekabe. Por. Furgo H., *Boginie, dziewice, potworzyce. Leksykon kobiet w mitologii greckiej*, Wydawnictwo Lira, Warszawa 2022, s. 404.

¹⁰ Por. Ostański P., *Objawienie Jezusa Chrystusa, praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Apostolicum, Żabki 2005, s. 127.

¹¹ Por. Jastrzębowska E., *Miasta Apokalipsy*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 1999, s. 230.

¹² Por. Milne M.K., *Laodycea*, [w:] Achemtaier P.J. (red.), *Encyklopedia biblijna*, Vocatio, Adam, Warszawa 1999, s. 663.

¹³ Por. Chrostowski W., *Apokalipsa św. Jana. Listy do siedmiu Kościołów*, Fronda, Warszawa 2022, s. 144.

¹⁴ Por. Zamarovský V., *Bogowie i herosi mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. Illg J., Spyrka L., Wania J., Świat Książki, Warszawa 2003, s. 375.

¹⁵ Zachowała się jeszcze sieć kanałów sprowadzających wodę, może także z Hierapolis. Zob. Cimok F., *The Seven Churches*, Publishers, Istanbul 2003, s. 93.

Było to również miasto słynące z wyrobu odzieży wysokiej jakości¹⁶. Strabon zauważa, że jakość wełny z Laodycei była wyjątkowa i przewyższała nawet wełnę z Miletu¹⁷. Jego specjalnością była czarna wełna z miejscowych owiec¹⁸. Wyroby z niej, zwłaszcza pozbawione rękawów tuniki (*dalmatica*), trafiały na królewskie dwory i do najbardziej zamożnych zakątków świata. Stąd pochodził Polemon I, syn wpływowego retora o imieniu Zenon, który w 39 roku przed Chr. został królem Cylicji, a dwa lata później królem Pontu, zaś około 33 roku przed Chr. królem Armenii¹⁹. Tradycje naukowe podtrzymywała przez kilka pokoleń dobra szkoła retorów. Stąd również pochodził znany sofista Marek Antoniusz Polemon (ok. 90-146). Jego wystąpienia w Rzymie zdobyły uznanie Trajana i Hadriana. Dzięki Hadrianowi został honorowym dyrektorem Musejonu w Aleksandrii²⁰. Miasto szczyciło się potężnym stadionem 350 m na 60 m oraz dwoma teatrami, z których duży mógł pomieścić 12 tysięcy osób²¹. Znajdowała się tutaj słynna szkoła medyczna lecząca oczy specjalnym balsamem. Wykładowcami byli tutaj Zeuksis i Aleksander Filaletes²². Powszechnie znany był „frygijski proszek”, złożony między innymi z cynku i potasu, którym leczono zaćmę i inne schorzenia wzroku²³. W Laodycei działała lecznica pod patronatem bożka Men²⁴. Mieszkał tutaj Cynceron przez kilka miesięcy w 50 roku przed Chr., sprawując sądy jako namiestnik rzymski²⁵. Największą czcią otaczano Zeusa Laodicensusa, znanego też jako Zeus Aseis. Ku jego czci organizowano igrzyska Deia, które później w połączeniu z kultem cesarskim, nazywały się Deia Sebasta. W Laodycei rozwinięty był kult Apollina z Klaros i Asklepiosa oraz bóstw frygijskich: Mena²⁶, Karou i Kybele²⁷. Dotarł tutaj również kult egipskiej Izidy i perskiego Mitry²⁸. Niedogodnością położenia miasta był fakt występowania w tym regionie częstych wstrząsów tektonicznych. Znane były trzęsienia ziemi z 25 roku przed Chr. z 17 i 60 roku po Chr. Miasto jednak było na tyle bogate, że nie potrzebowało zewnętrznej pomocy przy odbudowie po trzęsieniu ziemi, potwierdza to Tacyt (55-120)²⁹. Funkcjonowała tutaj liczna i zamożna wspólnota żydowska. Cynceron wspomina w 62 roku przed Chr., że ówczesny namiestnik rzymski Flaccus zarekwirował ponad 20 funtów złota, równych 15 tys. srebrnych drachm, zebranych przez Żydów

¹⁶ Por. Barclay W., *List do Kolosan*, Wydawnictwo „Słowo Prawdy”, Warszawa 1986, s. 6.

¹⁷ Strabon, *Geographia*, XII, 8,16.

¹⁸ Por. Biguzzi G., *Apocalisse*, (I Libri Biblici Nuovo Testamento, 20), Paoline, Milano 2011, s. 128.

¹⁹ Por. Chrostowski W., *Apokalipsa św. Jana. Listy do siedmiu Kościołów*, s. 146.

²⁰ Por. *Mala Encyklopedia Kultury Antycznej*, Piszczek Z. (red.), Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 601.

²¹ Por. Jastrzębowska E., *Miasta Apokalipsy*, s. 238.

²² Por. Ostański P., *Objawienie Jezusa Chrystusa*, s. 126.

²³ Por. Chrostowski W., *Apokalipsa św. Jana. Listy do siedmiu Kościołów*, s. 146.

²⁴ Zob. Strabon, *Geographia*, XII, 8, 20.

²⁵ Por. Blake E.C., Edmonds A.G., *Biblical sites in Turkey*, Redhouse Press, Istanbul, s. 139.

²⁶ Bóg Men był uważany za uzdrowiciela oraz sędziego czynów ludzkich, jego symbolem był księżyc. Por. Popko M., *Religie starożytnej Anatolii*, Wydawnictwo „Iskry”, Warszawa 1980, s. 258.

²⁷ Por. Jastrzębowska E., *Miasta Apokalipsy*, s. 232.

²⁸ Por. Tkacz R., *Listy do siedmiu Kościołów. Studium historyczno-egzegetyczne*, Vocatio, Warszawa 2003, s. 351n. Warto podkreślić, że wyznawcy Mitry byli zobowiązani do przestrzegania surowych zasad moralnych. Por. Jacynowska M., *Religie świata rzymskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 216.

²⁹ *W tym samym roku Laodycea, jedno ze znacznych miast Azji, popadło w ruinę wskutek trzęsienia ziemi, lecz bez pomocy z naszej strony własnymi podniosło się środkami.* Tacyt, XIV,27. Por. Barclay W., *List do Kolosan*, s. 5.

z Laodycei jako podatek na Świątynię Jerozolimską³⁰. Te liczby sugerują, że społeczność żydowska liczyła około 7,5 tys. mężczyzn, wraz z kobietami i dziećmi było to łącznie około 30 tysięcy osób³¹. Wspólnotę chrześcijańską założył prawdopodobnie Epafras (Kol 1,7; 4,12-13), towarzysz św. Pawła. Do wspólnoty w Laodycei napisał list św. Paweł (Kol 4,16). List ten jednak zaginął. Według tradycji pierwszym biskupem Laodycei był Archip wspomniany w Liście do Kolosan (4,17). Tutaj, za prokonsula Azji Serwiliusa Pawła (164-166), odbył się synod dotyczący sporu obchodzenia daty świąt Wielkanocy, o czym wspomina Meliton, biskup Sardes i co potwierdza Euzebiusz z Cezarei w Historii Kościoła³². W 363 roku po Chr. w Laodycei odbył się jeden z najważniejszych synodów, na którym ponad 30 biskupów okolicznych diecezji wypracowało 59 kanonów regulujących rozmaite aspekty życia wyznawców Chrystusa. Ostatni, 60. kanon, być może dodany później, wylicza księgi Starego i Nowego Testamentu, pomijając jednak Apokalipsę św. Jana, co do kanoniczności, której Kościół Wschodu posiadał wątpliwości³³.

3. Orędzie teologiczne listu do Kościoła w Laodycei

14 Aniołowi Kościoła w Laodycei napisz: To mówi Amen, Świadek wierny i prawdomówny, Początek stworzenia Bożego: 15 Znam twoje czyny, że ani zimny, ani gorący nie jesteś. Obyś był zimny albo gorący! 16 A tak, skoro jesteś letni i ani gorący, ani zimny, chcę cię zwmiotować z mych ust. 17 Ty bowiem mówisz: Jestem bogaty, i wzbogaciłem się, i niczego mi nie potrzeba, a nie wiesz, że to ty jesteś nieszczęsny i godzien litości, i biedny i ślepy, i nagi. 18 Radzę ci kupić u mnie złota w ogniu oczyszczonego, abyś się wzbogacił, i białe szaty, abyś się przyodziął, a nie ujawniła się haniebna twa nagość, i balsamu do namaszczenia twych oczu, byś widział. 19 Ja wszystkich, których kocham, karzę i ćwiczę. Bądź więc gorliwy i nawróć się! 20 Oto stoję u drzwi i kołaczę: jeśli kto posłyszysz mój głos i drzwi otworzy, wejść do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze Mną. 21 Zwycięzcy dam zasiąść ze Mną na moim tronie, jak i Ja zwyciężyłem i zasiadłem z mym Ojcem na Jego tronie. 22 Kto ma uszy, niechaj posłyszysz, co mówi Duch do Kościołów.

Kościółowi w Laodycei Chrystus zostaje przedstawiony w tytułach: *Amen, Świadek wierny i prawdomówny*. Tytuł *Amen* (Ἀμήν) może posiadać swoją genezę w Iz 65,16 (𐤀𐤌𐤍)³⁴ i oznaczać trwałość i niezawodność³⁵. Rozwinięciem tej idei są kolejne tytuły: *Świadek wierny* (ὁ μάρτυς ὁ πιστός) i *prawdomówny* (ἀληθινός). Świadkiem w tradycji

³⁰ Por. Jastrzębowska E., *Miasta Apokalipsy*, s. 233.

³¹ Por. Chrostowski W., *Apokalipsa św. Jana. Listy do siedmiu Kościołów*, s. 148.

³² Por. Biguzzi G., *Apocalisse*, s. 129.

³³ Por. Chrostowski W., *Apokalipsa św. Jana. Listy do siedmiu Kościołów*, s. 148.

³⁴ Hebrajski wyraz amen występuje w apokalipsie św. Jana łącznie 8 razy. W tym raz tylko w formie rzeczownikowej: *ho Amen* (3,14). W pozostałych miejscach jako zakończenie doksológii i hymnów (1,6; 5,14; 7,12 bis; 19,4) oraz w sensie afirmacji i uroczystego poświadczenia (1,7; 22,20). W tym znaczeniu spotyka się je wielokrotnie w Ewangeliach. W listach apostoelskich w doksologiach, życzeniach i pozdrowieniach. Por. Sieg F., *Apokalipsa św. Jana. Listy do siedmiu Kościołów*, Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2009, s. 136.

³⁵ Por. Pawlak L., *Bogactwo a chrześcijaństwo w Liście do Kościoła w Laodycei* (Ap 3,14-22), *Scriptura Sacra*, (2001) nr 5, s. 85.

biblijnej może być Bóg (Iz 43,10.12-13^{LXX}; J 8,16.18)³⁶. Gwarancją trwałości i rangi wypowiedzianych słów jest sam Chrystus, któremu możemy zaufać, ponieważ w nim jest początek (*ἡ ἀρχή*) wszelkiego stworzenia³⁷, a więc w nim jest źródło prawdy. On jest podstawową zasadą stworzenia³⁸. Możliwe jest jeszcze inne tłumaczenie tytułu Amen³⁹, który może być potraktowany jako dwuczłonowe słowo złożone z „a” i „men”. Pierwszym członem słowa amen (*Ἀμήν*) jest *alpha privativum* („a” pozbawiające). Tak określa się gramatycznie po łacinie literę *alpha* użytą jako przedrostek w słowach greckich, by nadać im znaczenie przeciwne. Drugim członem słowa *Ἀμήν* jest nazwa własna „Men” – imię anatolijskiego bóstwa⁴⁰. Imię tego bóstwa umieszczano często na nagrobkach, a więc kojarzył się z krainą zmarłych. Niewykluczone, że wejście do krainy zmarłych w pobliskim Plutonium w Hierapolis również kojarzyło się z tym bóstwem. Zatem Chrystus nazywa siebie A-Men („Nie Men”). Tym samym uzmysławia chrześcijanom w Laodycei, że nie jest Menem, choć tak próbują na niego patrzeć. Nie jest częścią pogańskiego panteonu, nie jest bożkiem bezsilnym wobec świata i jego problemów, nie jest ludzkim wymysłem. W przeciwieństwie do bożka Mena i jemu podobnych jest prawdziwym Bogiem⁴¹.

Chrześcijanie w Laodycei należeli do ludzi zamożnych i uczestniczyli w życiu bankowym i handlowym miasta. Korzystali z dobrodziejstw szkoły medycznej leczącej specjalnym balsamem oczy. Do tych realiów nawiązuje św. Jan: *Radzę ci nabyć u mnie złota w ogniu oczyszczonego, abyś się wzbogacił, i białe szaty, abyś się przyodział, i by nie ujawniła się haniebna twa nagość, oraz balsamu do namaszczenia twych oczu, byś widział* (w. 18). Białe szaty, symbol niewinności i czystości, kontrastują z czarnymi szatami wytwarzanymi z wełny laodycejskiej. Życie wyznawców Chrystusa powinno zatem odbiegać radykalnie od podstaw przyjętych przez Laodycean opierających swój świat wartości na posiadanym bogactwie. Bogactwo niejednokrotnie jest pomnażane poprzez wykorzystywanie ludzi, w tym przypadku z pewnością pracy wielu niewolników i stąd nagość, to symbol grzechu. Wezwanie do nawrócenia obejmuje nie tyle odwrócenia się od pogańskich bóstw, ile bardziej zmiany postawy życiowej wynikającej z przyjęcia daru Ewangelii.

W mieście ludzie prawdopodobnie często narzekali, że woda sprowadzana do kąpieli z gorących źródeł jest letnia. Stąd porównanie św. Jana odnosi się do znanej sytuacji życiowej. *Znam twoje czyny, że ani zimny, ani gorący nie jesteś. Obyś był zimny (ψυχρός) albo gorący (ζεστός)! A tak, skoro jesteś letni (χλιαρός) i ani gorący, ani zimny, chcę cię wyrzucić z mych ust* (Ap 3,15-16). Letni to ci, którzy być może

³⁶ Por. Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana*, Nowy Komentarz Biblijny, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012, s. 167.

³⁷ Tytuł *ἡ ἀρχή* ideowo najbardziej odpowiada terminowy pierworodny z Kol 1,15. Por. Linke W., *Miłosierdzie Jezusa Zmartwychwstałego dla Kościoła na Ziemi (Ap 3,14-22)*, *Verbum Vitae* (2003) 3, s. 188.

³⁸ Por. Kozyra J., *Wiodąca rola Jezusa Chrystusa określona tytułami: 'Αρχή, 'Αρχηγός, 'Αρχων i 'Αρχιερεύς w tekstach liturgicznych Nowego Testamentu – w wyznaniach wiary: w homologiach i aklamacjach*, [w:] *Sanctificetur Nomen Tuum*, Opolska Biblioteka Teologiczna, 40, Opole 2000, s. 222.

³⁹ Niektórzy widzą w słowie „amen” obecność akrostychu. W języku hebrajskim zapisujemy tylko spółgłoski, a więc mamy: *alef, mem i nun*, co oznaczałoby: *Adonai*, czyli Pan, *Malach* – król, *Neeman* – wiemy. W ten sposób rozwinięciem tytułu „amen”, byłoby stwierdzenie: „Pan i Król jest wiemy”. Por. Porosło K., *To mówię Amen. Spotkanie z Chrystusem Apokalipsy*, Wydawnictwo eSPe, Kraków 2014, s. 54.

⁴⁰ Por. Ostański P., *Propozycja nowej interpretacji Ap 3,14*, *Collectanea Theologica*, 85 (2015), nr 2, s. 75.

⁴¹ Por. Ostański P., *Propozycja nowej interpretacji Ap 3,14*, s. 80.

próbują godzić oddawanie czci boskiej cesarzowi z wiarą w Jezusa Chrystusa. Boją się narażać, szukając spokojnego życia, miernego i letniego, opartego na kompromisie⁴². Pobrzmiewa tutaj echo poglądów epikurejczyków, którzy praktykowali *συμμέτρησις* polegającej na właściwym wymierzaniu przyjemności i cierpienia, na umiejętnym wyliczaniu i zrównoważeniu obecnego i przyszłego szczęścia i nieszczęścia, na zrozumieniu istoty intelektualnej intuicji, czyli *φρόνησις* najwyższej cnoty⁴³. Taki ideał życia mógł prowadzić do postawy letniości w życiu chrześcijańskim.

W środowisku hellenistycznym w szkołach filozoficznych wypracowano katalogi wad i cnót, które miały prowadzić do dobrego, szczęśliwego życia. W zależności od preferowanych celów szkoły różne były również katalogi wad i cnót proponowane uczniom. Autor Apokalipsy, określając styl życia, przedstawiciela Kościoła w Laodycei zwrotami: jestem bogaty, wzbogaciłem się, niczego mi nie potrzeba, wydaje się wskazywać, że wspólnota ulegała wpływom epikurejczyków. Wygodne, dostatnie, spokojne, niezaangażowane społecznie życie prowadziła właśnie wspólnota epikurejczyków⁴⁴. Nie da się wykluczyć, że w Laodycei ze względu na szczególne bogactwo tego miasta, szkoła epikurejczyków zyskała wielu zwolenników. Może zatem wśród nawróconych na chrześcijaństwo znajdowało się wielu sympatyków tej szkoły. Przyjęli oni postawę nieangażowania się w życie polityczne, ale też nieprzeciwstawiania się kultowi cesarskiemu. Ta postawa zgodna w zupełności z poglądami epikurejczyków, z punktu widzenia chrześcijańskiego była nie do przyjęcia. Obraz wyrzucenia z ust (wyrzygania) jest radykalnym stwierdzeniem nieużyteczności tej postawy życiowej. Analogiczny obraz w tradycji biblijnej spotykamy w tradycji biblijnej dotyczącej usunięcia Kananejczyków z kraju (Kpł 18,25.28)⁴⁵. Stąd autor Apokalipsy przytoczył obrazowy katalog wad, który charakteryzował członka wspólnoty Kościoła w Laodycei. Jest on nieszczęsny (*ὁ ταλαίπωρος*), godzien litości (*ἐλεεινός*), biedny (*πτωχός*), ślepy (*τυφλός*), nagi (*γυμνός*). Warto zauważyć, że dla autora Apokalipsy wymienione osoby z katalogu mają wyraźnie charakter negatywny⁴⁶, a dla Ewangelisty Łukasza podobne katalogi z programowego wystąpienia Jezusa w Nazarecie (Łk 4,18) oraz z odpowiedzi danej przez Jezusa Janowi Chrzcicielowi (Łk 7,22), posiadają charakter pozytywny. Wydaje się zatem, że autor Apokalipsy toczy dyskusję z przedstawicielami Kościoła w Laodycei na płaszczyźnie poglądów filozoficznych, prezentując obraz wyjęty z ich filozofii jako negatywny i stosując jego odniesienie do członków wspólnoty w Laodycei.

Zwrot *radzę ci kupić*, sugeruje zmianę postawy życiowej i nawiązuje do pojęcia przemawiającego do środowiska zajmującego się handlem, z którego słynęła Laodycea⁴⁷. Złoto (*χρυσίοι*) oczyszczone w ogniu to sam Chrystus, który przeszedł przez śmierć, białe szaty (*ἱμάτια λευκά*) to symbol świętości, która może przewyciężyć nagość,

⁴² Por. Popielewski W., *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga Ap 19,1-8*, Studia Biblica 1, Verbum, Kielce 2001, s. 107.

⁴³ Por. Copleston F., *Historia filozofii*, T. 1, PAX, Warszawa 2004, s. 372.

⁴⁴ Szerzej na temat polemiki z epikureizmem chrześcijaństwa pisze: Szymik S., *Problem polemiki antyepikurejskiej w Pismach Nowego Testamentu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

⁴⁵ Por. Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana*, Nowy Komentarz Biblijny, s. 168.

⁴⁶ W. Linke uważa, że przymiotnik *ἐλεεινός* posiada w tym kontekście znaczenie pozytywne i należy go tłumaczyć jako „potrzebujący miłosierdzia”. Por. Linke W., *Miłosierdzie Jezusa Zmartwychwstałego dla Kościoła na Ziemi (Ap 3,14-22)*, Verbum Vitae, (2003) 3, s. 192-199.

⁴⁷ Por. Pawlak L., *Bogactwo a chrześcijaństwo w Liście do Kościoła w Laodycei (Ap 3,14-22)*, Scriptura Sacra, (2001) nr 5, s. 88.

symbol grzechu i śmierci. Zakup balsamu na oczy może nawiązywać do szkoły medycznej wywodzącej się od Heriophilosa z Chalcedonu, którego kontynuatorami na terenie Laodycei byli Aleksander Philalethes i lekarz Demostenes⁴⁸. Balsam (*κολλούριον*), który zawierał oleje mineralne, mógł stać się symbolem łaski Bożej, która otwiera oczy na Ewangelię. Jedynym, który ma ofercie ten cenny produkt (*κολλούριον*), mówiąc językiem Laodycean, jest sam Chrystus.

Ja wszystkich, których kocham, karzę i ćwiczę – te słowa z Księgi Przysłów (3,12) uzasadniają cierpienie człowieka sprawiedliwego⁴⁹. Jeśli Kościół w Laodycei uległ poglądom epikurejczyków, to miał poważne trudności z akceptacją cierpienia, ponieważ epikurejczycy w miarę możliwości starali się unikać cierpienia w życiu⁵⁰. Cierpienie w tym przypadku nabiera znaczenia wychowawczego (por. Prz 3,12; Pwt 8,2-5; 2Mch 6,12; Rz 5,3-5; Hbr 12,10-11).

Obraz Chrystusa, który puka do drzwi, może nawiązywać do Pnp 5,2-6, gdzie umiłowana kobieta słyszy głos towarzysza, który stoi u drzwi i kołacze⁵¹. Dla kaprysu lub z lenistwa nie wstaje z łóżka, aby odryglować drzwi, pozwalając mu wejść⁵². Niewiasta-Oblubienica staje się alter ego wspólnoty Kościoła, do której przychodzi Oblubieniec-Chrystus. Laodycea była położona na skrzyżowaniu szlaków i ciągle przybywali do niej podróżni. Chrystus jest przedstawiony jako oblubieniec w podróży, który chodzi drogami świata i odwiedza swoje Kościoły. Analogiczne wezwanie do czujności w przypowieści z relacjonowanej przez Marka 13, 33-37 i Łukasza 12,35-38⁵³. Mieszkańcy Laodycei są zamknięci w środku własnych domów, w granicach horyzontów opartych na filozofii epikurejskiej. Chrystus kołaczący do drzwi pragnie wejść w krąg codziennego życia mieszkańców Laodycei. Sugestia spotkania przy wieczerzy oznacza najgłębszą więź między uczestnikami posiłku. W symbolu uczyty ukryte pozostaje odniesienie do Eucharystii, ale i do eschatologicznego ucztowania w nowej rzeczywistości. Jednak gość kołaczący do drzwi narażony jest na odmowę przyjęcia. Chrystus uwzględni tę wolność człowieka.

Ci jednak, którzy przyjmą Chrystusa i będą z nim ucztować, będą zwycięzcami. Zwycięzca zostaje przedstawiony w liczbie pojedynczej, ponieważ mimo że zbawienie dokonuje się we wspólnocie Kościoła, to jednak decyzję musi podjąć każdy osobiście. Chrystus zasiadający na tronie przenosi nas w przestrzeń nowej rzeczywistości. Jezus, zwyciężając na krzyżu, zasiadł po „prawicy” Ojca i partycypuje we władzy królewskiej, która ma także wymiar sędowniczy. Chrześcijanin sięgający poza granice doczesności i otwierający się na przestrzeń nieba, w którym króluje Chrystus, zaczyna partycypować w Jego władzy królewskiej i sędowniczej⁵⁴. Słyszymy obietnicę uczestnictwa

⁴⁸ Por. Tkacz R., *Listy do siedmiu Kościołów*, s. 386.

⁴⁹ Por. Mień A., *Apokalipsa. Komentarz*, Wydawnictwo M, Kraków 2000, s. 41.

⁵⁰ Por. Copleston F., *Historia filozofii*, s. 70n.

⁵¹ Por. Charles R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, t. 1, T. & T. Clark, Edinburgh 1920, s. 100-101; Linke W., *Pieśń nad Pieśniami w Apokalipsie? Aluzja literacka lub zbieżność wyrazowa w badaniach intertekstualnych*, *Collectanea Theologica*, 78(2008), nr 4, s. 71-103.

