

# **SYMBOLAE EUROPAEAE**



POLITECHNIKA KOSZALIŃSKA

**SYMBOLAE EUROPAEAE**

STUDIA HUMANISTYCZNE  
POLITECHNIKI KOSZALIŃSKIEJ

nr 10 (2:2016)

KOSZALIN 2016

ISSN 1896-8945

Rada Naukowa

Andrzej Chodubski (Gdańsk), Peter Garbe (Greifswald), Klaus Hammer (Berlin),  
Marek Jabłonowski (Warszawa), Jacek Knopek (Toruń), Honorata Korpikiewicz  
(Poznań), Zdzisław Kroplewski (Szczecin), Iwona Alechowicz-Skrzypek (Opole),  
Wiesław Wysocki (Warszawa), Diana Etco (Kiszyniów), Natalia Danilkina  
(Kaliningrad), Przemysław Żukiewicz (Wrocław)

Zespół redakcyjny nr 10

Małgorzata Sikora-Gaca, Zbigniew Danielewicz

Przewodniczący Uczelnianej Rady Wydawniczej

*Zbigniew Danielewicz*

Founding Father

*Bolesław Andrzejewski*

Projekt okładki

*Agnieszka Bil*

Skład, łamanie

*Karolina Ziobro*

Więcej informacji o czasopiśmie i redakcji – <http://symbolae.tu.koszalin.pl>

© Copyright by Wydawnictwo Uczelniane Politechniki Koszalińskiej  
Koszalin 2016

WYDAWNICTWO UCZELNIANE POLITECHNIKI KOSZALIŃSKIEJ  
75-620 Koszalin, ul. Raławicka 15-17

---

Koszalin 2016, wyd. I, ark. wyd. 12,93, format B-5, nakład 100 egz.  
Druk

*Profesorowi Bolesławowi Andrzejewskiemu  
w 70. Rocznicę Urodzin  
zeszyt ten poświęcają  
Przyjaciele, Współpracownicy i Uczniowie*



## Spis treści

<b>TABULA GRATULATORIA</b> .....	11
<b>LIDIA SUDAKIEWICZ</b>	
Profesor Doktor Habilitowany Bolesław Andrzejewski .....	17
<b>JOLANTA BARBARA HOROJTKO</b>	
The results of teaching intercultural communicative competence – comparative studies .....	21
<b>MARIA CZAPLICKA-JEDLIKOWSKA</b>	
Grzeczność i niegrzeczność w komunikacji językowej w opinii studentów UKW w Bydgoszczy .....	31
<b>MARCIN LESZCZYŃSKI</b>	
Rola mediów w budowaniu reputacji państwa na arenie międzynarodowej ...	47
<b>GRZEGORZ MAŁYGA</b>	
Rola anglojęzycznego magazynu „Dabiq” w działalności propagandowej Państwa Islamskiego .....	61
<b>KATERYNA RAZGONOVA</b>	
Pragmatyczne zastosowanie dowcipów w komunikacji międzyludzkiej .....	71
<b>GERARD RONGE</b>	
Aluzja i spekulacja. Jak przekroczyć granice epistemologii? .....	85
<b>SEBASTIAN DUSZA</b>	
Antropocentryka pierwiastka bohatera romantycznego w kontekście filozoficznego paradygmatu romantycznego w ujęciu prof. Bolesława Andrzejewskiego .....	107
<b>ZBIGNIEW DANIELEWICZ</b>	
Religia a przemoc. Karen Armstrong w poszukiwaniu zrównoważonego stanowiska .....	127
<b>MAGDALENA GILICKA</b>	
Husserlowskie uznanie Innych jako fenomenologiczny wymiar intersubiektywnej komunikacji .....	143

**AGNIESZKA BEDNAREK**

Noc oświecająca, czyli apofatyzm w teologicznych dociekaniach Adama Mickiewicza ..... 155

**AGNIESZKA OCHENKOWSKA**

„Nic krom jednej rozpaczy nam dziś nie zostaje”. Alegorie ojczyzny w „Trenach na rozbiór Polski” Józefa Morelowskiego ..... 171

**ADRIANNA WOROCH**

Szaleni romantycy w ujęciu Jana Švankmajera. Analiza porównawcza dzieł Edgara Allana Poeego oraz filmu Szaleni ..... 187

**ANNA MROŻEWSKA**

Das Räderwerk der Modernisierung und Wilhelm Heinrich Wackenroders Flucht ins Transzendente ..... 207

**KLAUS HAMMER**

Bildzeichen, Zauberformel, freie Paraphrase oder eigenschöpferische Bildfindung? Zur Wirkungsgeschichte der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen in der Illustration ..... 217





B. Friedrichs.





**BEDNAREK Agnieszka** – Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego

**BIEDROŃ Adriana** – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**BUKOWSKI Stanisław** – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**CZAPLICKA-JEDLIKOWSKA Maria** – Katedra Gramatyki i Semantyki, Instytut Filologii Polskiej i Kulturoznawstwa, Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszcy

**DANIELEWICZ Zbigniew** – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**DIXON Izabela** – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**DUSZA Sebastian** – Zakład Językoznawstwa Niemieckiego, Instytut Filologii Germańskiej, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

**GABRYSZAK Renata** – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**GARBE Peter** – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**GASZTOLD Brygida** – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**GĘBSKI Bogdan** – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**GILICKA Magdalena** – Zakładzie Teorii i Filozofii Komunikacji, Instytut Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

**GOHLISCH Dietmar** – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**GÓRKA Marek** – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**HAJEK Anna** – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**HAMMER Klaus** – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**HANDKE Waldemar** – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**HOFFMANN Tomasz** – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**HOROJTKO Jolanta Barbara** – I Liceum Ogólnokształcące im. Stanisława Dubois w Koszalinie

**JUSZCZAK-MARASZKIEWICZ Elżbieta** – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**KACZMAREK-ŚLIWIŃSKA Monika** – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**KAMIŃSKA Żaklina** – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**KANIA Jan** – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**KLEPUSZEWSKA Magdalena** – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**KLEPUSZEWSKI Wojciech** – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**KNOPEK Jacek** – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**KOSOWSKA Urszula** – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**LANKIEWICZ Hadrian** – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**LEMIESZ Ewa** – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**LESZCZEYŃSKI Marcin** – Katedra Publicystyki Ekonomicznej i Public Relations, Wydział Ekonomii Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu

**MAGIEREK Dariusz** – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**MAŁECKA Agnieszka** – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**MAŁYGA Grzegorz** – Zakład Polityki Zagranicznej RP, Instytut Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Wrocławskiego

**MARCINIAK Agnieszka** – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**McNAMARA Paul** – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**MEGIER Maja** – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**MROŻEWSKA Anna** – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**NEUBAUER Łukasz** – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**NIERODA-KOWAL Anna** – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**OCHENKOWSKA Agnieszka** – Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego

**POGONOWSKI Marek** – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**POLAK Bogusław** – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**POLAK Michał** – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**RAZGONOVA Kateryna** – Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego

**ROGLA IRUN Alejandro** – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**RONGE Gerard** – Międzyobszarowe Indywidualne Studia Humanistyczne i Społeczne, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

**SIKORA-GACA Małgorzata** – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**SIWKO Maria** – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**SUDAKIEWICZ Lidia** – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**SYPIAŃSKA Jolanta** – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**SZARSZEWSKI Piotr** – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**TROJANOWICZ Wiesław** – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**WAWER Zbigniew** – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**WERRA Zbigniew** – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

---

**WIERZCHOWIECKA-RUDNIK Iwona** – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**WOROCH Adrianna** – Filmoznawstwo i kultura mediów, Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

**ZARZYCKA-JACKIEWICZ Elżbieta** – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

**ZIĘTEK Monika** – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej





## **Profesor Doktor Habilitowany Bolesław Andrzejewski**

W polskim środowisku naukowym powstał piękny zwyczaj upamiętniania specjalną księgą lub wydaniem pism jubileuszy zasłużonych badaczy i wychowawców młodych naukowców. Rok 2016 to rok jubileuszu 70-lecia urodzin Profesora Doktora Habilitowanego Bolesława Andrzejewskiego. Dlatego Redakcja, Dziekan Wydziału Humanistycznego Politechniki Koszalińskiej oraz wszyscy Autorzy z największą przyjemnością niniejszy zeszyt ofiarowują Drogiemu Jubilatowi.

Bolesław Andrzejewski, urodzony 28 lipca 1946 roku w Grójcu, ukończył Szkołę Podstawową i Liceum Ogólnokształcące w Środzie Wielkopolskiej. Po maturze podjął studia z filologii germańskiej na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Magisterium uzyskał w roku 1996 i w tymże samym roku rozpoczął pracę jako asystent w Instytucie Filozofii UAM. W roku 1974 obronił dysertację doktorską zatytułowaną *Inspiracje pragmatystyczne w poglądach filozoficznych Władysława Mieczysława Kozłowskiego* i w roku 1975 został zatrudniony na etacie adiunkta w Instytucie Filozofii swej macierzystej uczelni.

Z Uniwersytetem Adama Mickiewicza w Poznaniu związana jest dalsza droga naukowa Jubilata. Tu w roku 1981 habilitował się na podstawie pracy *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera* i w roku 1982 objął stanowisko docenta w Instytucie Filozofii. Następnie w roku 1990 został profesorem nadzwyczajnym, w roku 1993 profesorem tytularnym, a od 1998 jest profesorem zwyczajnym.

Profesor Bolesław Andrzejewski niezwykle aktywnie uczestniczy w życiu uniwersyteckim i to nie tylko swej *Alma Mater*. W latach 1981-1984 pełnił funkcję prodziekana do spraw studenckich na Wydziale Nauk Społecznych UAM, w latach 1987-1989 był wicedyrektorem Instytutu Filozofii UAM, a w latach 1987-2002 kierował, powołanym przez siebie, Zakładem Historii Filozofii Współczesnej, następnie w roku 2003 powołał i objął kierownictwo Zakładu Teorii i Filozofii Komunikacji.

Bliskie związki naukowe i dydaktyczne łączą Jubilata z Koszalinem. Swoją talent organizatorski Profesor Andrzejewski wykorzystał, przyczyniając się do utworzenia w roku 2004, na Politechnice Koszalińskiej, Instytutu Neofilologii i Komunikacji Społecznej. Jako pierwszy dyrektor (w latach 2004-2009) nowo powstałego Instytutu koordynował badania naukowe i walczył przyczynił się do utrzymania wysokiego poziomu zajęć dydaktycznych. Tu także powołał do życia, w roku 2005, „Symboleae Europae” – Studia Humanistyczne Politechniki Koszalińskiej. Po utworzeniu (w roku 2015) na Politechnice Koszalińskiej Wydziału Humanistycznego Profesor Andrzejewski objął funkcję kierownika

Zakładu Germanistyki, a następnie kierownika Zakładu Lingwistyki i Translacji w Katedrze Neofilologii WH.

Szczególnym darem Profesora Andrzejewskiego jest popularyzacja wiedzy. Troskę Jubilata o upowszechnienie wiedzy naukowej widać szczególnie w Jego działaniach redaktorskich. Jest On założycielem oraz wieloletnim redaktorem trzech czasopism naukowych. W roku 1992 założył i objął stanowisko redaktora naczelnego międzynarodowego czasopisma naukowego „Lingua ac Communitas”. Pismo to, wydawane w Poznaniu, ukazuje się w języku angielskim i niemieckim. W roku 2005 Profesor Andrzejewski powołał do życia dwa kolejne pisma naukowe – „Homines hominibus” (Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogiki i Administracji w Poznaniu) oraz wspomniane wyżej „Symboleae Europae”.

Zainteresowania i badania naukowe Jubilata są wielokierunkowe, głównie jednak dotyczą filozofii języka, filozofii, teorii komunikacji i antropologii filozoficznej. W kręgu badań Profesora Andrzejewskiego znajduje się też problematyka związana z historią filozofii nowożytnej i współczesnej, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii niemieckiej oraz polskiej. Jest On autorem, bądź redaktorem, 27 książek oraz ponad 170 artykułów naukowych w języku polskim, niemieckim, angielskim, hiszpańskim, rosyjskim, chińskim oraz chorwackim. Nie sposób w krótkim tekście dokonać wyczerpującego przeglądu rozległego dorobku naukowego Jubilata, wymagałoby zapewne osobnej kilkusetstronicowej publikacji. Warto jednak przypomnieć najbardziej znane prace Profesora. To: *Filozofia słowa. Zarys dziejów* (2016), *Historia filozofii niemieckiej do połowy XIX wieku* (2007), *Poznanie i komunikacja* (2005, II wyd. 2010), *Leksykon filozofii. Postaci i pojęcia* (2000), rozprawa *Emanuel Swedenborg. Między empirią i mistycyzmem* (1992) oraz *Artur Schopenhauer. Rekonstrukcje – recepcje – interpretacje* (ed. 1991), *Wilhelm von Humboldt* (1989), obszerna monografia *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech* (1989), rozprawy: *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera* (1980) i *Poglądy filozoficzne Władysława M. Kozłowskiego* (1979) oraz wydane w językach obcych: *Homo universus. Mensch und Sprache in der deutschen und polnischen Philosophie* (2011), *Esbozos sobre la filosofia polaca* (1998) i *Language and interpretation* (ed. 1992).

Szczególnie dużo czasu i inwencji poświęca Jubilat dydaktyce. Prowadzi wykłady, ćwiczenia, seminaria doktoranckie, magisterskie i licencjackie. Wypromował ponad 300 magistrów i licencjatów filozofii i germanistyki, wykształcił 15 doktorów, 71 razy występował jako recenzent w przewodach profesorskich, habilitacyjnych i doktorskich.

Za swą wszechstronną działalność naukową, dydaktyczną i organizacyjną Profesor Bolesław Andrzejewski został trzykrotnie wyróżniony Nagrodą Ministra Edukacji i Szkolnictwa Wyższego, odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi, medalem Za Długoletnią Służbę oraz medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Świętując wraz z Profesorem Bolesławem Andrzejewskim Jubileusz 70. rocznicy urodzin, życzymy Jubilatowi, by dalsze Jego lata znaczone były wieloma nowymi i oryginalnymi osiągnięciami badawczymi, by zdrowie zawsze Mu dopisywało, wszystkie zamiary i przedsięwzięcia znalazły szczęśliwe zakończenie, a życzliwość przyjaciół i wdzięczna pamięć studentów były dla samego Jubilata zawsze źródłem zadowolenia i satysfakcji. *Ad multos annos!*

*Lidia B. Sudakiewicz*



Jolanta Barbara Horojtko  
ILO im. St. Dubois w Koszalinie

## THE RESULTS OF TEACHING INTERCULTURAL COMMUNICATIVE COMPETENCE – COMPARATIVE STUDIES

### Introduction

The main goals learners studying the English language want to achieve include: to be able to communicate with representatives of other cultures, pass the matura examination, write business letters, make a career in professions requiring a good command of this language, study or work abroad, read scientific articles and works of literature in the original version, attend scientific conferences and get to know foreign culture.

Arcisz<sup>1</sup> describes such aims as paralinguistic goals; which determine situations in which a foreign language will be used and they play a very important role as far as they precisely set the linguistic goals. A thorough analysis of paralinguistic aims is a starting point to create a model of strategy based on what the learner wants to achieve learning a foreign language. The aims are translated into skills, which have to be acquired as well as knowledge which has to be gained. Skills and knowledge constitute such linguistic goals as acquiring language skills, language subsystems, pragmatics and learning about life and institutions.

Language skills comprise listening and writing comprehension, speaking and writing. Phonetics, vocabulary, grammar and discourse make up subsystems of the language. In the case when any of the skills are acquired incorrectly acquiring and learning the other skills becomes much more difficult. Pragmatics, a section of semiotics, studies *the way in which language is used to express what somebody really means in particular situations, especially when the actual words used may appear to mean something different*<sup>2</sup>. It looks into the relationship between verbal signs and their interpreters (those who utter words) or audi-

---

<sup>1</sup> A. Arcisz, *Psychologiczne aspekty procesu uczenia się języka obcego*, [w:] *Reforma w nauce języka obcego. Nowe programy i podręczniki*, H. Komorowska (red.), Warszawa 2003, s. 9-23.

<sup>2</sup> A.S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, London 2000, s. 990.

ence (those who listen to utterances)<sup>3</sup>. Knowledge about culture and realities of the country where a foreign language is spoken plays an essential role in effective communication. *Culture is an essential part of our languages, our past, our present. Language without cultural relevance is nearly useless. Yet successfully teaching the cultural element in our foreign language classes remains sive*<sup>4</sup>. Culture is a fifth skill which refers to a set of abilities. Students who are given cultural instruction are able to perceive and recognize cultural differences, to accept those differences, to appreciate and value them. *Culture in language learning is not an expendable fifth skill, tacked on, so to speak, to the teaching of speaking, listening, reading, and writing. It is always in the background, right from day one, ready to unsettle the good language learners when they expect it least, making evident the limitations of their hard-won communicative competence, challenging their ability to make sense of the world around them*<sup>5</sup>.

*Culture is a very complex concept; there are many different definitions, some of them very complicated. In brief, culture belongs to a social group or community members of which share common memories and life experiences, thus contributing to understanding of the world*<sup>6</sup>. Sapir<sup>7</sup> maintains that *culture may be defined as what a society does and thinks*. Brown<sup>8</sup> refers to culture as *a style of life*. What is emphasized is that *language is not a culture free code*<sup>9</sup>. *The two are unpredictably intertwined so that one can't separate the two without losing the essentialness of either language or culture*<sup>10</sup>. *Language and culture make a living organism; language is flesh, and culture is blood. Without culture, language would be dead; without language, culture would have no shape*<sup>11</sup>. *To communicate internationally inevitably involves communicating interculturally [...]*<sup>12</sup>.

<sup>3</sup> Pragmatyka, [w:] *Mały słownik języka polskiego*, Warszawa 1997, s. 700.

<sup>4</sup> T. Garza, *Foreign Language Teaching Methods*, <https://coerll.utexas.edu/methods/modules/culture/>, dostęp 15.11.2016.

<sup>5</sup> C. Kramersch, *Context and Culture in Language Teaching*, London 1993, s. 1.

<sup>6</sup> E.A. Makarova, *Culturally-Based and Culturally-Biased Aspects of Knowing the Other*, <files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1053921.pdf>, dostęp 28.06.2015.

<sup>7</sup> E. Sapir, *Language: An Introduction to the Study of Speech*, [www.bartleby.com/186/10.html](http://www.bartleby.com/186/10.html), dostęp 15.11.2016.

<sup>8</sup> H.D. Brown, *Principles of Language Learning and Teaching*. Prentice Hall, Englewood Cliff 1980, s. 163.

<sup>9</sup> C. Kramersch, *Language and Culture*, London 1998.

<sup>10</sup> H.D. Brown, *Principles of Language ...*, dz. cyt., s. 164.

<sup>11</sup> L. Zu, *A Study on the Approaches to Culture Introduction in English Textbooks*, <http://www.ccsenet.org/journal/index.php/elt/article/view/345/308>, dostęp 15.11.2016.

<sup>12</sup> I. Çakir, *Developing Cultural Awareness In Foreign Language Teaching*, <files.eric.ed.gov/fulltext/ED494346.pdf>, dostęp 15.11.2016.

Sercu<sup>13</sup> stresses the fact that:

- (1) *In teaching for intercultural communicative competence language-and-culture need to be taught in an integrated way;*
- (2) *The objectives of teaching intercultural communicative competence can be defined in terms of knowledge, skills and attitudes;*
- (3) *The model on which the teaching for intercultural communicative competence is based is that of dialogue, not monologue;*
- (4) *Teaching for intercultural communicative approach involves identity formation and is directed towards empowerment and independent learning.*

The aim of this article is to show that the more cultural elements are introduced into the foreign language classroom the better global learners are prepared to understand and tolerate differences between cultures and are able to adapt their behavior to a foreign culture. Nowadays, intercultural competence is regarded to be an important element of teaching foreign languages. *Integration of one's native culture and target culture can empower learners to experience language and culture learning at a deep level*<sup>14</sup>.

Developing intercultural competence or the ability to make and maintain contacts with representatives of other cultures is becoming more and more frequently emphasized goal of teaching foreign languages so it allows the school to fulfill one of the most important educational tasks<sup>15</sup>.

In the regulation, concerning Polish secondary education of 26<sup>th</sup> February, 2002 issued by MENiS ( Ministry of National Education and Sport) concerning the core curriculum, the necessity to prepare students for rising to the enormous challenges of the contemporary world such as integration and globalization were stressed. Deepening the sense of students' own cultural identity by introducing expanded cultural component stressing lifestyles, and behaviour characteristic for the country of the target language was recognized as one of the responsibilities of the Polish school<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> L. Sercu, *Acquiring Intercultural Communicative Competence from Textbooks*, Leuven 2000, s. 31.

<sup>14</sup> A.A.T.S. Eldin, *Teaching Culture in the Classroom to Arabic Language Students*. [files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1060847.pdf](http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1060847.pdf), dostęp 28.06.2015.

<sup>15</sup> E. Bandura, *Rozwijanie kompetencji interkulturowej w nowych materiałach do nauczania języka angielskiego dla szkół średnich*, [w:] *Reforma w nauce języka obcego. Nowe programy i podręczniki*, H. Komorowska (red.), Warszawa 2003, s. 109.

<sup>16</sup> Rozporządzenie MENiS z 26.02.2002 w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego dla liceów ogólnokształcących, liceów profilowanych i techników, Dz.U. Nr

*The learner as a user of a foreign language must acquire intercultural communicative competence comprising linguistic, sociolinguistic, discursive and intercultural competences*<sup>17</sup>. Thus developing intercultural understanding, which concerns perceiving representatives of other cultures in a positive way is vital<sup>18</sup>. Getting to know foreign culture should be accompanied by encouraging to intellectual effort as well as shaping attitudes of inquisitiveness, reliability, and sensitivity in looking into and describing phenomena<sup>19</sup>.

Teaching culture influences the way we perceive others and hints which Gail divides into: physical, behaviouristic, verbal and non-verbal affect our attitude towards other people. Acquisition of foreign culture is connected with acculturation (a gradual process when the learner accepts foreign culture), culture shock (the student does not notice cultural differences and starts to feel uncertain) and distance which should be kept during contacts with representatives of foreign cultures.

The Russian language was the main foreign language taught in Polish schools of different types till the end of 1980s. Although English and German were taught at secondary and university levels they played a minor role. Polish students had few opportunities to travel to western countries and use either English or German to communicate with foreigners. English course books written exclusively by Polish authors and approved by socialist authorities did not contain many intercultural elements and the teachers' task was to prepare students to read English literature, and to translate texts from English into Polish and vice versa. This situation started to change after the collapse of the USSR when at the beginning of 1990s the Polish society faced the necessity to communicate in English. More and more Poles travelled abroad on holidays or to attend foreign language courses to English-speaking countries. It was a period of time when English coursebooks containing intercultural elements, published by British printing houses, were gradually brought into the Polish market.

---

51 poz. 458, [isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20020510458](http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20020510458), dostęp 15.11.2016.

<sup>17</sup> M. Byram, *Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence*, Clevedon 199, s. 11.

<sup>18</sup> L. Gail, *Crosscultural Understanding*, New York 1985, s. 49.

<sup>19</sup> E. Bandura, *Rozwijanie kompetencji interkulturowej w nowych materiałach do nauczania języka angielskiego dla szkół średnich*, [w:] *Reforma w nauce języka obcego. Nowe programy i podręczniki*, H. Komorowska (red.), Warszawa 2003, s. 115.



### **Description of the research**

At the beginning of June 1994 a test on everyday British and American culture, written by the author<sup>20</sup>, was carried out in I Liceum Ogólnokształcące in Koszalin to observe the relationship between students' cultural competence and teaching the English language. It was the intention of the author to find out if students knew how to behave in some foreign cultural situations and if they were aware of the differences between their own culture and the foreign culture. The hypothesis which was supposed to be examined was: the more cultural instruction the better the results of the test would be and the better students would be prepared to understand and communicate with individuals representing British and American culture. Students in forms III a, III b i III m from I Liceum Ogólnokształcące im. St. Dubois in Koszalin took the test. It consisted of one open task in which students were asked to write, on the basis of seven pictures showing body language used by the English and Americans, what each gesture meant and eleven cloze tasks (multiple choice tasks) concerning everyday British and American culture. Together 18 points could be scored. The time given to students to do the test was 45 minutes. Students in form III a and III m, in the period between October 1993 and May 1994, were provided with additional cultural instruction whereas students in form III b were taught elements of culture contained only in the English coursebook "Hotline" by Tom Hutchinson published by Oxford University Press. The test conducted in form III a and III m was not a surprise for students, their attitude towards it was positive and they found it easy. Form III a got 94% in the test, form III m 93%. When students in form III b were informed about the test they were to take they felt insecure, showed symptoms of anxiety, found the test not so easy and finally got only 78% in it. As they later admitted they took a blind guess.

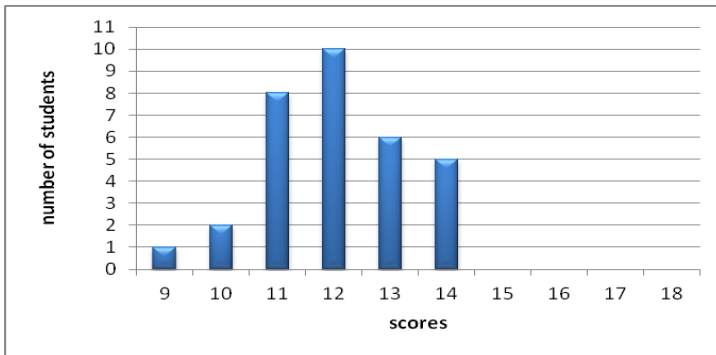
At the beginning of June 2014 the same test was given to a group of students in form II d attending the same school as the students in 1994 and the same conditions were created in order to compare knowledge the student had on British and American culture with knowledge the learner had had twenty years before.