⁵² Por. Ravasi G., *Apokalipsa, Jedność*, Kielce 2002, s. 45.

⁵³ Por. Biguzzi G., *Apocalisse*, s. 132.

⁵⁴ Por. Krupa P., *Zwycięzający w siedmiu listach Apokalipsy św. Jana*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2021, s. 242-249.

w tym królowaniu dla wszystkich, którzy wytrwają przy Nim: *Zwycięscy dam zasiąść na moim tronie* (3,21)⁵⁵.

Zaproszeni do zwycięstwa są wszyscy, którzy usłyszą głos Chrystusa: *Kto ma uszy, niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów* (3,22). Autor Listu do siedmiu Kościołów przynosi naukę skierowaną do poszczególnych wspólnot na płaszczyznę całego Kościoła wszystkich czasów. Problemy nurtujące wiernych pierwszego wieku chrześcijaństwa mogą być i naszymi trudnościami. Wsłuchujmy się w głos Chrystusa do nas skierowany, a może jego napomnienia zmienią nasze postępowanie i kiedyś usłyszymy od Chrystusa należysz do grona zwycięzców!

4. Konkluzja

Wspólnota wiary w Laodycei odzwierciedlała środowisko pluralistyczne pod względem religijnym i kulturowym. Krzyżujące się szlaki handlowe i rozwój gospodarczy sprawiły, że w mieście pojawiła się znaczna społeczność diaspory żydowskiej. W ramach judaizmu zrodziła się wspólnota Kościoła, która zaczęła podążać nową drogą wiary i przyjmowała nowe zasady życia. Jednak wkomponowanie pierwotnego Kościoła w konkretne realia funkcjonowania społeczności Laodycei doprowadziło do rozmiękczenia zasad życia chrześcijańskiego. Jednym z głównych kryteriów podejmowanych decyzji życiowych stały się wartości materialne, które zepchnęły na dalszy plan kryteria ewangeliczne. Mimo że na społeczność wiary w Laodycei spoglądamy dzisiaj z perspektywy badań historycznych i archeologicznych, to jednak problematyka stylu życia, w którym perspektywa bogacenia się jest głównym kryterium podejmowanych decyzji jest dla współczesnego człowieka nieobca, a może wręcz wiodąca. Wezwanie zatem do nawrócenia, by nie ufać tylko środkom materialnym, ale otworzyć się na obecność drugiego człowieka, w którym jest obraz Boży (Rdz 1,27) jest ciągle aktualna.

Literatura

- Blake E.C., Edmonds A.G., *Biblical sites in Turkey*, Redhouse Press, Istanbul 1988.
- Barcly W., *List do Kolosan*, Wydawnictwo „Słowo Prawdy”, Warszawa 1986.
- Biguzzi G., *Apocalisse*, (I Libri Biblici Nuovo Testamento, 20), Paoline, Milano 2011.
- Charles R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, t. 1, T. & T. Clark, Edinburgh 1920.
- Chrostowski W., *Apokalipsa św. Jana. Listy do siedmiu Kościołów*, Fronda, Warszawa 2022.
- Cimok F., *The Seven Churches*, Publishers, Istanbul 2003.
- Copleston F., *Historia filozofii*, T. 1, PAX, Warszawa 2004.
- Furgo H., *Boginie, dziewice, potworyce. Leksykon kobiet w mitologii greckiej*, Wydawnictwo Lira, Warszawa 2022.
- Hengel M., *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jhs. v. Chr.*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1973.
- Herford R.T., *Les Pharisiens*, Payot, Paris 1928.

⁵⁵ Obietnice skierowane do zwycięzcy mają wydźwięk eschatologiczny. Por. M. Karczewski, „*Zaiste przyjdę niebawem*” (Ap 22,20). *Kilka słów refleksji nad eschatologią Apokalipsy św. Jana*, Studia Nauk Teologicznych PAN, 16(2021), s. 226.

- Jacynowska M., *Religie świata rzymskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.
- Jastrzębowska E., *Miasta Apokalipsy*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 1999.
- Karczewski M., „*Zaiste przyjdę niebawem*” (Ap 22,20). *Kilka słów refleksji nad eschatologią Apokalipsy św. Jana*, Studia Nauk Teologicznych PAN, 16 (2021), s. 215-232.
- Kozyra J., *Wiodąca rola Jezusa Chrystusa określona tytułami: Ἀρχὴ, Ἀρχηγός, Ἄρχων i Ἀρχιερεύς w tekstach liturgicznych Nowego Testamentu – w wyznaniach wiary: w homologiach i aklamacjach*, [w:] Sanctificetur Nomen Tuum. (Mt 6,9). Księga Pamiątkowa dedykowana ks. prof. Januszowi Czerniakowi z okazji 65. urodzin i 38 lat pracy naukowo-dydaktycznej, Opolska Biblioteka Teologiczna, 40, Polok B. (red.), Ziaja K., Opole 2000, s. 209-225.
- Krupa P., *Zwycięzający w siedmiu listach Apokalipsy św. Jana*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2021.
- Langkammer H., *Główne tematy teologiczne Apokalipsy św. Jana*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, XXXI (1984), z. 1, s. 91-103.
- Linke W., *Miłosierdzie Jezusa Zmartwychwstałego dla Kościoła na Ziemi (Ap 3,14-22)*, Verbum Vitae, (2003) 3, s. 181-199.
- Linke W., *Pieśń nad Pieśniami w Apokalipsie? Aluzja literacka lub zbieżność wyrazowa w badaniach intertekstualnych*, Collectanea Theologica, 78(2008), nr 4, s. 71-103.
- Mała Encyklopedia Kultury Antycznej*, Piszczek Z. (red.), Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- Mień A., *Apokalipsa. Komentarz*, Wydawnictwo M, Kraków 2000.
- Milne M.K., *Laodycea*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, Achtemaier P.J. (red.), Vocatio, Adam, Warszawa 1999, s. 663.
- Ostański P., *Objawienie Jezusa Chrystusa, praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Apostolicum, Ząbki 2005.
- Ostański P., *Propozycja nowej interpretacji Ap 3,14*, Collectanea Theologica, 85(2015), nr 2, s. 69-81.
- Pawlak L., *Bogactwo a chrześcijaństwo w Liście do Kościoła w Laodycei (Ap 3,14-22)*, Scriptura Sacra, (2001) nr 5, s. 83-91.
- Popielewski W., *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga Ap 19,1-8*, Studia Biblica 1, Verbum, Kielce 2001.
- Popko M., *Religie starożytnej Anatolii*, Wydawnictwo „Iskry”, Warszawa 1980.
- Porosło K., *To mówi Amen. Spotkanie z Chrystusem Apokalipsy*, Wydawnictwo eSPe, Kraków 2014.
- Ravasi G., *Apokalipsa, Jedność*, Kielce 2002.
- Rubinkiewicz R., *Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej*, Ruch Biblijny i Liturgiczny, XLI (1988), nr 1, s. 51-59.
- Sieg F., *Apokalipsa św. Jana. Listy do siedmiu Kościołów*, Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2009.
- Strabon, *Geografia antyczna*, Bodnarski M.S., tłum. Butrymowicz B., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.

Szymik S., *Problem polemiki antyepikurejskiej w Pismach Nowego Testamentu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003

Tacyt, *Wybór pism*, tłum. i opr. S. Hammer, Wrocław 2004.

Tkacz R., *Listy do siedmiu Kościołów. Studium historyczno-egzegetyczne*, Vocatio, Warszawa 2003.

Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana*, Nowy Komentarz Biblijny, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2012.

Zamarovský Z., *Bogowie i herosi mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. Illg J., Spyрка L., Wania J., Świat Książki, Warszawa 2003.

Tło historyczno-kulturowe apokaliptycznej prezentacji wspólnoty w Laodycei (Ap 3,14-22)

Streszczenie

W literaturze religijnej między 170 rokiem przed Chr. a 135 rokiem po Chr., a więc między powstaniem machabejskim a powstaniem Bar Kochby, rozwinął się nurt apokaliptyczny, który z jednej strony, interpretując dzieje, stawiał diagnozę, że dotychczasowy stan ludzkości jest zły, a więc wymaga przemiany, z drugiej strony próbował wpływać na kształt przyszłości, wzywając ludzi do określonych postaw w życiu osobistym i społecznym. Autorzy posługujący się tym stylem literackim zakładali już na wstępie, że w jakimś stopniu będą funkcjonowali w nurcie kolizyjnym wobec sprawujących władzę, stąd odwołanie się do symboli, języka analogii pozwalało prezentować poglądy niewygodne politycznie. W ten nurt literacki wkomponowuje się autor Apokalipsy św. Jana z fundamentalnym założeniem, że moment przełomowy pokonywania zła już się dokonał w zwycięstwie Chrystusa, ale teraz nadszedł czas zaangażowania Jego wyznawców. Dynamicznie rozwijające się wspólnoty wiary Azji Mniejszej w Efezie, Smyrnii, Pergamonie, Tiatyrze, Sardes, Filadelfii i Laodycei napotkały na bariery związane ze środowiskiem życia głęboko zakotwiczonego w lokalnej kulturze i w życiu społeczno-politycznym. Specyfiką mieszkańców trójmiasta Laodycei, Hierapolis i Kolosów był fakt dobrze rozwiniętego rzemiosła związanego wełną, znakomite ośrodki medyczne, dobry i stabilny system finansowy, a więc wyjątkowa zamożność. Niestety miasta te były położone na uskoku tektonicznym, który powodował liczne trzęsienia ziemi, co burzyło poczucie stabilności mieszkańców tego regionu. Autor Apokalipsy poddaje analizie sytuację wspólnoty wiary i wykorzystując konkretne warunki egzystencji jej członków, zachęca do większej aktywności w przyjęciu stylu życia opartego na orędziu Ewangelii. Analiza tekstu Ap 3,14-22 poświęconego sytuacji wspólnoty wiary w Laodycei w ich kontekście kulturowym, pozwala odkryć orędzie ponadczasowe, w którym istnieje przestroga przed zbyt dużą ufnością w posiadanych środkach materialnych wraz zachętą do nowego spojrzenia na życie, co miało doprowadzić do wzbudzenia postaw altruistycznych szczególnie większej otwartości na potrzeby ludzi ubogich. Obraz społeczno-kulturowy starożytnej Laodycei odzwierciedla analogiczną obecną sytuację ludzi żyjących w wielkich ośrodkach biznesowo-handlowych, w których tak łatwo zagubić relacje międzyludzkie. Aktualne staje się ponowne wezwanie do tych, którzy odwołują się do nauki Chrystusa, by nie byli letni, by byli gotowi zmierzyć się z problemami ludzi, którzy żyją w trudnych warunkach egzystencjalnych.

Słowa kluczowe: Apokalipsa, Laodycea, Azja Mniejsza, Nowy Testament, nawrócenie

Mikrohistoria w służbie literatury. „Wszystkie śmierci dziadka Jurka” Matthiasa Nawrata

1. Wprowadzenie

Urodzony w 1979 roku w Opolu Matthias Nawrat jest współczesnym niemiecko-języcznym pisarzem polskiego pochodzenia, uważanym za przedstawiciela polsko-niemieckiej literatury migracyjnej. Pierwsze dziesięć lat życia spędził w miejscu swojego urodzenia, mieszkając wraz z bratem oraz rodzicami na jednym z opolskich blokowisk. Jak podkreśla autor w jednym z wywiadów, te wspomnienia wpłynęły na jego późniejszą twórczość, kształtując w dużym stopniu nie tylko jego tożsamość jako człowieka, ale również pisarskie portfolio. W swoich powieściach często nawiązuje do wspomnień z dzieciństwa, z których w swojej twórczości wykorzystuje zarówno elementy krajobrazu, jak i kreuje na ich podstawie protagonistów.

„Byłem normalnym dzieckiem polskiego socjalizmu. W szkolnym kinie oglądałem »Karate Kid«, chodziłem do kościoła, na korytarzach bloków mieszkalnych bawiłem się z przyjaciółmi w wojnę i kiedyś tam podziwiałem u kolegi z klasy jego Commodore 64”. Nawrat pamięta kolejki przed sklepami oraz piątkowe apele na boisku szkolnym, podczas których padały zawsze te same słowa pochwały dla partii i rządu. I choć z jednej strony Polska z tamtych czasów jawi się dziś w jego pamięci jako kraj szary i ponury, w nieco opłakanym stanie, to z drugiej strony z perspektywy czasu jego dzieciństwo wydaje mu się też niezwykle pełne magii – wycieczki do lasu albo wypadki nad jezioro w Turawie, nastrojowe święta Bożego Narodzenia, latem długie wakacyjne pobyty nad Bałtykiem².

Względy ekonomiczne spowodowały, że rodzice późniejszego pisarza postanowili wyemigrować z kraju, który pogrążony był końcem lat 80. ubiegłego stulecia w marazmie gospodarczym oraz, jak się miało wkrótce okazać, politycznych przemian. Matthias Nawrat wraz z całą rodziną wyprowadził się w 1989 roku do Bambergu. Po przybyciu do Frankonii i podjęciu obowiązku szkolnego, Nawrat stanął przed wyzwaniem, jakim było przyswojenie sobie języka niemieckiego. Jak wspomina, już wtedy zaczął dużo czytać, aby móc opanować obcy dla niego wtedy język niemiecki, w którym dziś tworzy. Zainteresowanie literaturą jako medium kultury, nie tylko jako jej konsument i odbiorca, ale aktywny twórca, odkrył w sobie Nawrat dopiero w czasie studiów. Jako kierunek studiów wybrał biologię, ponieważ interesowały go zagadnienia związane z naukami ścisłymi. Kiedy w 2009 roku Nawrat przeniósł się do Szwajcarii, podjął studia w Instytucie Literatury w Biel. Trzy lata później ukazała się jego powieść „Wir zwei allein”, która opowiada historię miłosną młodego, nieco ekscentrycznego człowieka,

¹ adrian.madej@uwr.edu.pl, Instytut Filologii Germańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Wrocławski.

² Neft A., *Matthias Nawrat*, <https://www.porta-polonica.de/pl/atlas-miejsc-pami%C4%99ci/matthias-nawrat?page=3#body-top>.

który zakochuje się w tajemniczej i niedostępnej kobiecie o imieniu Theres. Na uwagę zasługuje fakt, że debiutancka powieść Nawrat została dobrze przyjęta przez krytykę w prasie niemieckojęzycznej³. W 2014 roku ukazała się książka „Unternehmer”, w którym Nawrat kreśli wizję świata, w którym rodzina złożona z brata, siostry i ojca, próbuje przetrwać w świecie, który stanowi już tylko pozostałość naszej cywilizacji po bliżej nieokreślonej katastrofie. Przełomem w karierze pisarskiej Nawrata okazała się być wydana w 2015 roku szelmowska powieść, która w oryginale nosi tytuł „Die vielen Tode unseres Opas Jurek”. Na język polski przetłumaczyła ją Anna Wziątek. W Polsce ukazała się nakładem wydawnictwa Bukowy Las w roku 2016 pod tytułem „Wszystkie śmierci dziadka Jurka”. W roku 2019 autor opublikował kolejną powieść „Der traurige Gast”, w której podejmuje wątek wyobcowania jednostki oraz kwestię egzystencjalną, jaką jest samotność. Zaledwie dwa lata później ukazała się kolejna powieść „Die Reise nach Maine”. Jej motywem przewodnim jest refleksja nad zmianą postrzegania wzajemnych relacji między synem a matką, głównymi protagonistami w powieści, które mogą być interpretowane jako literacka próba przepracowania elementów autobiograficznych. Największą jak dotąd popularnością cieszy się powieść „Wszystkie śmierci dziadka Jurka”, która przyniosła pisarzowi największe uznanie oraz okazała się być dużym sukcesem marketingowym. Nawrat jest laureatem licznych nagród i wyróżnień w dziedzinie literatury i kultury. Jako przykład można wymienić nagrodę Kelag w 2012 roku. Ponadto uzyskał Nagrodę im. Adelberta von Chamisso (Förderpreis), był nominowany do Niemieckiej Nagrody Książkowej (Deutscher Buchpreis), otrzymał Nagrodę Literacką miasta Bremy i Medal im. Alfreda Döblina. Na szczególną uwagę zasługuje nagroda im. Adelberta von Chamisso, która była przyznawana przez fundację imienia Roberta Boscha w latach 1985-2017. Otrzymać mogli ją jedynie ci twórcy, którzy, podobnie jak Adelbert von Chamisso, nie mieli pochodzenia niemieckiego, ale tworzyli w języku niemieckim⁴.

2. Kwestie genologiczne

„Wszystkie śmierci dziadka Jurka”, to przykład powieści szelmowskiej, która może być interpretowana jako literatura pogranicza kulturowego, która wpisuje się w nurt tak zwanej powieści pokoleniowej lub rodzinnej. Katalizatorem dla twórczości wielu niemieckojęzycznych pisarzy i pisarek jest kwestia ich pochodzenia, względnie kraj pochodzenia członków ich najbliższej rodziny. Literaturoznawczyni Agnieszka Palej wskazuje w swoim artykule poświęconym polsko-niemieckiej literaturze migracyjnej, że trend, który reprezentuje powieść Nawrata, widoczny jest także w twórczości Sabiny Janesch czy Alexandry Tobor.

Dla Matthiasa Nawrata i Alexandry Tobor migracja to przeżycie egzystencjalne, w przypadku Janesch jest to doświadczenie nie tyle osobiste, ile bardziej rodzinne. Jest to jednocześnie także ważne doświadczenie, które znalazło odzwierciedlenie w tekstach literackich trzech twórców, doświadczenie migracyjne stało

³ Por. Halter M., *Matthias Nawrat. Einsam, zweisam, Dreisam*, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/matthias-nawrat-wir-zwei-allein-einsam-zweisam-dreisam-11715636.html>.

⁴ Por. *Über das Projekt*, <https://www.bosch-stiftung.de/de/projekt/adelbert-von-chamisso-preis-der-robert-bosch-stiftung>.

*się tematem ich utworów. Cała trójka stworzyła opowieści o migracji i sfabularyzowała poszukiwanie tożsamości przez bohaterów oraz skutki tego procesu*⁵.

W powieści Nawrata narratorem jest wnuk tytułowego dziadka Jurka, który powraca do Polski, kraju swojego pochodzenia, na jego pogrzeb. Rodzinne spotkanie staje się katalizatorem do podróży w czasie w poszukiwaniu własnej, jednostkowej tożsamości, która odkrywana jest na postawie przywoływanych historii rodzinnych, a czasem pojedynczych artefaktów, nazw ulic czy powracających wspomnień związanych z uroczystościami oraz rodzinnymi rytuałami. Rekonstrukcja przeszłości tytułowego dziadka Jurka możliwa jest jedynie w oparciu o zasłyszane od niego lub innych członków najbliższej rodziny opowieści. Narrator przekazuje je w postaci sfabularyzowanych historii, z których wyłania się obraz przemian gospodarczych, społecznych i politycznych w Polsce i Europie po drugiej wojnie światowej. Nawrat wykorzystuje w narracji metodę, którą można określić jako mikrohistoryczną, za pomocą której autor kreuje obraz powojennego pokolenia w Polsce, reprezentowanego w powieści przez opis życia tytułowego bohatera, dziadka Jurka. Jak podkreśla sam autor, uhonorowany w 2013 roku Nagrodą Promocyjną Chamisso, jego powieść jest przykładem literatury fikcyjnej, opartej o opis doświadczeń jednostki, które pozwalają autorowi stworzyć ciekawą mozaikę losów generacji, przedstawionych na tle wydarzeń w kraju i Europie w drugiej połowie XX wieku.

3. Metoda mikrohistoryczna

Metoda mikrohistoryczna jest metodą badawczą wykorzystywaną nie tylko w badaniach historycznych. Znajduje ona również szerokie zastosowanie w innych naukach humanistycznych i społecznych, w tym również w badaniach nad literaturą. Cieszy się dużą popularnością od lat siedemdziesiątych XX wieku. Niemiecki historyk Otto Ulbricht w swoim opracowaniu „Mikrogeschichte. Menschen und Konflikte in der Frühen Neuzeit” wskazał na jedną z najważniejszych cech metody mikrohistorycznej, a mianowicie, że jest to historia ludzkości, która *zaczyna się od konkretnego człowieka, a dokładnie: od konkretnego epizodu w życiu człowieka*⁶. Podobnie postrzega tę kwestię Ewa Domańska, która w metodzie mikrohistorycznej dostrzega zwrot w badaniach nad rolą jednostki w kształtowaniu wiedzy o przeszłości.

*Owa inność „historii alternatywnej” odzwierciedla się w specyficznym sposobie patrzenia na przeszłość, jej badania i przedstawienia. Historia ponownie pochyla się nad człowiekiem. Współcześni badacze zaproponowali bowiem historię bardziej ludzką, historię o etnograficznym obliczu, która opowiada o człowieku wrzuconym w świat, o ludzkim byciu w świecie i ludzkim jego doświadczaniu*⁷.

Charakterystycznym elementem prozy Nawrata jest skoncentrowanie się na jednostkowych przeżyciach i relacjach, z których, po literackim opracowaniu, wyłania się

⁵ Palej A., *W poszukiwaniu korzeni. Współczesna polsko-niemiecka literatura migracyjna i dylematy tożsamości* (Sabrina Janesch, Aleksandra Tobor, Matthias Nawrat), Transfer Reception Studies, t. IV 2019, s. 96, http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_16926_trs_2019_04_05.

⁶ Ulbricht O., *Mikrogeschichte. Menschen und Konflikte in der Frühen Neuzeit*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2009, s. 63.

⁷ Domańska E., *Mikrohistorie*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005, s. 22-23.

obraz społeczeństwa, które musiało odnaleźć się w nowej rzeczywistości powojennej Polski. Austriacki pisarz i publicysta Martin Pollack zwraca uwagę, że taki sposób prowadzenia narracji ułatwia zrozumienie procesów historycznych w skali makro.

*Wielką historię łatwiej będzie zrozumieć, kiedy przyjrzymy się jej, że tak powiem, od podszewki, z perspektywy indywidualnych doświadczeń, przeżyć, również tragedii. Dlatego badacze przeszłości tak duże znaczenie przypisują wspomnieniom. Zarówno wspomnieniom ofiar, jak i sprawców, a także innych osób, niebędących bezpośrednimi uczestnikami danego zdarzenia*⁸.

Epizody z życia jednostki stanowią zatem podstawę do rekonstrukcji obrazu konkretnej epoki lub losów grupy ludzi. W ten sposób powraca Pollack do tez historyków Giovanniego Leviego i Carlo Ginzburga, którzy w latach 70. ubiegłego stulecia zaproponowali alternatywę dla francuskiej szkoły Annales w badaniach historycznych, którą można opisać właśnie jako ujęcie mikrohistoryczne.

*Realność świata polega według Leviego na jego zróżnicowaniu, a nie uproszczeniu przez powyższą wizję przesiąkniętą pozytywistycznym idealizmem. Dlatego postuluje on konieczność bardziej realistycznego opisu ludzkiego zachowania, opisu człowieka, który jest motorem i źródłem społecznych procesów, człowieka, jako indywidualności. Jako narzędzie do tego przedstawienia wysuwa ujęcie mikrohistoryczne [...]*⁹.

Historia życia konkretnej jednostki może zatem stanowić *pars pro toto* opisu wielowymiarowej konstelacji relacji międzyludzkich, ekonomicznych i społecznych. Matthias Nawrat skupił się w swojej powieści na losach jednego z członków rodziny. W swoim utworze autor zagłębia się w życie i liczne losy dziadka Jurka, kreśląc tym samym obraz okresu powojennego w Polsce, w którym dziadek kilkakrotnie musiał zaczynać swoje życie od nowa. Naturalnie nasuwa się pytanie, czy bohater powieści jest postacią czysto fikcyjną czy też literacką wersją dziadka Nawrata. Sam autor nie potrafi jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie.

*Czasami sam już nie wiem. Historie przekazywane mi przez moich dziadków były już fabularyzowane. Oboje byli bardzo dobrymi gawędziarzami i mieli bardzo ciepły sposób bycia, moja babcia nadal ma. Przez lata opowiadali w kółko te same historie, zniekształcając je i wyolbrzymiając na potrzeby dramaturgii i humoru. Niektóre brzmiały jak historie przygodowe z moim dziadkiem jako głównym bohaterem*¹⁰.

4. Mikrohistoria w narracji powieści

W powieści autor dokonuje rekonstrukcji życia swojego dziadka, powołując się na zasłyszane od niego historie. Nawrot tworzy kontekst, uzupełniając te opowieści o fakty historyczne, co pozwala mu stworzyć utrzymaną w lekkim tonie historię własnej rodziny, opowiedzianą na tle losów całego pokolenia powojennego w Polsce. Fakt, że powieść nie jest próbą przedstawienia biografii dziadka, podkreśla między innymi fakt,

⁸ Pollack M., *Topografie pamięci*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2017, s. 5.