It can be presumed that students' knowledge on everyday British and American culture, in the twenty first century is bigger due to the fact that students travel extensively to different countries, their good command of the English language helps them to communicate, they attend language courses in Great Britain and the USA, have unlimited access to the Internet, use mobile phones

---

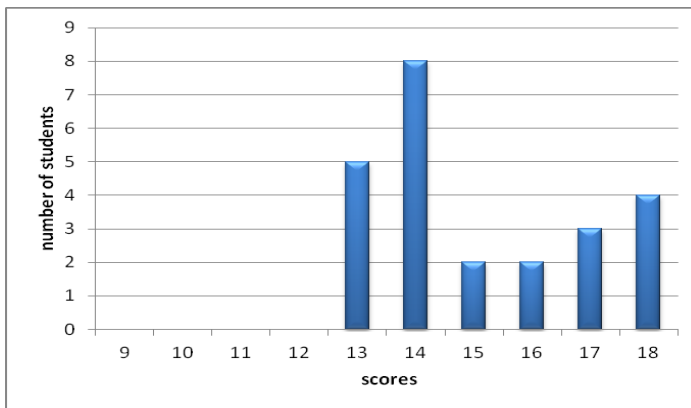
<sup>20</sup> J.B. Horojtko, *Teaching English as a Foreign Language in a Polish Secondary School Through Cross- Cultural Awareness*, Poznań 1994, s. 142-144.

to learn the language, talk to native speakers, read books written by British and American writers in original versions, watch British and American programmes and films. The test was carried out so that the presumption could be verified. It was taken by students in form II not III as the students in 1994 attended four year secondary school and nowadays they attend three year secondary school so in both cases the students were the same age. Only one form II d, which was not provided with any additional cultural instruction, was chosen to take the test. The results of the test achieved by the students in form II d in 2014 and the students in form III b in 1994 were compared to check if students' cultural competence was better at present. In both cases the students were not provided with any extra cultural instruction. The bar charts below present respectively the results of the test for form III b in 1994 and the results for II d in 2014.



**Bar chart 1.** Test results: Form III b (1994)

Source: Own elaboration



**Bar chart 2.** Test results: Form II d (2014)

Source: Own elaboration

Despite the fact that students in form II d in 2004 had not been informed about the test earlier they took it willingly. They found the tasks easy and got 84% in the test. They needed only ten minutes to complete it while the students in form III b in 1994 needed 45 minutes. The range of scores, which the student achieved in form II d and III a was 5. However, it differed considerably as it was from 9 to 14 for form III a and from 13 to 18 for form II d. In spite of the fact that the participants of the test in form II d in 2014 scored higher number of points in comparison with students in form III b taking the same test in 1994 (both forms were not provided with additional cultural instruction) they achieved worse results in the test than students from form III a who scored 94% and students from form III m with the result of 93%.

### **Summary**

On the basis of the findings which come from the study it can be noticed that students who are provided with an environment that promotes positive attitudes towards both a foreign language and culture and receive more cultural component, discuss and compare foreign culture with their own culture are better prepared to cope with communication with foreigners in everyday situations. Students who develop intercultural competence have more objectified image of their own culture, acquire the ability to interact peacefully with representatives of different cultures, and show the ability to cope in situations of intercultural misunderstandings. The test carried out in form II d in 2014 was a pre-test and the research will be extended and done in the same school. Nowadays when students have numerous contacts with representatives of different cultures and have access to the Internet resources they seem to be more culturally aware than they were in the past. Thus a research in this field should be done and a bigger number of students ought to be involved in it.

### **EFEKTY NAUCZANIA MIĘDZYKULTUROWEJ KOMPETENCJI KOMUNIKATYWNEJ (PORÓWNANIE)**

#### **Streszczenie**

W obecnych czasach kompetencja interkulturowa jest uważana jako ważny element nauczania języków obcych. Z tego też powodu instrukcja kulturowa powinna być obowiązkowym elementem nauczania wszystkich języków obcych. Osoby uczące się języka obcego, które wykazują kompetencję kulturową mają bardziej zobiektywowany obraz swojej własnej kultury, nabywają umiejętność pokojowego nawiązywania kontaktów z przedstawicielami innych kultur i wykazują umiejętność radzenia sobie w sytuacjach nieporozumień interkulturowych. Świadomość kulturowa pomaga „globalnemu uczniowi” znaleźć wspólny język z przedstawicielami innych kultur, przezwyciężyć przesady i stereotypy. Celem artykułu jest pokazanie, że czym więcej elementów kulturowych jest wprowadzonych do nauki języka obcego tym lepiej globalni uczniowie są

przygotowani aby rozumieć i tolerować różnice pomiędzy kulturami i potrafią przystosować swoje zachowanie do obcej kultury. Artykuł porównuje wiedzę uczniów w latach dziewięćdziesiątych na temat codziennej kultury brytyjskiej i amerykańskiej z wiedzą jaką posiadają na ten temat dzisiejsi uczniowie.

### **Słowa kluczowe**

Kompetencja komunikatywna, kultura, kompetencja międzykulturowa, świadomość kulturowa, instrukcja kulturowa, globalny uczeń

### **Abstract**

Nowadays, intercultural competence is regarded to be an important element of teaching foreign languages that is why cultural instruction should be considered an obligatory element of teaching any foreign language. Students who display intercultural competence have more objectified image of their own culture, acquire the ability to interact peacefully with representatives of different cultures, and show the ability to cope in situations of intercultural misunderstandings. Cultural awareness helps “global learners” to find a common language with representatives of different cultures, to overcome prejudices and stereotyping. The aim of this article is to show that the more cultural elements are introduced into the foreign language classroom the better “global learners” are prepared to understand and tolerate differences between cultures and are able to adapt their behavior to a foreign culture. The paper compares knowledge of everyday British and American culture Polish students had in 1990s with their knowledge of the same theme they have today.

### **Key words**

Communicative competence, culture, intercultural competence, cultural awareness, cultural instruction, global learner.

### **Bibliography**

Arcisz, A., *Psychologiczne aspekty procesu uczenia się języka obcego*, [w:] *Reforma w nauce języka obcego. Nowe programy i podręczniki*, H. Komorowska (red.), Warszawa 2003.

Bandura, E., *Rozwijanie kompetencji interkulturowej w nowych materiałach do nauczania języka angielskiego dla szkół średnich*, [w:] *Reforma w nauce języka obcego. Nowe programy i podręczniki*, H. Komorowska (red.), Warszawa 2003.

Brown, H.D., *Principles of Language Learning and Teaching*. Prentice Hall, Englewood Cliff 1980.

Byram, M., *Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence*, Clevedon 1997.

Çakir, I., *Developing Cultural Awareness In Foreign Language Teaching*, files.eric.ed.gov/fulltext/ED494346.pdf, dostęp 15.11.2016.

Dema, O., A. Moeller, *Teaching culture in the 21st century language classroom*, digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1176&context=teachlearnfacpub, dostęp 25.11.2016.

Eldin, A.A.T.S., *Teaching Culture in the Classroom to Arabic Language Students*. files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1060847.pdf, dostęp 28.06.2015.

Fleet, M., *The Role of Culture in Second or Foreign Language Teaching: Moving Beyond the Classroom Experience*, <http://eric.ed.gov/?id=ED491716>, dostęp 15.11.2016.

Gabryś-Barker, D., *Introduction to Teaching English as a Foreign Language in Poland [w:] American Studies British/Commonwealth Studies Linguistics & Applications of Linguistics Teaching English as a Foreign Language Part Five: Introduction to Teaching English as a Foreign Language*, R. Carter (red.), Warsaw 2016.

Gail, L., *Crosscultural Understanding*, New York 1985.

Garza, T. *Foreign Language Teaching Methods*, <https://coerll.utexas.edu/methods/modules/culture/>, dostęp 15.11.2016.

Hammer, M., *The Intercultural Development Inventory: A New Frontier In Assessment And Development Of Intercultural Competence*, idiinventory.com/wp-content/uploads/2013/08/HAMMER-STUDY-ABROAD-ARTICLE-2012.pdf, dostęp 15.11.2016.

Hammer, M., *The Intercultural Development Inventory: An Approach for Assessing and Building Intercultural Competence*, idiinventory.com/wp-content/uploads/2013/08/IDI-Chp-161-9-16-20091.pdf, dostęp 15.11.2016.

Hammer, M., *Why is Intercultural Competence Important?*, [www.canatx.org/CAN-Initiatives/ccdi/inclusion-training/files/3-16/WhyInterculturalCompetenceImportant.pdf](http://www.canatx.org/CAN-Initiatives/ccdi/inclusion-training/files/3-16/WhyInterculturalCompetenceImportant.pdf), dostęp 15.11.2016.

Horojtko, J.B., *Teaching English as a Foreign Language in a Polish Secondary School Through Cross-Cultural Awareness*, Poznań 1994.

Hornby, A.S., *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. London 2000.

Komorowska, H., *Metodyka nauczania języków obcych. Fraszka Edukacyjna*, Warszawa 2001.

Komorowska, H., *Reforma w nauce języka obcego*, Warszawa 2003.

Kramsch, C., *Context and Culture in Language Teaching*, London 1993.

Kramsch, C., *Language and Culture*, London 1998.

Kramsch, C., *Language, culture, and voice in the Teaching of English as a Foreign Language*, [lrc.cornell.edu/events/past/2003-4/KramschArticle.pdf](http://lrc.cornell.edu/events/past/2003-4/KramschArticle.pdf), dostęp 15.11.2016.

Lázár, I., *Incorporating intercultural communicative competence in language teacher education*, [archive.ecml.at/documents/pub123bE2003\\_Lazar.pdf](http://archive.ecml.at/documents/pub123bE2003_Lazar.pdf), dostęp 15.11.2016.

Makarova, E.A., *Culturally-Based and Culturally- Biased Aspects of Knowing the Other*, [files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1053921.pdf](http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1053921.pdf), dostęp 28.06.2015.

Mandelbaum, D., *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*, Los Angeles 1949.

Sapir, E., *Language: An Introduction to the Study of Speech*, [www.bartleby.com/186/10.html](http://www.bartleby.com/186/10.html), dostęp 15.11.2016.

Sercu, L., *Acquiring Intercultural Communicative Competence from Textbooks*, Leuven 2000.

Sobol, E., *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1997.

Scheu, D., *Integrating Cultural Activities In the Foreign Language Classroom*, [digitum.um.es/jspui/bitstream/10201/1035/1/1325553.pdf](http://digitum.um.es/jspui/bitstream/10201/1035/1/1325553.pdf), dostęp 15.11.2016.

Widdowson, H.G., *The Ownership of English*, [engres.ied.edu.hk/academicWriting/EiL\\_reader/theOwnershipOfEnglish\\_H-G-Widdowson.pdf](http://engres.ied.edu.hk/academicWriting/EiL_reader/theOwnershipOfEnglish_H-G-Widdowson.pdf), dostęp 15.11.2016.

White, S., *Teaching Culture In The Foreign Language Classroom*, [http://www.westpoint.edu/cfe/literature/white\\_11.pdf](http://www.westpoint.edu/cfe/literature/white_11.pdf), dostęp 15.11.2016.

Zu, L., *A Study on the Approaches to Culture Introduction in English Textbooks*, <http://www.ccsenet.org/journal/index.php/elt/article/view/345/308>, dostęp 15.11.2016.

Rozporządzenie MENiS z 26.02.2002 w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego dla liceów ogólnokształcących, liceów profilowanych i techników, Dz.U. Nr 51 poz. 458., [isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20020510458](http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20020510458), dostęp 15.11.2016.

Maria Czaplicka-Jedlikowska  
Wydział Humanistyczny  
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

## **GRZECZNOŚĆ I NIEGRZECZNOŚĆ W KOMUNIKACJI JEZYKOWEJ W OPINII STUDENTÓW UKW W BYDGOSZCZY**

### **Wprowadzenie**

W artykule przedstawiam wyniki badania rozumienia grzeczności językowej i niegrzeczności w komunikacji językowej, przeprowadzone wśród studentów trzecich roczników licencjatów na kierunku pedagogika wczesnoszkolna w Uniwersytecie Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. W badaniu chciałam sprawdzić, czy poprawia się poziom wiedzy dotyczący grzeczności językowej i niegrzeczności w wyniku realizacji programu przedmiotu: *Warsztaty z komunikacji językowej*.

W *Opisie przedmiotu* uwzględniono następujące treści nauczania:

- język w działaniu, w tym reguły zachowań językowych, język wartości, język ideologii, perswazja językowa. Analiza współczesnych wypowiedzi (mówionych lub pisanych) pod względem oceny językowych środków wartościujących, nazywania i wyrażania uczuć, nacechowania perswazyjnego, wykładników ideologii, językowego obrazu wybranego elementu rzeczywistości;
- perswazja w debatach telewizyjnych na przykładzie obserwacji tekstów wypowiedzi wybranych polityków; ćwiczenia w określaniu posługiwanego się językowymi wykładnikami ideologii, np. liberalizmu, nacjonalizmu, ekologizmu itp.;
- analiza poszczególnych składników sytuacji komunikacyjnej w wybranych dyskursach, określanie typu nadawcy, odbiorcy, kontaktu, tworzywa, okoliczności fizycznych. Opis intencji i celów wypowiedzi w wybranym typie (np. audycje telewizyjne, a w nich wypowiedzi celebrytów, polityków oraz wypowiedzi internetowe itp.), perswazja w wybranym typie wypowiedzi (typ argumentacji, cele perswazyjne);
- grzeczność i niegrzeczność w komunikacji językowej – czyli językowe zachowania grzecznościowe Polaków. Grzeczność językowa jako wy-

rażony werbalnie składnik kultury ogólnej człowieka, jako składnik jego kultury językowej, powiązany ściśle z estetyką i z etyką słowa. Grzeczność językowa Polaków w ocenie przedstawicieli innych narodowości;

- agresja językowa. Jawne formy napaści językowej z użyciem słownictwa znieważającego lub podlegającego tabu; jawne formy zachowań implikujące domniemaną agresję napaści językowych z użyciem słownictwa skodyfikowanego. Zakamuflowane formy agresji językowej. Agresywne zachowania językowe angażujące otoczenie. Formy agresji językowych dokonywane na forum publicznym. Agresywne zachowania językowe zakłócające spokój w życiu publicznym.

Realizacja programu tego przedmiotu nie przebiega bezproblemowo. Trudnością jest dostęp do opracowań, które przeważnie są wydawnictwami z pięćdziesiątych lat XX wieku<sup>1</sup> oraz z pierwszych lat XXI wieku, czyli w czasie dużych oszczędności w zakupie podręczników przez wszystkie biblioteki w polskich uczelniach<sup>2</sup>.

Trudnością jest też pokonanie bariery językowej tych opracowań przez studentów i „przejście” w myśleniu o języku: „Od zorientowanego „gramatycznie” językoznawstwa filologiczno-semiotycznego ku zorientowanemu „komunikacyjnie” językoznawstwu integracyjnemu”<sup>3</sup>. Krzysztof Korzyk – autor opracowania poświęconego trudnościom związanym z rozumieniem języka i gramatyki w perspektywie „komunikatywizmu” pisze, że ważne do wyjaśnienia zjawisk językowych jest to, że owe konstrukty odnoszą się ostatecznie nie tyle do jednorodnego autonomicznie systemu znakowego zwanego *językiem*, ile raczej do grupy różnorodnych zjawisk traktowanych zwykle przez językoznawców jak przejawy istnienia owego abstrakcyjnego obiektu. Przejawy te – to przede wszystkim (I) wypowiedzi i teksty – wytwory szczególnego rodzaju aktywności ludzi (fizycznej, psychicznej / umysłowej i społecznej) określanej zwykle mia-

<sup>1</sup> S. Grabias, *Język w zachowaniach społecznych*. Lublin 1994; J. Langshaw Austin, *Jak działać słowami*. [w:] tegoż, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*. Warszawa 1993.

<sup>2</sup> A. Awdiejew, G. Habrajka, *Wprowadzenie do gramatyki komunikacyjnej*. T 1. Łask 2004.

R.B. Cialdini, *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*. Gdańsk 2001; D. Doliński, *Techniki wpływu społecznego*. Warszawa 2005; A. Awdiejew, *Gramatyka interakcji werbalnej*, Kraków 2004.

<sup>3</sup> K. Korzyk, *Język i gramatyka w perspektywie „komunikatywizmu*, [w:] *Gramatyka komunikacyjna*, pod red. A. Awdiejewa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Kraków 1999, s. 9.



nem *mówienia*, (II) wspomniana aktywność ujmowana z różnych perspektyw teoretycznych oraz (III) jej różnie konceptualizowane „podłoże” biologiczne – „biopsychiczny substrat językowy”<sup>4</sup>. Autor zwraca uwagę, że zjawiska te, choć współzależne, są zwykle we współczesnych badaniach językoznawczych reprezentowane przez różne układy tzw. „faktów językowych”. W dalszych wywodach tego autora czytamy, że zacierają się granice między metodologiczną koniecznością postulowania określonych konstruktów teoretycznych a faktycznością ich językowych (a nie tylko językoznawczych) korelatów. Omawia „segregacjonizm i integracjonizm” we współczesnych badaniach językoznawczych. W rezultacie Krzysztof Korzyk wykazuje, że różnice między stanowiskiem integracjonistów (pluralizm deskryptywny podnoszony w badaniach i opisie języka jako autonomicznego systemu i najważniejszego celu w badaniach językoznawstwa), sprawia, że pozostaje na uboczu problem zależności kontekstowych między owymi językami a *środowiskiem komunikacyjnym*. Z takiego „umownego” traktowania zjawisk „językowych” nie wynika istnienie owego substratu i nie tylko nie można bez zafałszowania obrazu nazywać teorii językoznawczej czy modelu gramatyki skonstruowanego na jej podstawie opisem jakiegoś obiektu, przedmiotu czy bytu (o ile miałby nim być wspomniany, realnie istniejący i „źródłowo prezentujący się” język), ale nie można również bez popadania w sprzeczność twierdzić, że ujęcia takie ów język (re)konstruuje, odwzorowuje czy (re)prezentuje. Autor konstatuje rozważania nad koncepcją segregacjonizmu i integracjonizmu we współczesnych badaniach językoznawczych stwierdzeniem, że: „Niezależnie od tego, jak rozstrzygnie się kwestię istnienia i statusu języka, najważniejszym źródłem danych językoznawczych są zachowania mówiących w konkretnych interakcjach społecznych, istotne z punktu widzenia celów i standardów językoznawczego badania. W praktyce oznacza to konieczność oceny wartości poszczególnych językoznawczych koncepcji, teorii i modeli w odniesieniu do komunikacyjnej (inter)aktywności ludzi. Obiekty, jakie w związku z tym należy wyodrębnić w *środowisku komunikacyjnym* dla potrzeb badania językoznawczego, to przede wszystkim porozumiewający się ludzie (nie zaś nieucieleśnione umysły-moduły); rezultaty ich aktywności komunikacyjnej – wypowiedzi; oraz konsytuacje, w których obserwuje się werbalną i niewerbalną (inter)aktywność porozumiewających się ze sobą podmiotów. Takie określenie obszaru badań jest oczywiście opowiedzeniem się po stronie tych, którzy uważają językoznawstwo za dyscyplinę empiryczną”<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 9.

<sup>5</sup> Tamże, s. 13-14.

### Opis przeprowadzonego badania

W badaniu wykorzystałam metodę sondażu diagnostycznego. Przygotowałam więc kwestionariusz pytań – ankietę, która zawierała sześć otwartych pytań:

- (1) Jakie zachowania językowe są zgodne ze współczesną normą grzecznościową?
- (2) Jakie zachowania językowe uważasz za niezgodne ze współczesną normą grzecznościową?
- (3) Jakie zachowania werbalne uznać można za przejawy kultury osobistej?
- (4) Jakie zachowania niewerbalne uznać można za przejawy braku kultury osobistej?
- (5) Jakie poznałeś poradniki omawiające grzeczność językową?
- (6) Czy grzeczność językowa ułatwia życie?

W badaniu wzięli udział studenci stacjonarni w wieku 21-22 lata. Przygotowałam i rozdałam 80 ankiet, ale tylko 72 ankiety były wypełnione i kwalifikowały się do badania. Pozostałe ankiety nie zostały wypełnione w całości, lub oddano puste kartki.

Za poprawne udzielenie pełnej odpowiedzi na wszystkie pytania respondenci mogli otrzymać 18 punktów. W ocenie odpowiedzi uwzględniłam pięciopunktową skalę według następującej punktacji: 16-18 punktów – ocena bardzo dobra; 13-15 punktów – ocena dobra; 10-12 punktów – ocena dostateczna, 7-9 punktów – to ocena słaba, a poniżej – 7 punktów ocena niedostateczna.

**Tabela 1.** Przyjęta punktacja i skala ocen poziomu poprawności odpowiedzi

Punktacja	Ocena
16-18	bardzo dobry
13-15	dobry
10-12	dostateczny
7-9	słaby
poniżej 7	niedostateczny

Źródło: opracowanie własne

W analizie pozyskanych odpowiedzi na przygotowane pytania punktowałam przede wszystkim to, czy respondent wykazywał poprawne rozumienie grzeczności językowej i/lub niegrzeczności jako stosowania tych form w kontaktach językowych (przede wszystkim w bezpośredniej rozmowie, ale także

w listach czy pismach oficjalnych) takich określeń i sformułowań, które świadczą o życzliwości dla rozmówcy lub innego adresata komunikatu, szacunku dla niego poprzez uwzględnianie jego przyzwyczajęń językowych i kulturowych, a nawet jego sposobu percepcji świata.

W poniższej tabeli przedstawiam wypowiedzi studentów na pytania zawarte w ankiecie. Wytluszczoną czcionkę zastosowałam dla uwypuklenia najczęściej powtarzających się odpowiedzi.

**Tabela 2.** Przykładowe odpowiedzi studentów stacjonarnych III roku licencjatu na specjalności pedagogika wczesnoszkolna (PW)

Lp.	Pytania	Odpowiedzi
1	Jakie zachowania językowe są zgodne ze współczesną normą grzecznościową?	<p>Używanie zwrotów grzecznościowych w stosunku do ludzi w naszym otoczeniu, kulturalne wyrażanie się na forach i portalach internetowych. Szacunek do osób, z którymi rozmawiamy. Zachowania językowe zgodne z kulturą osobistą zwłaszcza do osób starszych. Kulturalne zachowanie się w miejscach publicznych, szacunek dla innych ludzi. Stosowanie kodeksu towarzyskiego (bon tonu). Posługiwanie się poprawną polszczyzną. Grzeczność, dobro, uczciwość. Stosowanie poprawnych form grzeczności językowej typu: prośby, powitania, pożegnania, podziękowania, powinszowania, przeprosiny, pozdrowienia, zaproszenia, gratulacje. Rzetelność informacji i tajność informacji (w razie potrzeby!). „Prawienie” komplementów kobietom przez mężczyzn. Okazywanie naszym rozmówcom szacunku i uznania. Mówienie prawdy! Odpowiadanie ludziom na językowe formy grzecznościowe! Stosowanie formuł grzecznościowych. Kulturalne odzywanie się do kobiet, do starszych, do ludzi wyższych rangą, do szefa, do wykładowcy. Stosowanie kulturalnego słownictwa, jako przejaw okazywania szacunku innym w sytuacjach typu: powinszowania, pozdrowienia, powitania, pożegnania, podziękowania, gratulacje, kondolencje, komplementy. Ogólna osobista kultura słowna.</p>
2	Jakie zachowania są niezgodne ze współczesną normą grzecznościową?	<p>Używanie obraźliwych, wulgarnych słów. Wywyższanie się w rozmowie, okazywanie wyższości intelektualnej, przerywanie komuś rozmowie poprzez „wchodzenie w słowo”. Używanie słów wulgarnych. Z góry założony negatywny stosunek do drugich osób. Niekulturalne zachowania w towarzystwie innych, np. spóźnianie się, przeszkadzanie innym w trakcie</p>

		<p>rozmowy. Wulgaryzmy; wandalizm; nieposzanowanie cudzego mienia, chuligaństwo, brak tolerancji i szacunku dla innych. Trzymanie rąk w kieszeni podczas rozmowy. Brak stosowania form grzecznościowych w sytuacjach, które rodzą konflikty społeczne. Niekulturalne zachowania w towarzystwie innych osób, np. przeklinanie, także „bekanie”, plucie, przepychanie się w drzwiach. Nieszczerość, ukrywanie faktów, kłamstwa, przekazywanie nieprawdziwych informacji. Obmawianie. Pytanie naszego rozmówcy o zdrowie, w przypadku, gdy unika on rozmów o przebytej chorobie. Wulgaryzmy, agresja słowna, obelga, inwektywy, zniewaga, manipulacja słowami. Przemoc słowna, manipulacja, perswazja i agitacja.</p>
3	<p>Jakie zachowania werbalne uznać można za przejawy kultury osobistej?</p>	<p>Stosowanie zwrotów grzecznościowych: przepraszam, proszę, dziękuję. Nieużywanie słów wulgarnych. Przystosowanie stylu wypowiedzi do okoliczności i poziomu intelektualnego rozmówcy. Odpowiednie zachowanie się wśród osób zróżnicowanych pod względem wiekowym, płciowym. Częste stosowanie zwrotów grzecznościowych jak: Czy mógłbym prosić. Chciałabym poprosić. Podawanie dłoni przy powitaniu (kobiety panom, gdy pan nie jest starszy). Stosowanie zwrotów grzecznościowych w rozmowie zamiast używania słów nacechowanych negatywnie. „Niebezpośredniość” w wypowiedziach w sytuacjach konfliktowych. Odpowiednie zwroty językowe do konkretnej sytuacji. Kiedy to konieczne udzielanie rad, kiedy nas się o to ktoś prosi.</p>
4	<p>Jakie zachowania niewerbalne uznać można za przejawy braku kultury osobistej?</p>	<p>Obrażliwe gesty. Nieprzestrzeganie obowiązujących zasad w miejscach publicznych, np. „wpychanie się” w kolejkę, nieprzepuszczanie w drzwiach wychodzących. Niedostosowanie swego stroju do sytuacji. Mimika twarzy, np. brak zainteresowania rozmową, wiercenie się, przeszkadzanie. Mimika twarzy nieadekwatna do sytuacji. Lekceważąca mimika twarzy. Zajmowanie się czynnościami nie związanymi z rozmową. Zbyt intensywna gestykulacja. Ignorowanie rozmówcy. Niewłaściwa postawa ciała, np. trzymanie rąk w kieszeniach, założone ręce podczas rozmowy. Brak szacunku dla innych osób. Wandalizm (?) Nieodpowiednia mimika twarzy w czasie rozmowy, brak kontaktu wzrokowego, lekceważąca postawa. Grożenie pięścią, używanie obraźliwych gestów. „Strojenie niestosownych min”; „krzywe” spojrzenia na drugą</p>

		osobę. Brak kontaktu wzrokowego. Pokazywanie obraźliwych znaków – jako przejaw agresji niewerbalnej. Unikanie patrzenia na odbiorcę. Zbyt wyrazista gestykulacja. Gesty obrażające innych, niepotakiwanie w czasie rozmowy, lekceważenie drugiej osoby podczas rozmowy. Przerywanie, wiercenie się, zerkanie na zegarek, żucie gumy, nie kierowanie wzroku na rozmówcę, wiercenia się, spóźnianie się! Nadmierne gestykulacje. Mlaskanie, szturchanie, ziewanie bez zasłania ust. Wulgarna gestykulacja, wymachiwanie rękami.
5	Jakie znasz poradniki z zakresu grzeczności w komunikacji językowej?	Małgorzata Marcjanik, <i>Poradnik językowego savoir-vivre'u. Zasady dobrego zachowania. Savoir vivre dobrego wychowania</i> . M. Marcjanik, <i>Jak prowadzić dialog. „Etykieta językowa”</i> , tejsze: <i>Grzeczność nasza i obca.</i> ” <i>W kręgu grzeczności językowej</i> . Wybór prac z zakresu polskiej etykiety językowej, pod red. Małgorzaty Marcjanik; tejsze <i>Grzeczność nasza i obca</i> . [w:] J. Bartmiński, red. <i>Współczesny język polski. ABC. dobrego wychowania</i> . M. Marcjanik, <i>Normy regulujące językowe zachowania grzecznościowe</i> . [w:] tejsze: <i>W kręgu grzeczności</i> . [w:] <i>Współczesny język polski, Grzeczność nasza i obca. A B C dobrego wychowania</i> . [Nie znam!], <i>Poradnik dobrych manier (albo coś podobnego)</i> . „Mowa ciała”, „Poradnik savoir-vivre'u”. M. Marcjanik, <i>Etykieta językowa</i> , [w:] J. Bartmiński, red. <i>Współczesny język polski</i> . <i>Encyklopedia kultury polskiej</i> ”.
6	Czy grzeczność językowa ułatwia życie?	Grzeczność językowa ułatwia życie. Rozmowy są ciekawsze, relacje podczas interakcji są przyjazne, lepsze, pozytywnie nastawiają osoby do siebie Grzeczność ułatwia życie, ponieważ wpływa na pozytywne postrzeganie nas przez innych, ułatwia dobre stosunki z innymi ludźmi. Inni postrzegają nas jako osoby godne zaufania, sympatyczne i kulturalne. Grzeczność ułatwia życie, bo poprawia nam samopoczucie. Coraz rzadziej się z nią spotykamy. Grzeczność językowa ułatwia porozumiewanie się a tym samym poprawia stosunki interpersonalne. Poprawia nasz obraz w oczach innych. Jesteśmy traktowani jako kulturalni i wartościowi ludzie. Zasady grzecznościowe kreują nas jako osoby kulturalne. Grzeczność pozwala nam lepiej kontaktować się z innymi. Nasze zachowanie wpływa na obraz nas samych. Dzięki grzeczności możemy osiągnąć zdecydowanie więcej. Jeśli my będziemy postępować zgodnie z zasadami grzeczności, inni też będą się

		<p>tak zachowywać. Dzięki niej możemy osiągnąć więcej w rozmowie, w negocjacjach, a nawet w kłótniach. Bycie grzecznym dla otoczenia sprawia, że jesteśmy pozytywnie odbierani. Mamy też duży szacunek wśród swoich rozmówców. Kiedy jesteśmy mili dla innych, to oni odwzajemniają się nam tym samym. Gdyby wszyscy zachowywali się grzecznie, życie byłoby przyjemniejsze, łatwiejsze i prostsze. Dzięki grzeczności sprawiamy komuś radość. Grzeczność ułatwia życie, ale trzeba rozmawiać z osobami, które myślą tak samo! Dzięki grzeczności ludzie wyrażają wzajemne szacunek wobec siebie. Ludzie zachowując grzeczność, wykazują kulturę osobistą, dążą do konsensusu. Nasze zachowania grzecznościowe działają na innych i tym samym wracają do nas. Osoba grzecznie zachowująca się sprawia dobre wrażenie, ma szansę zdobyć zaufanie. Ludzie szybciej przywiązują się, ufają osobie, która grzecznie się wysławia. Grzeczność językowa pomaga nam zyskać sympatię i pozwala traktować nas pozytywnie. Dzięki niej można spodziewać się poszanowania własnej osoby i rewanżu rozmówcy! Jest nam ogólnie łatwiej funkcjonować. Grzeczność pomaga, ale w niektórych przypadkach, np. w urzędzie. Grzeczność wyzwała u innych pozytywne reakcje wobec naszej osoby. Jest dużą zaletą, którą posiada coraz mniej osób, dlatego też jest tym bardziej pożądana i szanowana.</p>
--	--	--

Źródło: opracowanie własne

Uważne zapoznanie się z zaprezentowanym materiałem językowym, uwzględnienie przyjętej punktacji, pozwoliło przygotować, w celu bardziej transparentnego ujęcia różnicy poziomu wiedzy, wynik badawczy w formie ocen, według przyjętej skali w praktyce akademickiej. Oceny wykazują różnice poziomu poprawności odpowiedzi między odpowiedziami studentów w pierwszej grupie i w drugiej grupie, która lepiej przygotowywała się do opracowywania problematyki grzeczności i niegrzeczności zawartej w programie nauczania przedmiotu: *Warsztaty z komunikacji językowej*.

**Tabela 3.** Poziom poprawności odpowiedzi studentów stacjonarnych III roku licencjatu pedagogiki wczesnoszkolnej

Ocena	Ilości odpowiedzi	Procent
bardzo dobra	8	22,22
dobra	16	44,44
dostateczna	8	22,22
słaba	3	8,33
niedostateczna	1	2,79
Razem:	36	100

Źródło: opracowanie własne

Odpowiedzi studentek w grupie pierwszej merytorycznie okazały się dobre i bardzo dobre. Najwięcej jest ocen dobrych (44,44%). Odpowiedzi ośmiu studentek – udało się sklasyfikować na ocenę bardzo dobrą. (22,22%). Ośmiu studentkom można by było „wystawić” ocenę dostateczną (22,22%), a odpowiedzi pojedynczych osób znalazły się w najniższym przedziale punktacji. Trzy ankiety oceniono jako słabe, jedna ankieta została sklasyfikowana na ocenę niedostateczną.

Niestety mało jest nawiązań do literatury przedmiotu, choć niektóre sformułowania świadczą o znajomości najważniejszych opracowań, których dane bibliograficzne studenci nie potrafili przytoczyć poprawnie.

**Tabela 4.** Przykładowe odpowiedzi studentów stacjonarnych III roku licencjatu na specjalności terapia pedagogiczna (TP)

Lp.	Pytania	Odpowiedzi
1	Jakie zachowania językowe są zgodne ze współczesną normą grzecznościową?	To używanie w życiu codziennym zwrotów grzecznościowych; odpowiednie zachowanie się w miejscach publicznych poprzez odnoszenie się z szacunkiem i życzliwością do drugiego człowieka; to przedstawianie się i mówienie sąsiadom na klatce schodowej „dzień dobry”; mówienie „Dzień dobry” na powitanie; częste używanie zwrotów: proszę, dziękuję, przepraszam; to mówienie prawdy; nie obrażanie się na innych; patrzeć na osobę, która do nas mówi; używanie form pan/pani w rozmowach, i innych zwrotów grzecznościowych; unikanie agresji słownej w dyskusjach; poszanowanie zdania innej osoby; liczenie się ze zdaniem innych; nie użycie innym; poprawne zachowanie się w miejscach publicznych; dbanie o czystość języka.

2	Jakie zachowania językowe są niezgodne ze współczesną normą grzecznościową?	Używanie wulgaryzmów w miejscach publicznych; palenie papierosów i picie alkoholu w miejscach niedozwolonych; niesłuszne oskarżanie; kłamstwa; plotkowanie; obrażanie innych i wyśmiewanie innych osób; używanie wulgarnych słów i wszelkich agresywnych i egoistycznych zachowań językowych; przerywanie komuś jego wypowiedzi; obrażanie innych; nie mówienie „dzień dobry”, „do widzenia” sąsiadom; przekleństwa, wulgaryzmy; obrażanie się na rozmówcę; niekulturalne zachowanie się.
3	Jakie zachowania werbalne uznać można za przejawy kultury osobistej?	Używanie zwrotów grzecznościowych: proszę, dziękuję, przepraszam; wypowiedzi tolerancyjne wobec innych; bycie miłym i życzliwym dla innych ludzi; szacunek do osób starszych; nie przeklinanie; nie przerywanie rozmówcy w czasie jego wypowiedzi; nie używanie wulgaryzmów; zwracanie się osobowo i z szacunkiem do drugiej osoby; mówienie „dzień dobry”, „do widzenia”, „dziękuję”, „przepraszam”, „proszę pani / pana” częste mówienie słów grzecznościowych; rozpoczynanie rozmowy od „Czy byłby pan tak miły.”; wysoka kultura osobista to szacunek dla innych osób; poprawne wypowiadanie się; tytułowanie; komplementy; pochwała innych; szacunek dla ludzi, dla kultury; miłość, patriotyzm; szacunek dla innych; poszanowanie cudzej własności; prawdomówność, szczerłość, punktualność.
4	Jakie zachowania <b>niewerbalne</b> uznać można za przejawy braku kultury osobistej?	Zachowania niewerbalne, które uznać można za przejawy braku kultury osobistej to dłubanie w nosie; złe zachowanie się przy stole np. mlaskanie przy jedzeniu; żucie gumy w teatrze, w operze; plucie; żucie gumy podczas mówienia; lekceważąca postawa ciała – nieodpowiednia postawa ciała; niechlujna pozycja siedząca podczas rozmowy, nie ustąpienie miejsca w autobusie osobie starszej; nie koncentrowanie się na wypowiedzi nadawcy; odwracanie się plecami do osoby, która do nas mówi, przerywanie w rozmowie; brak kontaktu wzrokowego z rozmówcą; przerywanie innym, pokazywanie komuś środkowego palca; odbieranie telefonu komórkowego podczas konferencji, wystąpień, przedstawień teatralnych w teatrze i w innych miejscach, gdzie może to przeszkadzać innym; przedstawianie się na początku rozmowy telefonicznej, czy na pierwszym spotkaniu; „podpieranie się na łokciach” podczas rozmowy, nie utrzymywanie kontaktu wzrokowego; robienie min wyrażających nasze niezadowolenie;



		<p>podczas rozmowy unikanie kontaktu wzrokowego; przepychanie się w kolejce; używanie wulgarnych gestów jak: uniesienie pięści, wytknięty język; nie podanie ręki osobie, która wyciąga ją pierwsza; „Trąbienie” w mieście na samochód „nauki jazdy”, gdy np. kursant spowalnia ruch na jezdni; przepychanie się, trzymanie rąk w kieszeni, plucie; brudne paznokcie, „brzydki zapach”; „mierzenie kogoś wzrokiem”; lekceważąca mimika twarzy; złe zachowanie w stosunku do osób, którym dzieje się krzywda; wytykanie języka; pokazywanie kogoś palcem; nadmierna gestykulacja; wyśmiewanie się z drugiego człowieka, używanie wulgarnych gestów, demonstracyjne pokazywanie swojego niezadowolenia lub złości poprzez mimikę twarzy lub gesty; głośne zachowanie się w miejscach publicznych.</p>
5	<p>Jakie mamy opracowania, poradniki omawiające grzeczność w komunikacji językowej?</p>	<p>R. Cialdini, „Wywieranie wpływu na innych ludzi”; „Psychologia i tycie” (?); Językowy savoir-vivre (?), „Savoir-vivre dla każdego. Książki typu: „Bon ton” czy „Etykieta językowa” Małgorzaty Marcjanik.</p>
6	<p>Czy grzeczność językowa ułatwia życie?</p>	<p>Grzeczność językowa jest społecznie pożądana; dzięki grzeczności językowej inni „widzą” nas lepiej; to jak mówimy i to, co mówimy wpływa na nasze relacje z innymi ludźmi, czy jesteśmy mili i zachowujemy się z godnie z normami; w wielu sytuacjach używanie kulturalnych słów pozytywnie wpływa na odbiór innych grzeczności językowych – inni też dla nas będą mili; trudno orzec, czy grzeczność pomaga w życiu; człowiek wykształcony powinien znać i przestrzegać zasady „współobcowania”; grzeczność pomaga w osiągnięciu zamierzonego celu. Nie wszyscy przejawiamy jednak taką kulturę; grzeczność językowa pomaga nam w życiu, gdyż inni też będą się do nas odnosić z szacunkiem; grzeczne odzywanie się do innych powoduje na twarzach ludzi uśmiech; bycie kulturalnym dla innych powoduje, że jesteśmy bardziej szanowani; grzeczność jest czymś trudnym do osiągnięcia; wielu ludzi bierze pod uwagę swoją osobę i swoje potrzeby, nie zwracając uwagi na drugiego człowieka; gdyby ludzie odnosili się do siebie z szacunkiem, to grzeczność ułatwiałaby życie; grzeczność ułatwia życie, ponieważ osoby kulturalne są pozytywnie odbierane przez społeczeństwo a ludzie dobrze się przy takich osobach czują; w wielu sytuacjach życiowych grzeczność ułatwia życie; są jednak takie sytuacje (np. mani-</p>

		<p>pulowanie nami przez inne osoby), które wymagają odstąpienia od czasu do czasu od norm grzecznościowych; zdecydowanie grzeczność ułatwia życie; gdy staramy się „prosić” zamiast „żądać” – ludzie są bardziej skłonni nam pomóc; grzeczność ułatwia życie w wielkich środowiskach, gdyż jest to przejaw chęci nawiązania pozytywnych relacji z drugim człowiekiem jak również poszanowania drugiej osoby; kiedy okazujemy szacunek innym ludziom, to możemy się spodziewać że nas też będą szanować; grzeczność ułatwia komunikowanie się z innymi; dzięki grzeczności możemy szybciej załatwić sprawy (w urzędzie), zdobyć przyjaciół, poznać nowych ludzi, łatwiej nawiązać kontakty interpersonalne; grzeczność ułatwia życie, gdyż kultura osobista i dobre wychowanie to klucz do sukcesu; osoby grzeczne są bardziej wiarygodne i traktowane bardziej poważnie, częściej się im pomaga, lubi się je i szanuje; grzeczność sprawia, że w oczach innych jesteśmy miłą, sympatyczną i budzącą zaufanie osobą.</p>
--	--	---

Źródło: opracowanie własne

### **Analiza wyników przeprowadzonego badania**

Tak jak w tabeli 2 – tak i w powyższym materiale (tabela nr 4) analizowano poziom rozumienia przez respondentów grzeczności i /lub niegrzeczności jako językowych zachowań grzecznościowych zgodnych ze współczesną normą językową i zachowań niewerbalnych jako przejawów braku kultury osobistej przede wszystkim w bezpośredniej interakcji, w bezpośrednich relacjach, w komunikacji interpersonalnej.

Pojawiają się wypowiedzi stwierdzające, że niegrzecznością jest przerywanie komuś, gdy do nas mówi. Jako przejaw niegrzeczności niewerbalnej, niezgodnych ze współczesną normą grzecznościową wskazywano takie zachowania jak:

- dłubanie w nosie, mlaskanie przy jedzeniu, żucie gumy w teatrze, w operze, w innych ośrodkach kulturalnych;
- żucie gumy podczas mówienia, plucie, brak kontaktu wzrokowego z rozmówcą, stosowanie nadmiernej gestykulacji. Także wyśmiewanie się z drugiego człowieka, używanie wulgarnych gestów, demonstracyjne pokazywanie swojego niezadowolenia, czy złości w postaci wyrażania pięścią, czy poprzez mimikę lub inne gesty. Głośne zachowanie się w miejscach publicznych, wytykanie palcami innych osób, pokazywanie palcem (?).

Umiejętność komunikowania się – to koncentrowanie się na wypowiedzi nadawcy, nieodwracanie się plecami do osoby, która do nas mówi. Często są także uwagi dotyczące braku kultury, takie jak: niekierowanie wzroku na rozmówcę; wiercenie się; spóźnianie się; nadmierna gestykulacja.

**Tabela 5.** Poziom poprawności odpowiedzi w grupie studentów stacjonarnych III roku licencjatu o specjalności terapia pedagogiczna (TP)

Ocena	Ilości odpowiedzi	Procent
bardzo dobra	0	0
dobra	1	2,78
dostateczna	4	11,11
słaba	21	58,33
niedostateczna	10	27,78
Razem	36	100

Źródło: opracowanie własne

Jak pokazuje powyższa tabela, w grupie studentek o specjalności pedagogika wczesnoszkolna (PW) – wiele odpowiedzi zostało sklasyfikowanych jako słabe i dostateczne. Ani jedna ankieta nie została po sklasyfikowaniu oceniona jako bardzo dobra.

Pojawiła się tylko jedna ocena dobra, co stanowi zaledwie 2,78% i cztery dostateczne – 11,11%. Najliczniejszą z ocen jest słaba – 58,33% i prawie 1/3 odpowiedzi po sklasyfikowaniu została oceniona jako niezadowolająca – 27,78% całości. W porównaniu z wynikami w grupie pierwszej (tabela 3 i tabela 5), gdzie była jedna ocena niezadowolająca, a osiem ocen bardzo dobrych i szesnaście dobrych – wyniki w grupie drugiej są diametralnie różne. Jest tylko jedna ocena dobra, a słabych i niedostatecznych aż 31! W tabeli nr 3 i w tabeli nr 5 stanowi ten poziom aż 86,11% całości.

Kierunek studiów, na którym przeprowadziłam badania, jest bardzo sfeminizowany. W moim badaniu wziął udział jeden student. W odpowiedziach studentki wykazywały się (jak pokazują dane w tabeli) znajomością grzeczności językowych i niegrzeczności oraz niewerbalnych form niegrzeczności w komunikacji interpersonalnej. Prawie wszystkie pisały, że uniwersalnym powitaniem jest w polszczyźnie formuła *Dzień dobry!*, stosowana o każdej porze dnia! Niektóre osoby napisały, że można ją uzupełnić dodatkowymi określeniami, np.: *Dzień dobry pani; Dzień dobry panu doktorowi*, a także np. *Dzień dobry, panie inżynierze; Dzień dobry panu, panie profesorze*. W literaturze przedmiotu czytamy, że spotykane niekiedy formuły typu: *Dzień dobry panu inżynierowi!* – są przestarzałe i nie mieszczą się we współczesnej etykietce językowej.

W odpowiedziach studenci wskazywali też, że standardową formułą grzecznościową pytania kogoś o jakąś informację jest: rozbudowana formuła grzecznościowa: *Przepraszam, czy nie wie pan, gdzie jest przystanek autobusowy?* Można też używać zwrotu będącego formalnie w trybie przypuszczającym, np.: *Chciałbym zapytać..., Chciałabym powiedzieć..., Czy mógłbym spytać..., Czy mogłabym się dowiedzieć...* Są to wyrażenia zalecane jako grzecznościowe językowe formuły zwracania się w jakiejś sprawie.

Respondenci raczej wykazali się w odpowiedziach zrozumieniem tego, że współczesna polszczyzna odznacza się bogactwem form powitalnych, nacechowanych stylistycznie i ekspresywnie – od oficjalnych (np. *Witam!*), do nieoficjalnych (np. *Czołem! Cześć!*) i bardzo potocznych (np. *Siema!*).

W odpowiedziach pisano, że jest bogactwo form pożegnania, oprócz neutralnego, nie nacechowanego: *Do widzenia!* i rzadszego: *Do zobaczenia!* Nie wskazywano, że używa się wielu formuł należących do różnych stylów i różnicie nacechowanych emocjonalnie, np. *Trzymaj się! Buźka!* itd.. Nie wymieniono takich zwrotów jak: *Żegnaj panią! Z Bogiem! Pa! Ciao!*

Respondenci pisali natomiast, że językowa grzeczność powinna też być cechą takich gatunków wypowiedzi, jak *gratulacje, życzenia, kondolencje, zaproszenia, prośby, przeprosiny, usprawiedliwianie się* itp., czyli zachowań charakterystycznych zarówno dla sytuacji rozmowy bezpośredniej, jak i w komunikacji pisemnej. Podkreślali, że zasady językowej grzeczności są najbardziej wyraziste w formach stosowanych podczas bezpośredniego zwracania się do innych osób. Wskazywali, że w polszczyźnie uniwersalną formułą zwracania się do osoby dorosłej, z którą nie jest się „na ty”, jest posługiwanie się zaimkami grzecznościowymi w formie równobrzmiącej z rzeczownikami: *pan, pani, państwo, panie, panowie*, i że z wyrazami tymi należy używać czasowników w 3. osobie. W liczbie pojedynczej jest to obligatoryjne, np. *Jak pan mnie tu znalazł? Czy pani wychodzi?*

Wskazywano, że użycie w tych formach liczby mnogiej, czyli z wyrazami *państwo, panie, panowie* wymaga formy 3. osoby i jest grzeczniejsze niż użycie form 2. osoby, np.: *Niech państwo spojrzą na lewo, na zamek –. Może panie zapiszą ten przepis –. Co panowie o tym myślą?* Formy 2. osoby, np. *Spójrzcie państwo na lewo, na zamek –, Zapiszcie panie ten przepis –, Co panowie o tym myślicie?* – są odbierane jako rzadziej stosowane, „mniej grzeczne”, akceptowalne tylko na poziomie normy użytkowej.

Studenci pisali też, że niejęzykowa grzeczność jest na ogół zgodna z konwencją typową dla danej kultury narodowej oraz, że grzeczność językowa jako wyrażony werbalnie składnik kultury ogólnej człowieka jest składnikiem jego kultury językowej, powiązany ściśle z estetyką i z etyką słowa.

Zatem porównanie materiału leksykalnego (tabela 2 i tabela 4) i osiągniętych ocen (tabela 3 i tabela 5) – potwierdza słuszność decyzji i ogromną potrzebę wprowadzenia do siatki studiów przedmiotu: *warsztaty z komunikacji językowej* czy *komunikacja interpersonalna*. Realizacja programu tych przedmiotów nauczania stwarza nadzieję na podniesienie poziomu wiedzy na temat grzeczności i niegrzeczności językowej wśród studentów pedagogiki wczesnoszkolnej na specjalności nauczycielskiej i na specjalności terapia pedagogiczna dziecka – czyli przyszłych nauczycieli i wychowawców dzieci najmłodszych.

Niegrzeczność językową można traktować jako zachowania niezgodne z konwencją typową dla danej kultury językowej, gdyż grzeczność językowa jest ściśle powiązana z grzecznością niejęzykową i kulturą osobistą każdego z nas.

#### **POLITENESS AND IMPOLITENESS IN LANGUAGE COMMUNICATION IN THE OPINIONS OF KAZIMIERZ WIELKI UNIVERSITY'S STUDENTS**

##### **Streszczenie**

Artykuł przedstawia wyniki badania rozumienia grzeczności werbalnej i niewerbalnej oraz opinię studentów o różnych formach zachowań grzecznościowych Polaków. Grzeczność językowa w komunikacji została potraktowana jako wyrażony werbalnie składnik kultury językowej człowieka i jako składnik jego kultury ogólnej powiązany ściśle z estetyką i z etyką słowa.

##### **Słowa kluczowe**

Komunikacja językowa, grzeczność werbalna i niewerbalna, składniki kultury osobistej

##### **Abstract**

The paper presents the results of the research into understanding of verbal and nonverbal politeness and the students' opinions regarding different forms of the Pole's polite behaviours. Language politeness in communications has been treated as a verbally expressed component of human language culture, as well as a component of their general culture being closely connected with aesthetics and verbal ethics.

##### **Key words**

Language Communications, verbal and nonverbal, komponent of politeness, components of being well-mannered

##### **Bibliografia**

Austin John Langshaw, *Jak działać słowami*. [w:] tegoż, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*. Warszawa 1993.

Awdziejew A., *Gramatyka interakcji werbalnej*, Kraków 2004.

Awdziejew A., Habrajska G., *Wprowadzenie do gramatyki komunikacyjnej*, t. 1, Wydawnictwo LEKSEM, Łask 2004.

Cialdini R., *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*. Gdańsk 2001.

Doliński D., *Techniki wpływu społecznego*. Warszawa 2005.

Grabias St., *Język w zachowaniach społecznych*. Lublin 1994.

Korzyk, K. *Język i gramatyka w perspektywie „komunikatywizmu”*. [w:] *Gramatyka komunikacyjna*, pod red. A. Awdziejewa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Kraków 1999.