⁹ Górczan K., *Giovanniego Leviego koncepcja mikrohistorii*, *Historyka*, T. XXXVI-XXXVIII, 2007-2008, s. 79 i n.

¹⁰ Urban R., *Die vielen Tode unseres Opas Jurek*, <https://wochenblatt.pl/pl/die-vielen-tode-unseres-opas-jurek/>.

że w przypadku wielu motywów w powieści narrator z dużą ostrożnością, momentami również z nieufnością przytacza opowiedane przez dziadka Jurka historie. Jako przykład można podać opowieść, dotyczącą internowania w obozie w Oświęcimiu, którą narrator przedstawia w sposób wręcz żartobliwy. Ten ciekawy i odważny zabieg stylistyczny powoduje, że odbiorca skonfrontowany zostaje z bardzo skrajnymi emocjami, które wiążą się z kwestią masowej zagłady w obozach nazistowskich, których niejako symbolem jest złowrogo brzmiąca nazwa Auschwitz/Oświęcim. Aby właściwie zrozumieć intencje autora, który poprzez lekki i żartobliwy styl nie zamierzał deprecjonować cierpienia milionów ludzi, którzy zostali w obozie internowani i zamordowani, a jedynie odwołał się do kompetencji kulturowej swoich odbiorców. Nawrat osiąga swój cel, polegający na zmuszeniu do refleksji nad codziennością życia w obozie i jego trudami bez przywoływania obrazów bestialskiego traktowania więźniów obozu. Fabularyzuje opowieści dziadka, które czytelnik otrzymuje już w formie pozornie niewiele mówiących opisów porządków panujących za obozowymi murami. W ten sposób autor skłania swoich czytelników, aby na przykładzie opisu życia pojedynczego więźnia, dziadka Jurka, zrekonstruować obraz nieludzkich warunków egzystencji wszystkich więźniów.

*[...] co zaskakujące było w Oświęcimiu, mianowicie właśnie to odwracanie rzeczy. Czyli, że kiedy człowiek dopiero co zjadł, nie był syty, tylko wręcz przeciwnie, głodny. A odwracanie rzeczy w dziedzinie głodu, twierdził dziadek, obejmowało również odwracanie wszystkich innych rzeczy i teraz być może łatwiej zrozumieć, dlaczego ta wyjątkowa odmiana głodu jest nazywana śmiertelnym głodem. [...] Na koniec pobytu w Oświęcimiu dziadek ważył tylko 38 kilo i wyjaśnił nam przy tym, że dla niego, ogólnie rzecz biorąc, nie były to wprawdzie piękne czasy, ale przed wszystkim nie były też piękne dla ludzkości, jak się stopniowo okazywało dopiero po kilku miesiącach, jeśli nie dopiero po latach [...]*¹¹.

Mimo że powieść zawiera elementy biograficzne dziadka autora, jest wyłącznie fabularyzowaną formą opowiadania o historii, a zatem ostatecznie jest fikcjonalną opowieścią rozgrywającą się na tle powojennych wydarzeń XX wieku w Polsce. Stanowi to rdzeń zastosowania metody mikrohistorycznej w powieści, w której autor często przedstawia wydarzenia z życia swojego dziadka w kontekście procesów makrohistorycznych.

*Ta wizyta w Opolu odbyła się trzy miesiące temu. Od trzech lat można jeździć do Polski ot tak, dzięki wielkiej zmianie tak zwanej sytuacji międzynarodowej, dlatego kiedy dziadek musiał przeprowadzić się do swojego ostatniego pokoju przy Katowickiej, mogliśmy z mamą pojechać do Opola, nie czekając zbyt długo na granicy, najwyżej godzinę*¹².

Pogrzeb dziadka był dla rodziny okazją do wizyty w Polsce, kraju swojego pochodzenia, która po upadku komunizmu i przemianach ustrojowych końca lat 80. i początku 90. ubiegłego stulecia, nie znajdowała się już za żelazną kurtyną. W opisie podróży

¹¹ Nawrat M., *Wszystkie śmierci dziadka Jurka*, przeł. Anna Wziątek, Wydawnictwo Bukowy Las, Wrocław 2016, s. 49.

¹² Tamże, s. 11.

dostrzegamy nie tylko wątki rodzinne, lecz również, niejako na marginesie głównej narracji, przedstawione przez narratora epokowe przemiany społeczne, ekonomiczne i polityczne, które wiązały się z rokiem 1989 w Polsce.

Rodzinne miasto autora i jego rodziny, Opole, znalazło się po drugiej wojnie światowej w wyniku ustaleń aliantów w granicach Polski. W propagandzie komunistycznej obszar ziem zachodnich i północnych, który przypadł Polsce, nazywany był Ziemią Odzyskanymi. Wielki transfer ludności, która została przesiedlona z tak zwanych Kresów na zachód, znalazł odzwierciedlenie w powieści. W jej tekście próżno jednak szukać jednoznacznego odniesienia do międzynarodowych ustaleń politycznych, w wyniku których przesiedlono lub zmuszono do opuszczenia swoich domostw miliony ludzi. Nawrat we właściwym dla siebie lekkim stylu, przytacza jedną z licznych historii dziadka Jurka, ponownie odwołując się do kompetencji kulturowej i wiedzy historycznej odbiorców, którzy zmuszeni są do zdekonstruowania zakamuflowanych faktów historycznych.

*W tamtych czasach Opole wyglądało zupełnie inaczej niż dzisiaj, dziadek wyjaśnił nam to szczegółowo. Pomijając fakt, że wszystkie ulice i place nosiły niemieckie nazwy, i dlatego razem z innymi nowo przybyłymi już wkrótce demontował tabliczki z nazwami, to te ulice i place były też dość wąskie, a raczej przypominały ścieżki między górami gruzu, a tylko tu i ówdzie stał jakiś front domu. Taki front domu wyglądał jak w westernowym miasteczku [...]*¹³.

Nawrat szkicuje makrohistorię naszego kontynentu za pomocą krótkich biograficznych wzmianek o dziadku, przedstawiając czytelnikowi obok rodzinnej historii najważniejsze zmiany ostatniego stulecia, oczywiście na tle życia jednej osoby, swojego dziadka. Nawrat opiera swoją narrację na wypowiedziach dziadków na temat ich własnej przeszłości, które tym samym są bardzo subiektywne, cząstkowe i nie mogą stać się podstawą do kompleksowego opisu procesów historycznych. Buduje on spójną narrację, w której uzupełnia niekompletne opowieści dziadka lub innych członków rodziny o informacje, z których wyłania się spójny i kompleksowy zapis danego momentu historycznego. Niezwykle skomplikowana sytuacja gospodarcza i społeczna w Polsce lat 70. ubiegłego wieku, która wiązała się chwilowym ożywieniem gospodarczym, zostaje wprowadzona do fabuły za pomocą krótkiego opisu symbolu dobrobytu ówczesnych czasów, jakim między innym było posiadanie samochodu zachodniej marki Volkswagen. Nawrat przybliży współczesnemu odbiorcy, opierając się na przekazie ustnym swojego dziadka, jaką ekscytację wywoływało posiadanie egzemplarza Volkswagena Golfa w lokalnej społeczności. Był to nie tylko przejaw dobrobytu, ale i snobizmu jego właściciela, za pomocą którego zaznaczał swoją pozycję w społeczeństwie. Chudy, jeden z bohaterów powieści Nawrata, mógł pozwolić sobie na zakup używanego zachodniego auta, ponieważ chwilowe rozluźnienie politycznego gorsetu w okresie rządów Edwarda Gierka umożliwiło nabywanie do tej pory niedostępnych ze względu na finansowy i polityczny dobrobyt.

Kilka miesięcy wcześniej Chudy kupił – za spadek po słynnym wujku z Ameryki – gospodarstwo w Gosławicach i urządził tam warsztat samochodowy, ponieważ było to jego marzenie od zawsze. W trawie stały wraki samochodów, między

¹³ Nawrat M., *Wszystkie śmierci...*, s. 82.

którymi paradowały kury, a latem leżały gruszki, nad którymi krążyły osy. Chudy jako pierwszy w Opolu miał starego golfa I, którego pomalował na żółto jak taksówkę z Nowego Jorku, ponieważ i na to pan Gierek pozwalał. Tyle, że nie zawsze była benzyna, dlatego golf musiał często zostawać w szopie, ale nadawał się do podziwiania na swoim czerwonym podeście¹⁴.

Krótkotrwała poprawa sytuacji gospodarczej w Polsce, zwłaszcza w okresie sprawowania władzy przez Edwarda Gierka, który w latach 1970-1980 sprawował funkcję I sekretarza Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, oznaczała dla społeczeństwa chwilową poprawę dostępności dóbr konsumpcyjnych w związku z otrzymanymi od instytucji międzynarodowych pożyczek oraz kredytów. Niewiele osób zdawało sobie jednak wówczas sprawę, że tylko dzięki nim możliwy był krótkotrwały wzrost ekonomiczny, który już pod koniec lat 70. oraz na początku lat 80. przeistoczył się długotrwały kryzys gospodarczy i polityczny. W tym przypadku nawiązuje w oczywisty sposób do upadku komunizmu w Polsce oraz tak zwanej rewolucji 1989 roku i przemian politycznych, które między innymi umożliwiły podróżowanie do krajów byłego bloku wschodniego. Lukáš Fasora w swoim studium „Mikrogeschichte und Arbeiterkulturgeschichte” podkreśla, że źródła ustne, takie jak przytaczane w powieści historie, dają jeszcze większą szansę na zbudowanie makrohistorycznego obrazu przeszłości¹⁵. Nawrat ironicznie nazywa ten czas jako złoty wiek rodziny i całego polskiego społeczeństwa, który jednak w dłuższej perspektywie doprowadził do masowych protestów i zmian ustrojowych.

Szkoda, że tak zwane dobre czasy trwały bardzo krótko. A stało się tak dlatego, że pan Gierek po kilku latach w tak zwanym rządzie znalazł się w nieco trudnym położeniu. Siedząc w swoim biurze w Warszawie i spoglądając na sukcesy, jakie odniósł w dziedzinie prywatnej inicjatywy, przeoczył fakt, że kupno komponentów dla polskich fabryk było możliwe przede wszystkim dzięki paru obietnicom złożonym kredytodawcom po drugiej stronie NRD, a teraz, gdy chodziło o spłatę kredytów, pan Gierek był bardzo zaskoczony ich wysokością¹⁶.

5. Podsumowanie

Powieść „Wszystkie śmierci dziadka Jurka” to przykład literatury migracyjnej, która w tym konkretnym przypadku skupia się na poszukiwaniu własnej tożsamości. Wraz z podróżą do kraju pochodzenia staje się ona dla narratora, którego można utożsamić z autorem, doświadczeniem egzystencjalnym, gdyż nie tylko odkrywa on własne korzenie, ale dzięki zastosowaniu metody mikrohistorycznej zagłębia się w historię własnej rodziny, którą odtwarza na podstawie opowieści dziadka, umieszczając je w kontekście historycznych wydarzeń o charakterze ekonomicznym, społecznym i politycznym Polski i Europy po zakończeniu działań wojennych. Podróż do Opolą, do rodzinnego miasta, daje możliwość poznania lub też zrekonstruowania przeszłości rodzinnej, która następnie zostaje na nowo zbudowana w oparciu o rodzinne ustne przekazy.

¹⁴ Nawrat M., *Wszystkie śmierci...*, s. 165.

¹⁵ Zob. Fasora L., *Mikrogeschichte und Arbeiterkulturgeschichte Beispiele aus der neuen tschechischen Forschung*, Jahrbuch für Geschichte des ländlichen Raumes, 9 (2012), s. 69.

¹⁶ Nawrat M., *Wszystkie śmierci...*, s. 168.

Owa peregrynacja staje się wielowarstwową opowieścią o przemianach tożsamościowych, o adaptacji, oswojaniu nowych, nieznanych miejsc, o wypływających stąd nowych doznaniach, doświadczeniach i inspiracjach, opowieścią o poszukiwaniu i odnajdywaniu korzeni, odkrywaniu (niejako) na nowo znanych już miejsc, rodzinnej historii i kultury kraju swego pochodzenia¹⁷.

Wraz z powieścią „Wszystkie śmierci dziadka Jurka” zbudował Nawrat literacki obraz przemian makrohistorycznych w Polsce i Europie w drugiej połowie XX wieku. Książka ta jest jednak również przejawem potrzeby zrozumienia własnej tożsamości, której nie da się pojąć bez poznania przeszłości rodzinnej. Pisarz podkreśla, że wraz z wymieraniem pokolenia jego dziadków, odchodzą także świadkowie wielkich przemian ostatniego półwiecza. Dzięki tej powieści Nawrat oswaja się z własnym doświadczeniem migracyjnym, z którym paradoksalnie zmierzył się dopiero jako dorosły człowiek. Jako dziecko nie uświadamiał sobie bowiem faktu, że był w Niemczech migrantem, który musiał przyswoić sobie nowy język oraz elementy kultury. Ta myśl pojawiła się dopiero wraz z refleksją nad swoją własną przeszłością, której wyrazem jest również powieść „Wszystkie śmierci dziadka Jurka”.

Kiedy zacząłem wracać do lat dzieciństwa, które było przecież dzieciństwem w Polsce, zająłem się automatycznie naszym rodzinnym życiem w Opolu. Zaintrygowało mnie spostrzeżenie, że wraz z odchodzeniem moich Dziadków zaczynają ginąć również wszystkie opowieści z XX wieku, całe życia tych ludzi, chciałem ten proces w jakiś sposób powstrzymać. Dlatego zacząłem się bliżej zajmować przeszłością, moją przeszłością¹⁸.

Powieść Nawrata może być również odczytywana jako powieść migracyjna pogranicza, które w tym konkretnym przypadku należy rozumieć jako pogranicze między pokoleniami i kulturami¹⁹. Dąbrowski wskazuje w swoim studium poświęconym współczesnej literaturze migracyjnej, że koniecznym zabiegiem dla interpretacji każdego tekstu literackiego jest jego kontekstualizacja, szczególnie w przypadku literatury tworzonej przez migrantów. Przypisuje on bowiem tworzonym przez autorów migracyjnych tekstom wartość terapeutyczną, za pomocą której oswoją obce im elementy kultury.

Najczęściej impulsem pisania jest właśnie doświadczenie inności/obcości w nowym miejscu, zdziwienia i lęku, które znajdują swoje, często terapeutyczne, ujście w tekście pisanim. Są to teksty, w których niezwykle ważne jest miejsce ich powstania, a także określony czas historyczny. Dwa te faktory określają najściślej metodologię geografii kulturowej czy geopoetyki, gdzie zwraca się uwagę na rodzaj powiązań słowa/tekstu z biograficznym doświadczeniem piszącego; słowo kształtowane jest bowiem przez miejsce²⁰.

¹⁷ Palej A., *W poszukiwaniu korzeni...*, s. 97.

¹⁸ Wolting M., *Wytrzymać niejednoznaczność – co to jest: literatura europejska? Matthias Nawrat w rozmowie z Moniką Wolting*, TRANSFER. Reception Studies, t. IV, 2019, s. 277 i n., http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_16926_tr_2019_04_17.

¹⁹ Por. Dąbrowska-Partyka M., *Literatura pogranicza. Pogranicza literatury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 10.

²⁰ Dąbrowski M., *Współczesna literatura emigracyjna/migracyjna: rewizja pojęć analitycznych*, Rocznik Komparatystyczny – Comparative Yearbook, 6 (2015), s. 398, <https://wnus.usz.edu.pl/rk/pl/issue/283/article/4018/>.

Powieść Nawrata może być próbą nie tylko poszukiwania własnej tożsamości w kontekście doświadczenia migracyjnego, ale również oswojenia *obcego*, którym w tym przypadku byłby powrót do kraju swojego pochodzenia, który wywołał u pisarza potrzebę zdefiniowania na nowo odkrywanych komponentów swojej przeszłości.

Literatura

Dąbrowski M., *Współczesna literatura emigracyjna/migracyjna: rewizja pojęć analitycznych*, Rocznik Komparatystyczny – Comparative Yearbook, 6 (2015), s. 395–413, <https://wnus.usz.edu.pl/rk/pl/issue/283/article/4018/> [data dostępu: 15.07.2023].

Dąbrowska-Partyka M., *Literatura pogranicza. Pogranicza literatury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

Domańska E., *Mikrohistorie*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005.

Fasora L., *Mikrogeschichte und Arbeiterkulturgeschichte Beispiele aus der neuen tschechischen Forschung*, Jahrbuch für Geschichte des ländlichen Raumes, 9 (2012), s. 69–78 [data dostępu: 15.07.2023].

Górczan K., *Giovanniego Leviego koncepcja mikrohistorii*, Historyka, T. XXXVI–XXXVIII, 2007–2008, s. 77–90 [data dostępu: 15.07.2023].

Halter M., *Matthias Nawrat. Einsam, zweisam, Dreisam*, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/matthias-nawrat-wir-zwei-allein-einsam-zweisam-dreisam-11715636.html> [data dostępu: 15.07.2023].

Nawrat M., *Wszystkie śmierci dziadka Jurka*, przeł. Anna Wziętek, Wydawnictwo Bukowy Las, Wrocław 2016.

Neft A., *Matthias Nawrat*, <https://www.porta-polonica.de/pl/atlas-miejsc-pami%C4%99ci/matthias-nawrat?page=3#body-top> [data dostępu: 15.07.2023].

Palej A., *W poszukiwaniu korzeni. Współczesna polsko-niemiecka literatura migracyjna i dylematy tożsamości (Sabrina Janesch, Aleksandra Tobor, Matthias Nawrat)*, Transfer Reception Studies, t. IV, 2019, s. 95–108, http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_16926_tr_2019_04_05 [data dostępu: 15.07.2023].

Pollack M., *Topografie pamięci*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2017, s. 5.

Ulbricht O., *Mikrogeschichte. Menschen und Konflikte in der Frühen Neuzeit*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2009, s. 63.

Urban R., *Die vielen Tode unseres Opas Jurek*, <https://wochenblatt.pl/pl/die-vielen-tode-unseres-opas-jurek/> [data dostępu: 15.07.2023].

Über das Projekt, <https://www.bosch-stiftung.de/de/projekt/adelbert-von-chamisso-preis-der-robert-bosch-stiftung> [data dostępu: 15.07.2023].

Wolting M., *Wytrzymać niejednoznaczność – co to jest: literatura europejska? Matthias Nawrat w rozmowie z Moniką Wolting*, TRANSFER. Reception Studies, t. IV, 2019, s. 273–281 http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_16926_tr_2019_04_17 [data dostępu: 15.07.2023].

Mikrohistoria w służbie literatury. „Wszystkie śmierci dziadka Jurka” Matthiasa Nawrata

Streszczenie

Metoda mikrohistoryczna cieszy się od lat 70. ubiegłego stulecia niesłabnącą popularnością, znajdując zastosowanie nie tylko w dziedzinie nauk historycznych, ale również w badaniach nad literaturą. Powieść Matthiasa Nawrata „Wszystkie śmierci dziadka Jurka”, niemieckiego pisarza polskiego pochodzenia, może być zaklasyfikowana jako przykład współczesnej powieści niemieckojęzycznej, która wpisuje się w trend tak zwanej powieści rodzinnej lub pokoleniowej. Analizowana proza Nawrata może być również odczytywana jako przykład literatury, która wykorzystuje podejście mikrohistoryczne w tworzeniu tekstów literatury pięknej. Za jej pomocą autor, prezentując odbiorcy elementy biograficzne pojedynczej osoby, w tym przypadku własnego dziadka, tworzy wielowymiarowy obraz całego pokolenia powojennego w Polsce na tle wydarzeń makrohistorycznych.

Słowa kluczowe: metoda mikrohistoryczna, literatura migracyjna, tożsamość

Problem tożsamości: statek Tezeusza, zjawisko tunelowania w mechanice kwantowej, teleportacja

1. Wprowadzenie

W niniejszej pracy podejmiemy próbę analizy tożsamości obiektu i jego ciągłości w czasie, ze szczególnym uwzględnieniem efektu tunelowego. Praca ma charakter interdyscyplinarny, obejmując różne aspekty tożsamości na wielu płaszczyznach, co pozwala na szerokie spojrzenie na zagadnienie. W trakcie rozważań będziemy odwoływać się do koncepcji filozoficznych, fizycznych, psychologicznych i innych dziedzin, które mogą przyczynić się do głębszego zrozumienia problemu tożsamości obiektów w czasie.

Tożsamość obiektu i jego ciągłość w czasie są zagadnieniami, które od dawna fascynują filozofów i naukowców. Wszystko zaczyna się od pytania, co sprawia, że dany obiekt pozostaje tym samym obiektem mimo zmian, jakim ulega w czasie. Efekt tunelowy, będący zjawiskiem kwantowym, rzuca nowe światło na to, jak pojęcie tożsamości może być związane z nielokalnością i interakcjami na poziomie kwantowym.

Celem tej pracy jest zbadanie, jak różne perspektywy i dziedziny nauki mogą przyczynić się do lepszego zrozumienia tożsamości obiektu i jego ciągłości w czasie, zwłaszcza w kontekście efektu tunelowego. Analiza interdyscyplinarna pozwoli nam na uchwycenie złożoności tematu oraz na przedstawienie nowych idei i propozycji, które mogą pchnąć debatę na ten temat naprzód.

2. Problem statku Tezeusza: tło historyczne i refleksje

Problem statku Tezeusza, który ma swoje korzenie w starożytnych myślicielach, jak Plutarch, porusza kwestię tożsamości obiektów w czasie i ich ciągłości w obliczu zmian. Według legendy, statek Tezeusza był sukcesywnie naprawiany przez długie lata, zastępując każdy z jego elementów nowym, gdy stary ulegał zużyciu. W końcu każda część statku została wymieniona, co prowadzi do pytania: czy statek Tezeusza pozostał tym samym statkiem pomimo zmian, czy stał się innym obiektem?

2.1. Historyczne przybliżenie

W swoim dziele „Żywoty równoległe” Plutarch opisał problem statku Tezeusza, zastanawiając się, czy statek ten nadal jest tym samym obiektem po wymianie wszystkich części³. Problem ten był również omawiany przez takich filozofów, jak Heraklit, Parmenides, czy Arystoteles, którzy próbowali zrozumieć, jak obiekty mogą zachować swoją tożsamość pomimo przemian⁴.

¹ a.m.schlichtinger@gmail.com, Instytut Psychologii, Filia Wrocław, Collegium Humanum, <https://humanum.pl/>.

² szyllerjan@gmail.com, Wydział Nauk Technicznych i Ekonomicznych, Collegium Witelona Uczelnia Państwowa, <http://www.collegiumwitelona.pl/>.

³ Plutarch, *Żywoty równoległe*, n.d., Tezeusz, 23.

⁴ Sorabji R., *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and their Sequel*, 1994, s. 56-57.

2.2. Rozważania: kiedy statek przestaje być tym samym?

Rozwiązanie problemu statku Tezeusza zależy od tego, jak pojmujemy tożsamość obiektów. Jeśli uważamy, że tożsamość obiektu związana jest z jego materiałem, to statek przestaje być tym samym, gdy zmienia się materiał, z którego jest zbudowany. W takim przypadku statek Tezeusza przestaje być tym samym, gdy ostatnia oryginalna część zostaje wymieniona. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że dowolna zmiana zabiera tożsamość lub ją zmienia.

Jeśli jednak tożsamość obiektu związana jest z jego strukturą lub funkcją, to statek Tezeusza pozostaje tym samym, mimo zmiany części, o ile zachowuje swoją strukturę i funkcję. W takim przypadku, statek Tezeusza pozostaje tym samym statkiem, nawet jeśli wszystkie części zostały wymienione.

2.3. Pozostałości i dylemat identyczności

Innym interesującym aspektem problemu statku Tezeusza jest pytanie, co dzieje się ze zrobionym z pozostałości statkiem, złożonym z oryginalnych części, które zostały wymienione. Czy taki statek jest również statkiem Tezeusza? Czy mamy dwa te same statki? Ten dylemat jest związany z problemem identyczności obiektów i kryteriów, które decydują o tym, że dwa obiekty są tym samym lub różnymi obiektami.

W literaturze filozoficznej na temat tożsamości obiektów istnieje wiele teorii, które starają się wyjaśnić kryteria identyczności. Przyjrzymy się teraz temu dylematowi, próbując zrozumieć, czy statek złożony z oryginalnych części Tezeusza również może być uważany za statek Tezeusza, oraz jakie są konsekwencje tego dla naszego rozumienia tożsamości obiektów.

3. Rozwiązanie problemu statku Tezeusza

W tym rozdziale omówimy rozwiązanie problemu statku Tezeusza. Celem bardziej klarownego przedstawienia tej koncepcji. Tekst zostanie podzielony na podrozdziały.

3.1. Statek Tezeusza i związek z mechaniką kwantową

Możliwe jest uchwycenie analogii pomiędzy problemem statku Tezeusza a mechaniką kwantową i teorią cząstek elementarnych. Wspomniane podobieństwo polega na tym, że bozony mogą znajdować się we wszystkich stanach, podczas gdy fermiony, obłożone zakazem Pauliego, nie mogą istnieć jednocześnie w tym samym stanie. Należy zauważyć, że istnieje związek między tymi zjawiskami a brakiem możliwości przechodzenia przez ścianę oraz współistnieniem fal radiowych i grawitacji.

3.2. Tożsamość statku a relacja z kapitanem

Można argumentować również, że tożsamość statku Tezeusza związana jest z relacją statku z Tezeuszem jako kapitanem. Statek Tezeusza nie jest po prostu losowym statkiem ani samym Tezeuszem; tożsamość wynika z relacji między statkiem a kapitanem. O tożsamości statku decyduje to, który statek jest prowadzony przez kapitana. Kapitan prowadzić może jeden statek. Statek może być w jednym stanie opisującym przynależność.

3.3. Tożsamość człowieka a relacja z bytem koniecznym

Można postawić hipotezę, zgodnie z którą tożsamość człowieka w przypadku teleportacji opartej na dezintegracji materii, przesłaniu informacji o materii i odtworzeniu człowieka w miejscu końca urządzenia teleportacyjnego, jest związana z relacją czło-

wieka z dowolnym bytem koniecznym. Tożsamość człowieka nie jest wynikiem ciągłego procesu wymiany atomów i cząsteczek w naszym ciele, lecz związana jest z relacją, którą człowiek tworzy z bytem wyższym, decydującym o tożsamości człowieka w sposób przekraczający poznanie, epistemologicznie transcendentny.

3.4. Byt konieczny jako fundament tożsamości człowieka

Fundamentem tożsamości przypisanej człowiekowi z racji bycia człowiekiem jest jego stwórca i relacja z nim. Mechanizm tej relacji jest niemożliwy do zrozumienia, podobnie jak zegar nie pyta o to, czym jest czas i jak jest on związany z entropią. Odwołanie się do bytu koniecznego jest poczynieniem założeń tak jak w przypadku elementów i zbiorów w logice i matematyce. Istnienie tych definicji jest oparte na wierzeniach tak jak w przypadku założeń poczynionych w omawianym dowodzie.

3.5. Hierarchia wiedzy i ograniczenia dowodzenia

Zwracamy uwagę na to, że nasze rozwiązanie problemu statku Tezeusza zawiera założenia związane z istnieniem bytu koniecznego, które są porównywalne z założeniami w logice i matematyce. W oparciu o uproszczone rozumienie twierdzenia Gödla, dowód nie może być przeprowadzany na tym samym poziomie, na którym postawione zostało pytanie. Wskazujemy, że problem przyczyny reakcji chemicznej rozwiązuje fizyka, a zachowanie się pól w fizyce jest wyjaśniane przez matematykę. Matematykę funduje logika, a logika opiera się na wierze w dogmaty, zwane pojęciami pierwotnymi lub aksjomatami.

4. Efekt tunelowania i jego znaczenie

Efekt tunelowania to zjawisko kwantowe, które po raz pierwszy zostało opisane przez Friedricha Hund'a w 1927 roku⁵. Jest to proces, w którym cząstka przenika przez barierę potencjału, mimo że nie ma wystarczającej energii do pokonania tej bariery w klasycznej fizyce. Zjawisko to można zaobserwować w wielu różnych systemach kwantowych, takich jak przewodnictwo w półprzewodnikach, reakcje jądrowe czy rozpad alfa⁶.

4.1. Formalizm matematyczny efektu tunelowania

Podstawą opisu efektu tunelowania jest równanie Schrödingera, które opisuje ewolucję stanu kwantowego w czasie⁷. W przypadku efektu tunelowania, rozwiązanie równania Schrödingera prowadzi do uzyskania funkcji falowej opisującej prawdopodobieństwo obecności cząstki w określonym miejscu. W szczególnym przypadku, gdy cząstka napotyka barierę potencjału, funkcja falowa wykazuje eksponencjalne zanikanie wewnątrz bariery⁸.

⁵ Hund F., *Zur Deutung der Molekelspektren. III*, Zeitschrift für Physik, 43(10-11), 805-826, 1927, s. 809.

⁶ Simmons J.G., *Generalized formula for the electric tunnel effect between similar electrodes separated by a thin insulating film*, Journal of Applied Physics, 34(6), 1793-1803, 1963, s. 1795; Gamow G., *Zur Quantentheorie des Atomkernes*, Zeitschrift für Physik, 51(3-4), 204-212, 1928, s. 207; Gurney R.W., Condon E.U., *Quantum mechanics and radioactive disintegration*, Nature, 122(3075), 439-440, 1928, s. 439.

⁷ Schrödinger E., *Quantisierung als Eigenwertproblem*, Annalen der Physik, 384(4), 361-376, 1926, s. 364.

⁸ Griffiths D.J., *Introduction to Quantum Mechanics (2nd ed.)*, Pearson Prentice Hall, 2005, s. 203-204.

Prawdopodobieństwo przeniknięcia przez barierę potencjału jest proporcjonalne do kwadratu wartości bezwzględnej funkcji falowej po drugiej stronie bariery. Im większa szerokość i wysokość bariery potencjału, tym mniejsze prawdopodobieństwo przeniknięcia⁹.

4.2. Eksperymentalne obserwacje efektu tunelowania

Efekt tunelowania został potwierdzony eksperymentalnie w wielu różnych kontekstach. Jednym z pierwszych takich dowodów było odkrycie zjawiska emisji polowej przez George'a Gamowa w 1928 roku¹⁰. W późniejszych latach efekt tunelowania został zaobserwowany w eksperymentach z mikroskopem tunelowym, który umożliwia obserwację pojedynczych atomów na powierzchni materiału¹¹.

Warto zauważyć, że efekt tunelowania jest również odpowiedzialny za istnienie reakcji jądrowych wewnątrz gwiazd, takich jak synteza helu w procesie proton-proton¹². Bez tego zjawiska, gwiazdy nie byłyby w stanie utrzymać równowagi termodynamicznej, co prowadziłoby do ich kolapsu.

4.3. Filozoficzne implikacje efektu tunelowania

Efekt tunelowania wywołuje wiele interesujących pytań filozoficznych, zwłaszcza w kontekście tożsamości i ciągłości obiektów w czasie. Czy cząstka, która przenika przez barierę potencjału, jest wciąż tą samą cząstką po przejściu na drugą stronę bariery? Jak możemy pogodzić zjawisko efektu tunelowania z klasycznymi koncepcjami przyczynowości i determinizmu? Czy można być tym samym elektronem, pomimo faktu, że elektrony są takie same?

4.4. Tożsamość cząstek i problem rozróżniania

Efekt tunelowania może prowokować pytania dotyczące tożsamości cząstek, które przenikają przez barierę potencjału. W teorii kwantowej, cząstki są opisywane przez funkcje falowe, które reprezentują prawdopodobieństwa znalezienia cząstki w określonym miejscu. Z punktu widzenia teorii kwantowej, cząstka po przeniknięciu przez barierę potencjału jest wciąż tą samą cząstką, ponieważ jej funkcja falowa ciągle opisuje jej stan¹³.

Jednakże, problem identyczności cząstek w mechanice kwantowej jest bardziej złożony, ponieważ wszystkie cząstki tego samego typu są nieodróżnialne. To oznacza, że nie możemy wskazać, która z dwóch identycznych cząstek jest „oryginałem”, a która „kopia”. Ta nieodróżnialność cząstek prowadzi do istotnych konsekwencji w statystyce kwantowej, takiej jak zasada zakazu Pauliego¹⁴.

⁹ Landau L.D., Lifshitz E.M., *Quantum Mechanics: Non-Relativistic Theory (3rd ed.)*, Pergamon Press, 1977, s. 51-52.

¹⁰ Gamow G., *The quantum theory of the atomic nucleus*, Proceedings of the Royal Society of London. Series A, 117(778), 104-117, 1928, s. 106.

¹¹ Binnig G., Rohrer H., Gerber C., Weibel E., *Surface studies by scanning tunneling microscopy*, Physical Review Letters, 49(1), 57-61, 1982, s. 58; Binnig G., Rohrer H., *Scanning tunneling microscopy*, Helvetica Physica Acta, 60(2), 130-139, 1987, s. 131.

¹² Bethe H.A., *Energy production in stars*, Physical Review, 55(5), 434-456, 1939, s. 436.

¹³ Dirac P.A.M., *The Principles of Quantum Mechanics (4th ed.)*, Oxford University Press, 1958, s. 28-29.

¹⁴ Pauli W., *Principles of Wave Mechanics*, McGraw-Hill, 1940, s. 65-66.

4.5. Przyczynowość i determinizm

Efekt tunelowania również prowadzi do interesujących pytań dotyczących przyczynowości i determinizmu. W klasycznej fizyce, przyczynowość jest ściśle związana z przewidywalnością: jeśli znamy stan systemu w jednym momencie czasu, możemy przewidzieć jego przyszły stan. Jednak efekt tunelowania wprowadza element przypadkowości do ewolucji systemów kwantowych, ponieważ prawdopodobieństwo przeniknięcia przez barierę potencjału jest nieprzewidywalne na poziomie pojedynczych zdarzeń¹⁵.

Ta przypadkowość stoi w sprzeczności z klasycznym determinizmem, co prowadzi do debat na temat natury przyczynowości w świecie kwantowym. Niektórzy filozofowie twierdzą, że mechanika kwantowa sugeruje, iż przyczynowość w świecie kwantowym jest nieredukowalna do przyczynowości klasycznej, a determinizm może nie być fundamentalnym aspektem rzeczywistości¹⁶.

5. Tożsamość elektronów w mechanice kwantowej a problem statku Tezeusza: analiza matematycznych relacji i struktur

W niniejszym rozdziale przedstawimy analizę związku pomiędzy problemem tożsamości elektronów w fizyce kwantowej a klasycznym problemem statku Tezeusza. Zbadamy, jak własności elektronów oraz zmiany w ich stanie wpływają na tożsamość, a także jak fizyka kwantowa radzi sobie z tym zagadnieniem poprzez odniesienie do matematycznych relacji i struktur.

5.1. Własności elektronu i zmiana stanu

W przypadku elektronów, ich tożsamość jest opisana przez określone własności, takie jak masa spoczynkowa, ładunek elektryczny oraz spin¹⁷. Wszystkie te własności są wspólne dla każdego elektronu i nie zmieniają się, dlatego nie stanowią o tożsamości konkretnego elektronu. W zjawiskach kwantowych, takich jak tunelowanie, zmianie ulega stan elektronu, który można opisać za pomocą funkcji falowej¹⁸.

5.2. Zszywanie funkcji falowej

Problem tożsamości elektronów w fizyce kwantowej można porównać do problemu statku Tezeusza. Tak jak w przypadku statku, zmiany w stanie elektronu można opisać matematycznie przez „zszywanie” funkcji falowej przed i po tunelowaniu¹⁹.

5.2.1. Funkcja falowa

Funkcja falowa $\psi(x, t)$ opisuje stan kwantowy elektronu. Wzór opisujący ewolucję funkcji falowej w czasie (t) i przestrzeni (x) można przedstawić jako:

¹⁵ Mermin N.D., *Is the moon there when nobody looks? Reality and the quantum theory*, Physics Today, 38(4), 38-47, 1993, s. 42.

¹⁶ Maudlin T., *Quantum Non-Locality and Relativity: Metaphysical Intimations of Modern Physics (3rd ed.)*, Wiley-Blackwell, 2011, s. 99.

¹⁷ Griffiths D.J., *Introduction to quantum mechanics*, Pearson Prentice Hall, 2005, s. 15-17.

¹⁸ Feynman R.P., Leighton R.B., Sands M., *The Feynman Lectures on Physics*, Vol. 3, Addison-Wesley, 1965, s. 1-11.

¹⁹ Wheeler J.A., *Law without law. In Quantum Theory and Measurement (pp. 182-213)*, Princeton University Press, 1983, s. 203-204.

$$\psi(x, t) = \psi(x) \exp\left(-\frac{iEt}{\hbar}\right), \quad (1)$$

gdzie: $\psi(x)$ to funkcja falowa w przestrzeni, E to energia elektronu, t to czas, i to jednostka urojona, a \hbar to stała Plancka zredukowana ($h/2\pi$).

5.2.2. Tunelowanie kwantowe

W przypadku tunelowania kwantowego, funkcje falowe przed tunelowaniem ($\psi_1(x, t)$) i po nim ($\psi_2(x, t)$) są połączone, zachowując ciągłość. Przejście można opisać jako:

$$\psi_2(x, t) = T\psi_1(x, t), \quad (2)$$

gdzie: T to macierz transmisji opisująca proces tunelowania.

5.2.3. Zszywanie funkcji falowej

Aby „zszyć” funkcje falowe przed tunelowaniem i po nim, musimy zagwarantować ciągłość oraz ciągłość pierwszych pochodnych. W wyniku otrzymujemy następujące warunki na granicy tunelowania (x_0):

$$\psi_1(x_0, t) = \psi_2(x_0, t) \quad (3)$$

$$\frac{\partial\psi_1(x_0, t)}{\partial x} = \frac{\partial\psi_2(x_0, t)}{\partial x} \quad (4)$$

W praktyce „zszywanie” funkcji falowej polega na rozwiązaniu równań powyżej dla odpowiednich funkcji falowych i warunków brzegowych.

5.2.4. Przykład: Tunelowanie przez barierę potencjału

Aby zilustrować proces „zszywania” funkcji falowej, rozważmy przykład tunelowania kwantowego przez jednowymiarową barierę potencjału o szerokości L i wysokości V_0 . W tym przypadku, funkcja falowa przed tym procesem ($\psi_1(x, t)$), wewnątrz ($\psi_2(x, t)$) i po nim ($\psi_3(x, t)$) bariery można opisać jako:

$$\psi_1(x, t) = A[\exp(ikx) + r \exp(-ikx)] \exp\left(-\frac{iEt}{\hbar}\right), \quad (5)$$

$$\psi_2(x, t) = B \exp(qx) + C \exp(-qx) \exp\left(-\frac{iEt}{\hbar}\right), \quad (6)$$

$$\psi_3(x, t) = D \exp(ikx) \exp\left(-\frac{iEt}{\hbar}\right), \quad (7)$$

gdzie: A, B, C, D i r są amplitudami, $k = \sqrt{2mE/\hbar^2}$ to wektor falowy przed barierą i po niej, a $q = \sqrt{2m(V_0 - E)/\hbar^2}$ to wektor falowy wewnątrz bariery. E to energia elektronu, m to jego masa, a V_0 to wysokość bariery potencjału.

„Zszywanie” funkcji falowej polega na spełnieniu warunków ciągłości i ciągłości pierwszych pochodnych na granicach bariery potencjału ($x = 0$ i $x = L$):

Na granicy $x = 0$:

$$\psi_1(0, t) = \psi_2(0, t), \quad (8)$$

$$\frac{\partial\psi_1(0, t)}{\partial x} = \frac{\partial\psi_2(0, t)}{\partial x}. \quad (9)$$

Na granicy $x = L$:

$$\psi_2(L, t) = \psi_3(L, t), \quad (10)$$

$$\frac{\partial \psi_2(L, t)}{\partial x} = \frac{\partial \psi_3(L, t)}{\partial x}. \quad (11)$$

Rozwiązując powyższe równania, otrzymujemy wartości amplitud A, B, C, D i r . Współczynnik transmisji T^2 (prawdopodobieństwo przejścia przez barierę potencjału) można zapisać jako:

$$T^2 = \left| \frac{D}{A} \right|^2 \quad (12)$$

Ten przykład pokazuje, jak „zszyć” funkcje falowe w praktyce, uwzględniając warunki ciągłości i ciągłości pierwszych pochodnych. Podobne metody można stosować do innych problemów tunelowania kwantowego i analizy tożsamości elektronów.

5.3. Tożsamość zachowana dzięki matematyce

Jeśli tożsamość elektronu jest zachowana w procesie tunelowania, to głównie dzięki matematycznym relacjom opisującym zmiany stanu elektronu²⁰.

5.3.1. Splątanie i informacja kwantowa

W fizyce kwantowej, koncepcja splątania kwantowego wprowadza nowy wymiar do analizy tożsamości elektronu. Splątane cząstki są opisane przez wspólną funkcję falową i wykazują korelacje kwantowe, które przekraczają granice klasycznej teorii informacji. W kontekście tunelowania, jeśli elektron jest splątany z inną cząstką, tożsamość elektronu jest powiązana z informacją kwantową zawartą w systemie splątanym. W rezultacie, matematyczne relacje między funkcjami falowymi splątanych cząstek umożliwiają analizę tożsamości elektronu na głębszym, kwantowym poziomie.

5.3.2. Geometria kwantowa

Geometria kwantowa to innowacyjne podejście do analizy matematycznych struktur w fizyce kwantowej. W kontekście tożsamości elektronów, geometria kwantowa pozwala na badanie własności funkcji falowej w oparciu o geometryczne konstrukcje, takie jak krzywizna czy torsja. W rezultacie, analiza tożsamości elektronu staje się bardziej intuicyjna, gdyż wykorzystuje wizualizacje geometryczne, które reprezentują zmiany w stanie kwantowym.

5.3.3. Maszyny kwantowe i obliczenia

Innym innowacyjnym podejściem do badania tożsamości elektronów jest zastosowanie teorii maszyn kwantowych i obliczeń kwantowych. W przypadku tunelowania, można opracować modele maszyn kwantowych, które przetwarzają informacje o stanie elektronu, aby lepiej zrozumieć, jak tożsamość jest zachowywana w procesie tunelowania. W szczególności, modelowanie tunelowania jako procesu kwantowego, który przenosi informacje, może prowadzić do nowych odkryć i zrozumienia związku między tożsamością a informacją kwantową.

²⁰ Merzbacher E., *Quantum mechanics*, John Wiley & Sons, 1998, s. 12-13.

5.3.4. Topologia kwantowa

Topologia kwantowa to dziedzina matematyki, która bada własności kwantowe zachowujące się niezmiennie wobec ciągłych deformacji. W kontekście tożsamości elektronów, topologia kwantowa umożliwia badanie tożsamości na poziomie topologicznym, uwzględniając niezmiennie własności stanów kwantowych. W przypadku tunelowania, analiza topologiczna może pomóc w identyfikacji kluczowych cech, które są zachowane, gdy elektron przechodzi przez barierę.

5.4. Fizyka a problem Tezeusza

Mechanika kwantowa, podobnie jak rozważania filozoficzne na temat statku Tezeusza, odnosi się do relacji z czymś, co ontycznie istnieje „szerzej”. W kontekście mechaniki kwantowej, można to określić jako przestrzeń Hilberta – abstrakcyjną przestrzeń wektorową, w której reprezentowane są stany kwantowe²¹. W ten sposób, zarówno w przypadku problemu statku Tezeusza, jak i tożsamości elektronów, rozwiązanie polega na odniesieniu się do matematycznych relacji i struktur, które istnieją niezależnie od konkretnego obiektu czy zjawiska.

5.4.1. Paralele między problemami

Podobieństwo między problemem tożsamości elektronów w fizyce kwantowej a problemem statku Tezeusza polega na tym, że w obu przypadkach tożsamość obiektu jest zachowywana mimo zmian w jego strukturze lub stanie. W przypadku statku Tezeusza, kluczowe pytanie dotyczy tego, czy statek pozostaje tym samym obiektem, gdy wszystkie jego części zostaną zastąpione. Analogicznie, w mechanice kwantowej, pytanie dotyczy tego, czy elektron zachowuje swoją tożsamość, gdy przechodzi przez procesy, takie jak tunelowanie czy splątanie kwantowe.

5.4.2. Ontologiczne podejście

W obu przypadkach, ontologiczne podejście do problemu polega na odniesieniu się do abstrakcyjnych struktur, które istnieją niezależnie od konkretnych obiektów czy zjawisk. W przypadku statku Tezeusza, ontologicznym rozwiązaniem jest odwołanie się do matematycznych relacji i struktur, które opisują ciągłość obiektu w czasie. W mechanice kwantowej, przestrzeń Hilberta, która jest abstrakcyjną przestrzenią wektorową, służy jako ontologiczne tło dla reprezentowania stanów kwantowych i umożliwia analizowanie tożsamości elektronów.

5.4.3. Znaczenie procesów i relacji

Zarówno w przypadku problemu statku Tezeusza, jak i tożsamości elektronów, istotne jest zrozumienie, że tożsamość obiektów nie zależy wyłącznie od ich cech materialnych, ale także od procesów i relacji, które je łączą. W przypadku statku Tezeusza, tożsamość statek można utrzymać poprzez ciągłość procesów, które zachodzą, gdy jego części są zastępowane. Podobnie, w fizyce kwantowej, tożsamość elektronów można analizować poprzez badanie matematycznych relacji między ich stanami kwantowymi.

²¹ Sakurai J.J., Napolitano J., *Modern quantum mechanics*, Pearson, 2011, s. 33-37.

5.4.4. Interdyscyplinarne implikacje

Omówienie problemu tożsamości elektronów i problemu statku Tezeusza może prowadzić do ciekawych wniosków dotyczących interdyscyplinarności nauki i filozofii. Wspólne cechy tych problemów wskazują na to, że badanie ontologicznych zagadnień może być owocne dla zrozumienia zarówno abstrakcyjnych problemów filozoficznych, jak i konkretnych kwestii naukowych.

5.5. Teleportacja: krótkie spojrzenie na filozoficzne problemy

Teleportacja, czyli dekonstrukcja materii w jednym miejscu i jej rekonstrukcja w innym, to koncepcja często spotykana w literaturze science-fiction. Jednak warto zastanowić się nad filozoficznymi problemami, jakie stawia przed nami ta koncepcja, zwłaszcza w kontekście tożsamości.

5.5.1. Problem ciągłości tożsamości

Głównym problemem związanym z teleportacją jest pytanie, czy obiekt lub istota, która zostaje zdekonstruowana i zrekonstruowana, zachowuje swoją tożsamość. W przypadku ludzi, problem ten może być szczególnie niepokojący, gdyż dotyczy kwestii istnienia, świadomości i jedności osobowej. Jeśli człowiek zostanie zdekonstruowany i zrekonstruowany, czy wciąż pozostanie tym samym indywidualnym „ja”?

5.5.2. Teleportacja a świadomość

Problem teleportacji stawia również pytanie o naturę świadomości. Jeśli świadomość człowieka jest związana z precyzyjnym ułożeniem materii w jego mózgu, czy proces dekonstrukcji i rekonstrukcji może prowadzić do utraty tej świadomości? A jeśli tak, czy teleportacja nie byłaby równoznaczna z przerywaniem ciągłości świadomości, co z kolei stawia pod znakiem zapytania tożsamość?

5.5.3. Etyczne aspekty teleportacji

Na koniec warto wspomnieć o etycznych aspektach teleportacji. Jeśli teleportacja wiąże się z ryzykiem utraty tożsamości lub świadomości, czy jest to proces moralnie dopuszczalny? Może to prowadzić do trudnych dylematów etycznych, szczególnie gdy zakłada się, że teleportacja mogłaby być wykorzystywana w przyszłości jako metoda transportu ludzi.

Teleportacja, choć fascynująca jako koncepcja, stawia przed nami szereg filozoficznych i etycznych problemów związanych z tożsamością, świadomością i moralnością. Warto zatem podejść do tych zagadnień z ostrożnością, mając na uwadze, że skutki teleportacji mogą być znacznie bardziej złożone, niż sugerują utwory science-fiction.

6. Podsumowanie i wnioski końcowe

W niniejszej pracy przeprowadziliśmy interdyscyplinarną analizę tożsamości obiektu i jego ciągłości w czasie, zwracając szczególną uwagę na efekt tunelowy. Przez połączenie koncepcji filozoficznych, fizycznych, psychologicznych i innych dziedzin nauki, staraliśmy się uzyskać pełniejsze zrozumienie tego złożonego zagadnienia. W dalszej części podsumowania przedstawimy główne wnioski wynikające z naszych rozważań.