Marcin Leszczyński  
Wydział Ekonomii  
Uniwersytet Ekonomiczny w Poznaniu

## **ROLA MEDIÓW W BUDOWANIU REPUTACJI PAŃSTWA NA ARENIE MIĘDZYNARODOWEJ**

### **Wprowadzenie**

Postrzeganie państwa stanowi ważny element budowania jego pozycji na arenie międzynarodowej. W wyniku szeregu procesów nastąpiła zmiana stosunku sił w środowisku międzynarodowym, czego konsekwencją była redefinicja roli państw, które stały się częścią globalnej konkurencji. W tej sytuacji pozycja państwa zależy od jego konkurencyjności, którą można traktować w kategoriach atrakcyjności pozwalającej na skuteczne rywalizowanie o czynniki produkcji i rynki zbytu na globalnym rynku. Efektem wspomnianej zmiany stosunku sił jest to, że coraz ważniejszą rolę w procesach decyzyjnych państw odgrywają inwestorzy i konsumenci, o których względy kraje muszą zabiegać. W tym miejscu należy zaznaczyć, że procesy takie jak postępująca demokratyzacja i mediatyzacja doprowadziły do wzrostu znaczenia roli opinii publicznej, co powoduje, że państwa muszą poszukiwać przewag w sferze czynników miękkich, jakim bez wątpienia jest ich postrzeganie. W literaturze termin ten rozpatrywany jest przez pryzmat wielu dyscyplin poczynając od psychologii społecznej, przechodząc przez komunikowanie i politologię, a kończąc na ekonomii. W artykule podjęto się próby wprowadzenia pewnego uporządkowania tej kategorii. Niezwykle istotną w budowaniu postrzegania państwa wydaje się być rola mediów. W opracowaniu przedstawiono podstawowe założenia, teorie oraz wyniki badań, które miały uświadomić wagę tego aspektu dla budowania reputacji państw na arenie międzynarodowej. Przeprowadzono również badania własne, które miały na celu udzielenie odpowiedzi na pytanie o rolę jaką media odgrywają w budowaniu reputacji państw, poprzez określenie występujących związków, ich kierunku i siły oraz ocenę procesu transmisji zachodzącego pomiędzy tymi kategoriami. W badaniach wykorzystano korelację rang Spearmana oraz autorski współczynnik analizy rankingów.

### **Komunikowanie i media w życiu społeczno-gospodarczym**

Potrzeba komunikowania towarzyszyła człowiekowi od początków jego funkcjonowania. Komunikowanie w literaturze definiuje się jako każde wydarzenie,

stan lub czynność, które odnoszą się do ludzi i zostały wywołane w celu przekazania innym informacji<sup>1</sup>. Proces komunikowania może odbywać się na różnych płaszczyznach. B. Ociepka wśród nich wymienia takie jak<sup>2</sup>:

- interpersonalna,
- grupowa,
- instytucjonalna,
- masowa.

Przedmiotem zainteresowania autora jest ostatni poziom, tj. komunikowanie masowe. A. Kozłowska przedstawia je jako najmłodszy proces, który powstał wraz z rozwojem masowych środków komunikowania, czyli tzw. mass mediów. Na tym poziomie proces komunikowania charakteryzuje się przekazywaniem informacji na skalę masową<sup>3</sup>. Rozwój środków komunikowania pozwolił na stworzenie przestrzeni dla prowadzenia działalności podmiotów medialnych, wśród których można znaleźć między innymi agencje prasowe, stacje telewizyjne, stacje radiowe, prasę, czy media elektroniczne. B. Dobek-Ostrowska wymienia listę funkcji jakie te media powinny spełniać w życiu społeczno-gospodarczym, tj.<sup>4</sup>: funkcja informacyjna, funkcja edukacyjna, funkcja platformy debaty publicznej, funkcja kontrolna, funkcja promocyjna, funkcja adwokata. W tym miejscu należy odnieść się do kategorii opinii publicznej, definiowanej przez J. Lazar jako proces złożonego komunikowania, który obejmuje stosunki międzyosobowe i odpowiednie mechanizmy mediów<sup>5</sup>. Z kolei J. Messner określa opinię publiczną jako wyraz ocen wartościujących i autentycznych przekonań członków danego społeczeństwa, które mają wpływ na panujący w nim porządek i kierownictwo<sup>6</sup>. W kontekście powyższych rozważań należy zadać pytanie: *Które z powyższych mediów są w stanie w największym stopniu wpływać na kształtowanie opinii publicznej, tak aby skutecznie realizować swoje funkcje?*

---

<sup>1</sup> A. Kalembe, *Odmiennosc kulturowa - bariera w procesie komunikacji?*, [w:] *Media – czwarta władza?*, R. Kowalczyk, W. Machura (red.), Poznań-Opole 2010, s. 9.

<sup>2</sup> B. Ociepka, *Komunikowanie międzynarodowe*, Wrocław 2002, s. 14.

<sup>3</sup> A. Kozłowska, *Oddziaływanie mass mediów*, Warszawa 2006, s. 21.

<sup>4</sup> K. Jakubowicz, *Media a demokracja w XXI w. – poszukiwanie nowych modeli*, Warszawa 2013, s. 19

<sup>5</sup> A. Lepa, *Opinia publiczna, media i zasady etyki*, *Pedagogia Christiana*, 1/27, 2011, s. 91.

<sup>6</sup> D. Karwacka, *Wpływ komunikacji społecznej na kształtowanie opinii publicznej*, *Rozprawy społeczne*, nr 2, 2013, s. 138.



W celu odpowiedzi na to pytanie można przeanalizować zebrane dane statystyczne, z których wynika, że liczba użytkowników Internetu na świecie wynosi prawie 3,5 miliarda. Z czego ponad 721 milionów pochodzi z Chin, 462 miliony z Indii, prawie 286 milionów ze Stanów Zjednoczonych a 115 milionów z Japonii. Dla porównania w 2014 r. liczba użytkowników Internetu na świecie wynosiła 2,9 miliarda z czego w Chinach było to 675 milionów osób, w Stanach Zjednoczonych 279 milionów, a w Indiach 233 miliony. Ciekawym wydaje się być fakt, że jeszcze w 2000 roku użytkownicy Internetu stanowili 6,8% światowej populacji, dzisiaj udział ten wynosi 46,1%<sup>7</sup>. Z badań portalu statista.com, który przeanalizował źródła informacji dotyczących aspektów lokalnych, ogólnokrajowych i międzynarodowych wśród opinii publicznej, wynika, że w większości państw głównymi takimi podmiotami są telewizja i Internet<sup>8</sup>. W przypadku wydarzeń międzynarodowych, które są przedmiotem szczególnego zainteresowania z perspektywy tego artykułu w większości analizowanych państw najważniejszym źródłem informacji jest telewizja, Internet z kolei zajmuje drugie miejsce. Jedynymi przypadkami na 9 analizowanych państw, gdzie telewizja ustępuje w tej materii Internetowi są Włochy i Japonia<sup>9</sup>. Warto jednak zauważyć, że sam dostęp i wybór poszczególnych mediów nie musi być równoznaczny z zaufaniem do treści w nich przekazywanych. Dlatego ciekawym wydaje się być przeanalizowanie poziomu zaufania do mediów jaki występuje wśród opinii publicznej w wybranych państwach. Z danych statista.com wynika, że w grupie analizowanych państw, tj. Danii, Finlandii, Francji, Hiszpanii, Irlandii, Niemiec, Wielkiej Brytanii i Włoch opinia publiczna darzy media największym zaufaniem w Finlandii (68%), a najmniejszym w Hiszpanii (34%)<sup>10</sup>.

### **Reputacja państw na arenie międzynarodowej**

Postrzeżenie państw stanowi ważny czynnik kształtowania ich konkurencyjności na arenie międzynarodowej. Źródeł tego stanu rzeczy należy doszukiwać się w trzech obszarach, tj.: globalizacji, mediatyzacji i demokratyzacji<sup>11</sup>. Konku-

---

<sup>7</sup> Internet Live Stats, *Internet Users by Country (2016)*, 2016; *Internet Users by Country (2014) – finalized*, 2014; *Internet Users*, 2016.

<sup>8</sup> Statista.com, *Which, if any, is your main source of local/regional news?*, 2015; *Which, if any, is your main source of national news?*, 2015.

<sup>9</sup> Statista.com, *Which, if any, is your main source of international news?*, 2014.

<sup>10</sup> Statista.com, *Trust in the news among news consumers in selected European countries in 2015*, 2015.

<sup>11</sup> A. Buhmann i D. Ingenhoff, *Advancing the country image construct from a public relations perspective: From model to measurement*, *Journal of Communication Management*, Vol. 19 Iss 1, 2015, s. 62; M. Ryniejska-Kiełdanowicz, *Międzynarodowe*

rencyjność państw należy rozpatrywać przez pryzmat rywalizowania o czynniki produkcji oraz rynki zbytu dóbr i usług, których przepływ w środowisku międzynarodowym napotyka coraz mniejsze ograniczenia. Państwa aby utrzymać swoją pozycję muszą być konkurencyjne, co z kolei jest warunkowane przez atrakcyjność. W odniesieniu do podejmowanego w artykule zagadnienia można wyróżnić poniższe rodzaje tej kategorii:

- atrakcyjność inwestycyjna,
- atrakcyjność turystyczna,
- atrakcyjność produkowanych dóbr i usług.

Atrakcyjność inwestycyjną należy rozumieć jako budowanie wiarygodności i zaufania do państwa wśród inwestorów i przedsiębiorców, której głównym celem jest skłonienie tych podmiotów do zainwestowania kapitału w danym kraju. Atrakcyjność turystyczna odnosi się głównie do konsumentów, którzy w swoich procesach decyzyjnych mogą uwzględniać dany kraj jako destynację wartą odwiedzenia. Z kolei atrakcyjność produkowanych dóbr i usług należy odnieść do wprowadzonego do literatury przez R.D. Scholera w 1965 r. pojęcia *efektu kraju pochodzenia*. W tym przypadku mowa o różnicowaniu produktów pod względem miejsca produkcji. Warto tutaj odnieść się do terminu *efektu kraju pochodzenia marki*, który lepiej odwzorowuje rzeczywistość gospodarczą<sup>12</sup>.

Postrzeganie państwa na arenie międzynarodowej jest przedmiotem zainteresowania naukowców z różnych dyscyplin naukowych. A. Buhmann i D. Ingenhoff w tym obszarze wymieniają cztery z nich, tj. psychologia społeczna, komunikowanie, politologia i ekonomia<sup>13</sup>. W psychologii społecznej prowadzone są badania nad relacjami pomiędzy poszczególnymi zbiorowościami i tożsamością narodową. W przypadku komunikowania mowa o komunikowaniu międzynarodowym. A. Buhmann i D. Ingenhoff w tym aspekcie piszą również o public relations. Jednakże rola tej kategorii wykracza poza samo pojęcie komunikowania, o czym świadczyć może chociażby jedna z definicji międzynarodowego public relations, w której określa się je jako zorganizowane i zaplanowane działania instytucji, firmy lub rządu, która mają na celu zbudowanie do-

---

*public relations a polityka zagraniczna. Wyzwania piaryzacji*, [w:] *Public relations wobec wyzwań współczesności*, G. Piechota (red.), Kraków 2012, s. 96

<sup>12</sup> M. Hereźniak, *Marka narodowa. Jak skutecznie budować wizerunek i reputację kraju?*, Warszawa 2011, s. 64-68.

<sup>13</sup> A. Buhmann i D. Ingenhoff, *Advancing the country image...*, s. 63-64.

brych relacji z publicznością z innych państw<sup>14</sup>. W obszarze politologii badania prowadzone są w zakresie tzw. dyplomacji publicznej. B. Ociepka pisze o komunikowaniu *government to government*, *government to people* i *people to people*<sup>15</sup>. Dwa ostatnie z wymienionych przypadków uwzględniają elementy związane z opinią publiczną, przez co wpisują się w dyplomację publiczną.

Ostatnią z omawianych dyscyplin jest ekonomia. W tym kontekście oprócz samego efektu kraju pochodzenia występuje również pojęcie marki narodowej, którą do literatury wprowadził S. Anholt w 1996 r.<sup>16</sup> Marka narodowa w najprostszym ujęciu oznacza traktowanie państwa w sposób upodobniony do produktów lub firm, o czym pisali już Kotler i Levy w 1969 r.<sup>17</sup> Analizując dokonania w tej materii można znaleźć szereg modeli, które opisują proces budowania marki kraju i tak np. C. Cozmiuc przedstawia osiem tego typu modeli<sup>18</sup>. Oprócz zaprezentowanego marketingowego ujęcia można wyróżnić również wymiar stricte ekonocentryczny odnoszący się do zjawisk związanych z zaufaniem, wiarygodnością i reputacją państwa, które przekładają się na jego oceny w wymiarze ekonomicznym. Dlatego postrzeganie państwa w obszarze ekonomicznym należy podzielić na dwie dyscypliny naukowe, tj. nauki o zarządzaniu (marka narodowa) i ekonomia (reputacja państwa). Termin *reputacja* tłumaczony jest przez Ch. Fombruna jako powszechna ocena działań podejmowanych przez daną organizację w przeszłości oraz ich skutków odzwierciedlająca zdolność do generowania wartościowych rezultatów dla interesariuszy<sup>19</sup>. W tym miejscu warto powołać się na czynniki wpływające na budowanie reputacji, które przedstawia W. Rydzak cytując K. Wojcik, tj. satysfakcjonujące doświadczenia z produktami danej organizacji, wartościowanie atrybutów organizacji bez uwzględniania elementów emocjonalnych, afektywna ocena organi-

---

<sup>14</sup> M. Ryniejska-Kiełdanowicz, *Public relations Polski w okresie kandydowania do Unii Europejskiej*, Wrocław 2007, s. 18-19.

<sup>15</sup> B. Ociepka, *Dyplomacja publiczna*, Wrocław 2008, s. 12.

<sup>16</sup> S. Anholt, *Beyond the Nation Brand: The Role of Image and Identity in International Relations*, *The Journal of Public Diplomacy*, Vol. 2, 2013, s. 6.

<sup>17</sup> P. Kotler, S. Levy, *Broadening the concept of marketing*, *Journal of Marketing*, vol. 33, 1969, s. 11.

<sup>18</sup> C. Cozmiuc, *A New Way of Seeing CSR: Country Social Responsibility*, *Journal the Seminar of Discursive Logic*, 2012, Vol. 10, s.171-173.

<sup>19</sup> K. Gołata, *Teoretyczne aspekty pojęcia reputacja*, [w:] *Wykorzystanie nowych mediów w public relations*, Gołuchowski, J., Frączkiewicz-Wronka, A. (red.), *Studia Ekonomiczne, Zeszyty Naukowe Wydziałowe*, nr 157, Katowice 2013, s. 187.

zacji bez uwzględniania elementów racjonalnych oraz ocena organizacji bazująca na posiadanej wiedzy i na emocjach<sup>20</sup>.

### **Relacje pomiędzy wizerunkiem medialnym a reputacją państwa**

Przedstawione w artykule założenia dotyczące komunikowania i postrzegania państw na arenie międzynarodowej, wskazują że między tymi kategoriami mogą występować powiązania. W odniesieniu do redefinicji roli państw na arenie międzynarodowej mówi się o mediatyzacji, która tworzy warunki dla większej roli mediów w kształtowaniu pozycji kraju na arenie międzynarodowej. Przeprowadzone analizy dotyczące dostępności mediów, ich popularności i poziomu zaufania dają podstawy dla stwierdzenia, że wizerunek medialny państw może mieć wpływ na ich postrzeganie przez opinię publiczną. W celu zweryfikowania tych przypuszczeń należy odpowiedzieć na poniższe pytania badawcze, tj.:

- Czy istnieje związek pomiędzy postrzeganiem państw a ich wizerunkiem w mediach?
- Czy ten związek jest pozytywny?
- Jaka jest siła tego związku?
- Czy transmisja pomiędzy wizerunkiem medialnym państw a ich postrzeganiem zachodzi w sposób równomierny?

Na tej podstawie można postawić następujące hipotezy:

- istnieje związek pomiędzy postrzeganiem państw a wizerunkiem medialnym;
- związek pomiędzy postrzeganiem państw a wizerunkiem medialnym jest pozytywny;
- związek pomiędzy postrzeganiem państw a wizerunkiem medialnym jest silny;
- transmisja pomiędzy wizerunkiem medialnym państw a ich postrzeganiem na arenie międzynarodowej zachodzi w sposób nierównomierny.

W celu zweryfikowania tych hipotez w badaniu wykorzystano *raport Country RepTrak 2011* autorstwa Institute of Reputation<sup>21</sup>, w ramach którego oceniana jest reputacja 50 państw. W dokumencie uwzględniane są oceny 42 000 respondentów z państw grupy G8, którzy oceniają reputację państw przez pry-

<sup>20</sup> W. Rydzak, *Reputacja a działania informacyjne organizacji w sytuacjach kryzysowych i determinanty ich wyboru*, Poznań 2011, s. 19.

<sup>21</sup> W badaniu wybrana została edycja z roku 2011 ze względu na możliwości porównawcze z raportem autorstwa East West Communications.

zmat wskaźników odnoszących się do gospodarki, polityki i atrakcyjności środowiska (uwzględniając nie tylko walory natury, ale również czynniki ludzkie)<sup>22</sup>. Drugim raportem jest *The East West Nation Brand Perception Index 2011* przygotowany przez East West Communications, w którym analizowane są doniesienia z czołowych światowych mediów na temat danych państw. W rankingu uwzględnionych zostało 200 państw, które otrzymują punktację na podstawie publikowanych artykułów. Metoda wykorzystana w rankingu składa się nie tylko z analizy artykułów ale również oceny ich wydźwięku<sup>23</sup>. Powyższe raporty zostaną poddane korelacji rang Spearmana, której wzór prezentuje się w sposób następujący<sup>24</sup>:

$$r_s = 1 - \frac{6 \sum_{i=1}^n d_i^2}{n(n^2 - 1)}$$

Gdzie:

$d = x_i - y_i$ , różnica pomiędzy rangami odpowiadających sobie wartości cechy  $x_i$  i  $y_i$  ( $i = 1, 2, \dots, n$ ),

$x_i$  = ranga i-tego obiektu,

$y_i$  = ranga i-tego obiektu,

$n$  = liczba badanych obiektów.

W dalszej części zostanie przeprowadzone badanie z wykorzystaniem współczynnika analizy rankingów, który pozwoli ocenić proces transmisji pomiędzy wizerunkiem medialnym państw a ich postrzeganiem przez opinię publiczną. Współczynnik oblicza się według następującego wzoru<sup>25</sup>:

$$A_{rk} = \frac{\sum_{i=1}^n X_{ai}}{n} - \frac{\sum_{i=1}^n X_{bi}}{n}$$

$$X_{ai} = \frac{m_{ai}}{c_{ai}}$$

$$X_{bi} = \frac{m_{bi}}{c_{bi}}$$

$$A_{rz} = \frac{\sum_{i=1}^n A_{rki}}{n}$$

<sup>22</sup> Reputation Institute, *Country RepTrak*, 2011.

<sup>23</sup> East West Communications, *East West Global Index 200*, 2011.

<sup>24</sup> B. Pułaska-Turyńska, *Statystyka dla ekonomistów*, wyd. 3, Warszawa 2011, s. 319-320.

<sup>25</sup> M. Leszczyński, *Wizerunek kraju a jego pozycja na arenie międzynarodowej na przykładzie państw Grupy Wyszehradzkiej*, [w:] *Badania i Rozwój Młodych Naukowców w Polsce*, J. Nyckowski, J. Leśny (red.), Poznań 2015, s. 48.

przy czym:

$A_{rk}$  – współczynnik analizy rankingów dla konkretnego przypadku  $k$ ,

$X_{ai}$  – stosunek miejsca konkretnego przypadku w analizowanym rankingu  $i$  w kategorii  $a$  do całkowitej liczby podmiotów uwzględnianych w rankingu,

$X_{bi}$  – stosunek miejsca konkretnego przypadku w analizowanym rankingu  $i$  w kategorii  $b$  do całkowitej liczby podmiotów uwzględnianych w rankingu,

$m_{ai}$  – miejsce konkretnego przypadku w rankingu  $i$  w kategorii  $a$ ,

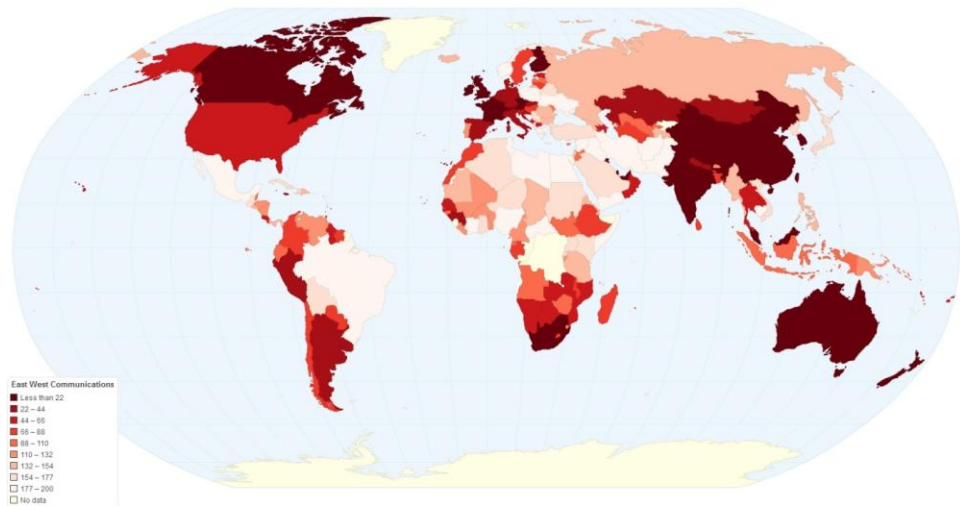
$c_{ai}$  – całkowita liczba podmiotów uwzględnianych w rankingu  $i$  w kategorii  $a$ ,

$m_{bi}$  – miejsce konkretnego przypadku w rankingu  $i$  w kategorii  $b$ ,

$c_{bi}$  – całkowita liczba podmiotów uwzględnianych w rankingu  $i$  w kategorii  $b$ ,

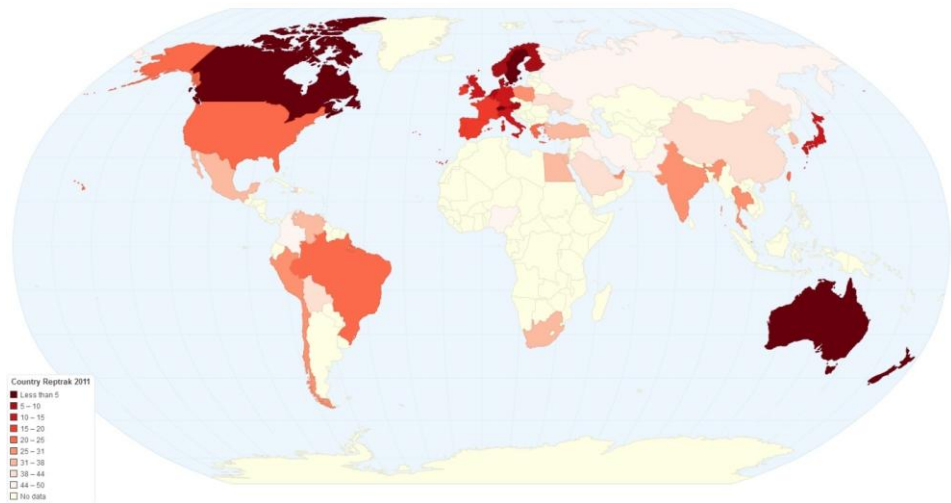
$A_{rz}$  – współczynnik analizy rankingów dla badanej zbiorowości  $z$ .

Zanim zostaną przedstawione wyniki badania warto dokonać przeglądu samych raportów. Na rysunku 1 została przedstawiona mapa opisująca wizerunek medialny państw. Na podstawie analizy rysunku 1 można wywnioskować, że na wizerunek medialny wpływ może mieć położenie geograficzne. Najlepszy wizerunek w mediach w 2011 r. miały zachodnie państwa Europy, a także kraje leżące na terenie Azji Południowo-Wschodniej, Australii i Oceanii oraz Ameryki Północnej. Najsłabszy wizerunek miały państwa Bliskiego Wschodu, Afryki i Europy Wschodniej.



**Rys. 1.** Wizerunek medialny państw na świecie w 2011 r.

Źródło: opracowanie własne na podstawie: East West Communications, *The East West Nation Brand Perception Index*, 2011.



**Rys. 2.** Mapa reputacji państw

Źródło: opracowanie własne na podstawie: Reputation Institute, *Country RepTrak*, 2011.

Dla porównania warto przeanalizować mapę reputacji państw w 2011 r., która została przedstawiona na rysunku 2. Niezwykle ciekawą wydaje się być podobna tendencja występująca w ocenie państw. W tym przypadku również można zauważyć, że państwa Ameryki Północnej, Australii i Oceanii oraz Europy Zachodniej zajmują lepsze pozycje w rankingu. Co istotne, nieco lepiej w tym zestawieniu wypadają państwa Ameryki Południowej w stosunku do Azji

Południowo-Wschodniej. Kraje Afryki w zdecydowanej większości nie są uwzględniane w rankingu.

Wynik przeprowadzonej analizy korelacji wynosi 0,527, co klasyfikuje ją jako korelację pozytywną o umiarkowanej sile. Na podstawie tych danych można stwierdzić, że hipotezy 1 i 2 zostały zweryfikowane. W przypadku hipotezy 3 okazało się, że siła korelacji jest niższa niż było to zakładane, dlatego ta hipoteza została sfalsyfikowana. Średnia wartość współczynnika rankingów dla wszystkich państw wyniosła 0,078, to pozwala na stwierdzenie, że średni proces transmisji pomiędzy wizerunkiem medialnym a reputacją państw jest dobry. Można tłumaczyć go w następujący sposób: analizowane państwa zajmują w rankingach reputacji dalsze pozycje w porównaniu z rankingiem wizerunku medialnego o liczbę miejsc stanowiącą w przybliżeniu 8% liczby wszystkich państw uwzględnianych w rankingu. Można zauważyć, że proces transmisji jest nierównomierny, co można analizować na podstawie różnych zbiorowości (tabela 1).

**Tabela 1.** Średni współczynnik analizy rankingów ( $A_{rz}$ )

Europa	Ameryka Północna	Ameryka Południowa	Azja	Afryka	Australia i Oceania
-0,038	0,095	0,114	0,208929	0,145	0,023

Źródło: opracowanie własne

Powyższe wyniki pokazują, że proces transmisji pomiędzy reputacją państw a ich wizerunkiem medialnym nie zachodzi w sposób równomierny zarówno w wymiarze pojedynczych przypadków, jak i całych zbiorowości. Najlepsze wyniki w tym obszarze generują państwa Europy, które są lepiej postrzegane przez opinię publiczną niż wynikałoby to z wizerunku medialnego. Na następnych pozycjach znajdują się państwa leżące na terenie Australii i Oceanii, Ameryki Północnej, Ameryki Południowej, Afryki i Azji, która uzyskała najniższy wynik jako zbiorowość. Na tej podstawie można stwierdzić, że hipoteza 4 została zweryfikowana.