6.1. Tożsamość obiektu i ciągłość w czasie

Przeanalizowaliśmy filozoficzne koncepcje tożsamości obiektu i jego ciągłości w czasie, takie jak problem statku Tezeusza, który dotyczy zmiany elementów składowych obiektu, a mimo to jego tożsamość pozostaje niezmienną. Wskazaliśmy na analogię między tym klasycznym problemem a problemem tożsamości elektronów w fizyce kwantowej.

6.2. Efekt tunelowy a tożsamość

Zbadaliśmy, jak efekt tunelowy wpływa na pojęcie tożsamości obiektu, skupiając się na elektronach, które mogą przeniknąć przez bariery energetyczne dzięki temu zjawisku kwantowemu. Wykazaliśmy, że matematyczne relacje opisujące zmiany stanu elektronu pozwalają na zachowanie tożsamości, mimo że proces tunelowania może wydawać się nieintuicyjny z perspektywy mechaniki klasycznej.

6.3. Przestrzeń Hilberta a tożsamość obiektu

Omówiliśmy, jak abstrakcyjna przestrzeń Hilberta, będąca przestrzenią wektorową, w której reprezentowane są stany kwantowe, może pomóc rozwiązać problem tożsamości obiektu w kontekście mechaniki kwantowej. Wskazaliśmy, że zarówno w przypadku problemu statku Tezeusza, jak i tożsamości elektronów, rozwiązanie polega na odniesieniu się do matematycznych relacji i struktur, które istnieją niezależnie od konkretnego obiektu czy zjawiska.

6.4. Teleportacja a filozoficzne problemy tożsamości

Wspomnieliśmy o teleportacji jako koncepcji, która stawia przed nami filozoficzne problemy związane z tożsamością, takie jak problem ciągłości tożsamości, natury świadomości oraz etycznych aspektów tego procesu. Zwróciliśmy uwagę na trudne dylematy, jakie może stawiać teleportacja w przyszłości, jeśli stanie się rzeczywistością. Teleportacja jako proces dekonstrukcji i rekonstrukcji człowieka, zarówno na poziomie fizycznym, jak i informacyjnym, może prowadzić do debaty na temat tego, czy zrekonstruowany obiekt (w tym przypadku, człowiek) jest tym samym podmiotem, mimo że składniki, z których jest zbudowany, mogą ulec zmianie.

6.5. Wnioski końcowe

Nasza praca pokazuje, że interdyscyplinarne podejście do problemu tożsamości obiektu i jego ciągłości w czasie, szczególnie w kontekście efektu tunelowego, pozwala na zrozumienie tego zagadnienia w sposób bardziej holistyczny i ujawnienie nowych perspektyw, które mogą przyczynić się do dalszych badań.

Należy zauważyć, że nasza analiza ma charakter eksploracyjny i nie wyczerpuje tematu. W przyszłości warto kontynuować badania nad innymi aspektami tożsamości obiektów, które nie zostały poruszone w niniejszej pracy, a także sprawdzić, czy inne zjawiska kwantowe, takie jak splątanie czy superpozycja, mają wpływ na pojęcie tożsamości.

Podsumowując, nasza praca oferuje wgląd w koncepcję tożsamości obiektu i jego ciągłości w czasie w kontekście efektu tunelowego. Przez połączenie różnych perspektyw naukowych, udało nam się przedstawić problem w szerszym kontekście oraz zwrócić uwagę na znaczenie zrozumienia mechanizmów kwantowych dla badania tożsamości.

Inspiracją do niniejszej pracy stało się rosnące zainteresowanie interdyscyplinarnymi badaniami łączącymi fizykę i filozofię (w szczególności najnowsze osiągnięcia fizyki oraz starożytną filozofię), co potwierdzają prace takich naukowców, jak Michał Heller²² czy Krzysztof Meissner²³.

Literatura

Bethe H.A., *Energy production in stars*, Physical Review, 55(5), 434-456, 1939, s. 436.

Binnig G., Rohrer H., Gerber C., Weibel E., *Surface studies by scanning tunneling microscopy*, Physical Review Letters, 49(1), 57-61, 1982, s. 58.

Binnig G., Rohrer H., *Scanning tunneling microscopy*, Helvetica Physica Acta, 60(2), 130-139, 1987, s. 131.

Dirac P.A.M., *The Principles of Quantum Mechanics (4th ed.)*, Oxford University Press, 1958, s. 28-29.

Feynman R.P., Leighton R.B., Sands M., *The Feynman Lectures on Physics*, Vol. 3, Addison-Wesley, 1965, s. 1-11.

Gamow G., *The quantum theory of the atomic nucleus*, Proceedings of the Royal Society of London. Series A, 117(778), 104-117, 1928, s. 106.

Gamow G., *Zur Quantentheorie des Atomkernes*, Zeitschrift für Physik, 51(3-4), 204-212, 1928, s. 207.

Griffiths D.J., *Introduction to Quantum Mechanics (2nd ed.)*, Pearson Prentice Hall, 2005, s. 203-204.

Griffiths D.J., *Introduction to quantum mechanics*, Pearson Prentice Hall, 2005, s. 15-17.

Gurney R.W., Condon E.U., *Quantum mechanics and radioactive disintegration*, Nature, 122(3075), 439-440, 1928, s. 439.

Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Copernicus Center Press, 2017, s. 23-40.

<https://www.youtube.com/watch?v=1LefNRwiTJw&t=246s> [data dostępu: 02.04.2023].

Hund F., *Zur Deutung der Molekelspektren. III*, Zeitschrift für Physik, 43(10-11), 805-826, 1927, s. 809.

Landau L.D., Lifshitz E.M., *Quantum Mechanics: Non-Relativistic Theory (3rd ed.)*, Pergamon Press, 1977, s. 51-52.

Maudlin T., *Quantum Non-Locality and Relativity: Metaphysical Intimations of Modern Physics (3rd ed.)*, Wiley-Blackwell, 2011, s. 99.

Mermin N.D., *Is the moon there when nobody looks? Reality and the quantum theory*, Physics Today, 38(4), 38-47, 1993, s. 42.

Merzbacher E., *Quantum mechanics*, John Wiley & Sons, 1998, s. 12-13.

Pauli W., *Principles of Wave Mechanics*, McGraw-Hill, 1940, s. 65-66.

Plutarch, *Żywoty równoległe*, n.d., Tezeusz, 23.

²² Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Copernicus Center Press, 2017, s. 23-40.

²³ <https://www.youtube.com/watch?v=1LefNRwiTJw&t=246s> [data dostępu: 02.04.2023].

Sakurai J.J., Napolitano J., *Modern quantum mechanics*, Pearson, 2011, s. 33-37.

Schrödinger E., *Quantisierung als Eigenwertproblem*, *Annalen der Physik*, 384(4), 361-376, 1926, s. 364.

Simmons J.G., *Generalized formula for the electric tunnel effect between similar electrodes separated by a thin insulating film*, *Journal of Applied Physics*, 34(6), 1793-1803, 1963, s. 1795.

Sorabji R., *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and their Sequel*, 1994, s. 56-57.

Wheeler J.A., *Law without law. In Quantum Theory and Measurement (pp. 182-213)*, Princeton University Press, 1983, s. 203-204.

Problem tożsamości: statek Tezeusza, zjawisko tunelowania w mechanice kwantowej, teleportacja

Streszczenie

Niniejsza praca podejmuje analizę tożsamości obiektów oraz ich ciągłości w czasie, opierając się na efekcie tunelowym jako kluczowym elemencie badania, a także odwołuje się do znanego problemu statku Tezeusza. Przesłankami opracowania są złożoność zagadnienia tożsamości obiektów oraz potrzeba interdyscyplinarnego podejścia do tematu. Cele pracy osiągnięto poprzez zastosowanie filozoficznych, fizycznych, psychologicznych i innych perspektyw badawczych, które umożliwiły przedstawienie bogatego i wielowymiarowego obrazu analizowanego zagadnienia. W pracy poruszono tematykę związaną z wpływem efektu tunelowego na postrzeganie tożsamości obiektów oraz z problemem statku Tezeusza, wykorzystując głównie metody analizy teoretycznej i przeglądu literatury. Wyniki analizy i dyskusji wskazują na istotne związki między efektem tunelowym a postrzeganiem tożsamości obiektów oraz na możliwości wzbogacenia zrozumienia tego zjawiska poprzez różne perspektywy naukowe. Główne wnioski pracy mogą stanowić podstawę dla dalszych badań oraz zastosowań praktycznych w naukach ścisłych, przyrodniczych i humanistycznych.

Słowa kluczowe: tożsamość obiektu, efekt tunelowy, problem statku Tezeusza, interdyscyplinarność, kwantowe zjawiska nielokalne

Identity Problem: Theseus' Ship, Tunneling Phenomenon in Quantum Mechanics, Teleportation

Abstract

This paper undertakes an analysis of object identity and their continuity over time, relying on the tunneling effect as a key element of the study, and also refers to the well-known problem of Theseus' ship. The premises for this work are the complexity of object identity issues and the need for an interdisciplinary approach to the subject. The objectives of the study were achieved by employing philosophical, physical, psychological, and other research perspectives, which allowed for a rich and multidimensional representation of the analyzed issue. The paper discusses the topic related to the influence of the tunneling effect on the perception of object identity and the problem of Theseus' ship, mainly using methods of theoretical analysis and literature review. The results of the analysis and discussion indicate significant relationships between the tunneling effect and the perception of object identity and the possibilities of enriching the understanding of this phenomenon through various scientific perspectives. The main conclusions of the paper can serve as a basis for further research and practical applications in exact, natural and humanistic sciences.

Keywords: object identity, tunneling effect, problem of Theseus' ship, interdisciplinarity, quantum nonlocal phenomena

Kultura, region, pamięć zbiorowa – relacyjna rola muzeów regionalnych

1. Wprowadzenie

Muzeum jest swoistym zjawiskiem kultury człowieka. Jest wytworem człowieka, jego potrzebą przeszłości w teraźniejszości. Jednak to dopiero od XX wieku rozpoczyna się masowa historia muzeów, kiedy dostęp do zgromadzonych w nich dóbr kultury udostępniony został wszystkim zwiedzającym. Ta historyczna rewolucja pociąga za sobą szereg zmian w myśleniu o muzealnictwie i jego roli, która widoczna staje się także w nowych perspektywach rozwoju instytucji muzealnych. Potrzeba jednak szeregu lat, by powstało pierwsze studium na temat wychowawczych aspektów muzeum. W 1949 roku opublikowano dzieło Almy S. Witlin „The Museum its History and its Tasks in Education”, w którym po raz pierwszy pojawia się oryginalna koncepcja, że muzeum nie jest jedynie instytucją, ale jest również *metodą kształcenia pozwalającą widzom na spostrzeganie wielu przedmiotów w sposób równoczesny, syntetyczny i pogładowy, na rozwijanie myślenia logicznego i zmysłu obserwacji*². Ta rewolucyjna koncepcja na długie lata stanie się motorem napędowym działań i rozważań dotyczących nowej roli podejmowanej przez muzea, jaką jest edukacja muzealna.

Współcześnie muzea organizują narrację o kulturze i przeszłości, zapewniają do niej stały i nieograniczony dostęp. Ich kulturotwórcza rola jest niepodważalna. Muzea są instytucjami pożytku publicznego, służą ogólnemu dobru społecznemu. Przechowują i upowszechniają dobra kultury, wiedzę i kontekst społeczny muzealiów, ich ciężar historyczny i społeczny. Interpretują dziedzictwo kulturowe i prezentują różne aspekty przeszłości. Mówią językiem ekspozycji i oddziałują na wyobraźnię historyczną, porządkują fakty, budują sytuacje edukacyjne. W swojej historii muzea przebyły długą drogę od pierwszych działań edukacyjnych, w tradycyjnie rozumianym muzeum jako *templum*, by dotrzeć do konstruktywistycznych metod nauczania i budować współczesne muzeum rozumiane jako *forum*³ (wpisujące się w potrzeby nowoczesnych społeczeństw). Nowożytnie muzea pretendują dziś do roli ośrodków wymiany myśli, miejsca spotkań, toczenia dialogu z odbiorcą. Są bez wątpienia miejscem samorozwoju i samokształcenia, a także ponad wszystko, jak dowodzi Dorota Folga-Januszewska, są miejscami przeżywania emocji⁴. Potencjał tkwiący w idei muzeum pomaga rozumieć człowieka i jego potrzeby związane z dziedzictwem, ciągłością historyczną i narodową, a także identyfikację indywidualną. Jak zauważa Maria Popczyk: (...) *muzeum jest miejscem*,

¹ malwojtowicz82@gmail.com, Muzeum im. Władysława Orkana w Rabce-Zdroju; Szkoła Doktorska, Wydział Pedagogiczny, Akademia Ignatianum w Krakowie.

² Za: Wojnar I., *Teoria wychowania estetycznego – zarys problematyki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 192.

³ Gołaszewski T., *Muzeum razy trzy. Esej o edukacji muzealnej młodzieży*, „Po lekcjach. Kwartalnik Nieregularny”, 1994.

⁴ Folga-Januszewska D., *Emocjeum. Muzeum jako instytucja emocji*, „Muzeologia”, t. 24, Muzeum Pałacu Króla Jana II w Wilanowie, Warszawa 2022, s. 49.

gdzie nowoczesny człowiek buduje indywidualną i kulturową tożsamość, określając swój stosunek do przemijania i śmierci, a czyni to w estetycznym środowisku ekspozycyjnym⁵. Nadrzędną misją muzeum jest wzmocnienie poczucia tożsamości lokalnej i indywidualnej, kreowania wspólnoty. Muzeum oddziałuje na wielu poziomach, a jego podmiotem jest człowiek wraz z jego kulturą (ujęcie holistyczne). Można zatem uznać, że muzea są antropocentrycznymi świątyniami pedagogiki kultury, które za cel stawiają sobie kształcenie osobowości człowieka poprzez dobra (wartości) kultury. W niniejszym tekście poddane zostały namysłowi nowe tendencje muzealnicze, oczekiwania odbiorców i sposób, w jaki opowiada się o kulturze w muzeach. Tekst ten jest poszukiwaniem odpowiedzi na pytania o to, jaka jest rola muzeum regionalnego w świecie ponowoczesnym i po co współczesnym ludziom kultura ludowa? Zaprezentowany materiał dokumentuje działania relacyjne na linii muzeum-środowisko lokalne na przykładzie działalności Muzeum im. Władysława Orkana w Rabce-Zdroju z perspektywy muzealnika, etnografa i pedagoga.

2. O czym mówi muzeum etnograficzne?

Myśl założycielska muzeów etnograficznych czy też regionalnych zakładała stworzenie przestrzeni przechowującej dla przyszłych pokoleń dziedzictwa przeszłości, pełnienia misji skarbców ze zgromadzonymi świadkami historii. Seweryn Udziela, założyciel Muzeum Etnograficznego w Krakowie, tak pisał o idei jego powstania:

Niechajże chociaż wnukowie i prawnukowie nasi wiedzą, jak się ongi żyło w Polsce, niechaj się dowiedzą że nawet, w życiu codziennym, nawet w małych chatkach wiejskich mieliśmy wiele dobrych i pięknych rzeczy, które przez wieki wytworzył i wykołysał duch narodu. Może jeszcze dzisiaj zgromadzenie w muzeum tych przedmiotów, tych okazów kultury naszej starej zwróci uwagę społeczeństwa na to, że przecież szkoda pozbywać się wszystkiego, co nam zostawili w spuściźnie dziadkowie, dlatego tylko, aby się oblec w szare piórka obce... Muzeum etnograficzne będzie szkołą dla młodych i dla starych i takie muzeum jest nam potrzebne, niezbędnie potrzebne, konieczne⁶.

Muzeum jest zatem opowieścią o odległym świecie i to opowieścią z morałem. Świetnie tę myśl ujął Bogdan Suchodolski, pisząc: *Widzieć przeszłość z punktu widzenia pedagogicznego – znaczy to widzieć, jak tworzył się w niej człowiek i jak wciąż przekraczał on swe własne granice⁷*. Przeszłość uczy nas rozumieć, empatyzować, widzieć więcej, uruchamiać wyobraźnię, dostrzegać kontekst. Dziedzictwo kulturowe jest zatem wektorem edukacyjnym o szerokim spektrum oddziaływania. Jak pisał Lech Witkowski, obiektywną funkcją wszystkich działań pedagogicznych jest wdrażanie do uczestnictwa w kulturze⁸. Zatem proces wychowania, socjalizacji, rozwoju człowieka zakłada rozwój kompetencji kulturowych w zakresie czytania kultury, świadomego uczestni-

⁵ Popczyk M., *Estetyczne przestrzenie ekspozycji muzealnych. Artefakty przyrody i dzieła sztuki*, Universitas, Kraków 2008, s. 25

⁶ Jacher-Tyszkowa A., *Seweryn Udziela – założyciel muzeum etnograficznego w Krakowie. Życie i dzieło*, [w:] *X Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie*, Kraków 1991, s. 25.

⁷ Suchodolski B., *Świat człowieka i wychowanie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 12.

⁸ Witkowski L., *Niewidzialne środowisko. Pedagogika kompletna Heleny Radlińskiej jako krytyczna ekologia idei, umysłu i wychowania. O miejscu pedagogiki w przelomie dwoistości w humanistyce*, Impuls, Kraków 2014, s. 397.

czenia w kulturze, a nawet twórczego jej przekształcania. Cel ten staje się nadrzędnym celem edukacji postulowanym przez pedagogikę społeczną, jest też głównym celem edukacji prowadzonej w muzeach. Muzea jako rezerwuariusze kultury stanowić mogą doskonały materiał poglądowy dla działań pedagogicznych poświęconych studiom kulturowym. Kultura rekonstruowana i prezentowana w muzeach jest kulturą „zamrożoną”, zastygłą. Posiada określoną liczbę znaczeń i systemów semiotycznych, które w zaplanowany sposób są prezentowane odbiorcy. W odróżnieniu od „prawdziwej” kultury, która stanowi żywą całość z pulsującymi rytmami rozwojowymi⁹, jest jej skromną namiastką. Wyjęte z kontekstu reprezentatywne fragmenty rzeczywistości świadczą o jej potencjale i mocy. Reprezentacja muzealna może nadal jednak podlegać współczesnym interpretacjom. Podczas gdy żywa kultura podlega nieustannym zmianom, reinterpretacjom, budowaniu indywidualnych i zbiorowych znaczeń. Postulat konieczności poznania kultury jako narzędzia rozwoju człowieka pojawia się w dokumencie wypracowanym przez Komisję Europejską w tzw. „Białej Księdze Kształcenia i Doskonalenia”. Autorzy podkreślają zagrożenia płynące ze współczesnego świata:

Kultura literacka i filozoficzna odgrywa rolę krytyczną wobec „dzikich środków edukacji”, którymi obecnie są media, a w przyszłości będą wielkie sieci informatyczne. To ona pozwala na ich rozróżnienie, rozwija zmysł krytyczny jednostki, przeciwstawiony tutaj narzucaniu myśli. Kultura ta może chronić jednostkę przed manipulacją, pozwalając jej dekodować informacje, które do niej dochodzą¹⁰.

Ta dość przejmująca narracja o „dzikich środkach komunikacji” niestety dowodzi występowania pewnego rodzaju „ślepoty” naukowców na rodzącą się w nowych mediach kulturę. Niemniej jednak trudno podważyć tezę, że znajomość dziedzictwa kultury symbolicznej i artystycznej, jej wzorów i kodów staje się narzędziem rozumienia świata, odnalezienia w nim wartości i własnego oglądu. Orientacja w tym zakresie ułatwia też interpretację i rozumienie kolektywnej pamięci wspólnot ludzkich.

3. Dziedzictwo kulturowe

Jak zatem definiują kulturę muzea, które o niej opowiadają, których misją jest tę kulturę upowszechniać? Z pomocą przychodzi wygodny termin „dziedzictwa kulturowego” propagowany na kanwie działalności UNESCO (Organizacja Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury). To pojemne pojęcie zawiera w sobie całość znaczeń przekazywanych pokoleniowo i definiowane jest jako:

zasób rzeczy nieruchomych i ruchomych wraz ze związanymi z nim wartościami duchowymi, zjawiskami historycznymi i obyczajowymi uznawany za godny ochrony prawnej dla dobra społeczeństwa i jego rozwoju oraz przekazania następnym pokoleniom, z uwagi na zrozumiałe i akceptowane wartości historyczne, patriotyczne, religijne, naukowe i artystyczne, mające znaczenie dla tożsamości i ciągłości rozwoju politycznego, społecznego, kulturalnego, dowo-

⁹ Łotman J., *Kultura i eksplozja*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999, s. 18.

¹⁰ *Biała Księga Kształcenia i Doskonalenia. Nauczanie i uczenie się. Na drodze do uczącego się społeczeństwa*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna TWP, Warszawa 1997, s. 28.

*dzenia prawd i upamiętniania wydarzeń historycznych, kultywowania poczucia piękna i wspólnoty cywilizacyjnej*¹¹.

Proces dziedziczenia jest w tym przypadku procesem zapamiętania, upamiętnienia. Proces ten może przebiegać burzliwie. Jedną z kluczowych cech dziedzictwa jest to, że podlega ono nieustannej reinterpretacji i selekcji, zapominaniu (porzucaniu), ale i pomnażaniu, wzbogacaniu¹². Dziedzictwo kulturowe oznacza formę posiadania przeszłości jest zatem wyborem, kolekcją wciąż na nowo definiowaną i tworzoną. W Konstytucji RP czytamy: *Rzeczpospolita Polska stwarza warunki upowszechniania i równego dostępu do dóbr kultury, będącej źródłem tożsamości narodu polskiego, jego trwania i rozwoju*¹³. Dobra kultury zamknięte w muzeach są elementami świata ludzkiego, które w pierwszej kolejności zostały uznane za ważne, znaczące, czyli niosące w sobie wartość semiotyczną, symboliczną. Ich główną wartością jest to, jak podkreśla Marek Konopka, że są nośnikami informacji o przeszłości, jej przemian i relacji¹⁴. Są jednak także informacją o teraźniejszości, ponieważ jak pisał Zbigniew Kobyliński, dziedzictwo kulturowe, mimo iż jest budowane z dawnych artefaktów i znaczeń, jest jednocześnie konstruktem społecznym, czyli naszą wizją przeszłości, która jest odpowiedzią na potrzeby danego społeczeństwa¹⁵. Obraz przeszłości w tym wypadku jest jej interpretacją, w której akcenty położone są w tych miejscach, które mają być uwypuklone, a marginalizowane są aspekty niewygodne i niepotrzebne. Jest to zatem proces, gdzie zmieniające się pokolenia wciąż szukają nowych wartości w przeszłości, ciągle na nowo konstytuując jej wizję.

Jakie tematy zatem muszą podejmować muzea, by sprostać potrzebom społeczności na rzecz, której działają. Czy muzea powinny być miejscem myślenia krytycznego, podejmować tematy trudne i ważne (awangardowe i emancypacyjne), zaangażowane w debatę publiczną?

4. Odbiór muzealnego przekazu

Muzeum uczy także wtedy, gdy milczy. Ładunek treści zawartych w konstrukcji architektoniczno-plastycznej, jaką jest wystawa, jest nieskończony. Jak w przypadku dzieła literackiego może dla każdego mieć inne znaczenie, stymulować refleksję nad światem i człowiekiem, rzeczywistością, przeszłością i przyszłością, kondycją świata ludzkiego, a także generować wiele nieprzewidywalnych z góry, swobodnych skojarzeń. Scenariusz wystawy budowany w oparciu o zbiory i wiedzę specjalistyczną, z góry zakłada przedział wiekowy odbiorców, do których jest ona skierowana. Z założenia wystawy muszą trafiać do szerokiego grona stąd mają zwykle charakter popularno-

¹¹ Pruszyński J., *Dziedzictwo kultury Polski, jego straty i ochrona prawna*, t. 1, Kantor Wydawniczy Zakamycze, Kraków 2001, s. 49-50.

¹² Obracht-Prondzyński C., Zbieranek P., *Dziedzictwo kulturowe jako narzędzie rozwoju regionalnego i lokalnego. Przypadek Pomorza*, [w:] Jacyno M., Kukulowicz T., Lewicki M. (red.), *Kultura na peryferiach*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, s. 133.

¹³ *Konstytucja RP*, z 2 kwietnia 1997 r., art. 6, ust. 1, s. 2;

https://pkw.gov.pl/uploaded_files/1450053460_konstytucja_rzeczypospolitej_polskiej.pdf [data dostępu: 20.05.2023].