### Podsumowanie

Wyniki przeprowadzonych badań pokazują, że rola mediów w budowaniu reputacji państw wydaje się być istotna. Związek jaki występuje pomiędzy wizerunkiem medialnym a postrzeganiem krajów na arenie międzynarodowej jest nie tylko pozytywny, ale również jego siła została oceniona jako umiarkowana. Z kolei wyniki współczynnika analizy rankingów pokazują, że proces transmisji pomiędzy tymi kategoriami można ocenić jako dobry szczególnie wśród państw Europy, Ameryki Północnej i Australii i Oceanii. Warto zauważyć, że państwa leżące na tych obszarach geograficznych zajmują bardzo wysokie miejsca



w różnego rodzaju rankingach odnoszących się do postrzegania państw. Równie często mają one silną pozycję w raportach dotyczących wyników gospodarczych, konkurencyjności, czy też jakości życia. Te wszystkie aspekty pokazują pewną prawidłowość, która przejawia się tym, że państwa zaangażowane, o których się mówi, odnoszące sukcesy i funkcjonujące w przestrzeni społecznej w środowisku międzynarodowym są bardziej rozpoznawalne, a przez to opinia publiczna jest w stanie je adekwatnie oceniać. Jasnym wydaje się być fakt, że świadomość, czy też znajomość państwa nie jest gwarantem jego lepszego postrzegania, ale należy zwrócić uwagę, że zwiększa to prawdopodobieństwo do występowania skłonności wśród opinii publicznej do jego lepszego oceniania, bazującego na wypracowanej opinii i zasobie pewnych skojarzeń. To jak państwa wykorzystują swoją obecność w przestrzeni publicznej i w mediach zależy głównie od nich samych. Faktem jest jednak, że trendy dotyczące korzystania z coraz to nowszych mediów, przy stosunkowo dużej popularności tych starszych dają państwom szansę na świadome i skuteczne budowanie swojej reputacji na arenie międzynarodowej.

#### **ROLE OF THE MEDIA IN BUILDING THE COUNTRY REPUTATION IN THE INTERNATIONAL ARENA**

##### **Streszczenie**

Celem artykułu jest zbadanie roli jaką odgrywają media w budowaniu reputacji państwa na arenie międzynarodowej. W opracowaniu przedstawiono podstawowe założenia dotyczące komunikowania, mediów i postrzegania kraju w środowisku międzynarodowym. Zaproponowano również nową kategorię odnoszącą się do postrzegania państwa w obszarze nauk ekonomicznych. W badaniach wykorzystano korelację rang Spearmana oraz autorski współczynnik analizy rankingów.

##### **Słowa kluczowe**

Reputacja państwa, media, komunikowanie, współczynnik analizy rankingów

##### **Abstract**

The aim of the article is to examine the role played by the media in country reputation building in the international arena. The study presents the key assumptions concerning the communications, media and perception of country in an international environment. Also proposed new category relating to the perception of the country in the area of Economic Sciences. The study used Spearman rank correlation coefficient and author's factor of rankings analysis.

##### **Key words**

Country reputation, media, communications, factor of rankings analysis

## Bibliografia

Anholt S., *Beyond the Nation Brand: The Role of Image and Identity in International Relations*, "The Journal of Public Diplomacy", Vol. 2, 2013.

Buhmann A. i Ingenhoff D., *Advancing the country image construct from a public relations perspective: From model to measurement*, "Journal of Communication Management", Vol. 19 Iss 1, 2015.

Cozmiuc C., *A New Way of Seeing CSR: Country Social Responsibility*, "Journal the Seminar of Discursive Logic", 2012, Vol. 10, s. 171-173.

East West Communications, *East West Global Index 200*, 2011.

Gołata K., *Teoretyczne aspekty pojęcia reputacja*, [w:] *Wykorzystanie nowych mediów w public relations*, J. Gołuchowski, A. Frączkiewicz-Wronka, (red.), „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Wydziałowe”, nr 157, Katowice 2013.

Hereźniak M., *Marka narodowa. Jak skutecznie budować wizerunek i reputację kraju?*, Warszawa 2011.

Internet Live Stats, *Internet Users by Country (2014) – finalized*, 2014.

Internet Live Stats, *Internet Users by Country (2016)*, 2016.

Internet Live Stats, *Internet Users*, 2016.

Jakubowicz K., *Media a demokracja w XXI w. – poszukiwanie nowych modeli*, Warszawa 2013.

Kalemba A., *Odmienność kulturowa – bariera w procesie komunikacji?*, [w:] *Media – czwarta władza?*, R. Kowalczyk, W. Machura (red.), Poznań-Opole 2010.

Karwacka D., *Wpływ komunikacji społecznej na kształtowanie opinii publicznej*, „Rozprawy społeczne”, nr 2, 2013.

Kotler P., Levy S., *Broadening the concept of marketing*, "Journal of Marketing", vol. 33, 1969.

Kozłowska A., *Oddziaływanie mass mediów*, Warszawa 2006.

Lepa A., *Opinia publiczna, media i zasady etyki*, „Pedagogia Christiana”, 1/27, 2011.

Leszczyński M., *Wizerunek kraju a jego pozycja na arenie międzynarodowej na przykładzie państw Grupy Wyszehradzkiej*, [w:] *Badania i Rozwój Młodych Naukowców w Polsce*, J. Nyćkowiak, J. Leśny (red.), Poznań 2015.

Ociepka B., *Komunikowanie międzynarodowe*, Wrocław 2002.

Ociepka B., *Dyplomacja publiczna*, Wrocław 2008.

- Pułaska-Turyńska B., *Statystyka dla ekonomistów*, wyd. 3, Warszawa 2011.
- Reputation Institute, *Country RepTrak*, 2011.
- Rydzak W., *Reputacja a działania informacyjne organizacji w sytuacjach kryzysowych i determinanty ich wyboru*, Poznań 2011.
- Ryniejska-Kiełdanowicz M., *Public relations Polski w okresie kandydowania do Unii Europejskiej*, Wrocław 2007.
- Ryniejska-Kiełdanowicz M., *Międzynarodowe public relations a polityka zagraniczna. Wyzwania piaryzacji*, [w:] *Public relations wobec wyzwań współczesności*, G. Piechota (red.), Kraków 2012, s. 96.
- Statista.com, *Which, if any, is your main source of international news?*, 2014.
- Statista.com, *Which, if any, is your main source of local/regional news?*, 2015.
- Statista.com, *Which, if any, is your main source of national news?*, 2015.
- Statista.com, *Trust in the news among news consumers in selected European countries in 2015*, 2015.



Grzegorz Małyga  
Instytut Studiów Międzynarodowych  
Uniwersytet Wrocławski

## **ROLA ANGLOJĘZycznego MAGAZYNU „DABIQ” W DZIAŁALNOŚCI PROPAGANDOWEJ PAŃSTWA ISLAMSKEGO**

### **Wprowadzenie**

Obserwując sposób, w jaki muzułmańskie organizacje terrorystyczne komunikują się z otoczeniem, w ostatnich latach można zauważyć znaczące zmiany w tej materii. Dżihadysty w swojej działalności propagandowej powszechnie stosują nowe media i posługują się środkami coraz bardziej wyrafinowanymi i skutecznymi. Postęp technologiczny w dziedzinie komunikacji sprawił, że docieranie ze swoim przekazem do odbiorców na całym świecie stało się nieporównanie szybsze, tańsze i bardziej efektywne niż jeszcze dekadę temu. Znaczącą rolę odgrywają tu przede wszystkim narzędzia internetowe, które przy minimalnym nakładzie środków pozwalają na osiągnięcie ogólnoswiatowego zasięgu. Tworzone przez terrorystów grafiki, nagrania audio, a przede wszystkim filmy umieszczane są w Internecie, gdzie dostęp do nich ma każdy. Bardzo istotną funkcję pełnią tu także media społecznościowe, w których – dzięki dużej liczbie zwolenników przed klawiaturami komputerów – materiały propagandowe są wielokrotnie kopiowane i rozpowszechniane, aby dotrzeć do oczu odbiorców, także tych, którzy nie poszukują takich treści celowo. Należy jednak zauważyć, że pomimo licznych zalet wspomnianych narzędzi, wciąż używane są także media tradycyjne jak radio, a przede wszystkim prasa.

Zgodnie z teorią, nowymi mediami nazywa się interaktywne środki przekazu oferujące dostęp do treści na żądanie. Dostępne są one zazwyczaj za pośrednictwem Internetu dzięki urządzeniom cyfrowym, a cechą charakterystyczną stanowi dla nich dialog między odbiorcą a nadawcą<sup>1</sup>. Badacze zwracają także uwagę na wzajemne powiązania takich mediów, dostęp indywidualnych użytkowników, którzy mogą wystąpić tak w charakterze nadawcy, jak i odbiorcy treści, mnogość sposobów użycia oraz ich otwartość, wszechobecność, niedo-

---

<sup>1</sup> Por. B. Vogt, *The Church and New Media: Blogging Converts, Online Activists, and Bishops Who Tweet*, Huntington 2011, s. 17.

określoność przestrzenną i delokalizację<sup>2</sup>. Choć wielu medioznawców sprzeciwia się ustanawianiu wyraźnej granicy między mediami tradycyjnymi a nowymi mediami, a w teorii mediów nie ma jednoznacznego stanowiska odnośnie do tego, czym te ostatnie są, to jako sztandarowe ich przykłady wymienia się technologie związane z Internetem i komputerami (w tym w szczególności strony internetowe, media społecznościowe, gry komputerowe, blogi), z wyłączeniem z tej klasyfikacji telewizji<sup>3</sup>. Z kolei do grupy mediów tradycyjnych, którym brak elementu interaktywności, przez co ich użytkownik jest jedynie odbiorcą treści pozbawionym możliwości jej współtworzenia i bezpośredniej odpowiedzi na nią, zalicza się telewizję, film, radio, książki, prasę i wszelkie publikacje papierowe<sup>4</sup>.

Państwo Islamskie (PI), najbardziej aktywna obecnie muzułmańska organizacja terrorystyczna, bardzo intensywnie korzysta z możliwości, jakie dla celów uprawiania propagandy daje wydawanie własnych gazet. Wzorcowym przykładem jest tu anglojęzyczny magazyn PI „Dabiq”, który spełnia ważną rolę w strategii medialnej tej organizacji. Istotnym zagadnieniem jest jednak kwestia tego, do kogo skierowane jest przesłanie periodyku, co może być z istotne z perspektywy wypracowania metody zwalczania terrorystów w swoistej wojnie informacyjnej. Niniejsza analiza za cel przyjmuje postawienie odpowiedzi na to pytanie.

### **Państwo Islamskie i propaganda**

Jedną z szerzej akceptowanych definicji terroryzmu, której autorem jest Bruce Hoffman, kładzie wyraźny nacisk na fakt, że immanentną częścią tego zjawiska jest świadome budzenie strachu, zdobywanie rozgłosu poprzez przemoc, zastraszanie „namierzonej widowni”, która może obejmować wrogą grupę etniczną bądź religijną, cały kraj, rząd lub partię polityczną czy też opinię publiczną<sup>5</sup>. Organizacją, która w ostatnich latach zdobyła największy rozgłos, stając się niemal synonimem muzułmańskiego terroryzmu religijnego, jest Państwo Islamskie. Ugrupowanie to na dużą skalę posługuje się wyrafinowaną propagandą w celu nagłośnienia swoich działań, uzyskania wspomnianego wcześniej efektu zastraszania, a także aby rekrutować nowych zwolenników w swoje szeregi.

Państwo Islamskie (IS – *Islamic State*, znane także pod angielskimi akronimami odnoszącymi się do poprzedniej nazwy: ISIS – *Islamic State of Iraq and Syria* lub ISIL – *Islamic State of Iraq and Levant*) to sunnicka salafistyczna

<sup>2</sup> Por. D. McQuail, *Teoria komunikowania masowego*, Warszawa 2007, s. 57.

<sup>3</sup> Por. M. Szpunar, *Czym są nowe media – próba konceptualizacji*, „Studia medioznawcze” 2008, nr 4, s. 33.

<sup>4</sup> Por. L. Manovich, *New Media from Borges to HTML*, Cambridge 2001, s. 13.

<sup>5</sup> Por. B. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, Warszawa 2001, s. 42.

organizacja terrorystyczna wyrosła na terenach Syrii i Iraku, której celem jest ustanowienie światowego kalifatu. Jej początków należy szukać jeszcze na przełomie XX i XXI wieku, zaś w chaotycznej rzeczywistości syryjskiej wojny domowej i postsadamowskiego Iraku rozwój grupy nabrał tempa, doprowadzając ją do obecnej potęgi. Państwo Islamskie ewoluując, wielokrotnie zmieniało też nazwy, a tę, pod którą znane jest obecnie, przyjęło w czerwcu 2014 r., kiedy jego przywódca Abu Bakr al-Baghdadi ogłosił się kalifem, zgłaszając tym samym pretensje do zjednoczenia pod swoją polityczno-religijną władzą wszystkich muzułmanów na świecie<sup>6</sup>. Dążąc do stworzenia na terenach Iraku i Lewantu realnie funkcjonującego państwa, dżihadyści wytworzyli szereg instytucji odpowiadających za sprawy administracyjne, socjalne i polityczne. Rodzajem quasi-ministerstwa do spraw informacji jest Al-Hayat Media Center, odpowiedzialne za produkcję i dystrybucję materiałów propagandowych, często wysublimowanych i stojących na wysokim poziomie warsztatowym<sup>7</sup>. Istotną rolę w tej działalności odgrywa prasa, o czym świadczy wydawanie przez PI magazynu francuskojęzycznego „Dar al Islam”, rosyjskojęzycznego „Исток” („Istok”) i tureckojęzycznego „Konstantiniyye”. Jednak najdłużej istniejącym i mającym, z racji języka, największy zasięg jest anglojęzyczny „Dabiq”.

### Znaczenie nazwy „Dabiq”

Nazwa „Dabiq” wywodzi się z sunny, drugiego po Koranie najważniejszego źródła wiary islamskiej. Odnosi się ona do miejsca, w którym w czasie końca świata ma się odbyć decydująca bitwa między armią muzułmańską a *kuffar* („niewiernymi”). Eschatologiczny w swej wymowie hadis (fragment sunny) mówi: „Abu Huraira przekazał, że Posłaniec Allaha (pokój niech będzie z nim) powiedział: Ostatnia Godzina nie nadejdzie, dopóki Rzymianie nie przybędą do Al-A’maq lub do Dabiq. Armia składająca się z najlepszych ludzi na ziemi nadejdzie w tym czasie z Medyny, aby przeciwstawić się im”<sup>8</sup>. Dalsza część tego hadisu opisuje przebieg decydującej bitwy, w której armia muzułmańska podzieli się na trzy części: tych, którzy zbiegną z pola walki i ściągną na siebie gniew Allaha, tych, którzy zginą w boju jako męczennicy oraz tych, którzy pokonają Rzymian i zdobędą Konstantynopol. Tytuł czasopisma ma zatem znaczenie symboliczne, gdyż nawiązuje do ostatecznej klęski chrześcijaństwa

<sup>6</sup> Por. Stanford University, *Mapping Militant Organizations: The Islamic State*, <http://web.stanford.edu/group/mappingmilitants/cgi-bin/groups/view/1>, dostęp: 29.02.2016.

<sup>7</sup> Por. L.A. Husick, *The Islamic State's electronic outreach*, s. 1, [http://www.fpri.org/docs/husick\\_-\\_media\\_war\\_1.pdf](http://www.fpri.org/docs/husick_-_media_war_1.pdf), dostęp: 29.02.2016.

<sup>8</sup> Al-Muslim, *As-Sahih*, rozdział 41, hadis 6924, tłum. własne na podst.: *Sunnah.com*, <http://sunnah.com/muslim/54/44>, dostęp: 29.02.2016.

i, szerzej, całego Zachodu, co symbolizują przegrani Rzymianie i podbity Konstantynopol. Dabiq, niewielka miejscowość istniejąca w rzeczywistości i położona na północy syryjskiej prowincji Aleppo, kilka kilometrów od granicy tureckiej, to także pole ważnej bitwy z 1516 r., w której siły Osmanów pokonały egipskich mameluków, co przyczyniło się do konsolidacji ostatniego powszechnie uznawanego kalifatu islamskiego<sup>9</sup>. W momencie wydania pierwszego numeru magazynu, 5 lipca 2014 r., to niezbyt licznie zamieszkałe miasto o istotnym znaczeniu było jeszcze pod kontrolą armii syryjskiej, jednak już niecałe 2 miesiące później przeszło pod kontrolę Państwa Islamskiego. Było to osiągnięcie, którego znaczenie propagandowe było większe nawet od militarne-

### Cele i charakter pisma

Od lipca 2014 r. do lutego 2016 r. ukazało się w nieregularnych odstępach czasowych (od 3 do ponad 14 tygodni) 13 numerów „Dabiq”. W okresie poprzedzającym ofensywę dżihadystów na Mosul (czerwiec 2014 r.) anglojęzyczne raporty wojskowe Państwa Islamskiego publikowane były w formie magazynu „Islamic State News” (wydawanego od 31 maja 2014 r.), zaś kwestie polityczne poruszano w „Islamic State Report” (od 3 czerwca 2014 r.). W ramach każdego z tych tytułów ukazało się kilka krótkich wydań, aż do momentu, gdy „Dabiq” połączył oba z nich, dodając jeszcze istotną porcję tematyki religijnej. Odzwierciedla to starania organizacji o stworzenie spójnej narracji, w której wizja religijna wspierana jest działaniami polityczno-militarnymi<sup>10</sup>. Podstawową wersją „Dabiq” jest wersja cyfrowa w formacie pdf. Istnieją nieliczne doniesienia mówiące o kolportażu wydrukowanej gazety na terenach opanowanych przez PI, jednak są one trudne do zweryfikowania<sup>11</sup>. Należy także nadmienić, że zdarzają się przypadki prób rozprowadzania papierowych egzemplarzy za pośrednictwem platform sprzedaży online<sup>12</sup>. Pismo znaleźć można w Internecie, gdzie najpierw jest umieszczane w obszarach sieci niedostępnych dla zwykłych przeglądarek (tzw. *deep web* lub *darknet*), a następnie kopiowane i rozpowszechniane przy użyciu mediów społecznościowych i innych kanałów komunikacyjnych.

<sup>9</sup> Por. H.K. Gambhir, *Dabiq: The Strategic Messaging of the Islamic State*, s. 2-3, [http://www.understandingwar.org/sites/default/files/Dabiq%20Background\\_Harleen%20Final.pdf](http://www.understandingwar.org/sites/default/files/Dabiq%20Background_Harleen%20Final.pdf), dostęp 29.02.2016.

<sup>10</sup> Por. Tamże, s. 2.

<sup>11</sup> Por. Al Arabiya English, *ISIS issues print, electronic newspaper*, <http://english.alarabiya.net/en/media/2014/07/10/ISIS-issues-print-electronic-newspaper-.html>, dostęp 29.02.2016.

<sup>12</sup> Por. A. Masi, *ISIS Propaganda Magazine Dabiq For Sale On Amazon, Gets Taken Down*, <http://www.ibtimes.com/isis-propaganda-magazine-dabiq-sale-amazon-gets-taken-down-1961036>, dostęp 29.02.2016.



Na początkowych stronach pierwszego numeru „Dabiq” zarysowany jest profil, jaki Al-Hayat Media Center chce nadać piśmie: ma ono zawierać „fotoreportaż, aktualne wydarzenia i artykuły informacyjne na tematy związane z Państwem Islamskim” oraz odwoływać się do takich wartości muzułmańskich, jak *dżihad* (zmaganie, walka, święta wojna), *hidżra* (migracja, wywędrowanie), *tawhid* (monoteizm, jedność), *dżama’at* (społeczność) oraz *manhadż* (poszukiwanie prawdy)<sup>13</sup>. Zwraca uwagę wysoki poziom edytorski, graficzny i językowy periodyku, co świadczy o tym, że dziennikarze i redaktorzy „Dabiq” posiadają nie tylko wymagany warsztat zawodowy, ale też umiejętności językowe na poziomie *native speaker*. Potwierdzają to relacje świadków, którzy dotarli do osób odpowiedzialnych za tworzenie magazynu<sup>14</sup>. Taka staranność może świadczyć o tym, że „Dabiq” jest kierowany do odbiorców posługujących się językiem angielskim na co dzień i mających wysokie wymagania wobec prasy.

### **Analiza treści i docelowych grup odbiorców**

Pierwsze numery magazynu „Dabiq” liczyły średnio 40-50 stron, jednak z czasem objętość ta zwiększyła się i obecnie najnowsze wydania mają przeciętnie ok. 60-80 stron zawierających kolorowe fotografie, grafiki oraz teksty. Analizując treść publikowanych artykułów, można określić, do kogo kierowane jest przesłanie dżihadystów. Stałym elementem w magazynie są relacje z bieżących działań militarnych Państwa Islamskiego z podziałem na wilajety (jednostki administracyjne; nazwa nawiązuje do podziału stosowanego m.in. w kalifacie osmańskim). Co charakterystyczne, opisywane są tu wyłącznie sukcesy wojskowe dżihadystów, przedstawiane jako nieunikniony wynik boskiego przyzwolenia, a tekst często wzbogacony jest o zdjęcia, niekiedy przedstawiające drastyczne sceny. Często powraca też temat rywalizacji PI z innymi grupami islamskimi (szczególną wrogością darzona jest Al-Qaida i jej sojusznicy) oraz tradycyjnego hołdu *bayat*, jaki samozwańczemu kalifowi Abu Bakrowi al-Baghdadiemu złożyli przedstawiciele lokalnych plemion i bojówek a także ugrupowań z odległych od Bliskiego Wschodu rejonów świata. Informację o takiej przysiędze wierności w wykonaniu przywódców miejscowych syryjskich plemion znajdujemy już w pierwszym numerze pisma<sup>15</sup>. Wydanie piąte donosi, że *bayat* złożyli mudżahedini na Synaju, w Libii, Jemenie, Algierii i na Półwyspie Arabskim<sup>16</sup>, zaś ósme informuje o przysiędze nigeryjskiego Boko

<sup>13</sup> Por. *Dabiq magazine*, „Dabiq” 2014, nr 1, s. 2.

<sup>14</sup> Por. S. Moubayed, *Under the Black Flag: At the Frontier of the New Jihad*, London 2015, s. 144.

<sup>15</sup> Por. *Halab tribal assemblies*, „Dabiq” 2014, nr 1, s. 12-13.

<sup>16</sup> Por. *Unifying the ranks*, „Dabiq” 2014, nr 5, s. 12.

Haram<sup>17</sup>. Zarówno relacje ze zwycięstw militarnych, jak i z sukcesów w jednoczeniu islamskich grup wokół idei kalifatu mają na celu podnoszenie morale muzułmanów przebywających na terenach opanowanych przez Państwo Islamskie oraz budowanie wśród nich przekonania o potędze tej organizacji i prawowitości ogłoszonego przezeń kalifatu. W pewnym stopniu mogą też oddziaływać na muzułmanów mieszkających na Zachodzie – przekonanych bądź potencjalnych zwolenników PI – jednak do tej grupy kierowane są inne teksty z bardzo wyraźnym przesłaniem.

Jako że Państwo Islamskie dużą wagę w swojej doktrynie przykładła do budowy w pełni funkcjonalnego państwa, dużo miejsca w jego propagandzie poświęcone jest wyidealizowanym opisom życia codziennego w ramach nowo ogłoszonego kalifatu<sup>18</sup>. Dodatkowym czynnikiem, który ma zachęcać do przyjazdu na tereny Syrii i Iraku, jest motywacja religijna. Dżihadyści nawiązują do *hidżry* (wędrówki Mahometa z Mekki do Medyny), argumentując, że obowiązkiem każdego muzułmanina jest migracja na tereny nowego kalifatu. Motyw ten poruszany jest w „Dabiq” wielokrotnie, zaś w trzecim wydaniu stanowi on główny temat numeru<sup>19</sup>. Wyrażone wprost wezwanie do przyścia z pomocą Państwu Islamskiemu na terenach przezeń zajmowanych znajduje się także w numerze pierwszym, lecz – co istotne – nie jest ono skierowane do potencjalnych bojowników. Jego adresatami są „wszyscy muzułmańscy lekarze, inżynierowie, naukowcy i specjaliści”<sup>20</sup>, co wprost wynika ze strategii tworzenia organizmu państwowego mającego sprawnie działać na każdym polu, a nie nastawionego jedynie na przetrwanie i zbrojną konfrontację w obronie dotychczasowych zdobyczy terytorialnych.

Ostatnią grupą docelową, do której jest skierowane przesłanie „Dabiq”, są czytelnicy z kręgu cywilizacji zachodniej (na co wskazuje stosowany język angielski; należy jednak zauważyć, że z racji powszechnej znajomości tego języka jego użycie znacząco poszerza grono odbiorców, czego przykładem może być wypowiedzenie przez IS wojny Japonii na łamach pisma<sup>21</sup>), *kuffar* – niewierni, ale także muzułmanie, których wizja islamu jest odmienna od sala-fickiej interpretacji głoszonej przez dżihadystów. Mogą oni zapoznać się z magazynem „Dabiq” celowo, mogą przypadkiem znaleźć w Internecie treści, które umyślnie zostały zatytułowane bądź opisane w mylący sposób i udostępnione np. w mediach społecznościowych, w końcu mogą także odnaleźć w mediach

<sup>17</sup> Por. *The bay'ah from West Africa*, „Dabiq” 2015, nr 8, s. 14.

<sup>18</sup> Por. H. K. Gambhir, *Dabiq: The Strategic...*, dz. cyt., s. 4.