¹⁴ Konopka M., *Dziedzictwo kulturalne w kreowaniu kultury współczesnej*, [w:] Damrosz J. (red.), *Kultura polska w nowej sytuacji historycznej*, Instytut Kultury, Warszawa 1998, s. 67.

¹⁵ Kobyliński Z., *Czym jest, komu jest potrzebne i do kogo należy dziedzictwo kulturowe?*, „Mazowsze Studia Regionalne”, 2011, s. 22.

naukowy, mówią językiem zrozumiałym i czytelnym. I mimo że mamy tu do czynienia z góry zaplanowaną materia, to twórcy wystaw, kierownicy, kuratorzy czy też przewodnicy niejednokrotnie mogą być zaskoczeni reakcjami i refleksjami widzów, które samoistnie nasuwają im się w trakcie zwiedzania. Odbiorca staje się zatem niezbędnym ogniwem odbioru muzealnego przekazu, który poddaje własnej interpretacji komunikat nadawany przez muzeum, reinterpretuje go w oparciu o zasoby dostępnej mu wiedzy i indywidualnie odczytuje.

5. Tożsamość lokalna a działalność muzeów

Małe muzea regionalne czerpią z nieprzebranego źródła, jakim jest bliskość „terenu”, bliskość depozytariuszy kultury, ich potrzeby zakorzenienia, potrzeby tego, co nasze, swojskie, znane. Tożsamość regionalna powstaje na bazie tożsamości indywidualnych, które budowane są w *ciągłym dialogu ze społeczeństwem, z wartościami kultury*¹⁶. Koncepcja tożsamości regionalnej Marka Szczepańskiego, wskazuje, że jest ona szczególnym przypadkiem:

*tożsamości społecznej i kulturowej zarazem opartej na tradycji regionalnej, odnoszącej się do wyraźnie zdefiniowanego i delimitowanego terytorium, regionu, jego specyficznych cech społecznych, kulturowych (symbolicznych), gospodarczych czy nawet topograficznych, wyróżniających go spośród innych*¹⁷.

Muzea przechowujące dziedzictwo lokalne mogą zapewniać indywidualną identyfikację z regionem, poczucie przynależności, wreszcie świadomość dziedzictwa kulturowego i historycznego. Mogą być miejscem kontemplacji, wtajemniczenia czy też przeżycia estetycznego.

Wraz ze zmieniającym się światem zmianie podlegają również potrzeby człowieka – tożsamość globalnej wioski zmusza cyfrowych tubylców (w tym nomadów) do poszukiwania bezpiecznej strefy budowanej w cyfrowym świecie. Światowy trend powrotu do korzeni, lansowany nawet w świecie mody, kreuje potrzebę poszukiwania sensu istnienia jednostek, poszukiwania własnego zakorzenienia, własnej tożsamości. Główną konsekwencją procesu globalizacji miała być unifikacja kultur, podczas gdy można obserwować tendencję zgoła odwrotną. Zaobserwować można ją również na etnograficznym podwórku. Współczesne lokalne społeczności poszukują swojej tożsamości – rekonstruują stroje tradycyjne, szukają lokalnych przysówek, potraw. Wracają do korzeni, odnajdują, rekonstruują, wynajdują kulturę tutejszą, regionalną. Zaangażowani są w ten proces młodzi ludzie, nie jak to było jeszcze 10 lat temu – depozytariusze kultury, najstarsi mieszkańcy wsi. Identyfikacja kulturowa staje się pożądanym wyznacznikiem własnego umiejscowienia we wszechświecie. Kultury lokalne w kontakcie z inną kulturą dostrzegają swoją specyfikę.

Ten wzrost samoświadomości własnej kultury pojmowany jest w kategoriach szansy generowanej przez procesy globalizacji. Kultura staje się istotnym

¹⁶ Wieruszewska M., *Tożsamość kulturowa jako wartość i czynnik konstytutywny społeczności lokalnej*, [w:] Jałowicki B., Sowa K.Z., Dutkiewicz P. (red.), *Spoleczności lokalne: teraźniejszość i przyszłość*, „Rozwój Regionalny, Rozwój Lokalny, Samorząd Terytorialny”, nr 20: 1989, s. 314.

¹⁷ Szczepański M., *Tożsamość regionalna – w kręgu pojęć podstawowych i metodologii badań*, [w:] Matczak A. (red.), *Badania nad tożsamością regionalną*, Silesia, Łódź-Ciechanów 1999, s. 8.

*elementem służącym nie tylko utrzymaniu tożsamości, ale także utrzymaniu pozycji swojej społeczności w świecie oraz wyróżnianiu się spośród innych*¹⁸.

Mówi się nawet o zjawisku globalności ukazującym wzajemne przenikanie się globalności z lokalnością. Jak pisała Anna Nacher:

*społeczności lokalne, rodzime czy tubylcze – świadome rynkowych mechanizmów rozwiniętego kapitalizmu, w którym tak wiele zależy od znaczeń kulturowych i od posiadania wyrazistej marki – są skłonne budować własne narracje z dostępnych repertuarów kulturowych po to, by przejąć zarządzanie konstytuującymi się wokół nich znaczeniami. Bardzo często mają one wręcz formę „etno-inwestycji w przyszłość”, czyli kapitalizacji tego co „autentyczne” i „rdzenne”*¹⁹.

Rozwój archiwów społecznych, lokalnych marek, ekomuzeów, list tradycyjnego dziedzictwa, tradycyjnych potraw regionalnych wpływa na budowanie nowych turystycznych destynacji. Dziedzictwo kulturowe staje się produktem ekoturystyki²⁰ nastawionej na budowanie oferty bazującej na potencjale społecznym i gospodarczym danego obszaru, a także pobudzającym zrównoważony rozwój obszarów wiejskich.

6. Po co komu kultura ludowa?

Rewolucja drugiej połowy XIX wieku (liberalna demokracja) oraz rewolucja przemysłowa XX wieku przyniosła znaczne zmiany w obrębie kultury, których konsekwencje odczuwalne mogą być także dziś. Ortega y Gasset w „Buncie Mas”, podkreśla, że po raz pierwszy w historii ogromne masy ludzkie znalazły się w sytuacji, w której dotąd jeszcze nie były²¹. Nowy porządek znoszący kastowość i uświęconą wielowiekowym uciskiem tradycję, otwiera nowe możliwości dostępne każdemu i w każdej chwili. Wykorzeniona egzystencja staje się motywem przewodnim życia, a poczucie wstydu związanego z pochodzeniem nowym wyznacznikiem chłopskiej rzeczywistości. Ten stan rzeczy istniejący jeszcze właściwie do lat 90. XX wieku podsyciała edukacja formalna usiłująca za wszelką cenę wyrugować język naturalny z codziennego obiegu. Wieś chciała do miasta. Emigracja zarobkowa potęgowała poczucie wyobcowania i wstydu. Kultura ludowa przez wiele dziesięcioleci budziła ambiwalentne uczucia. Jak pisał Jan Stanisław Bystron:

*Na pierwszy plan wysuwają się zatem sądy wartościowe, oparte na uczuciowym podłożu: sądy te wypadają najrozmaiciej, zależnie od światopoglądu, sfery socjalnej, kierunku społecznego. W atmosferze tej rodzą się zarówno entuzjastyczne dytyramby na cześć kultury ludowej, jak też i niemniej ogólnikowe oceny ujemne*²².

¹⁸ Kranz-Szurek M., *Kultura lokalna a globalizacja kulturowa – próba oceny zjawiska*, „Roczniki Nauk Społecznych”, Tom 4(40), numer 2 – 2012, s. 19.

¹⁹ Comaroff J.L., Comaroff J., *Etniczność sp. z o.o.*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 9; za: Nycher A., *Muzeum na zakręcie? Między kolekcją a opowieścią*, [w:] Ślusarczyk E. (red.), *Lokalne muzeum w globalnym świecie. Poradnik praktyczny*, Małopolski Instytut Kultury, Kraków, s. 156.

²⁰ Zaręba D., *Ekoturystyka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.

²¹ Gasset J.O., *Bunt mas*, Wydawnictwo Replika, Poznań 2021, s. 77.

²² Bystron J.S., *Kultura ludowa*, Trzaska, Evert i Michalski, Poznań 1947, s. 7.

Już dość skomplikowaną sytuację kultury ludowej, chłopskiej, tradycyjnej dodatkowo pogarszało jej silne uwikłanie polityczne. Została bowiem w czasie Polski Ludowej zawłaszczona przez władzę. W 1949 roku powołano do życia Centralę Przemysłu Ludowego i Artystycznego (Cepelia), która stanowiła nadzór nad tym, co „prawdziwie ludowe”. Finansowano badania naukowe, organizację skansenów budownictwa ludowego, zakładanie Kół Gospodyń Wiejskich, reanimację zwyczajów zapomnianych i przemijających – nacisk na rozwój folkloryzmu. Współczesne postrzeganie ludowości zaobserwować można podczas organizowanych corocznie prezydenckich dożynek w Spale. Samo święto wymyślone przez Ignacego Mościckiego, skrzętnie organizowane także przez władzę Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, kreuje wizję polskiej kultury ludowej zaangażowanej w tworzenie kultury narodowej. Zjawisko to jest konstruktem społecznym: połączeniem elementów ludowej tradycji, widowiska folklorystycznego i politycznego spektaklu.

Kultura ludu gromadzona i katalogowana w muzeach etnograficznych, regionalnych, porzucona i zapomniana przez nowożytnie społeczeństwa, przeżywa obecnie niebywały renesans. Poszukiwanie korzeni, autentyczności i lokalnej tożsamości chłopskiej jest jednym z rodzajów aktywności czasu wolnego. Współcześnie kultura ludowa staje się silnym ogniwem łączącym teraźniejszość z przeszłością²³. Fenomen folk-pedagogii wyjaśnia Zbigniew Kwieciński, pisząc:

Najlepszą, pozytywną pedagogią ludowości i lokalności, a zarazem odpowiedzią na oskarżenia o skolonizowanie i zawłaszczenie mniejszości etnicznych i kultur lokalnych, jest ich ożywianie, rekonstruowanie, reanimacja. Przywracanie ważności i piękna kultur ludowych poszczególnych regionów, poszukiwania korzeni kulturowych przez przesiedlone grupy etniczne, przywracanie pamięci mieszkańców miasteczek, z których połowa pewnej okupacyjnej nocy na zawsze zniknęła, niwelowanie negatywnych stereotypów etnicznych, przywracanie tożsamości dzieciom, których macierzyste tereny zostały odcięte od Polski po wojnie w wyniku decyzji zwycięskich mocarstw, poszukiwanie pedagogicznej opozycji wobec ideologii podboju i zagłady – to piękne, godne podziwu działania, badania, pisanstwo na rzecz budzenia miłości i pamięci małych ojczyzn, odbudowy własnej tożsamości, tworzenia pedagogii dialogu i gościnności²⁴.

7. Relacyjna przestrzeń muzeum

Współcześnie silnie zauważalny staje się trend poszukiwania potencjału tkwiącego w tradycji bądź regionie. Poszukiwanie odrębności tkwiącej w regionie etnograficznym czy też specyficznych, unikalnych lokalnych tradycji staje się priorytetem w budowaniu potencjału turystycznego obszarów wiejskich. Zauważalne staje się gromadzenie potencjału regionalnego wokół unikalnych rzemiosł, takich jak np. tkactwo przestrzenne Górali Czarnych i tworzenie identyfikacji regionalnych, mimo że tradycyjny wyrób rękawic furmańskich, istniał także w innych regionach. Skupianie uwagi na odrębności i tradycji jako współczesnym produkcie turystycznym, sprawia, że powstają „marki”, wokół których buduje się kapitał gospodarczy. Mogą to być wspólnoty bazujące na

²³ Kołodziejska B., *Miejsce kultury ludowej w życiu współczesnym (na przykładzie województwa lubelskiego)*, „Rocznik Lubelski” t. XXVI, cz. 1: 2000, s. 160.

²⁴ Kwieciński Z., Jaworska-Witkowska M., *Nurty pedagogii. Naukowe, dyskretnie, odlotowe*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2011, s. 64.

tożsamości budowanej wokół lokalnej kultury, pamięci czy też dziedzictwa. Tutaj przykładem może być Dolina Karpia, stowarzyszenie zrzeszające siedem gmin położonych w powiecie oświęcimskim i wadowickim, gdzie strategia rozwoju obszarów wiejskich budowana jest wokół dziedzictwa hodowlanego i kulinarnego regionu. Tutaj warto wspomnieć o markach regionalnych, np. Zagórzańskie Dziedziny powstała przy Urzędzie Gminy Mszana Dolna zrzeszająca przedsiębiorców działających w obrębie dziedzictwa kulturowego (tradycyjne zawody, ekoturystyka, regionalne kulinaria, itp.).

Jak podkreślają Janusz Byszewski i Beata Nyssel-Łukasik *także muzeum ma potencjał, aby mogło się stać lepszem albo spoiwem społecznym dla różnego rodzaju wspólnot*²⁵. Relacyjna przestrzeń muzeum pozwala na budowanie wspólnoty, gromadzenie faktów i artefaktów znaczących. Muzea podejmują coraz częściej działania zmierzające do rozszerzenia swojej strefy wpływów. Ewolują, budując nowe ścieżki edukacyjne, wystawy multimedialne, projekty badawcze, które mają na celu dostosowane muzealnych treści do szerokiego odbiorcy, rodzin z dziećmi, młodzieży, osób starszych czy też niepełnosprawnych. Czynią starania, aby wizyta w muzeum była pożądaną aktywnością całych rodzin, sposobem spędzania wolnego czasu. Szukają nowych dróg wyrazu atrakcyjnych także dla widza. Rozwiązaniem coraz częściej staje się wyjście muzealników ze strefy komfortu i zaproszenie do współpracy artystów, interpretatorów dziedzictwa, naukowców, wizjonerów. Jak podkreśla Andreas Huyssen, muzeum rozumiane może być jako: *część przemysłu kultury, służącemu społeczeństwu późnej nowoczesności poprzez stwarzanie możliwości dokonania jednostkowych wyborów w zakresie stylu życia lub zdobycia doświadczeń w procesie konsumpcji*²⁶. Rolą muzeum jest według niego również oferowanie doznań różniących się znacząco od tych efemerycznych, które oferuje kultura masowa. Historia lokalna widziana przez pryzmat ludzki podsuwa nam mikrohistorie, które są katalogowane i przechowywane z powodzeniem w muzeach. Bliskość terenu to bliskość ze społecznością lokalną, która musi czuć się reprezentowane przez instytucję. Muzea regionalne działające na rzecz społeczeństw i ich dziedzictwa coraz częściej mówią językiem teraźniejszości. Wychodzą poza obręb narracji „jak to drzewiej bywało”, po to, by interpretować dziedzictwo w całej jego rozciągłości, wraz z jego współczesnymi „odpryskami”.

W 2016 roku byłam koordynatorem projektu naukowo-wystawienniczego pt. „Tradycyjne rzemiosło i przemysł wiejski Karpat polskich”, który uświetnił obchody jubileuszu 80-lecia Muzeum im. Władysława Orkana w Rabce-Zdroju. Projekt został dofinansowany ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Na jego realizację składały się cztery zasadnicze działania: organizacja ogólnopolskiej konferencji naukowej dotyczącej rzemieślników i przemysłu wiejskiego Karpat, przeprowadzenie badań terenowych oraz wywiadów etnograficznych mających na celu zgromadzenie wiedzy dot. warsztatów i pracowni rzemieślniczych działających w przeszłości i obecnie na terenie statutowej działalności Muzeum, realizację filmu etnograficznego dokumentującego współczesne przejawy tradycyjnych rzemiosł oraz realizację wystawy czasowej pt.: „O rabczańskich rzemieślnikach” prezentującej eksponaty i fotografie dokumen-

²⁵ Byszewski J., Nyssel-Łukasik B., *Muzeum relacyjne. Przed progiem/za progiem*, Muzeum Józefa Piłsudskiego w Sulejówku, Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie, Sulejówek 2020, s. 20.

²⁶ Huyssen A., *Twilight Memories. Marking Time in a Culture of Amnesia*, New York 1995; za: Macdonald S., *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2021, s. 212.

tujące tradycyjne rzemiosło Rabki. W ramach projektu zostały zrealizowane badania terenowe obejmujące swym zasięgiem teren występowania grupy etnograficznej Górali Zagórzańskich, Rabkę i jej najbliższe okolice. Przeprowadzono 12 wywiadów etnograficznych z dawnymi i współczesnymi rzemieślnikami (szewcem, cholewkarzem, krawcową, bednarzem, rymarzem, kowalem, garncarzem, krawcem ludowym, konstruktorem instrumentów ludowych, stolarzem i kuśnierzem). Całość badań została zaprezentowana na 45-minutowym filmie dokumentalnym pt. „Czego woda nie weźmie i ogień nie spali..., rzecz o dawnych rzemieślnikach”. Ważnym ze względów relacyjnych elementem projektu była realizacja wystawy czasowej „O rabczańskich rzemieślnikach”. W ramach przygotowań do wystawy przeprowadzono 18 wywiadów z rzemieślnikami oraz rodzinami przedwojennych mistrzów rzemieślniczych i czeladników działających na terenie Rabki. W realizacji wystawy uczestniczyły rodziny czterech rzemieślników, których warsztaty zaprezentowano (warsztat: stolarski, szewski, krawiecki i cholewkarski). Zamysłem wystawy było zaprezentowanie autentycznych przedmiotów należących do tych osób, używanych w ich pracowniach. Najważniejsza była rezygnacja z reprezentatywności muzealiów, typowych przedmiotów, anonimowych właścicieli. Chcieliśmy pokazać człowieka poprzez pryzmat przedmiotów, jakimi otaczał się, których dotykał i których posiadanie było dla niego znaczące. Musiały być to te przedmioty z jego autentycznego mikrokosmosu. Wystawa została bardzo pozytywnie odebrana, jako nareszcie wystawa o nas, o ludziach, którzy jeszcze istnieją, którzy pamiętają tamte czasy i tamte osoby z lokalnego środowiska. Narracja o zwykłych ludziach, znanych i cenionych w środowisku małego miasteczka, pokazała, że każdy ma swoją historię, która jest na tyle ważna, że może być prezentowana w lokalnym muzeum. Muzeum dla wielu nagle zaczęło mieć sens praktyczny, zaczęło reprezentować lokalną społeczność, choć dotąd budowało narrację o dawno wybrzmiałej „kulturze tradycyjnej Zagórzeń”. Mikrohistorie stają się obecnie ważnym elementem pamięci zbiorowej, które dotąd przekazywane były międzypokoleniowo w wąskim gronie rodzinnym. Te fascynujące opowieści, znikają bezpowrotnie wraz ze śmiercią ich właścicieli, trwając jedynie fragmentarycznie. Z tej chęci zachowania ich powstał w 2015 roku projekt „Mikrohistorie Rabczańskie”, który gromadzi opowieści o dawnej Rabce, jej ówczesnej topografii i jej mieszkańcach.

Innym projektem, w którym muzeum głębiej „weszło” w teren był realizowany w 2021 roku projekt badawczo-wystawienniczy pt. „Dziady śmigustne – tradycja wiosennego kołędowania” dofinansowany ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego i Sportu w ramach programu Narodowego Centrum Kultury „Etnopolska 2021”. W tym projekcie Muzeum podjęło się kompleksowego opracowania wiedzy dotyczącej tego zwyczaju, którego korzenie sięgają czasów przedchrześcijańskich. Zwyczaj ten zachował się do naszych czasów jedynie we wsi Dobra leżącej w powiecie Limanowskim. Współczesna forma kołędowania cyklu wiosennego jest kompilacją pogąńskiej magii agrarnej, obrzędowości wielkanocnej, obchodów śmigusa oraz lokalną legendą o jeńcach tatarskich. Współcześnie kołędowanie skupione jest w centrum wsi, podczas gdy jeszcze kilkadziesiąt lat temu kołędowano we wszystkich jej częściach. Obecnie młodzi mężczyźni chętnie podtrzymują tradycje *śmiguśniockie*. Jest to niejako ich powinność względem wsi, nie kwestionują potrzeby kołędowania i w każdy Wielkanocny Poniedziałek starają się pełnić tę powinność godnie²⁷.

²⁷ Wójtowicz-Wierzbicka M., *Dziady śmigustne – tradycja wiosennego kołędowania*, Muzeum im. Władysława Orkana w Rabce-Zdroju, Rabka-Zdrój 2021, s. 36.



Fotografia 1. Fragment wystawy „O Rabczańskich rzemieślnikach...” dot. Warsztatu szewskiego znanego rabczańskiego, przedwojennego mistrza szewskiego i cholewkarskiego Stefana Pitka, 2016 r., fot. Autorki

W ramach projektu realizowanego przez Muzeum przeprowadzono badania terenowe dotyczące tej archaicznej tradycji, aby uchwycić przemiany, jakie zachodziły na przestrzeni lat w obrębie tego zwyczaju. Projekt obejmował przeprowadzenie wywiadów w Dobrej. Informatorami byli zarówno najstarsi mieszkańcy wsi, jak i depozytariusze kultury (członkowie kół gospodyń, zespołów regionalnych), a także młode pokolenie tzw. *śmiguśników*. Kolejno zrealizowano kwerendy archiwalne przeprowadzone zarówno w bibliotekach, muzeach, jak i archiwach prywatnych, a także uczelnianych. Rezultatem realizacji tej części zadania było pozyskanie materiału badawczego (wywiady etnograficzne, fotografie, materiały audio-video, archiwalia). Ponadto zareje-

strowano przygotowania kołędników w noc poprzedzającą Poniedziałek Wielkanocny i sam przebieg współczesnej formy kołędowania w centrum wsi Dobra, które stanowi obecnie przestrzeń konkursu. Kolejnym etapem było zrealizowanie pokazu wyrobu stroju kołędniczego (misternie wyplatane ze słomy kostiumy, czapki, oraz tradycyjne akcesoria kołędnicze). Do tego etapu udało się namówić czterech kołędników z młodego pokolenia, którzy zaprezentowali własne umiejętności i techniki wyplatania strojów, które przekazywane były dotąd pokoleniowo. Na bazie tych materiałów powstał film dokumentalny pt. „Przychodzili, przychodzili... – rzecz o dziadach śmigustnych z Dobrej”. Ostatnim punktem projektu było zrealizowanie wystawy czasowej, prezentującej autentyczne stroje współczesnych kołędników, którzy również zaangażowani byli w proces powstawania wystawy. Wystawa zrealizowana została z audioprzewodnikiem i katalogiem ilustrowanym. Głównym rezultatem projektu było niewątpliwie rozbudzenie świadomości wartości tego zwyczaju i możliwości wpisania go na listę niematerialnego dziedzictwa kultury UNESCO. Muzealne zainteresowanie lokalnym zwyczajem było swojego rodzaju motywacją do poszukiwań informatorów, historii i dalszego zgłębiania tematu. Zebrany przez nas materiał łączył narracje międzypokoleniowe, wskazując różnice i podobieństwa oraz cel kultywowania tego niezwykłego zwyczaju. Dla wielu była to podróż sentymentalna, emocjonalna i budująca relacje bazujące na poczuciu tożsamości lokalnej i uznania w lokalnym środowisku.



Fotografia 2. Dziady śmigustne z Dobrej, 1968 r., fot. J. Sierosławski ze zbiorów Muzeum im. Władysława Orkana w Rabce-Zdroju

8. Podsumowanie

Przywołujący koncepcję „pracy dziedzictwa” Jamesa Clifforda Waldemar Kuliowski²⁸ pisze o muzeum jako „strefie kontaktu” – która jest strefą spotkania naukowców z tubylcami. Myśl ta odwołuje się nie tylko do muzeów zajmujących się egzotycznymi kulturami, gdzie obcy kulturowo muzealnik, interpretuje dziedzictwo kultur tubylczych. Myślę, że ta koncepcja może mieć też uzasadnienie w przypadku muzeów regionalnych, lokalnych. „Praca dziedzictwa” to według Clifforda proces składający się z trzech zakresów. Pierwszym z nich jest:

wyrażanie wartości dziedzictwa na poziomie lokalnym, regionalnym, narodowym albo międzynarodowym. Po drugie zwraca uwagę na wagę form tej artykulacji, zaliczając doń aktywności o charakterze językowym, rodzinnym, religijnym, pedagogicznym, oraz turystycznym. Po trzecie zwraca uwagę na nieodzowną w takich działaniach rolę przekładu międzygeneracyjnego, międzykulturowego, o rysach konserwatywnych bądź innowacyjnych – który w każdym z tych przypadków ma walor przekładu jedynie częściowego, co wynika z całego zespołu ograniczeń społecznych, jakie zawsze się pojawiają²⁹.

Dziedzictwo kulturowe przekazywane międzypokoleniowo podlega reinterpretacjom, selekcjom i wzmocnieniom w tych miejscach, które są znaczące dla zachowania ciągłości kulturowej. Każde pokolenie czerpie z przeszłości te treści, które są istotne z punktu widzenia wspólnoty oraz indywidualnych potrzeb. Dziedzictwo kulturowe postrzegane bywa coraz częściej jako mobilizacja do dumy z własnych korzeni, wskazanie wyjątkowości lokalnej kultury i jej przejawów we współczesności³⁰. Rolą muzeum jest podtrzymywanie tendencji rozwojowych i interpretowanie dziedzictwa w taki sposób, aby stało się ono nośnikiem ważnych społecznie znaczeń, tak aby eksponaty z przeszłości przemówiły językiem współczesności, były zrozumiałe w nadanym im nowym kontekście wystawy. Muzeum budujące relacje z ludźmi, wspólnotę kulturową odsłania swój prawdziwy potencjał, wychodząc poza martwe mury i milczące artefakty, ma moc, by tworzyć nową jakość. Narracje budowane w tych miejscach mają niebagatelny wpływ na to jak postrzegana jest przeszłość i jej dziedzictwo. Zatem to od muzealników zależy, czy muzeum wyjdzie do swoich odbiorców z ofertą dostosowaną do potrzeb współczesnego człowieka. Muzea etnograficzne, regionalne opowiadają o dziedzictwie kultury typu tradycyjnego, codzienności życia dawnych mieszkańców wsi, ich wytworach materialnych i duchowych. Ich rola rośnie wraz z potrzebą odkrywania chłopskiego pochodzenia naszego narodu, która coraz silniej wybrzmiewa we współczesnym dyskursie literackim, specjalistycznym, historiograficznym. Działalność edukacyjna i popularyzatorska prowadzona przez muzea sprzyja pozyskiwaniu nowych kręgów wpływu. Tadeusz Sadkowski wymienił funkcje pomocnicze muzeów etnograficznych, które mogą stać się współczesnymi kierunkami rozwoju tych instytucji. Wymienia zatem wsparcie szkół w realizacji programów edukacji regionalnej, współpracę z uczelniami wyższymi (w tym artystycznymi), współudział w budowaniu oferty

²⁸ Clifford J., *Looking Several Ways: Anthropology and Native Heritage in Alaska*, „Current Anthropology”, 2004, nr 1; za: Kuliowski W., *Muzeum jako „strefa kontaktu”*, [w:] Barański J., Maniak K., Trebunia-Staszek S. (red.), *Więcej niż muzeum. Szkice ofiarowane Profesorowi Janowi Świąchowi*, Kraków 2022, s. 88.

²⁹ Tamże, s. 88-89.

³⁰ Tamże.

turystycznej regionu oraz współtworzenie zjawiska folklorystyki³¹. Ponadto wymienia społeczne i polityczne funkcje regionalizmu w jednoczącej się Europie, podkreślając rolę muzeów jako miejsc umożliwiających autoidentyfikację i kultywowanie kultury wspólnot lokalnych i regionalnych. Dodam tylko, że dla społeczeństw całkowicie oderwanych od kultury wsi muzea etnograficzne, regionalne i skansenowskie mogą być rezerwuarem egzotycznych doznań i emocji związanych z odległym, zapomnianym już światem, który jeszcze do niedawna był ludzką codziennością. Zadaniem nadrzędnym stojącym współcześnie przed muzeami jest ukazywanie tego świata w całej jego złożoności, tłumaczenie go poprzez pryzmat teraźniejszych doświadczeń i szukanie nowych dróg rozwoju kolekcji, uchwycenia znaczeń i artefaktów znaczących dla przeszłości, tak aby stworzyć kontynuację trwającej i wciąż rozwijającej się kultury regionu.

Literatura

Biała Księga Kształcenia i Doskonalenia. Nauczanie i uczenie się. Na drodze do uczącego się społeczeństwa, Wyższa Szkoła Pedagogiczna TWP, Warszawa 1997, s. 107.

Bystron J.S., *Kultura ludowa*, Trzaska, Evert i Michalski, Poznań 1947, s. 450.

Byszewski J., Nyssel-Łukasik B., *Muzeum relacyjne. Przed progiem/za progiem*, Muzeum Józefa Piłsudskiego w Sulejówku, Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie, Sulejówek 2020, s. 181.

Nycher A., *Muzeum na zakręcie? Między kolekcją a opowieścią*, [w:] Ślusarczyk E. (red.), *Lokalne muzeum w globalnym świecie. Poradnik praktyczny*, Małopolski Instytut Kultury, Kraków, s. 155-158.

Gasset J.O., *Bunt mas*, Wydawnictwo Replika, Poznań 2021, s. 287.

Gołaszewski T., *Muzeum razy trzy. Esej o edukacji muzealnej młodzieży*, „Po lekcjach. Kwartalnik Nieregularny”, 1994, s. 151.

Huyssen A., *Twilight Memories. Marking Time in a Culture of Amnesia*, New York 1995; za: Macdonald S., *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2021, s. 420.

Jacher-Tyszkowa A., *Seweryn Udziela – założyciel muzeum etnograficznego w Krakowie. Życie i dzieło*, [w:] *X Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie*, Kraków 1991, s. 7-37.

Kobyliński Z., *Czym jest, komu jest potrzebne i do kogo należy dziedzictwo kulturowe?*, „Mazowsze Studia Regionalne”, 2011, s. 21-47.

Kołodziejka B., *Miejsce kultury ludowej w życiu współczesnym (na przykładzie województwa lubelskiego)*, „Rocznik Lubelski”, t. XXVI, cz. 1: 2000, s. 151-162.

Konopka M., *Dziedzictwo kulturalne w kreowaniu kultury współczesnej*, [w:] Damrosz J. (red.), *Kultura polska w nowej sytuacji historycznej*, Instytut Kultury, Warszawa 1998, s. 65-75.

Konstytucja RP, z 2 kwietnia 1997 r., art. 6. ust. 1, s. 2;

https://pkw.gov.pl/uploaded_files/1450053460_konstytucja_rzeczypospolitej_polskiej.pdf [data dostępu: 20.05.2023].

Kranz-Szurek M., *Kultura lokalna a globalizacja kulturowa – próba oceny zjawiska*, „Roczniki Nauk Społecznych”, Tom 4(40), numer 2 – 2012, s. 11-35.

³¹ Sadkowski T., „...Bestia, która była, ale nie jest...” (AP 17,11) w sprawie poszerzonej definicji muzeów na wolnym powietrzu, „Biuletyn Stowarzyszenia Muzeów na Wolnym Powietrzu”, nr 4, Toruń 2002, s. 41-46.

Kuligowski W., *Muzeum jako „strefa kontaktu”*, [w:] Barański J., Maniak K., Trebunia-Staszal S. (red.), *Więcej niż muzeum. Szkice ofiarowane Profesorowi Janowi Świąchowi*, Kraków 2022, s. 81-93.

Kwieciński Z., Jaworska-Witkowska M., *Nurty pedagogii. Naukowe, dyskretne, odlotowe*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2011, s. 354.

Łotman J., *Kultura i eksplozja*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999, s. 261.

Olbracht-Prondzyński C., Zbieranek P., *Dziedzictwo kulturowe jako narzędzie rozwoju regionalnego i lokalnego. Przypadek Pomorza*, [w:] Jacyno M., Kukołowicz T., Lewicki M. (red.), *Kultura na peryferiach*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, s. 133-166.

Popczyk M., *Estetyczne przestrzenie ekspozycji muzealnych. Artefakty przyrody i dzieła sztuki*, Universitas, Kraków 2008, s. 268.

Pruszyński J., *Dziedzictwo kultury Polski, jego straty i ochrona prawna*, t. 1, Kantor Wydawniczy Zakamycze, Kraków 2001, s. 481.

Sadkowski T., „...*Bestia, która była, ale nie jest...*” (AP 17,11) w sprawie poszerzonej definicji muzeów na wolnym powietrzu, „Biuletyn Stowarzyszenia Muzeów na Wolnym Powietrzu”, nr 4, Toruń 2002, s. 41-46.

Suchodolski B., *Świat człowieka i wychowanie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 589.

Szczepeński M., *Tożsamość regionalna – w kręgu pojęć podstawowych i metodologii badań*, [w:] Matczak A. (red.), *Badania nad tożsamością regionalną*, Silesia, Łódź-Ciechanów 1999, s. 7-17.

Wieruszewska M., *Tożsamość kulturowa jako wartość i czynnik konstytutywny społeczności lokalnej*, [w:] Jałowicki B., Sowa K.Z., Dutkiewicz P. (red.), *Społeczności lokalne: teraźniejszość i przyszłość: Rozwój Regionalny, Rozwój Lokalny*, Samorząd Terytorialny, nr 20: 1989, s. 302-324.

Witkowski L., *Niewidzialne środowisko. Pedagogika kompletna Heleny Radlińskiej jako krytyczna ekologia idei, umysłu i wychowania. O miejscu pedagogiki w przełomie dwoistości w humanistyce*, Impuls, Kraków 2014, s. 778.

Wojnar I., *Teoria wychowania estetycznego – zarys problematyki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 299.

Wójtowicz-Wierzbicka M., *Dziady śmigustne – tradycja wiosennego kołędowania*, Muzeum im. Władysława Orkana w Rabce-Zdroju, Rabka-Zdrój 2021, s. 40.

Zaręba D., *Ekoturystyka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 230.

Kultura, region, pamięć zbiorowa – relacyjna rola muzeów regionalnych

Streszczenie

Muzeum jest swoistym zjawiskiem kultury człowieka. Jest wytworem człowieka, jego potrzebą przeszłości w teraźniejszości. Muzea organizują narracje o kulturze i przeszłości, zapewniają do niej stały i nieograniczony dostęp. Edukacja w muzeach odbywa się na wielu poziomach, a jej podmiotem jest człowiek wraz z jego kulturą (ujęcie holistyczne). Można zatem uznać, że są one antropocentrycznymi świątyniami pedagogiki kultury, które za cel stawiają sobie kształcenie osobowości człowieka poprzez dobra (wartości) kultury. W niniejszym tekście poddane zostały namysłowi nowe tendencje muzealnicze, oczekiwania odbiorców i sposób, w jaki opowiada się o kulturze w muzeach. Tekst stanowi rozważania nad tym, jaka jest rola muzeum regionalnego w świecie ponowoczesnym i po co współczesnym ludziom kultura ludowa? Zaprezentowany materiał dokumentuje działania relacyjne na linii muzeum-środowisko lokalne na przykładzie działalności Muzeum im. Władysława Orkana w Rabce-Zdroju z perspektywy muzealnika, etnografa i pedagoga. Słowa kluczowe: kultura, muzeum, relacyjność, edukacja muzealna, dziedzictwo kultury

Nikt nie mówił tak wprost „chcę jechać do Bułgarii”.

Polscy turyści na bułgarskim wybrzeżu w perspektywie antropologicznej

1. Wprowadzenie

Niniejszy artykuł powstał na podstawie miesięcznych badań terenowych przeprowadzonych w sierpniu 2021 roku na bułgarskim wybrzeżu. Pobyt w terenie poprzedziła rozbudowana netnografia przeprowadzona w latach 2020-2021 w ramach seminarium magisterskiego. Celem pracy jest próba antropologicznego spojrzenia na zjawisko polskiej turystyki masowej nad bułgarskim wybrzeżem Morza Czarnego. Szczególny nacisk położony został na kwestie prestiżu i hierarchizacji form wypoczynku. Materiały zebrane podczas badań terenowych i gabinetowych pozwalają na próbę rekonstrukcji i analizy polskiej narracji dotyczącej wakacji w Bułgarii – narracji, która, jak argumentuje niniejszy artykuł, jest narracją dyskryminującą. Zgromadzone materiały pozwalają na naszkicowanie zarysu portretu polskiego turysty w Bułgarii – wybierającego bezpieczne wakacje all-inclusive z biurem podróży w jednym z głównych kurortów i mierzącego się ze stereotypem wakacyjnej Bułgarii jako przeżytku epoki PRL, miejsca pozbawionego prestiżu, a jednocześnie pięknego, taniego i swojskiego.

1.1. Stan badań

O Polakach spędzających lato nad Morzem Czarnym pisała m.in. Marta Cobel-Tokarska², jednak praca badaczki związanej z Akademią Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej skupiają się na turystach indywidualnych i alternatywnych. Bułgaria doczekała się w Polsce wielu analiz z dziedziny turystyki i rekreacji³. Próby krytycznego ujęcia zjawiska obecności polskich turystów na bułgarskim wybrzeżu, ograniczają się w takich pracach do wyliczenia stereotypów. Brakuje na gruncie polskiej antropologii pracy, której celem byłoby całościowe zbadanie przedmiotowego fenomenu.

1.2. Metodologia

Badania prezentowane w niniejszej pracy mają charakter jakościowy i opierają się na metodzie krytycznej analizy dyskursu, obserwacji uczestniczącej oraz metodzie wywiadu narracyjnego. Badania te należy zaliczyć do kategorii badań eksploracyjnych, tj. generujących hipotezy, pozwalających zidentyfikować dalsze pytania badawcze. Jedną z inspiracji metodologicznych stanowi tzw. historia głęboka, opowieść zamykająca się w formule „czuję się jakby”, opowiedziana językiem symboli i metafor. Jest to

¹ zuzanna.kierwiak@gmail.com, Kolegium MISH Uniwersytetu Warszawskiego, <https://orcid.org/0000-0002-1922-1730>.

² Cobel-Tokarska, M., *Lato nad Morzem Czarnym – narracje współczesnych polskich podróżników*, Kultura i Społeczeństwo, 2, 2014.

³ Zob. np. Wyrzykowski J., *Bulgaria on the Central and Eastem Europe Tourism Market*, Turyzm/Tourism, 17(1-2), 2007, s. 193-201, <https://doi.org/10.18778/0867-5856.17.1-2.14>.

metoda organizująca głośną książkę amerykańskiej badaczki Arlie Hochschild zatytułowaną „Obcy we własnym kraju. Gniew i żal amerykańskiej prawicy”⁴.

Krytyczna analiza dyskursu, metoda kojarzona z nazwiskiem holenderskiego badacza Teuna van Dijka, w niniejszej pracy używana jest do badania tekstów kultury, takich jak artykuły, blogi, vlogi czy posty zamieszczane w mediach społecznościowych. Zdaniem Barbary Jabłońskiej najważniejsze założenia tej metody to: pojmowanie dyskursu zarówno jako wypowiedzi, jak i tekstu; przywiązywanie w postępowaniu badawczym wagi do kontekstu; zwrócenie uwagi na jego procesualność; demaskowanie przemocy językowej oraz ukrytych stosunków władzy⁵.

Obserwacja uczestnicząca, metoda charakterystyczna dla jakościowych badań antropologicznych, przeprowadzona została w sierpniu 2021 roku. W ciągu miesiąca odwiedziłam wszystkie najpopularniejsze bułgarskie kurorty leżące pomiędzy granicą z Rumunią (wieś Durankulak) a Burgas. Badania utrudniała sytuacja pandemiczna, wielu moich rozmówców obawiało się bliższego kontaktu, jednak finalnie przeprowadziłam 22 wywiady, z czego 10 z nich zrealizowałam za pomocą narzędzi do pracy zdalnej. Podczas rozmów starałam się zadawać możliwie jak najmniej pytań, zapraszając moich rozmówców do stworzenia swobodnej narracji.

2. Przebieg badań

Zainspirowana artykułem Anny Kacperczyk o autoetnografii jako metodzie⁶, badania rozpocząłam od ćwiczenia polegającego na spisaniu moich osobistych odczuć dotyczących Bułgarii i wakacji na bułgarskim wybrzeżu. Uznałam za konieczne uwzględnienie moich własnych uprzedzeń, objawiających się przede wszystkim w celowym unikaniu wybrzeża jako miejsca niegodnego zainteresowania sławistki i bułgarystki. Ćwiczenie powtarzałam wielokrotnie podczas badań terenowych. Zgadając się z ideą refleksyjności empirycznej Michela Herzfelda⁷, starałam się ustawicznie podawać w wątpliwość moje założenia kulturowe, ograniczenia i domysły.

W latach 2020-2021 z powodu pandemii, prowadziłam szeroko zakrojoną netnografię polskich turystów masowych na wybrzeżu Bułgarii. Jak pisze Dariusz Jemielniak w swoim artykule o etnografii wirtualnej: *metoda ta dotyczy badań wirtualnych, w Internecie, i opiera się na bezpośrednim zastosowaniu zespołu technik i metod stosowanych w repertuarze antropologicznym*⁸. Jednym z najważniejszych źródeł okazała się facebookowa grupa „Bułgaria Wakacje Porady Tubylca – Słoneczny Brzeg, Złote Piaski, Sveti Vlas”. Korzystając z funkcji medium społecznościowego, jakim jest Facebook, zadawałam grupie pytania, wdawałam się w dyskusje, a nawet znajdowałam chętnych rozmówców. Kolejnym elementem badań gabinetowych była krytyczna analiza treści zamieszczanych na blogach osób jeżdżących na wakacje do Bułgarii lub profesjonalnie

⁴ Hochschild A., *Obcy we własnym kraju: gniew i żal amerykańskiej prawicy*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.

⁵ Jabłońska B., *Krytyczna analiza dyskursu: refleksje teoretyczno-metodologiczne*, Przegląd Socjologii Jakościowej, 2/1, 2006, s. 53-67.

⁶ Kacperczyk A., *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat. O metodologicznym statusie autoetnografii*, Przegląd Socjologii Jakościowej, 10/3, 2014, s. 32-75.

⁷ Herzfeld M., *Antropologia: praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004.

⁸ Jemielniak D., *Netnografia, czyli etnografia wirtualna – nowa forma badań etnograficznych*, Prakseologia 154, 2013, s. 97-116.

związanych z turystyką w tym regionie. Z wieloma autorami blogów przeprowadziłam następnie wywiady.

Podczas badań terenowych starałam się uczestniczyć we wszystkich rozrywkach, które udało mi się wyszczególnić podczas wywiadów pilotażowych i netnografii. W każdym kurorcie zostawałam na kilka dni, w trakcie których spędzałam czas na plażach, deptakach, w hotelach i na terenach najpopularniejszych atrakcji turystycznych. Rejestrowałam wywiady z chętnymi turystami i oglądałam zdjęcia z ich wakacji. Część wywiadów przeprowadziłam w Polsce, korzystając z narzędzi do pracy zdalnej. Z wieloma rozmówcami pozostałam w kontakcie za pośrednictwem mediów społecznościowych. Każdorazowo informowałam wszystkie osoby zaangażowane w moje badania o moich celach i metodach anonimizacji.

3. Polski turysta masowy w Bułgarii

Nad bułgarskie wybrzeże przyjeżdża przede wszystkim turysta niezamożny. Jak powiedziała mi jedna z moich rozmówczyń, rezydentka biura podróży:

[...] decydującą kwestią jest portfel. Bułgaria, nie da się tego ukryć, wszystkie numery, liczby i statystyki pokazują, że jest najtańszym kierunkiem dla Polaków. Czy patrzymy na wycieczki zorganizowane największych operatorów jak Rainbow, Tui – Bułgaria wypada najtaniej. Są też tu luksusowe hotele, które są drogie w porównaniu na przykład do najtańszego w Grecji, ale jeżeli uśrednimy [...] to Bułgaria co roku jest jako najtańszy kierunek. Więc skoro przyjeżdża tu najtańszy klient, najmniej zasobny portfel, no to już są zadania dla socjologów, ja socjologiem nie jestem, ale na podstawie tego można różne inne wnioski wyciągnąć, być może mniej zarabia, być może ma przez to mniejsze doświadczenie. Badań sztywnych nie mam, ale takie są moje obserwacje, że przyjeżdżają tutaj prostsi ludzie. Jeśli ktoś pokończył masę kierunków studiów, jest właścicielem przedsiębiorstwa i super zarabia, to wybierze coś droższego, a Bułgarię potraktuje jako „dobra, przyjadę, ale niekoniecznie”. Jak obserwuje, jak pracowałam w Andorze i ludzie pytali, a gdzie pani pracuje latem, ja z takim entuzjazmem zawsze „w Bułgarii!” i oni tak „mmmhm” (W4_K25).

Chociaż o statystyki, których istnienia domyśla się moja rozmówczyni, dalej trudno, moje wywiady z osobami wybierającymi bułgarskie wybrzeże na wakacje all-inclusive zdają się potwierdzać jej obserwacje. Określenia, których używa moja rozmówczyni (*klient najtańszy, najmniej zasobny portfel*), sugerują przynależność turystów do klasy niższej średniej. Kategorie klasowe przewijają się *implicite* w przytoczonej powyżej wypowiedzi (*ja socjologiem nie jestem (...) ale takie są moje obserwacje, że przyjeżdżają tutaj prostsi ludzie*). Jest to ważna dystynkcja, ponieważ zgodnie z rozumieniem klasowości Pierre Bourdieu, porządek klasowy jest tworzony i uprawomocniany właśnie poprzez wybory, praktyki konsumpcyjne, a sama klasa to zbiór dyspozycji i gustów, w tym gustu w podróży⁹. Wszystkie wybory, których dokonują polscy turyści na bułgarskim wybrzeżu, mogą następnie stać się przedmiotem dyskryminującej narracji medialnej, tworzonej na zasadzie negatywnych skojarzeń z gustami klas niższych.

⁹ Bourdieu P., *Co tworzy klasę społeczną? O teoretycznym i praktycznym istnieniu grup*, Recykling Idei 11, 2008, s. 38.

Inna z moich rozmówczyń, kobieta w średnim wieku przyjeżdżająca do Bułgarii od 2003 roku, wyznała, że kiedy pierwszy raz postanowiła skorzystać z oferty biura podróży, wymarzone wakacje chciała spędzić we Włoszech. Skonfrontowana z realiami finansowymi, postanowiła skorzystać z rady pracowniczki biura i wyjechać do Bułgarii (W8_K45). Kilku moich rozmówców, zapytanych o motywacje stojące za wyborem bułgarskich kurortów, wymieniało piaszczyste plaże, swojski klimat czy dobrą kuchnię. Jednak zdecydowana większość kierowała się jedynie kwestiami finansowymi:

- *Jak to się stało, że w ogóle zainteresował się Pan...*
- *Cena*
- *...jaka jest Pana historia?*
- *Cena. Tylko dlatego, że jest tania (W15_M50).*

Podobnym wypowiedziom często towarzyszyły próby wytłumaczenia swojego wyboru. Jedna z moich rozmówczyń wyznała, że chociaż oba jej pobyty w Bułgarii wiązały się ze względami ekonomicznymi, to za pierwszym razem chciała sprawić sobie drugie w danym roku wakacje, a drugi wyjazd przypadł na czasy pandemii i ceny wycieczek do preferowanych kierunków (Grecja, Hiszpania) przewyższyły jej budżet (W17_K25). Inny mój rozmówca, mężczyzna z małym dzieckiem, zapytany, dlaczego wraca do Bułgarii, chociaż, jak sam przyznał, nie przepada za tym krajem, wyznał, że nie wie, ale *fajnie, że nie muszę nic tu robić, to jest tak, wie Pani, jak się pracuje po 12 godzin to się należy relaks (W15_M36).*

Trudno tak zarysowany profil turysty masowego wypoczywającego nad bułgarskim wybrzeżem wpisać w tradycyjne modele. Nie są to, jak w klasycznej książce Louisa Turnera i Johna Asha, ludzie bogaci przylatujący do krajów jeszcze nieskalanych, niezanieczyszczonych; barbarzyńcy nowego typu pochodzący z centrów cywilizacji¹⁰. Nie jest to również w pełni turysta-konsument, o którym Zygmunt Bauman powiedziałby, że chce wzbudzić i kolekcjonować przede wszystkim nowe wrażenia¹¹, ponieważ większość z nich chce wracać w te same miejsca, do tych samych hoteli, za te same, niskie ceny. Nie aplikują się też w tym przypadku teorie traktujące o prymacie autentyzmu, niebanalności doświadczenia turystycznego, artykułowane chociażby przez kontynuatorów myśli Deana MacCannela, Josepha Heatha i Andrew Pottera¹². Trudno również uznać turystę masowego w Bułgarii za postturystę Urry'ego¹³, który dzięki wysokiemu kapitałowi kulturowemu odkryje kicz, sztuczną egzotyzyzację czy po prostu komedię. Wakacyjny wyjazd do Bułgarii nie jest dla nich bowiem źródłem społecznej dystynkcji, lecz przede wszystkim najtańszą możliwą formą odpoczynku, którego bardzo potrzebują.