<sup>19</sup> Por. *A call to hijrah*, „Dabiq” 2014, nr 3, s. 1.

<sup>20</sup> *A call to all Muslim*, „Dabiq” 2014, nr 1, s. 11.

<sup>21</sup> Por. *Foreword*, „Dabiq” 2015, nr 7, s. 3.

tradycyjnych materiał, w którym opisane jest przesłanie islamistów zawarte w ich materiałach propagandowych (przypadek depeszy KAI dotyczącej gróźb w stosunku do chrześcijan, którą przedrukowały liczne media krajowe<sup>22</sup>). Przykładami artykułów skierowanych do opisanej tutaj grupy są pojawiające się w „Dabiq” historie schwytych zakładników, opatrzone drastycznymi fotografiami z egzekucji i stanowiące ostrzeżenie dla obywateli państw zachodnich przebywających na Bliskim Wschodzie np. jako dziennikarze. Czasem też groźby wyrażane są wprost i kierowane do całych narodów, grup religijnych, ale też poszczególnych osób, np. do prezydenta USA Baracka Obamy. Tematem czwartego numeru pisma była *Nieudana krucjata*, zaś na okładce umieszczono fotomontaż obelisku na watykańskim Placu Świętego Piotra z zatknietą na szczycie czarną flagą Państwa Islamskiego. W numerze znaleźć można m.in. takie słowa: „Zdobędziemy wasz Rzym, połamiemy wasze krzyże i zniewolimy wasze kobiety, jeśli pozwoli Allah, Najwyższy”<sup>23</sup>. Dwunasty numer gloryfikuje sprawców zamachów w Paryżu z listopada 2015 r., na okładce drukując tytuł „Just Terror” i zapowiadając kolejne akty terroryzmu<sup>24</sup>. Trzynaste wydanie pisma na pierwszych stronach przywołuje natomiast postacie zamachowców z amerykańskiego San Berardino i przypomina o wezwaniu samozwańczego kalifatu, by „muzułmanie uderzali w krzyżowców w ich własnych państwach”<sup>25</sup>. Oczywistym celem takich artykułów jest wywołanie strachu u określonych odbiorców – „namierzonej widowni”, o której wspomina B. Hoffman w swojej definicji terroryzmu. Tą widownią są opisani wcześniej czytelnicy z Zachodu, którzy stanowią tym samym trzecią wyraźnie wyodrębnioną grupę docelową, do jakiej kierowane jest przesłanie propagandowego magazynu Państwa Islamskiego „Dabiq”.

### Podsumowanie

W swojej działalności propagandowej muzułmańskie grupy terrorystyczne posługują się wieloma dopracowanymi narzędziami. Sztukę tę do perfekcji opłnowała organizacja Państwo Islamskie, która dysponuje nawet specjalnie do tego celu powołanym departamentem Al-Hayat Media Center. Tworzony przez to swoiste ministerstwo informacji anglojęzyczny magazyn „Dabiq” jest wydawnictwem stojącym na profesjonalnym poziomie edytorskim, które stosuje zróżnicowany środki w zależności od tego, do kogo kierowany jest jego prze-

<sup>22</sup> Por. Onet, *Magazyn Państwa Islamskiego atakuje Watykan*1, <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/magazyn-panstwa-islamskiego-atakuje-watykan/cy3cx>, dostęp: 29.02.2016.

<sup>23</sup> Por. *Foreword*, „Dabiq” 2014, nr 4, s. 5.

<sup>24</sup> *Just Terror*, „Dabiq” 2015, nr 12, s. 1.

<sup>25</sup> *Foreword*, „Dabiq” 2015, nr 13, s. 3.

kaz. Wśród głównych grup odbiorców propagandy „Dabiq” można wyróżnić muzułmanów z terenów opanowanych przez PI, u których pismo stara się podnosić morale i utwierdzać w przekonaniu, że ogłoszony przez Abu Bakra al-Baghdadiego kalifat jest zgodny z islamskim prawodawstwem i tradycją. Drugą grupą są muzułmanie mieszkający na innych terenach, którzy są namawiani do *hidżry*, motywowanej religijnie migracji w celu wspomoczenia kalifatu na miejscu. W tym gronie propagandyści islamscy chcieliby widzieć nie tylko bojowników gotowych ginąć za Allaha, ale także cywilnych specjalistów mogących budować podwaliny nowego państwa. Wreszcie ostatnim wyraźnie wyodrębnionym kręgiem odbiorców są wszyscy ci, których Państwo Islamskie uznaje za wrogów, dążąc do zastraszenia ich bezwzględnością swoich przeszłych działań i groźbą ich powtórzenia w nieokreślonej przyszłości.

### THE ROLE OF „DABIQ” MAGAZINE IN THE PROPAGANDA OF THE ISLAMIC STATE

#### Streszczenie

Muzułmańska organizacja terrorystyczna Państwo Islamskie dużą wagę w swojej aktywności przykładą do działalności propagandowej. Oprócz nowoczesnych technologii cyfrowych, szczególnie mediów społecznościowych, w stosowaniu których organizacja osiągnęła wysoki poziom sprawności, istotną rolę pełni tu też prasa, m.in. publikowany w Internecie anglojęzyczny magazyn „Dabiq”. Periodyk ten cechuje się wysokim poziomem warsztatu dziennikarskiego i różnorodną treścią, na którą składają się m.in. teksty o tematyce religijnej, relacje z pola walki, wywiady, sylwetki. Do grupy docelowej odbiorców „Dabiq” zaliczają się nie tylko muzułmanie – tak na Bliskim Wschodzie, jak i w Europie czy USA – ale także „niewierni”, których ma zastraszyć przekaz płynący z pisma.

#### Słowa kluczowe

Państwo Islamskie, islam, terroryzm, propaganda, Dabiq

#### Abstract

Muslim terrorist organization the Islamic State considers propaganda activity crucial in its strategy. Apart from modern hi-tech tools, especially social media, where Islamic State's activists achieved high level of proficiency, very important role plays a press, e.g. online published English-language „Dabiq” magazine. Released every 1-2 months “Dabiq” is characteristic for its high production value and big variety of articles, such as religious features, battlefield reports, interviews etc. Target group of this sophisticated magazine is not only Muslims, both in the Middle East and in the western hemisphere, but also the *kuffar* (infidels), who are supposed to be frightened by the Islamic propaganda presented in the Islamic State's media.

**Key words**

Islamic State, ISIS, Islam, terrorism, propaganda, Dabiq

**Bibliografia:**

*A call to all Muslim*, „Dabiq” 2014, nr 1.

*A call to hijrah*, „Dabiq” 2014, nr 3.

Al Arabiya English, *ISIS issues print, electronic newspaper*, <http://english.alarabiya.net/en/media/2014/07/10/ISIS-issues-print-electronic-newspaper-.html>, dostęp 29.02.2016.

Al-Muslim, *As-Sahih*, rozdział 54, hadis 44, tłum. własne na podst.: *Sunnah.com*, <http://sunnah.com/muslim/54/44>, dostęp 29.02.2016.

*Dabiq magazine*, „Dabiq” 2014, nr 1.

*Foreword*, „Dabiq” 2014, nr 4.

*Foreword*, „Dabiq” 2015, nr 7.

*Foreword*, „Dabiq” 2015, nr 13.

*Halab tribal assemblies*, „Dabiq” 2014, nr 1.

Gambhir H. K., *Dabiq: The Strategic Messaging of the Islamic State*, Institute for the Study of War 2014, [http://www.understandingwar.org/sites/default/files/Dabiq%20Backgrounder\\_Harleen%20Final.pdf](http://www.understandingwar.org/sites/default/files/Dabiq%20Backgrounder_Harleen%20Final.pdf), dostęp 29.02.2016.

Hoffman B., *Oblicza terroryzmu*, tłum. H. Pawlikowska-Gannon, Warszawa 2001.

Husick L. A., *The Islamic State's electronic outreach*, Foreign Policy Research Institute 2014, [http://www.fpri.org/docs/husick\\_-\\_media\\_war\\_1.pdf](http://www.fpri.org/docs/husick_-_media_war_1.pdf), dostęp: 29.02.2016.

*Just Terror*, „Dabiq” 2015, nr 12.

Manovich L., *New Media from Borges to HTML*, Cambridge 2001.

Masi A., *ISIS Propaganda Magazine Dabiq For Sale On Amazon, Gets Taken Down*, International BusinessTimes 2015, <http://www.ibtimes.com/isis-propaganda-magazine-dabiq-sale-amazon-gets-taken-down-1961036>, dostęp 29.02.2016.

McQuail D., *Teoria komunikowania masowego*, Warszawa 2007.

Moubayed S., *Under the Black Flag: At the Frontier of the New Jihad*, London 2015.

Onet, *Magazyn Państwa Islamskiego atakuje Watykan*, <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/magazyn-panstwa-islamskiego-atakuje-watykan/cy3cx>, dostęp: 29.02.2016.

Stanford University, *Mapping Militant Organizations: The Islamic State*, <http://web.stanford.edu/group/mappingmilitants/cgi-bin/groups/view/1>, dostęp 29.02.2016.

Szpunar M., *Czym są nowe media – próba konceptualizacji*, „Studia medioznawcze” 2008, nr 4.

*The bay'ah from West Africa*, „Dabiq” 2015, nr 8.

*Unifying the ranks*, „Dabiq” 2014, nr 5.

Vogt B., *The Church and New Media: Blogging Converts, Online Activists, and Bishops Who Tweet*, Huntington 2011.

Kateryna Razgonova  
Wydział Filologiczny  
Uniwersytet Gdański

## PRAGMATYCZNE ZASTOSOWANIE DOWCIPÓW W KOMUNIKACJI MIĘDZYLUDZKIEJ NA PRZYKŁADACH SERIALI PRODUKCJI AMERYKAŃSKIEJ

### Wprowadzenie

„Współczesnego świata nie można wyobrazić sobie bez *Homo Communicens* – człowieka, który obcuje z innymi, *Homo Artifex* – człowieka, który tworzy, *Homo Ludens* – człowieka, który gra, oraz *Homo Ridens* – człowieka, który śmieje się – czterech antropocentrów, które są podstawą humoru i komunikacji humorystycznej”<sup>1</sup>. Dlatego kwestia kompleksowych badań komunikacji humorystycznej, a przy tym i tekstów humorystycznych – a zwłaszcza dowcipów, które wyłaniają się z tej komunikacji – jest dzisiaj tak szczególnie ważna.

Zainteresowanie poznawcze humorem sięga swoimi korzeniami głęboko w historię, o czym świadczą starożytne teksty greckie z opisami „zawodowych” błaznów i zbiorów dowcipów<sup>2</sup>. Lecz intensyfikacja badań i prac naukowych, poświęconych pytaniom dotyczącym komizmu, humoru oraz zjawisk z nimi związanych nastąpiła w XX wieku. Pierwszymi krokami były: teza Johana Huizingi o tym, że kultura powstaje i rozwija się w zabawie oraz jako zabawa, a kategoria zabawy uznana została za jeden z najbardziej fundamentalnych duchowych elementów życia; oraz pojęcia kultury śmiechu i karnawalizacji,

---

<sup>1</sup> Cytat z artykułu W. Samochinej, *Dowcip: kognicja, komunikacja, tekst*, „Herold Char-kowskiego Uniwersytetu Narodowego imienia Wasyla Karazina”, 2012, nr 1, s. 119, (tł. własne).

<sup>2</sup> J. Polimeni, J.P. Reiss, *The First Joke: Exploring the Evolutionary Origins of Humor*, “Evolutionary Psychology”, 2006, nr 4, <http://www.epjournal.net/articles/the-first-joke-exploring-the-evolutionary-origins-of-humor/getpdf.php?file=ep04347366.pdf>, dostęp od 04.01.2006.

wprowadzone przez Michaiła Bachtina<sup>3</sup>.

### **Komizm vs humor**

Podejmując badanie nad dyskursem humorystycznym warto na początku spróbować rozgraniczyć podstawowe pojęcia, które często pojawiają się obok siebie lub są stosowane wymiennie. Nie ulega wątpliwości, że pożyteczną i użyteczną jest analiza semantyczna terminologicznego pola komizmu / humoru oraz pojęć obejmowanych tym polem takich jak dowcip, żart, kawał, anegdota. W literaturze przedmiotu zwykle podkreśla się nieostrość obu pojęć i trudności związane z ich rozgraniczeniem<sup>4</sup>.

Komizm rozpatrywany jest jako kategoria cechująca wszelkie układy sytuacyjnie faktyczne i fikcjonalne, werbalne, poglądowe i intelektualne, odmienne od zaakceptowanych nawykowo (to znaczy odstępstwo od normy, kontrast, nielogiczność, sprzeczność) i uznanych za normalne. A humor oznacza subiektywny sposób reagowania na treści komiczne, ponieważ ze względów psychospołecznych te same zjawiska bodźcowe bywają odbierane bardzo rozmaicie. To także dynamiczne nastawienie odbiorcze, które nie tylko pomaga odpowiednio reagować na bodźce, lecz również kształtuje właściwy sobie punkt widzenia rzeczywistości (nie tylko komicznej).

Przeciwstawiając humor i komizm Jan Trzynadłowski<sup>5</sup> uważa, że komizm wypływa z rzeczy, humor zaś z człowieka; człowiek staje się komiczny wówczas, gdy ulega swoistej dehumanizacji, gdy zmienia się niejako w rzecz, w przedmiot.

I. Sajtarly<sup>6</sup> definijuje humor (łac. *humor* – wilgoć, kaprys, dobry nastrój) jako psychologiczną reakcję na niedoskonałość lub sprzeczność pewnego zjawiska, w emocjonalnej i zmysłowej ocenie którego to łączą się śmieszne i poważne. Obiektem dla śmiechu w różnych jego postaciach są błędy człowieka, przesady itp.

---

<sup>3</sup> Zobacz na ten temat uwagi S. Gajdy, *Współczesny polski dyskurs komiczny* [w:] *Humor i karnawalizacja we współczesnej komunikacji*, J. Mazur, M. Rumiński (red.), Lublin, 2007.

<sup>4</sup> Zobacz rozważania na ten temat B. Dziemidoka, *O światopoglądowym i aksjologicznym poczuciu humoru* [w:] *Punkt po punkcie. Śmiech*, A. Czekanowicz, S. Rosiek (red.), Gdańsk, 2005; J. Trzynadłowskiego, *Komizm. Kategoria i wyznacznik gatunkowy*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, 1992, nr 5, s. 79-93; hasła w słownikach itp.

<sup>5</sup> J. Trzynadłowski, *op. cit.*

<sup>6</sup> I. Sajtarly, *Kultura relacji międzyosobowych*, [http://pidruchniki.ws/19570411/kulturologiya/gumor\\_skladova\\_kulturi\\_spilkuvannya](http://pidruchniki.ws/19570411/kulturologiya/gumor_skladova_kulturi_spilkuvannya) [dostęp od 14.01.2007].



J. Polemi i J.P. Reiss<sup>7</sup> uważają, że podstawowa umiejętność odbierania humoru wydaje się być „instynktowna”, a więc polegać może na schematach genetycznych. Humor jest złożony i zbyt skomplikowany, aby go zbadać bez pomocy sieci nerwów, które przekazują sobie informacje. Czy coś jest śmieszne, czy nie jest, często zależy od frazowania werbalnego oraz uznania panującej dynamiki społecznej, tj. zasad-wyznaczników ustalonych w pewnej grupie społecznej.

Humor to złożona funkcja kongitywna, która często prowadzi do śmiechu. Zdolność do tworzenia i odbierania humoru jest procesem biologicznym – kongitywną cechą fenotypową – która zależy od odpowiedniego genetyczno-neurologicznego podłoża.

Niektórzy badacze<sup>8</sup> twierdzą, że najbardziej nadrzędne wykorzystanie komunikacji humorystycznej ma na celu pomóc nam w poruszaniu się w sytuacjach społecznych. Ponadto humor może mieć także korzyści o charakterze fizjologicznym takie jak, na przykład wzmocnienie odporności.

### Teorie humoru

Wśród teorii humoru Arvo Krikmann<sup>9</sup> wyróżnia trzy podstawowe rodzaje: teoria niespójności / sprzeczności; teoria wyższości / dyskredytowania / krytyki / wrogości; oraz teoria zwolnienia / ulgi / relaksacji.

Teoria niespójności / sprzeczności jest zasadniczo poznawcza, tzn. jest oparta na pewnych obiektywnych cechach tekstu humorystycznego lub innego aktu komunikacji (sytuacja, wydarzenie, obraz itp.). Każdy akt dotyczy dwóch różnych płaszczyzn zawartości, kierunków myślenia, ram odniesień, schematów, skryptów itp., które są wzajemnie niezgodne, lecz przy tym mają pewną część wspólną, która daje możliwość przejścia od jednego planu do drugiego. Odbiorca zaczyna przetwarzać informację tekstową lub innego rodzaju, przetwarzając ją do najbardziej dostępnego, najistotniejszego „skryptu”, dopóty interpretacja nie przeskoczy przeszkody semantycznej i nie zaniknie.

Teoria wyższości / dyskredytowania / krytyki / wrogości akcentuje (negatywny) stosunek nadawcy i / lub odbiorcy, którzy kierują humor na pewne obiekty i często doprawiają go śmiechem o charakterze agresywnym. Oznacza to, że humor jest skierowany na pewną osobę lub grupę, zazwyczaj polityczną,

---

<sup>7</sup> J. Polimeni, J.P. Reiss, *op. cit.*

<sup>8</sup> G. Weisfeld, *The adaptive value of humor and laughter*, “Ethology and Sociobiology”, 1993, nr 14; J. Polimeni, J.P. Reiss, *op. cit.*

<sup>9</sup> A. Krikmann, *Contemporary Linguistic Theories of Humor*, “Folklore: Electronic Journal of Folklore”, 2006, nr 33, <http://www.folklore.ee/folklore/vol33/kriku.pdf> [dostęp od 01.01.2006].

etniczną lub płciową. Główne zalety opowiadania dowcipów różnią się intencjami i obejmują: (1) podnoszenie własnego statusu; (2) obniżenie statusu niektórych osób; (3) podniesienie statusu wyznaczonych odbiorców, a tym samym wzmocnienie koleżeństwa lub jedności społecznej.

Teoria zwolnienia / ulgi / relaksacji, znana również jako psychoanalityczna, nastawiona jest głównie na odbiorcę humoru, zwłaszcza na efekty psychologiczne, które wywołują humor u odbiorcy. Przez humor rozumie się tu jeden z tak zwanych mechanizmów zastępczych, które pozwalają przetwarzać agresywne, zakazane społecznie impulsy na dopuszczalne, i w taki sposób uniknąć marnowania dodatkowej energii psychicznej, potrzebnej dla ich powstrzymania. W ramach tej teorii śmiech rozumiany jest jako narzędzie zmniejszenia poziomu niepokoju, osiągnięcia przyjemności i zdrowia.

Oprócz wyżej wymienionych funkcjonują i inne teorie, takie jak semantyczna, ewolucyjna, teorii dyspozycji, konfiguracji<sup>10</sup>.

Większość z istniejących teorii humoru przenika się wzajemnie. Wielu badaczy współczesnych uważa, że humor w całości jest zbyt dużym i wielopostaciowym zjawiskiem, żeby go ująć w jednej zintegrowanej teorii, uważam jednak, że można złączyć w całość teorie niespójności, wyższości oraz zwolnienia, ponieważ dowcipując, uwalniamy własne emocje oraz opinie, podbudowujemy własne ego, wywyższając się nad obiektem dowcipu lub odbiorcą, kodujemy pewne kategorie binarne z życia człowieka, udostępniając tym samym odbiorcy treść i sens dowcipu.

### **Dowcip, żart czy kawał?**

Humor przejawia się na różne sposoby. Jednym ze sposobów realizacji humoru jest dowcip słowny, obok którego często pojawiają się takie pojęcia, jak żart, kawał, anegdota. Są one także stosowane wymiennie.

Według „Słownika terminów literackich” (pod red. J. Sławińskiego) dowcip to przyrodzona zdolność umysłu, polegająca na umiejętności tworzenia zaskakujących obrazów, kojarzenia odległych pojęć oraz błyskotliwego i eleganckiego wysłowienia. Dowcipem także jest celowy przejaw komizmu, utrwalony najczęściej w formie językowej, która jest bądź przekaźnikiem komicznej treści, bądź też samoistnym źródłem komicznych efektów. Tak więc dowcip jest popisem intelektualnej inwencji twórcy i wymaga analogicznych dyspozycji ze strony odbiorcy.

---

<sup>10</sup> Zobacz więcej na ten temat u G. Weisfeld., *op. cit.*; J. Polimeni, J.P. Reiss., *op. cit.*; A. Krikmann., *op. cit.*; W. Chłopiński, *O humorze poważnie*, Kraków, 1995.

Natomiast żart (według „Słownika terminów literackich” pod red. J. Sławińskiego) jest chwilowym wprowadzeniem kogoś w błąd lub postawieniem w sytuacji pozornie przykrej, kłopotliwej lub drażliwej. Jest to rodzaj zabawy, który ma na celu wywołanie efektu komicznego. Żart może polegać na zaaranżowaniu pewnych okoliczności życiowych w celu ociążenia efektu zaskoczenia.

Anegdota (według „Słownika terminów literackich” pod red. J. Sławińskiego) to krótkie opowiadanie o charakterystycznym z jakiegoś powodu lub komicznym zdarzeniu, w szczególności przedstawiające epizod z życia znanej postaci współczesnej lub historycznej.

Kawał (według „Słownika terminów literackich” pod red. J. Sławińskiego) to popularny gatunek z pogranicza literatury i folkloru, będący formą towarzyskiej rozrywki: zwięzły utwór przyznaczony do opowiadania, odznaczający się dowcipem, uderzającą pomysłowością językową, zmierzający do nieoczekiwanej humorystycznej lub złośliwej puenty, mający w efekcie zaskoczyć, rozbawić i ewentualnie zakłopotać słuchacza. Kawaly z reguły dotyczą tematów zakazanych, czerpiąc swą atrakcyjność z przełamywania tabu obyczajowego, politycznego, narodowego lub środowiskowego (rodzinnego, szkolnego, służbowego itp.).

Według mnie pojęcie dowcip obejmuje wszystkie powyższe określenia i jest wobec nich nadrzędne, ponieważ zawiera ich cechy składowe:

- dowcip może mieć charakter towarzyski i rozrywkowy, także drażliwy i przykry;
- dowcip uzasadnia się pewnym kontekstem i wymaga wspólnej wiedzy zarówno od odbiorcy jak od nadawcy;
- dowcip najczęściej dotyczy tematów tabuistycznych, zakazanych, lecz również utrwalają się w nim komiczne wydarzenia i zachowania społeczne, historyczne itd.

### **Pragmatyczno-kognitywna analiza dowcipów**

W swoim badaniu rozpatrywałam dowcipy z popularnych seriali amerykańskich „Gilmore Girls. Season 6” i „Desperate Housewives. Season 7”. Dlaczego materiałem moich badań stały się seriale? W analizach chciałam skupić się na miejscu i roli dowcipu w komunikacji codziennej, którą aby zbadać, musiałabym „podśluchiwać” i zapisywać rozmowy ludzi różniących się rolami społecznymi, zawodami, statusem socjalnym itp. – przypuszczalnie jest to możliwe, lecz trudno wykonalne. Więc postanowiłam skupić się na serialach, które obrazują nasze życie codzienne i oparte są głównie na dialogach. Tak, seriale są

kręcone według scenariusza, a aktorzy odtwarzają przed kamerą napisany tekst – jednak celem takiego filmu jest maksymalne przybliżenie do rzeczywistości, inaczej nie będzie na nie zapotrzebowania wśród widzów.

Dlaczego więc są to seriale amerykańskie? Po pierwsze dlatego, że jest to bardzo popularny i powszechny gatunek filmów w Stanach Zjednoczonych, a zatem możliwy jest szeroki wybór seriali. Po drugie – interesuje mnie także tłumaczenie jako przekazywanie informacji z języka oryginału na język docelowy. Po trzecie, wybrane seriale opowiadają o relacjach pomiędzy rodzicami a dziećmi, kobietami a mężczyznami, ludźmi połączonymi pewnymi ramami społecznymi. Skupiłam się na „najświeższych” sezonach, aby przykłady były najbliższej teraźniejszości. Fragmenty do analizy wybrane zostały z uwagi na szersze spektrum zastosowanych w nich dowcipów.

Akcja serialu „Gilmore Girls. Season 6” („Kochane kłopoty. Sezon 6”) rozgrywa się w małym miasteczku w stanie Connecticut, gdzie mieszka bardzo barwne społeczeństwo. W centrum fabuły znajduje się samotna matka Lorelai Gilmore i jej córka Lorelai Leigh „Rory” Gilmore, oraz ich życie, praca, marzenia, relacje z przyjaciółmi z uczelni (w przypadku Rory) i bogatymi rodzicami z wysokiego klasy społecznej Emily i Richard Gilmore (w przypadku Lorelai).

Zastanówmy się nad pragmatyką dowcipów w fragmentach dwudziestego pierwszego odcinka szóstego sezonu.

Rodzina Gilmore je kolację. Podczas kolacji Emily Gilmore informuje o swoim zamiarze poddania się laserowemu leczeniu oczu. Jej mąż Richard twierdzi, że jego żona podoba mu się w okularach. Tę wypowiedź ironicznie skomentowała Lorelai: Emily: “Well I hate wearing glasses, so I found the best doctor on the east coast, made an appointment, and I’m going in tomorrow”. Richard: “Personally, I like you with glasses”. Lorelai: “It’s that whole “dirty librarian” thing, right, dad?” Richard: “I beg your pardon”.

Formalna struktura wypowiedzi to pytanie (“It’s that whole “dirty librarian” thing, right, dad?”), które pragmatycznie jest stwierdzeniem tego, że okulary zapewniają Emily bardziej seksowny wygląd, i to się podoba Richardowi.