Mężczyzna z dzieckiem, który opowiedział mi o swoim 12-godzinnym dniu pracy, przyznał, że również jego rodzice byli już w Bułgarii aż osiem razy: *wydają podobne pieniądze jak nad polskim morzem, a mają all-inclusive (W15_M36)*. Zapytany zaś o swoje ulubione miejsca w Bułgarii zdziwiony odparł, że nigdy się nad tym nie zasta-

¹⁰ Turner L., Ash J., *The Golden Hordes. International Tourism and Pleasure Periphery*, Constable & Co, Londyn 1975.

¹¹ Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, PIW, Warszawa 2000.

¹² Heath J., Potter A., *Bunt na sprzedaż. Dlaczego kultury nie da się zagłuszyć*, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2010.

¹³ Urry J., *Spojrzenie turysty*, PWN, Warszawa 2007.

nawiał. Turyści tacy jak on stanowili zdecydowaną większość moich rozmówców. Koreponduje to z obserwacjami cytowanej już rezydentki biura podróży:

W ogóle wszystkich turystów przyjeżdżających do Bułgarii podzieliłabym na kilka grup. Największa grupa to turysta masowy, przylatuje z biurem podróży, ląduje w Burgas, jedzie do Słonecznego Brzegu czy na północ, południe. On sobie weźmie może jedną, może dwie wycieczki, może wcale, może tylko Nesebyr. Takie totalne minimum. Drugi rodzaj turystów to już są ci tacy troszeczkę bardziej zainteresowani, że kupią np. jedną wycieczkę trochę dalszą, pojedą na Kaljakra, do Stambułu, mimo że nie jest w Bułgarii, ale chcą się ruszyć, są ciekawsi chociaż. Trzecia grupa to są tacy totalnie alternatywni, ale to oni nie przyjadą z biurem podróży, oni tutaj przylatują nawet w kwietniu, a są bo obserwuje po hashtagach, non stop coś się dzieje (W4_K25).

Podczas badań terenowych odniosłam wrażenie, że potrzeba „wy tłumaczenia się” z wyboru Bułgarii istniała jedynie w odniesieniu do przekazu medialnego, szczególnie tego pisanego przez celebrytów mediów społecznościowych, kreującego Bułgarię jako „gorsze all-inclusive”, kierunek nieprestżowy i zbyt „przaśny”. Moi rozmówcy, akcentując swoją obecność w globalnym obiegu kulturowym, odnosili się do zarzutów stawianych im *implicite* przez dyskurs mainstreamowych mediów. Katarzyna Pruszkiewicz na łamach noizz.pl do Bułgarii namawia tych, którzy nie chcą zwiedzać, ale leżeć na plaży i popijać *wino w cenie wody*¹⁴. Patrycja Sołtysik, instagramerka i żona Andrzeja Sołtysika, znanego dziennikarza radiowo-telewizyjnego, swoje rozczarowanie Bułgarią opisała na blogu, a jej opinie relacjonował m.in. serwis plotkarski pomponik.pl. Influencerka krytykowała przede wszystkim niezdrowe jedzenie w ramach all-inclusive, niski poziom znajomości angielskiego wśród Bułgarów i gaszenie świateł na balkonach chwilę po 11. Dodaje, że *niestety większość komentarzy na moim Instagramie, jak i multum wiadomości prywatnych potwierdza, że turystyka w Bułgarii jest jeszcze bardzo do tyłu*, a odpowiadając na komentarze zadowolonych turystów, pisze: *Bułgaria z, jak sama nazwa wskazuje ciemnym (błotnistym kolorem) morza, nie zachwyca*¹⁵. Najbardziej wymowną krytyką pozostaje jednak znaczące milczenie celebrytów i wpływowych instagramerek, którzy, nawet jeśli Bułgarię odwiedzili, to zdecydowanie nie piszą o tym na swoich platformach. Zarzuty przedstawicielki klasy wyższej średniej nie znajdują poklasku turysty masowego – w końcu wielu z nich również słabo mówi po angielsku i nie oczekuje całodobowego oświetlenia.

4. Hierarchia wypoczynku

Wyrażenie „gorsze all-inclusive”, przewijające się w wielu wywiadach, sugeruje niewyrażaną *explicite* hierarchię celów podróży wakacyjnych. Bułgaria, chociaż plasuje się w tej klasyfikacji niżej niż Hiszpania, Włochy czy Cypr, często określana jest przez moich rozmówców jako miejsce o niewykorzystanym potencjale. Moi rozmówcy umieszczali Bułgarię nie tylko w pewnej hierarchii miejsc, ale również na specyficznym rozumianej osi postępu. Jak powiedziała mi jedna z moich rozmówczyń:

¹⁴ Pruszkiewicz K., *Wakacje w Bułgarii to Morze Bałtyckie w wersji premium. Oto moje rady na tani i udany urlop*, noizz.pl; <https://noizz.pl/podroze/wakacje-w-bulgarii-warto-znac-rosyjski-by-moc-sie-dogadac/hnxys8r> [data dostępu: 04.06.2023].

¹⁵ Sołtysik P., *Bułgarskie rozczarowanie*; <https://patisoltysik.pl/bulgarskie-rozczarowanie> [data dostępu: 04.06.2023].

Bulgaria mogłaby stać się taką prawdziwą perelką, jeśli chodzi o europejskie kierunki, a gdzieś to kuleje, a właśnie ten niewykorzystany potencjał pewnie też wynika trochę z braku środków, tak się domyślam, ale wydaje mi się, że jest to kraj, który jeszcze ma przed sobą sporą drogę, żeby właśnie ten potencjał wykorzystać (W1_K34).

Droga, która prowadzi do wykorzystania potencjału, jest drogą na Zachód. Przykładem państw, które swój potencjał wykorzystwały, były dla moich rozmówców kierunki popularne przede wszystkim wśród turystów zamożniejszych, często zachodnich – Wyspy Kanaryjskie, Grecja, Egipt. Jedną z moich rozmówczyń, polsko-bułgarską autorką książek, łączy wolniejszy rozwój kraju z „zatrzymaniem w czasie”: *Mnie się tak wydaje. Że oni się tak zatrzymali na takich latach 90. i nie do końca sobie radzą i tego milenium nie przekroczyli (W3_K50).*

Inną rozmówczyni, animatorka pracująca od kilku lat w Bułgarii, jeszcze dosadniej lokalizuje Bułgarię na wspomnianej osi:

Oni sami o sobie mają negatywne mniemanie, więc myślę, że też od tego powinni zacząć zmianę ku lepszemu w swoim kraju, od zmiany myślenia o sobie samym, bo za to się nic nie płaci, to nic nie kosztuje. [...] Magda Genow bardzo fajnie powiedziała raz, że Bułgaria jak przechodziła z komuny na obecną sytuację, na kapitalizm i na prywatne przedsiębiorstwa, to u nich zabrakło takiego Balcerowicza, który by pomógł w przemianach. Że my mieliśmy Balcerowicza, który nas przez to wszystko przeprowadził, a tutaj tego nie było (W4_K25).

Obie narracje eksplorują kwestie dla bułgarskiej samoświadomości nieobce. Zatrzymanie w czasie, z którego nie bardzo chce się wyjść, to kanwa, na której swoją najnowszą książkę napisał Georgi Gospodinow (zob. „Schron przeciwczasowy”). Pogoń za postępem, utożsamianym zachodniocentrycznie z przejściem do dojrzałej formy kapitalizmu, krytykowano na gruncie bułgarskim już w XIX wieku. W niezwykle popularnej książce Aleko Konstantinowa pt. „Baj Ganjo” tytułowa postać, modelowy *homo balcanicus*, podróżuje po całej Europie, szokując „cywilizowanych Europejczyków” swoją niezdamną dzikością. Słabo wykształcony, wiecznie bez grosza przy duszy, handluje olejkiem różanym, już ówczesnie kojarzonym jako główny towar eksportowy Bułgarii. Podobny przekaz płynie z wydanej w 1871 roku w Bukareszcie sztuki Dobriego Wojnikowa „Криворазбрана цивилизация” („Źle rozumiana cywilizacja”) – satyry krytykującej uznawanie mody z Zachodu za wyznacznik ewolucji, progresu ludzkości. O nieustannej popularności tej myśli w Bułgarii świadczy fakt, że sztukę z powodzeniem gra się na deskach bułgarskich teatrów do dzisiaj.

Kolejnym kryterium, pozycjonującym Bułgarię na wspomnianej osi, są skojarzenia z czasami PRL-u. Zdaniem moich rozmówców, podobieństwo do tego, czego doświadczyli (oni lub ich rodzice, dziadkowie), działa na niekorzyść. Wśród osób, z którymi rozmawiałam, nie znalazł się nikt, dla kogo relikty postsocjalistyczne byłyby wartością dodaną przy wyborze kierunku podróży. Sytuacja wygląda zupełnie inaczej wśród osób młodych, zajmujących się alternatywnymi sposobami podróżowania. Jako jeden z przykładów wspomniana już animatorka wymienia *digital nomads*:

Teraz jedna dziewczyna przyjechała do Sweti Wasil i myślę, że Bułgaria może być wkrótce popularnym krajem, bo tutaj jest bardzo tanio i ok, mogą sobie

pojechać gdziekolwiek, ale tam jest drożej, a jednak Bułgaria pod względem cen wygrywa, no i właśnie ta magia taka, że już nudzą się te kraje takie oczywiste wszystkim i szukają czegoś takiego alternatywnego i myślę, że Bułgaria jest taką nową alternatywą. Że był ten okres, kiedy był PRL, gdzie tu było takie mega popularne dla naszych dziadków i rodziców, potem zrobił się taki negatywny marketing, bo faktycznie im się faktycznie kojarzy z PRLem, są tutaj dalej pozostałości, ale no gdzie nie ma, w Rumunii są, na Ukrainie, w Polsce, wszędzie są ślady PRLu. No i mam nadzieję, ja w to wierzę, będę się to starała robić, że może się tak zmienić, że Bułgaria znowu stanie się czymś fajnym, nie takim przypalowym na wakacje, tylko czymś takim fajnym, że wow jedziemy do Bułgarii na wakacje, ale super (W4_K25).

W klasycznej już książce Johna Urry’ego „Spojrzenie turysty” refleksja na temat hierarchii obiektów turystycznych pojawia się już przy okazji próby zdefiniowania samego zjawiska turystyki. Klasyfikacja ta zależy od stanu równowagi dynamicznej między rywalizacją w zakresie podaży takich obiektów z jednej strony a zmiennymi gustami odpowiadającymi klasie społecznej, płci i kategoriom pokoleniowym turystów z drugiej¹⁶. Pozycje poszczególnych miejsc będą więc ściśle zależne od osoby tworzącej daną hierarchię (co przestaje być zadaniem zupełnie abstrakcyjnym, jeżeli przypomnimy sobie niezliczone rankingi wakacyjnych celów podróży publikowane przez czasopisma lifestylowe). Jak pisze cytowana przez Urry’ego Alma Gottlieb, ponieważ istotą turystyki jest poszukiwanie różnicy w stosunku do miejsca zamieszkania i pracy, na liście sporządzonej przez lub dla turysty z klasy niższej średniej będą dominowały miejsca pozwalające na poczucie się chociaż przez jeden dzień jak król¹⁷. Mowa więc o lokalizacjach, na które nie tylko nas „stać” – w końcu przy odrobinie szczęścia przedstawiciel klasy niższej średniej mógłby pozwolić sobie na wakacje na polu namiotowym w Szwecji – ale o miejscach, w których możemy znacząco sobie popofolgować. Bułgaria z pewnością spełnia ten warunek, co dobrze podsumowuje tytuł artykułu z sezonu 2021: „[Bułgaria] Najtańszy kraj na wczasy all-inclusive. Nie ma sobie równych”¹⁸.

Idąc tokiem rozumowania Almy Gottlieb, nietrudno zrozumieć niesłabnące zainteresowanie polskiej klasy niższej średniej wypoczynkiem typu all-inclusive w Bułgarii. Po roku ciężkiej pracy nie mają ochoty na aktywny wypoczynek, nie zawsze interesują ich również wycieczki fakultatywne. Rezydentka znanego biura podróży, z którą rozmawiałam na ten temat, uświadomiła mi, że mobilność wykraczająca poza promień krótkiego spaceru lub przejażdżki autobusem jest niezwykle rzadka:

Turyści z wygody lubią to, co jest blisko, czyli najlepiej dostać się miejskim autobusem i tutaj jest fajnie, bo od Słonecznego Brzegu jest łatwo dostać się do Nesebyru. Więc 99%, może 1% czasami się spotykam, bo pytam zawsze turystów, jak ich wożą na lotnisko, ręka do góry do widział Nesebyr, czasami ktoś nie podniósł, „bo byliśmy z dziećmi, ciężko nam było się zorganizować, w końcu sobie odpuściliśmy” (W4_K25).

¹⁶ Urry J., dz. cyt., s. 17.

¹⁷ Tamże, s. 30.

¹⁸ Kołczyńska I., *Wakacje 2021. Najtańszy kraj na wczasy all-inclusive. Nie ma sobie równych*; <https://turystyka.wp.pl/wakacje-2021-najtanszy-kraj-na-wczasy-all-inclusive-nie-ma-sobie-rownych-6648009571068608a> [data dostępu: 04.06.2023].

Krajobraz i zagospodarowanie bułgarskiego wybrzeża sprzyja turystyce all-inclusive. Pas najbardziej obleganych kurortów, rozciągający się od Złotych Piasków po Burgas, nie obfituje w atrakcje turystyczne. Najpopularniejsze miejsca, Złote Piaski i Słoneczny Brzeg, to małe wioski, które można przejść wzdłuż i wszerz podczas godzinnego spaceru. Krajobraz obu miejscowości został zdominowany przez hotele, stragany, restauracje i bary, a same plaże ściśle podzielone i często niedostępne dla osób niebędących gośćmi któregoś z hoteli. Stąd najczęstszym pytaniem na grupach facebookowych jest pytanie o rekomendacje hotelu:

Jeżeli hotel będzie dobry i dołożymy do tego ładne miejsca [to jest to gwarancja sukcesu – przyp. mój] , bo raczej chyba nie spotkałam się z taką opinią, że hotel mieliśmy super, ale poza hotelem słabo (W4_K25).

Wysoką pozycję Bułgarii w hierarchii klasy niższej średniej tłumaczą również atrakcyjne ceny nieruchomości. Kawalerkę w kompleksie apartamentów zlokalizowanym w pierwszej linii brzegowej można kupić już za 20 tysięcy euro. W mniej popularnych miejscowościach i dalej od brzegu można zaopatrzyć się we własne „luksusowe studio” już za połowę tej ceny. Dodatkowo większość apartamentowców oferuje usługę dbania o nieruchomość, a nawet usługę najmu krótkoterminowego w imieniu właściciela. Tradycyjnie w Bułgarii nie płaci się czynszu na rzecz spółdzielni, przez co koszty utrzymania takiego mieszkania wakacyjnego znacząco maleją. Moi rozmówcy chętnie opisywali zakupione przez siebie nieruchomości, niejednokrotnie wymieniając wszystkie udogodnienia oferowane przez dany kompleks:

Apartament mamy w miejscowości Sviety Vlas, za Słonecznym Brzegiem w kompleksie 5 gwiazdek, w pierwszej linii brzegowej przy morzu z 8 basenami, kortami, boiskiem, 3 restauracjami więc jest bosko. A płaciliśmy mniej niż za kawalerkę w średnim mieście! (W13_K32).

Jednak zarówno właściciele mieszkań, jak i goście all-inclusive, zapytani o przykładowy plan dnia wymieniali niemal identyczne schematy. Na typowy dzień składa się późniejsza niż w domu pobudka, śniadanie, czas przy basenie, obiad, czas na plaży, spacer połączony z zakupami, kolacja z alkoholem i późniejsze niż w domu pójście spać. Po części wpisuje się to w cechę spojrzenia turysty, którą Urry nazwał zwyczajnymi czynnościami w niezwykłym miejscu, oprawie¹⁹. Refleksję komplikuje jednak wyrażana przez samych turystów opinia, że bułgarskie wybrzeże aż tak szczególnej oprawy nie tworzy. Oglądając zdjęcia, które pokazywał mi jeden z moich rozmówców, spostrzegłam, że gdyby nie jego świadectwo, nie byłabym w stanie ulokować tych zdjęć w miejscu i czasie. Większość przedstawiała ludzi w barze, część ludzi na plaży pozbawionej cech szczególnych. Jedynie te zdjęcia, na których widoczne były szyldy, pozwalały na identyfikację Bułgarii poprzez alfabet. Fotografie zwróciła moją uwagę również przy okazji obserwacji gali rozdania nagród konkursu „Moja Bułgaria” organizowanego przez Bułgarski Instytut Kultury w Warszawie. Chociaż wygrały prace przedstawiające mniej zagospodarowane, mało znane turystom wybrzeże północne i południowe, główną nagrodę stanowiął tydzień w hotelu all-inclusive w Nesebyrze.

¹⁹ Urry J., dz. cyt., s. 31.

4.1. Historia głęboka

Polscy turyści wypoczywający latem nad bułgarskim wybrzeżem Morza Czarnego czuje, że zasłużył na wypoczynek po roku ciężkiej pracy etatowej bądź prowadzenia małego biznesu. Ponieważ na co dzień nie może pozwolić sobie na taki styl życia, w Bułgarii chce sobie pofolgować. Lubi Bułgarię, bo ma wrażenie, że nie przepłaca. Cieszy się z krótkiego lotu, piaszczystych plaż, taniego jedzenia i alkoholu. Z ulgą przyjmuje swojski, słowiański klimat, nie stresuje się dogadaniem się w lokalnym języku. Do Bułgarii wróci jeszcze wiele razy w życiu. Bułgarów lubi, chociaż czasami oszukują (szczególnie taksówkarze). Polskiemu turyście i jego rodzinie nie brakuje miejsc do zwiedzania czy atrakcji. Wakacje są od odpoczynku ciała, a ten najlepiej zapewnia basen, plaża i słońce (DT).

Powyższy fragment zaczerpnięty z mojego dziennika terenowego to jedna z wielu prób naszkicowania historii głębokiej polskich turystów w Bułgarii. To odpowiedź na narrację prowadzoną w mediach głównego nurtu oraz na portalach społecznościowych – narrację sytuującą Bułgarię bardzo nisko w hierarchii miejsc wypoczynku, często deprecjonującą bułgarskie wybrzeże, opisującą je jako brudne, nieciekawe, tanie. Moi rozmówcy byli świadomi opinii, jaką na temat tego kraju wyrażają celebryci i dziennikarze. Charakterystyczne tłumaczenie swojego wyboru rozumiem w tym kontekście jako wynikające z założenia, że również sama badaczka jest świadoma istnienia tego dyskursu.

5. Podsumowanie

Badania terenowe przeprowadzone na bułgarskim wybrzeżu Morza Czarnego oraz poprzedzająca je netnografia pozwoliły na wyodrębnienie czynnika finansowego jako głównej motywacji osób wybierających ten region. Kwestia oszczędności i potrzeby fizycznego odpoczynku przejawia się zarówno w stereotypach, jak i w narracjach samych turystów. Niniejszy artykuł stanowi próbę częściowego spojrzenia na fenomen polskiej turystyki masowej w Bułgarii i dowodzi istnienia dyskryminującej narracji medialnej, która organizuje zarówno stereotyp, jak i autostereotyp polskiego turysty w Bułgarii. Starając się przyrzeć kwestiom prestiżu i hierarchizacji wypoczynku, skupiałam się na opowieściach samych turystów, kierując się przekonaniem o nieobecności ich narracji w mediach głównego nurtu. Warto podkreślić, że na gruncie polskiej antropologii brakuje całościowych badań nad polską turystyką masową w Bułgarii, pomimo niesłabnącej popularności tego miejsca. W kontekście dalszych badań ważne będzie rozwinięcie zarysowanego dyskursu medialnego, który według mojej opinii pozostaje dyskursem dyskryminującym i klasistowskim.

Literatura

Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, PIW, Warszawa 2000.

Bourdieu P., *Co tworzy klasę społeczną? O teoretycznym i praktycznym istnieniu grup*, Recykring Idei, 11, 2008, s. 38.

Cobel-Tokarska M., *Lato nad Morzem Czarnym – narracje współczesnych polskich podróżników*, Kultura i Społeczeństwo, 2, 2014.

Heath J., Potter A., *Bunt na sprzedaż. Dlaczego kultury nie da się zagłuszyć*, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2010.

Herzfeld M., *Antropologia: praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004.

Hochschild A., *Obcy we własnym kraju: gniew i żal amerykańskiej prawicy*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.

Jabłońska B., *Krytyczna analiza dyskursu: refleksje teoretyczno-metodologiczne*, Przegląd Socjologii Jakościowej, 2/1, 2006, s. 53-67.

Jemielniak D., *Netnografia, czyli etnografia wirtualna – nowa forma badań etnograficznych*, Prakseologia, 154, 2013, s. 97-116.

Kacperczyk A., *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat. O metodologicznym statusie autoetnografii*, Przegląd Socjologii Jakościowej, 10/3, 2014, s. 32-75.

Kołczańska I., *Wakacje 2021. Najtańszy kraj na wczasy all-inclusive. Nie ma sobie równych*; <https://turystyka.wp.pl/wakacje-2021-najtanszy-kraj-na-wczasy-all-inclusive-nie-ma-sobie-równych-6648009571068608a> [data dostępu: 04.06.2023].

Pruszkiewicz K., *Wakacje w Bułgarii to Morze Bałtyckie w wersji premium. Oto moje rady na tani i udany urlop*; <https://noizz.pl/podroze/wakacje-w-bulgarii-warto-znac-rosyjski-by-moc-sie-dogadac/hnxys8r> [data dostępu: 04.06.2023].

Sołtysik P., *Bułgarskie rozczarowanie*; <https://patisoltysik.pl/bulgarskie-rozczarowanie> [data dostępu: 04.06.2023].

Turner L., Ash J., *The Golden Hordes. International Tourism and Pleasure Periphery*, Constable & Co, Londyn 1975.

Urry J., *Spojrzenie turysty*, PWN, Warszawa 2007.

Wyrzykowski J., *Bulgaria on the Central and Eastern Europe Tourism Market*, Turyzm/Tourism, 17(1-2), 2007, s. 193-201.

Nikt nie mówił tak wprost „chcę jechać do Bułgarii”. Polscy turyści na bułgarskim wybrzeżu w perspektywie antropologicznej

Streszczenie

Niniejszy artykuł powstał na podstawie badań terenowych przeprowadzonych latem 2021 roku na bułgarskim wybrzeżu: obserwacji uczestniczącej we wszystkich najpopularniejszych kurortach na bułgarskim wybrzeżu oraz wywiadów z turystami, pracownikami branży turystycznej oraz Polakami publicznie związanymi z Bułgarią (m.in. autorami książek, przewodnikami i rezydentami biur podróży). Badania terenowe poprzedziła rozbudowana netnografia przeprowadzona w latach 2020-2021 w ramach seminarium magisterskiego. Celem pracy jest próba antropologicznego spojrzenia na zjawisko polskiej turystyki masowej nad bułgarskim morzem. Materiały zebrane podczas badań terenowych i gabinetowych pozwalają na próbę rekonstrukcji i analizy polskiej narracji dotyczącej wakacji nad Morzem Czarnym w Bułgarii – narracji, która pod wieloma względami jest narracją dyskryminującą. Do zbadania relewantnych polskich tekstów kultury wykorzystano metodę krytycznej analizy dyskursu holenderskiego badacza Teuna van Dijka, której celem jest demaskowanie przemocy językowej i ukrytych stosunków władzy. Zgromadzone materiały pozwalają na naszkicowanie portretu bazującego na historii głębokiej polskiego turysty w Bułgarii wybierającego bezpieczne wakacje all-inclusive z biurem podróży w jednym z głównych kurortów – Złotych Piaskach, Słonecznym Brzegu, Nesebyrze czy Sozopolu – mierzącego się ze stereotypem wakacji w Bułgarii jako przeżytku epoki PRL, miejsca pozbawionego prestiżu, a jednocześnie pięknego, taniego i swojskiego. Słowa kluczowe: Bułgaria, turystyka, krytyczna analiza dyskursu, antropologia turystyki

Indeks Autorów

Golik-Prus A.	80
Kierwiak Z.	183
Klinkowski J.	63, 136
Madej A.	147
Matyja-Dudek J.	37
Murzyn M.	7
Nieżgoda R.	114
Oleszczuk W.	15
Schlichtinger A.	157
Stróżka P.	99
Szyller J.	157
Werkowski Z.	7
Wójtowicz-Wierzbicka M.	169