Głęboka struktura wypowiedzi Lorelai „It’s that whole “dirty librarian” thing, right, dad?” za pomocą generalizacji “DIRTY LIBRARIAN” THING → SEXUALITY rozumiana jest na pierwszym poziomie jako IT’S THAT WHOLE SEXUALITY, RIGHT DAD?. Jądrowa struktura wyłania się po konkretyzacji IT → GLASSES: GLASSES MAKE HER SEXY, RIGHT DAD? i ma na celu podkreślić, że Emily i Richard lubią „gorące rozrywki”.

Polskie tłumaczenie odzwierciedla powierzchniową strukturę rozmowy: Emily: „Nie lubię tych okularów. Znalazłam doświadczonego lekarza: zabieg

już jutro”. Richard: „Osobiście wolę cię w okularach”. Lorelai: „Aby była podobna do bibliotekarki, tato, nieprawdaż?” Richard: „Proszę”. W języku angielskim wyrażenie „dirty librarian” lub synonimiczne wobec niego „naughty librarian” oznacza kobietę, która nosi okulary (nie obowiązkowo), wygląda jak nietykałska, ale jest bardziej gorąca niż lawa, innymi słowy, bardzo namiętna. Więc warto byłoby dodać przymiotnik „gorący” lub „niegrzeczny” do rzeczownika „bibliotekarka” w tłumaczeniu, aby wywołać właściwy obraz w umysłach widzów.

W przedstawionym dialogu realizowana jest metafora OKULARY TO BIBLIOTEKARKA, BIBLIOTEKARKA TO OSTRY SEKS, a efekt humorystyczny osiąga się przez to, kto wykorzystał tę metaforę i w jakich okolicznościach: jest to wypowiedź córki do ojca podczas rodzinnej kolacji.

Realizują się tu także podstawowe teorie humoru, ponieważ (1) zastosowany przez Lorelai kod został zrozumiany przez jej ojca – teoria niespójności; wypowiedź ta (2) wywołania niespokojność, zdenerwowanie (relacje Lorelai z rodzicami są trudne) – teoria zwolnienia, i jednocześnie (3) jest sposobem tworzenia koleżeńskiej atmosfery, jedności z rodzicami – teoria wyższości.

Luke Danes (chłopak Lorelai) dowiedział się z rozmowy ze swoją siostrą Liz (która jest w ciąży), że rzucił ją mąż. Luke postanowił skarcić niegodziwca. Nie rozumiejąc, co się dzieje (w rzeczywistości to Liz wyrzuciła chłopaka), T.J. dość żartobliwie reaguje na wrogo nastawionego Luke’a: T.J.: „Hey, Luke, what are you doing here?” Luke: „You know why I’m here. Get up”. T.J.: „What?” Luke: “Get up!” T.J.: “Okay”. Luke: “Now, I am not here to listen to you explain your side or rationalize things or justify your actions. I am here for one reason only, to punch you out”. T.J.: “Hey, cool. You see that? That was like in an old western where everyone cleared the bar. I never seen that in person”. Luke: “Don’t be cute. Just get ready to be hurt”. T.J.: “Damn”. Luke: “What?” T.J.: “I just wish I was drinking faster. Cause If I was more drunk, getting punched out wouldn’t hurt so much”. Luke: “Just shut up and let’s do this”. T.J.: “Go ahead”.

Dowcipując, T.J. porównuje sytuację ze starym filmem w stylu western („That was like in an old western where everyone cleared the bar”): podczas rozwiązywania problemów wszyscy opuszczali bar (to samo odbyło się w momencie, kiedy Luke wszedł do baru i zaczął rozmowę z T.J.). Dalej z zachwytem dodaje, że nigdy nie widział takiego („I never seen that in person”). Ta reakcja została spowodowana nierozumieniem pretensji Luke’a. Formalna struktura wypowiedzi to zdania narracyjne, a pragmatyczna – zawiera zdziwienie i ironiczny stosunek do bijatyki zainicjowanej przez Luke’a. Kontynuując T.J. w takim samym tonie dodaje, że dobrze byłoby napić się, aby nie bolało

(„I just wish I was drinking faster. Cause If I was more drunk, getting punched out wouldn't hurt so much”).

Formalnie są to zdania warunkowe, które odnoszą się do działań nierzezywistych i odzwierciedlają udawany żal, spowodowany niedostatecznym upiciem się; jednak pragmatycznie wyśmiewają i zamiary Luke'a (bijatykę jako taką), i jego zdecydowanie (choć jest człowiekiem fizycznie silnym z rozwiniętym systemem mięśni, lecz nie jest tym, kto łatwo i szybko rzuca się w bijatykę).

Głęboka struktura wypowiedzi „That was like in an old western where everyone cleared the bar” transformuje się w YOU'VE MADE THEM GET OUT OF HERE i funkcjonuje jako struktura pierwszego poziomu. Jądrowa struktura wyraża się w WHAT A DREADFUL YOU ARE, co zapewnia scenie w barze lekko ironicznego zabarwienia.

Wypowiedź T.J. „I just wish I was drinking faster. Cause If I was more drunk, getting punched out wouldn't hurt so much.” przy zastosowaniu adaptacji pragmatycznej GETTING PUNCHED OUT WOULDN'T HURT SO MUCH → I WOULD UNDERSTAND WHAT'S GOING ON realizuje się na pierwszym poziomie jako CAUSE IF I WAS MORE DRUNK, I WOULD UNDERSTAND WHAT'S GOING ON. Struktura jądrowa WHAT DO YOU WANT FROM ME? wyraża całkowite niezrozumienie pretensji Luke'a i przy czyn zamierzonej bijatyki.

W tłumaczeniu zostały wykorzystane transformacja pragmatyczna i uogólnienie: T.J.: „O Luke, co cię tu przywiało?” Luke: „Dobrze wiesz. Podnoś się”. T.J.: „Proszę”. Luke: „Podnoś się! Nie potrzebuję żadnych tłumaczeń i wyjaśnień. Chcę tylko wyrzucić cię stąd”. T.J.: „Jak w prawdziwym westernie! Czegoś takiego jeszcze nie było!” Luke: „Śmieję się, śmieję się. Teraz będzie boleć”. T.J.: „Cholera. Trzeba było szybciej upijać się, aby tak nie bolało...”. Luke: „Zamknij się. Zaczynajmy”. T.J.: „Zaczynaj”. Nienajlepszym rozwiązaniem jest tłumaczenie wyrażenia „to punch you out” jako „wyrzucić cię stąd”, ponieważ czasownik „to punch out” w danym kontekście znaczy „nabić, wytluć głupotę z głowy”. Więc w tłumaczeniu lepiej byłoby użyć wyrażenia „bić w mordę, spuścić lanie” itp. Porównanie z filmem w stylu western („That was like in an old western where everyone cleared the bar”) odnosi się nie do bijatyki, a do tego, że wszyscy opuścili bar. W tłumaczeniu jednak wyszło odwrotnie, chociaż zamysłu takie rozwiązanie nie zaburzyło.

Rozmowa przedstawia metafory MĘSKIE ROZWIĄZANIE PROBLEMÓW TO WESTERN, MĘSKIE ROZWIĄZANIE PROBLEMÓW TO BIJATYKA, MĘSKIE ROZWIĄZANIE PROBLEMÓW TO ALKOHOL, które osiągają efekt humorystyczny dzięki intonacji i tonowi – T.J.'owi właściwie

zależy na pokazaniu stosunku do takiej sytuacji, w której to on nie jest winowajcą, a raczej ofiarą.

W tym fragmencie również znalazły swoją realizację podstawowe teorie humoru: odczytanie pewnego kodu; wyraz niezadowolenia i oburzenia z jednej strony, zdziwienia i nierozumienia pretensji z drugiej; wywyższanie się nad odbiorcą z jednej strony, i tworzenie koleżeńskich relacji z drugiej.

Akcja serialu „Desperate Housewives. Season 7” („Gotowe na wszystko. Sezon 7”) rozgrywa się przy ulicy Wisteria Lane fikcyjnego miasta Fairview. To opowieść o życiu kilku kobiet: Susan Mayer, która jest ilustratorką bajek dla dzieci i samodzielnie wychowuje córkę (mąż zostawił ją wybrawszy sekretarkę); Lynette Scavo, byłej bizneswoman, która wychowuje bliźniaków; Bree Van De Kamp, która stara się zachować iluzję idealnego małżeństwa, a mąż i dzieci są zmęczeni od jej nadstarań oraz Gabrielle Solis, która wyszła za mąż za biznesmena i już zaczęła tęsknić za karierą modelki i intrygami. To główne bohaterki – „zdesperowane gospodyni domowe” – gotowe na wszystko. One żyją rodziną, ujawniają tajemnice i przestępstwa, mają do czynienia z przemocą i innymi problemami, ukrytymi w pozornie idealnej dzielnicy miasta.

Zastanówmy się nad pragmatyką dowcipów w fragmentach dziewiątego odcinka siódmego sezonu.

Na Wisteria Lane wraca Paul Young. Mężczyzna ma swoje plany wobec mieszkańców ulicy: aby się na nich zemścić, postanowił zorganizować tymczasowe schronisko dla przestępców w areszcie domowym. Mieszkańcy, będąc niezadowoleni tą sytuacją, zebrali się, aby omówić kolejne kroki: Susan: „I wish Mike were here. He'd just go over there and scare some sense into him”. Bree: “Do we know any other macho guys who could do the job? What about Carlos?” Elderly woman: “Oh, forget Carlos. We've got a guy right here that can do the job – Roy”. Roy: “Not me. Hey, what about gay? He looks like he could do some damage”. Tom: “Okay. How about I just refresh everyone's coffee? 'Cause it looks like that's all I'm good for”. Roy: “Oh, can you be a love and bring back more of these cookies?”

Tom Scavo, mąż Lynette Scavo, w domu których odbywa się spotkanie, samoironizuje (“How about I just refresh everyone's coffee? 'Cause it looks like that's all I'm good for”), wyrażając oburzenie tym, że on nie jest uważany za macho guy, który mógłby porozmawiać po męsku z Paulem Young i rozwiązać zaistniały problem. Formalnie jego oburzenie polega na ofercie zrobienia kawy w postaci pytania („How about I just refresh everyone's coffee?”) i kolejnym komentarzem o swojej niezdolności zrobienia czegoś jeszcze dobrze („'Cause it looks like that's all I'm good for”). Stary emeryt Roy, korzystając z oferty, prosi Toma, aby przynieść ciasteczka („Oh, can you be a love and

bring back more of these cookies?") – to uzupełniło akt samoironii i dodało sytuacji humorystycznego zabarwienia. Powierzchniowa struktura wypowiedzi Roy'a to pytanie.

Tak więc głęboka struktura wypowiedzi Toma Scavo „'Cause it looks like that's all I'm good for” przy transformacji implikacyjnej THAT'S ALL I'M GOOD FOR → I'M NOT ABLE TO DO ANYTHING ELSE rozumiana jest na pierwszym poziomie jako 'CAUSE IT LOOKS LIKE I'M NOT ABLE TO DO ANYTHING ELSE. Struktura drugiego poziomu, która również jest strukturą jądrową, za pomocą transformacji implikacyjnej IT LOOKS LIKE → YOU DON'T FIND ME i I'M NOT ABLE TO DO ANYTHING ELSE → TO BE A MACHO uogólna się w YOU DON'T FIND ME TO BE A MACHO. Wypowiedź Toma Scavo zawiera akt samoironii w połączeniu z osądem sąsiadów-przyjaciół za nieuznanie jego siły fizycznej i męskiej urody.

Formalnie i pragmatycznie rozmowa została zachowana przy tłumaczeniu: Susan: „Szkoda, że nie ma Mike'a. Przymówiłby Paul'owi do rozumu”. Bree: „Znamy innego macho, który mógłby to zrobić? Może Carlos?” Elderly woman: „Zapomnij. Mamy odpowiedniego człowieka – Roy'a”. Roy: „Tylko nie ja. No to może ten gej? Wygląda na twardziela”. Tom: „Może ja przyniosę kawę? Pewnie tylko do tego się nadaje”. Roy: „Będziesz tak miły i doniesiesz ciasteczek?” W tłumaczeniu została zastosowana adaptacja pragmatyczna w celu nadania tekstowi polskiego charakteru.

Przedstawiona rozmowa jest realizacją metafor MACHO TO ROZWIĄZANIE PROBLEMÓW, MACHO TO SIŁA w połączeniu ze stereotypowym wyobrażeniem, że każdy mężczyzna chce być takim macho, który może zdobyć jakąkolwiek kobietę, rozwiązać jakikolwiek problem. Takim chętnym bycia macho jest Tom, jednak sąsiedzi nie uważają go za „twardziela”. Próby zwrócenia na siebie uwagi, wyrażenia swojego oburzenia razem z reakcją-odpowiedzią Roy'a tworzą efekt humorystyczny.

W przedstawionym fragmencie widoczne są też podstawowe teorie humoru, ponieważ został wykorzystany pewien kod, dający reszcie do zrozumienia, że nie widzą „narzędzia” rozwiązania problemu, które to stoi u nich pod nosem (Tom, stosując ten kod, wyraża oburzenie, że nie traktują go jako prawdziwego mężczyznę, oraz próbuje zwrócić na siebie uwagę poprzez obniżenie własnego statusu).

Gabrielle Solis dowiedziała się, że wychowuje nie swoją biologiczną córkę i zaprosiła do siebie rodzinę Sanchez, u których to właśnie wychowuje się jej biologiczna córka Grace. Ulegając pragnieniu odzyskania Grace, Gabrielle anonimowo dzwoni do służby imigracyjnej. Jednak zobaczywszy jak mocno dziewczynka kocha Carmen, która wychowywała ją od dzieciństwa, Gabrielle



decyduje się pomóc rodzinie Sanchez: Carmen: „Can I help you?” Agent: „I’m Agent Jackson from I.C.E. We’re looking for Carmen Sanchez. Is that you?” Gabrielle: „Okay, Mrs. Solis, I’m going to the store now for oven cleaner”. Agent: “Are you Carmen Sanchez? Ma’am, we’re from U.S. immigration and customs enforcement”. Gabrielle: “Adios mio! I might be late tomorrow”.

Komizm danej sytuacji polega na ostrzeżeniu o możliwym spóźnieniu, które zostało powiedziane po aresztowaniu przez przedstawicieli służby imigracyjnej. Kobiety, które są nielegalnie w Stanach Zjednoczonych, często pracują jako pokojówki. Ten fakt wykorzystała Gabrielle w celu realizacji planu uratowania Carmen Sanchez. Udając nielegalnie przybywającą w Stanach Zjednoczonych pokojówkę, Gabrielle spowodowała własny areszt przez służbę imigracyjną. Wiedząc o dość długim trwaniu takich aresztów, ona żartobliwie powiedziała „I might be late tomorrow”. Formalnie ta wypowiedź wyraża niepewność i ma charakter ironiczny, spowodowany beznadziejną sytuacją i nieuniknionym aresztem.

Tak więc głęboka struktura wypowiedzi Gabrielle „I might be late tomorrow” za pomocą konkretyzacji I MIGHT BE LATE TOMORROW → I DON’T KNOW WHEN THEY RELEASE ME uogólnia się i przedstawia strukturę pierwszego poziomu. Kolejna transformacja wyłania strukturę jądrową: YOU HAVE TIME TILL TOMORROW TO RUN AWAY FROM HERE. Dana wypowiedź jest ironicznym przedstawieniem aktu aresztowania, ponieważ Gabrielle udało się wygrać czas dla ucieczki rzeczywiście nielegalnie przebywającym w Stanach Zjednoczonych Carmen i jej córki Grace.

W tłumaczeniu mają miejsce adaptacja pragmatyczna i transformacja: Carmen: „W czym mogę pomóc?” Agent: „Agent Jackson. Szukam Carmen Sanchez. To Pani?” Gabrielle: „Pani Solis, idę do sklepu po płyn do zmywania”. Agent: „Czy Pani jest Carmen Sanchez? Jesteśmy z urzędu imigracyjnego”. Gabrielle: „Adios mio! Jutro przyjdę później”.

To kolejny przykład realizacji postawowych teorii humoru: (1) kod, przekazujący Carmen, że ma szansę na ucieczkę; (2) wywyższenie się nad przedstawicielami służby imigracyjnej (oni nie wiedzą, że aresztowali nie tę kobietę); (3) wyrażenie radości z powodu osiągnięcia celu (Gabrielle wie, że w czasie, póki służba imigracyjna ustali, że został popełniony błąd, Carmen zdąży uciec).

### **Podsumowanie**

Analiza fragmentów odcinków seriali „Gilmore Girls. Season 6” i „Desperate Housewives. Season 7”, które uznałam za sytuacje komunikacyjne bliskie rzeczywistym kontaktom międzyludzkim, pokazała, że humor, a zwłaszcza sposób

jego realizacji, tj. dowcip, jest narzędziem realizacji umiejętności językowych, kulturowych, intelektualnych, społecznych, a także innych każdego człowieka.

Z badania wynika również to, że przez dowcip wyrażamy swoje emocje i uczucia (tak negatywne, jak i pozytywne), wzmacniamy własne ego, tworzymy koleżeńskie relacje, kpimy i wyśmiewamy kogoś lub coś, zwracamy uwagę, wytykamy błędy, robimy komplementy itp., więc realizujemy trzy podstawowe teorie humoru, tj. teorie niespójności, wyższości i zwolnienia. Dowcip jako podrzędna kategoria humoru nie tylko jest narzędziem realizacji pewnych intencji pragmatycznych, lecz, co jest najważniejsze, sposobem manipulowania zachowaniem człowieka, motywowaniem go do pewnej działalności.

#### **THE PRAGMATIC USAGE OF JOKES IN INTERPERSONAL COMMUNICATION ON THE BASIS OF THE AMERICAN SERIES**

##### **Streszczenie**

W artykule rozpatrywano problem definiowania pojęć „humor” i „dowcip” oraz ich miejsca w kontaktach, które zachodzą pomiędzy ludźmi. Przedstawiono także teorie humoru według Arvo Krikmanna (2006). Tem badania są popularne seriale amerykańskie, których fragmenty obrazują różne sytuacje komunikacyjne. Prowadzona analiza pragmatyczno-kognitywna pokazała intencjonalny charakter humoru i dowcipu jako sposobu realizacji ostatniego.

##### **Słowa kluczowe**

Komizm, humor, teorie humoru, dowcip

##### **Abstract**

The article is dedicated to the problem of defining the terms „humor” and „joke” as well as the role they play in contacts between people. It also presents the theories of humor according to Arvo Krikmann (2006). The background of the research is popular American series: the fragments from them are perceived as different communicative situations. The pragmatic and cognitive analysis has shown that humor and joke as its realization have intentional character.

##### **Key words**

Humor, theories of humor, joke

##### **Bibliografia**

Chłopiccki W., *O humorze poważnie*, Kraków, 1995.

Dziemidok B., *O światopoglądowym i aksjologicznym poczuciu humoru* [w:] *Punkt po punkcie. Śmiech*, A. Czekanowicz, S. Rosiek (red.), Gdańsk, 2005.

Gajda S., *Współczesny polski dyskurs komiczny* [w:] *Humor i karnawalizacja we współczesnej komunikacji*. J. Mazur, M. Rumiński (red.), Lublin, 2007.

Krikmann A., *Contemporary Linguistic Theories of Humor*, "Folklore: Electronic Journal of Folklore", 2006, nr 33, <http://www.folklore.ee/folklore/vol33/kriku.pdf>.

Polimeni J., Reiss J. P., *The First Joke: Exploring the Evolutionary Origins of Humor*, "Evolutionary Psychology", 2006, nr 4, <http://www.epjournal.net/articles/the-first-joke-exploring-the-evolutionary-origins-of-humor/getpdf.php?file=ep04347366.pdf>.

Trzynadłowski J., *Komizm. Kategoria i wyznacznik gatunkowy*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, 1992, nr 5.

Sajtarly I., *Kultura relacji międzyosobowych*, [http://pidruchniki.ws/19570411/kulturologiya/gumor\\_skladova\\_kulturi\\_spilkuvannya](http://pidruchniki.ws/19570411/kulturologiya/gumor_skladova_kulturi_spilkuvannya).

Samochina W., *Dowcip: kognicja, komunikacja, tekst*, „Herold Charkowskiego Uniwersytetu Narodowego imienia Wasyla Karazina”, 2012, nr 1.

Weisfeld, G., *The adaptive value of humor and laughter*, "Ethology and Sociobiology", 1993, nr 14.



Gerard Ronge  
Międzyobszarowe Indywidualne Studia  
Humanistyczne i Społeczne  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## ALUZJA I SPEKULACJA JAK PRZEKROCZYĆ GRANICE EPISTEMOLOGII<sup>1</sup>

*Wielkie są piramidy, wielki jest Mont Blanc i wewnątrz Bazyliki św. Piotra [...]. Dane dotyczące natury wszechświata są jedynie otepiającym bombardowaniem naszej inteligencji za pomocą liczb, opatrzonych niczym kometa ogonem dwóch tuzinów zer i w dodatku udających, że mają jeszcze coś wspólnego z wymiernością i rozsądkiem.*

**Serenus Zeitblom**

### **Wprowadzenie**

Mottem niniejszych rozważań uczyniłem słowa narratora *Doktora Faustusa*, gdyż wydaje mi się, że to właśnie przed nimi Bjørnar Olsen mógłby bronić rzeczy. Graham Harman w *Traktacie o przedmiotach* przypuszcza atak (trzeba przyznać, że bezlitosny) na Slavoję Žižka i George'a Berkeleya, którzy wspólnie (choć, co oczywiste, z zupełnie odmiennych perspektyw filozoficznych) bronią tezy o całkowitej zależności sposobu istnienia świata od możliwości percepcyjnych poznającego podmiotu. Harman przytacza słowa kolejno Žižka:

Prawdziwy materializm nie polega na uznaniu jakiejś rzeczywistości noumenalnej, niezależnej od naszej deformującej ją percepcji. Jedyne prawdziwe materializm głosi, że świat nie istnieje [...]. Pojęcie świata jako jakiegoś pozytywnego uniwersum zakłada istnienie jakiegoś zewnętrznego obserwatora, który do tego świata nie należy<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Za pomoc merytoryczną przy powstawaniu artykułu dziękuję swojemu opiekunowi naukowemu profesorowi Tomaszowi Mizerkiewiczowi.

<sup>2</sup> S. Žižek, G. Daly, *Conversations with Žižek*, Cambridge 2004, s. 28; cyt. za: G. Harman, *Traktat o przedmiotach*, tłum. i posłowie M. Rychter, wstęp do polskiego wydania Sz. Wróbel, Warszawa 2013, s. 89.

i Berkeleya:

Doprawdy dziwnie jest rozpowszechnione wśród ludzi mniemanie, jakoby domy, góry, rzeki, słowem wszystkie przedmioty zmysłowe, miały przyrodzone, czyli realne istnienie, odmienne od tego, że umysł je postrzega<sup>3</sup>.

Zdumiewająca zbieżność zachodzi między tymi dwiema odważnymi wypowiedziami a pełnymi religijnego natchnienia słowami jakie Zeitblom kieruje do Adriana Leverkühna:

Pobożność, bojaźń boża, moralność, religijność możliwe są jedynie wobec człowieka i poprzez człowieka, w ograniczeniu do spraw ziemskich i ludzkich. Owocem ich zaś musi, powinien być i jest religijnie zabarwiony humanizm, zdeterminowany transcendentnym poczuciem tajemnicy człowieka, dumna świadomość, że nie jest istotą wyłącznie biologiczną, lecz zasadniczą częścią swojej istoty należy do świata ducha, że dany mu został absolut wraz z ideą prawdy, wolności, sprawiedliwości, że nałożono nań obowiązek dążenia do doskonałości. W tym patosie, tym zobowiązaniu, tym szacunku człowieka wobec siebie samego jest Bóg: w stu miliardach Dróg Mlecznych nie mogę go znaleźć<sup>4</sup>.

To jeszcze nie koniec analogii. Leverkühn w odpowiedzi zarzuca Zeitblomowi pogardę wobec świata materialnego i stwierdza, że jego poglądy pochodzą ze średniowiecza, które „było geocentryczne i antropocentryczne”<sup>5</sup>. Właśnie przeciwko antropocentryzmowi występuje reprezentowany przez Harmana (i między innymi przez niego stworzony) realizm spekulatywny, który, można chyba zaryzykować tę tezę, jest fundamentem koncepcji rozwijanych przez Olsena w rozprawie *W obronie rzeczy*.

Harman przekonuje, że przytaczane wyżej twierdzenia Žižka i Berkeleya mają swoje źródło w dogmacie, który formułuje następująco: „Jeśli staramy się pomyśleć świat zewnętrzny wobec ludzkiej myśli, wówczas *myślimy* go, a zatem nie jest on już zewnętrzny wobec myśli. Każda próba wyjścia z tego błędnego koła prowadzi do sprzeczności”<sup>6</sup>. Paradoks ten, zdaniem Harmana, zdominował całą filozofię świata zachodniego, która od czasów Kanta nie podejmuje prób myślenia o tym, co jest myśli niedostępne. Mówimy zatem jedynie o tych aspektach rzeczywistości, które potrafimy oswoić poprzez język. To, co leży

<sup>3</sup> G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Leszczyński [w:] *idem, Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonusem*, Warszawa 1956, s. 37; cyt. za: G. Harman, dz. cyt., s. 91.

<sup>4</sup> T. Mann, *Doktor Faustus. Żywot niemieckiego kompozytora Adriana Leverkühna, opowiedziany przez jego przyjaciela*, tłum. M. Kurecka i W. Wirpsza, kom. L. Szaruga, Warszawa 2012, s. 280-281.

<sup>5</sup> *Tamże*, s. 281.

<sup>6</sup> G. Harman, dz. cyt., s. 88.

poza granicami naszej percepcji, albo jest niemożliwe do pomyślenia (a zatem niewarte namysłu), albo w ogóle nie istnieje. Interpretacja pierwsza jest określeniem granic epistemologii, druga – zastąpieniem epistemologią ontologii.

Niezwykle dynamiczna historia czytania dzieł Nietzschego, niespotykana wręcz różnorodność często ze sobą sprzecznych ich interpretacji, nauczyła nas, mogłoby się wydawać, zachowywać szczególną czujność, może nawet nieufność, wszędzie tam, gdzie poetyka danego dzieła filozoficznego charakteryzuje się aforystycznością. Aforyzm często okazuje się niezwykle cennym narzędziem humanisty, pozwala bowiem uchwycić to, co nie daje się zamknąć w ścisłej, naukowej definicji; pozwala nazwać to, co bardziej przeżywane niż rozumiane. W każdym aforyzmie jednak kryją się pewna niejednoznaczność, która nakazuje być ostrożnym przy wyciąganiu z niego zbyt pochopnych wniosków, i pewne uproszczenie, które zmusza do szczególnego zastanowienia, zanim zdecydujemy się uznać go za fundament jakiejś idei czy jakiegoś złożonego konstruktów myślowego. Wydaje się tymczasem, że słynne zdanie „*Granice mego języka oznaczają granice mego świata*”<sup>7</sup> zostało przyjęte takim, jakim jest i na niespotykaną nigdy dotąd skalę umocniło pozycję antropocentryzmu (a może i geocentryzmu, jak przewrotnie stwierdził Leverkühn) w myśli filozoficznej XX wieku. Przyjrzyjmy się następującemu zaraz po słynnym stwierdzeniu Wittgensteina ustępowi z *Traktatu logiczno-filozoficznego*:

5.61 Logika wypełnia świat; granice świata są też jej granicami.

W logice nie można zatem powiedzieć: to a to w świecie jest, a tamtego nie ma.

Znaczyłyby to bowiem na pozór, że wykluczamy pewne możliwości; a tak nie może być, gdyż inaczej logika musiałaby wyjść poza granice świata; musiałaby móc spojrzeć na nie także z drugiej strony.

Czego nie możemy pomyśleć, tego pomyśleć nie możemy; a więc nie możemy też *powiedzieć*, czego nie możemy pomyśleć<sup>8</sup>.

A czego nie możemy powiedzieć, to nie istnieje, ponieważ granice języka są granicami świata. Każda tautologia (co pokazał Graham) niesie ze sobą niebezpieczeństwo zablokowania wszelkiej możliwości dyskusji. Dlatego jedynym sposobem pokonania tautologii jest jej dekonstrukcja, która pozwoli dojść do założenia, z jakiego ona wypływa. Przykładowo, stwierdzenie, że logika nie może wyjść poza granice świata, jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, kiedy prawdziwe jest stwierdzenie, że granice logiki są granicami świata. Żeby z tego wynikało, że istnieje tylko to, co możemy pomyśleć, a więc wyrazić (zatem,

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. i wstęp B. Wolniewicz, Warszawa 2012, s. 64, podkreślenie oryginalne.

<sup>8</sup> Tamże, podkreślenie oryginalne.

żeby wynikało, że granice języka są granicami świata), logika musi być tożsama z językiem. Żeby zaś logika była tożsama z językiem, prawdziwe musi być dużo wcześniejsze stwierdzenie z *Traktatu*: „W języku nie da się przedstawić nic «sprzecznego z logiką»”<sup>9</sup>. I tak dalej. Moim celem nie jest dezawuowanie też Wittgensteina tylko próba określenia takich punktów (również ogólniej, zostawiając Wittgensteina: natury takich punktów wywodu logicznego), na które potencjalnie dałoby się przypuszczać ataki: są to wszystkie te punkty, które stanowią podstawę naukowego wywodu, są arbitralnymi założeniami.

Harman przyczyny przeświadczenia o niemożności wyrażenia tego, co niedostępne poznaniu, upatruje w przytoczonym tu na początku paradoksie. Warto chyba jednak zacytować jeszcze jedno zdanie Wittgensteina, które wydaje się rzutować z równie wielką siłą na filozofię XX wieku: „Jeżeli stąd, że zdanie jest dla nas oczywiste, nie wynika, że jest prawdziwe, to oczywistość nie jest żadnym usprawiedliwieniem naszej wiary w jego prawdziwość”<sup>10</sup>. Twierdzenie to jest swego rodzaju metafizycznym postulatem o taką samą jak w naukach przyrodniczych precyzję metodologiczną. Wyraża ono warunek konieczny dla całkowitego zabezpieczenia wywodu humanistycznego przed popadnięciem w pułapkę przesądów, stereotypów czy nawet zabobonów. Płyną z niego jednak również inne, mniej korzystne konsekwencje. Następuje tu bowiem całkowita negacja pojęcia zdroworozsądkowości, które, w odniesieniu do nauk humanistycznych, dawno już straciło swoje pozytywne nacechowanie.

Jest rzeczą oczywistą, że zdrowy rozsądek rozumiany jako potoczny lub naiwny empiryzm nie może stanowić żadnego uzasadnienia dla poparcia jakiegokolwiek tezy naukowej. Wiadomo przecież, że na „chłopski rozum” Ziemia nie może być okrągła, bo każdy widzi, że jest płaska. Można zatem zaryzykować uogólnienie mówiące, że wszelki postęp w nauce staje się w ogóle możliwy jedynie dzięki podważeniu perspektywy zdroworozsądkowej.

Należy jednak zadać pytanie, czy nie zachodzi tutaj swego rodzaju sprzężenie zwrotne. Całe, liczące sobie przeszło dwadzieścia stron, rozwinięcie piątej tezy *Traktatu logiczno-filozoficznego*, wraz ze słynnym zdaniem o tożsamości granic języka i świata, prowadzi do jednego wniosku: „Podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata”<sup>11</sup>. Logika stoi zatem bezwzględnie po stronie George’a Berkeleya. Pewien mogę być tylko tego, co postrzegam. Jeśli zatem uznajemy dowodzenie Wittgensteina za poprawne, elementy wszechświata znajdujące się poza zasięgiem wszelkich dostępnych nauce narzędzi, a więc takie, których nie mogę pomyśleć, a więc zweryfikować też o ich istnieniu – nie

<sup>9</sup> Tamże, s. 11 (3.0321).

<sup>10</sup> Tamże, s. 44, podkreślenie oryginalne (5.1363).

<sup>11</sup> Tamże, s. 65.



istnieją i nie będą istnieć tak długo, aż nie pojawią się środki do ich postrzeżenia. Z logicznego punktu widzenia, Ameryka zaczęła istnieć dopiero, kiedy ją odkryto i dopiero wtedy zyskała swoją geologiczną historię. Jestem przekonany, że o tym, iż Ameryka istniała również wiele milionów lat wcześniej, kiedy w ogóle nie było istot obdarzonych świadomością, doskonale wiedział i Berkeley, i Wittgenstein, jednak, co przeczuwał pierwszy, a udowodnił drugi, nie można tego logicznie udowodnić, a zatem nie jest to zdanie prawdziwe. Logika występuje przeciwko zdrowemu rozsądkowi.

Można zatem stwierdzić, że drugą konsekwencją negacji zdroworozsądkowości (obok nadawania pędu nauce) jest upodrzedzenie ontologii wobec epistemologii. Nie dostosowujemy już metod poznawania do świata, lecz przekształcamy model świata tak, by pasował on do naszych metod poznania.

Nie jest wykluczone, że do podobnych wniosków doszedł sam Wittgenstein i dlatego, ostatecznie, określił swoje dzieło jako drabinę, po której trzeba się wspiąć, by ją odrzucić. Chwilę wcześniej stwierdza, że jednak „Jest zaiste coś niewyrażalnego”<sup>12</sup>, lecz na samym końcu dodaje, że „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”<sup>13</sup>. Na to ostatnie nie godzi się Graham Harman.

Realizm spekulatywny postuluje „włączenie się filozofii na powrót w bezpośredni strumień życia”, by posłużyć się tutaj terminologią Williama Jamesa<sup>14</sup>. Harman chce przywrócić naukom humanistycznym zdrowy rozsądek, co nie oznacza jednak, że chciałby je zinfantylizować – przeciwnie, odważnie stwierdza, że stworzona przez niego teoria poczwórnego przedmiotu ma szansę doprowadzić do obiektywnej (naukowej) odpowiedzi na pytanie o naturę świata<sup>15</sup>. Te z koncepcji filozoficznych, które, jak u Berkeleygo czy Wittgensteina, określają ontologie przez pryzmat możliwości poznawczych człowieka, badacz nazywa „Filozofią Ludzkiego Dostępu do Świata”<sup>16</sup>. W taki sposób przekracza wynikające z niej, a zarysowane powyżej, ograniczenia:

[...] filozofia nie jest geometrią. W nauce dedukcyjnej, jaką jest geometria, wiedza powstaje w procesie dedukcji z fundamentalnych pierwszych zasad. Nawet jeśli jednak przyjmujemy, że zasady te są ściśle w geometrii (choć z podstawami tej nauki wciąż wiążą się kontrowersje), nie znaczy to wcale, że filozofia powinna posługiwać się tą samą metodą. Po pierwsze bowiem, o ile w geometrii pojedynczy błąd w łańcuchu dedukcji unieważnia cały dowód, o tyle poszczególne etapy rozumowania filozoficznego cieszą się większą autonomią w stosunku do

<sup>12</sup> Tamże, s. 82 (6.522).

<sup>13</sup> Tamże, s. 83 (7).

<sup>14</sup> Por. W. James, *Rzecz i jej relacje*, tłum. O. Cielemecka, „Kronos” 2012, nr 1, s. 77.

<sup>15</sup> Por. G. Harman, dz. cyt., s. 200-204.

<sup>16</sup> Tamże, s. 88.

poprzednich i następnych kroków. Można znaleźć poważne błędy w pierwszych zasadach przyjmowanych przez Platona czy Arystotelesa, a mimo to wciąż czerpać korzyści z idei zawartych w ich dziełach<sup>17</sup>.

Akcja *Doktora Faustusa* zmierza ku skomponowaniu przez Leverkühna monumentalnego dzieła muzycznego, które wyjdzie poza to, co dostępne człowiekowi i zawrze w sobie całą naturę wszechrzeczy – *Lamentu Doctoris Fausti*. Wszystkie wcześniejsze utwory kompozytora zostają poddane przez Zeitbloma niezwykle wnikliwej analizie muzykologicznej, o samym *Lamencie* jednak nie dowiadujemy się niczego: Leverkühn zasiada przed klawiaturą fortepianu, uderza jeden akord i mdleje<sup>18</sup>.

Harman chce powrotu wielkich ambicji filozofii – ma ona znów zacząć dążyć do objaśnienia natury wszechświata (czy kiedykolwiek uda się jej to osiągnąć jest kwestią tu nieistotną). Aby tego dokonać, konieczne jest wyjście poza granice języka, by to zaś było możliwe, nie można każdego ze zdań wyvodu humanistycznego podważać z perspektywy logicznej – trzeba przy kontakcie z tekstem filozoficznym przyjąć zdroworoządkową postawę komunikacyjną, by pozwolić temu tekstowi dojść do konkluzji na temat świata, opartych o solidne, nienaiwne już argumenty<sup>19</sup>.

Adrian Leverkühn poległ w swym projekcie ogarnięcia poprzez muzykę tego, co niedostępne człowiekowi. Warto zatem sprawdzić, jak z podobnym (choć znacznie zawężonym) problemem próbuje radzić sobie literatura. Czy i w jaki sposób poezja może dotykać tych elementów rzeczywistości materialnej, których natura nie zamyka się w języku? Odpowiedzi na to pytanie można szukać w rozprawie *W obronie rzeczy* Bjørnara Olsena, by sprawdzić tym samym, czym, zdaniem norweskiego badacza, jest kultura materialna i w jaki sposób powinniśmy się obchodzić ze składającymi się na nią przedmiotami.

### **Uznać autonomię przedmiotu**

Punkt wyjścia *W obronie rzeczy* i *Traktatu o przedmiotach* jest podobny: teza o człowieku jako bycie nie tyle konstytuującym, co nawet fundującym otaczający nas świat się wyczerpała i wymaga gruntownej rewizji. Mimo że od *Bycia i czasu* zainteresowanie rzeczami systematycznie wzrasta, Olsen zauważa, że wciąż traktowane są one z dużą dozą specyficznego protekcjonalizmu; w namyśle nad rzeczami nie potrafimy odrzucić przekonania, że otaczający nas świat zdefiniowany jest przez kulturę i narzucane przez nią znaczenia i modele zachowań:

<sup>17</sup> Tamże, s. 92-93.

<sup>18</sup> T. Mann, dz. cyt., s. 505-518.

<sup>19</sup> G. Harman, dz. cyt., s. 92-99.

Wprawdzie doszła do głosu poważna i zasadna krytyka tekstualnego i językoznawczego redukcjonizmu w wielu dawnych interpretacyjnych archeologiach, ale jednak dominującą tendencją pozostaje w dalszym ciągu przedstawianie kultury materialnej i krajobrazów jako obszaru „inskrypcji”, owych metaforycznych substytutów zawsze symbolizujących coś innego, a przede wszystkim to, co „społeczne”, „kulturowe”, „polityczne” itd. – wszystko pojmowane implícite jako ponadmaterialne byty. Milczącym założeniem większości współczesnych metod jest przekonanie, że kultura jest jakoś „uprzednia” wobec materii lub od niej oderwana, a także pogląd, że kultury, jako „z góry odmienne”, reagują na świat materialny w unikalny sposób, którego efektem są wielorakie ekspresje i znaczenia. Stąd, mimo trwających dyskusji o doświadczeniu cielesnym i rytuałach somatycznych, rzecz i krajobraz – oprócz tego, że są plastyczne, otwarte i receptywne – zdają się niewiele wносить w to doświadczenie<sup>20</sup>.

Nie oznacza to bynajmniej, jakoby Olsen unieważnił w ten sposób rolę kultury czy modeli społecznych w decydowaniu o tym „w jaki sposób świat działa”. Protestuje jedynie przeciwko wspomnianemu już w powyższym cytacie przekonaniu o uprzedności kultury względem rzeczy. Poza tym, że tworzymy społeczne modele obchodzenia się z rzeczami i tym, że nadajemy neutralnej materii symboliczne znaczenia, również materia wymusza na nas pewne zachowania i samymi swoimi właściwościami coś nam komunikuje<sup>21</sup>. Jak zauważa Olsen, nie bez powodu nie istnieje w naszym repertuarze językowym wyrażenie „miękkie jak stal” – „znaczenie rzeczy zależy od ich przyrodzonej charakterystyki”<sup>22</sup>.

Nie zachodzi tu zatem teraz żadne „uprzywilejowywanie” samej materii. Nie chodzi tu o stwierdzenie, że okrągły stół nie jest żadnym symbolem równej pozycji zasiadających wokół niego rozmówców, a jedynie nośnikiem dendrologicznych właściwości. Olsenowi zależy na unieważnieniu pewnej hierarchii, która zakładała podrzędność materii względem przypisywanych jej kulturowo znaczeń i zamiast tego proponuje postrzeganie tej relacji jako partnerskiej: „[...] kluczowym zadaniem nie jest przejście od rzeczy do ludzi, lecz próba zrozumienia, jak my i rzeczy – wzajemnie połączeni – umożliwiamy istnienie społeczeństwa”<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> B. Olsen, *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, tłum. B. Shallcross, Warszawa 2013, s. 10.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 228-231.

<sup>22</sup> Tamże, s. 240.

<sup>23</sup> Tamże, s. 231.

### **Antropocentryzm nie-odwieczny**

Moglibyśmy długo spierać się o to, czy pogląd uznający zależność ontologii świata od możliwości percepcyjnych człowieka dominuje w filozofii od czasów Kanta, Kartezjusza czy Gorgiasza z Leontinoi. Olsenowi udaje się bez żadnych wątpliwości wykazać jedno: perspektywa ta nie jest wcale tak stara, jak początki historii działań kulturalnych człowieka.

Według legendy, Michał Anioł zobaczywszy blok marmuru, z którego miał powstać Dawid, powiedział: „Widzę rzeźbę, teraz muszę tylko odrzucić to, co zbędne”. Badania archeologiczne pokazały, że ludy prehistoryczne nie tylko w podobny sposób postrzegały naturę swoich działań artystycznych, ale również były w tym poglądzie znacznie radykalniejsze od Buonarrotiego:

Skandynawska sztuka naskalna dostarcza ogromnej liczby przykładów, jak pęknięcia i kreski z powierzchni skał łączą się we wzory, jak zagłębienia stają się legowiskami w scenach z niedźwiedziami, jak krawędź kamienia tworzy kontur ciała jelenia itd. Podobnie we franko-kantabryjskiej jaskiniowej sztuce paleolitycznej, w której współgranie sylwetek, powierzchni, pęknięć i rozstępów – dobrze udokumentowane – tworzy niekiedy trójwymiarowe obrazy. Szczególnie istotne przykłady tego „symetrycznego” podejścia znaleziono w sztuce naskalnej odkrytej na Płaskowyżu Kolumbijskim w Oregonie. Na przykład spękana i podzielona na części kamienna kolumna okazuje się już gotową grzechotką grzechotnika, a zakrzywiona krawędź bazaltu kręgosłupem jaszczura, który tylko czeka, by wyrzeźbić go w całości. [...] Praca w skale nie miała ucieleśnić siebie w konkretnym materiale czy obdarzyć skały znaczeniem, ale wydobyć i dopisać to, co już w nich zamieszkiwało<sup>24</sup>.

Takie pojmowanie sztuki jest jedną z cech charakterystycznych większego, ogólniejszego modelu relacji między tym, co ludzkie a tym, co pozaludzkie, reprezentowanego przez ludy dawne oraz te dzisiejsze społeczności, które wielka filozofia chętnie określiłaby mianem naiwnych (Olsen odnosi się głównie do Lapończyków). W modelu tym (w odróżnieniu do modelu nowoczesnego) granica ludzkie-pozaludzkie jest prawie niezauważalna. Wikingowie razem ze zmarłymi chowali ich konie, często też zwierzęta miały własne, autonomiczne pochówki. Ich miecze miały własne osobowości i imiona, żeby zaś nie ograniczać się wyłącznie do świata pogańskiego, należy przypomnieć, że podobnie odnoszono się do dzwonów w średniowiecznym chrześcijaństwie (w średniowieczu miało to wymiar zupełnie inny niż dzisiaj, gdyż dzwonom tym przypi-

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 136.

sywano swego rodzaju wolę – to one decydowały o tym, jak będą brzmieć). Tego rodzaju przykładów jest dużo więcej<sup>25</sup>.

Nie należy tutaj obrażać Olsena stwierdzeniem, że podane wyżej aktywności wcale nie podważają przewagi człowieka nad materią, gdyż są to jedynie akty przywłaszczenia świata pozaludzkiego w celu zilustrowania stosunków panujących w świecie ludzkim. Badacz doskonale wie, że miecz nie budował w sobie poczucia tożsamości w odniesieniu do imienia, które mu nadano<sup>26</sup>. Przegląd zwyczajów społeczności, które nie rozdzielają ludzkiego i pozaludzkiego, pełni w jego wywodzie inną funkcję. Nie jest bowiem istotne to, czy wiking istotnie wierzył, że jego miecz obdarzony jest świadomością, albo czy Lapończycy przypisywali wolną wolę drzewom lub reniferom. Ważne tutaj jest to, że społeczności te wchodziły ze światem pozaludzkiem w relacje oparte na dokładnie tym samym schemacie, co relacje pomiędzy poszczególnymi członkami owych społeczności.

Takie nieróżnicujące traktowanie pozaludzkiego skłania nowoczesną filozofię i antropologię do określania tych społeczności mianem prymitywnych – uznawanie relacji ze światem pozaludzkiem za równoważne względem relacji panujących w obrębie świata ludzkiego jednoznacznie klasyfikuje owe ludy jako nieobdarzone nowoczesną świadomością<sup>27</sup>. Rodzi się tutaj wątpliwość, którą Olsen formułuje następująco:

[Z perspektywy antropologicznej] nie wzbudza podejrzeń fakt, że ludzie budują intymne stosunki między sobą, te bowiem są „jedynie” społeczne (lub pozostają częścią tego, co społeczne, są np. ekonomiczne, seksualne, polityczne). Tak więc mamy jedną grupę relacji, które są uważane za oczywiste w ich realności, autentyczności i uczciwości, oraz drugą grupę – relacji fałszywych. Źródłem tego fałszu zdaje się przekraczanie granicy między „nami” a „tym”, projektowanie stosunków przypisanych do jednej sfery na drugą. Pojawia się więc pytanie, dlaczego ta granica stała się tak oczywista i ontologicznie bezpieczna, że można apriorycznie oprzeć na niej analizę<sup>28</sup>.

W tym miejscu badacz przywołuje dzieło Latoura *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, które pokazuje paradoks, do jakiego doprowadziło unieważnienie relacji świata ludzkiego ze światem pozaludzkiem. Dokonał się radykalny podział świata na świat kultury i natury, który sprawił, że nauki społeczne, chcąc badać relacje między ludźmi, sytuują człowieka w laboratoryjnej przestrzeni, w której jest

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 155-158.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 158.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 158-160.

<sup>28</sup> Tamże, s. 160.

on wyrwany z sieci połączeń obejmujących wszystkie elementy rzeczywistości – ludzkie i pozaludzkie. Następuje tutaj całkowite oderwanie się koncepcji filozoficznej od zwykłej codzienności: przedstawiamy człowieka niezależnego względem natury, a jednocześnie w środowisku naturalnym funkcjonującego; przez to, przynajmniej w pośredni sposób, uznajemy naturę za funkcję kultury – następuje wymieszanie tych dwóch światów na skalę znacznie większą, niż zarzuca się to „ludom prymitywnym”. Prowadzi to do sytuacji, w której postawa nowoczesna nie koncentruje się już na objaśnianiu świata, lecz na próbach oddzielenia tego, co kulturalne od tego, co naturalne w bałaganie, który sama wytworzyła<sup>29</sup>.

Tutaj również Olsen upatruje głównej przyczyny wygnania rzeczy z dyskursu filozoficznego. W modelu opartym o podział świata na naturalny i kulturalny, mają one status zupełnie nieokreślony. Rzekomo ukonstytuowane przez człowieka powstały z tego, co czysto naturalne – drewna, metalu, kamienia czy krzemu. Nie potrafiąc zaś funkcjonować bez rzeczy, człowiek czuje, że jego autonomia jest zagrożona:

To pragnienie podzielonego świata bez mediatorów przypisało rzeczom niejasną pozycję w strukturze nowoczesności. Umieszczone zostały poza ludzką sferą władzy, interesów i polityki, lecz dalej nie stanowią właściwej natury. Mimo że przypisana do sfery nie-ludzkiej, kultura materialna znalazła się w końcu poza tymi dwiema konstytutywnymi dla nowoczesności sferami (kulturą i naturą). Chociaż propozycja ta ma charakter nieco spekulatywny, myślę, że prowadzi nas ona do źródła wygnania rzeczy z nauk społecznych: kultura materialna będąca mieszaniną kultury i natury, dziełem przekładu, i coraz częściej pełniąca funkcję pośrednika w tych relacjach, całkiem dosłownie stała się „niepasującą materią” lub, mówiąc inaczej, częścią „wyłączonego środka”. W tym sensie możemy odnieść to wykluczenie – i skojarzone z nim „niebezpieczeństwo fetyszyzmu” – do koncepcji abiektu, wy-miotu Kristevej. To, co abiektałne, kojarzy się z niejasną pograniczną sferą pomiędzy „ja” i „nie-ja”, jest znakiem nas samych jako bytów kompozytowych (lub cyborgów), a tym samym czymś, co podmiot pragnie odrzucić, aby osiągnąć niezależną tożsamość<sup>30</sup>.

Porzucenie perspektywy antropocentrycznej oznacza właśnie porzucenie marzenia o autonomii człowieka i dlatego obrona rzeczy i realizm spekulatywny postrzegane są jako tak niebezpieczne. Zniesienie hierarchii oznacza bowiem zniesienie hierarchii: człowiek nie wpływa na świat pozaludzki w większym stopniu niż materia i natura wpływają na człowieka. Wszelkie egzystencjali-

---

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 160-163.

<sup>30</sup> Tamże, s. 162-163; podkreślenia oryginalne.

styczne uzasadnienia ludzkiej ontologii zostają tu na powrót zamknięte w obręb mechanizmów czysto religijnych – w perspektywie obiektywnej wszechświat pozostaje całkowicie obojętny wobec sensów, które mu przypisujemy i wartości, które wytwarzamy.

Ktoś mógłby przekornie zapytać, jak ten demokratyczny model stawiający w jednym szeregu ludzi, rzeczy i naturę ma się do faktu, że człowiek w każdej chwili, może stłuc szklanę lub wyciąć kilkaset hektarów lasu. Ktoś mógłby doszukiwać się przewagi człowieka w wolności niszczenia. Jako że media każdego dnia informują nas o zawalonych nieoczekiwanie budynkach, spadających z dachów bryłach lodu, trzęsieniach ziemi czy powodziach, kwestia ta nie wydaje się warta głębszego namysłu. Pozaludzkie może unicestwiać ludzkie tak samo jak ludzkie pozaludzkie.

Interesująca jest jednak relacja przeciwna, pozytywna – oparta na konstrukcji. Człowiek może produkować przedmioty, wznosić budynki i komponować ogrody, należy zatem zapytać, w jaki sposób rzeczy konstruuje człowieka.

### **Człowiek w rzeczach**

Nie da się już dzisiaj mówić o relacji człowieka z rzeczami bez użycia pojęć „poręczności” i „rzucenia w świat” stworzonych przez Martina Heideggera. Jeśli nawet byśmy przyjęli tradycyjną perspektywę mówiącą, że to człowiek stoi u źródeł całej otaczającej nas kultury materialnej, zdanie to może się odnosić jedynie do abstrakcyjnego, ogólnego pojęcia, jakim jest człowiek, nigdy zaś do konkretnej jednostki. Pojedynczy człowiek zastaje świat taki, jakim jest (już niezależnie od tego, czy ten świat jest autonomiczny, czy stworzyli go ludzie, którzy byli tu przed nim). Jak ujmuje to Olsen, „gdy budzimy się kolejnego ranka, nie musimy zaczynać wszystkiego od nowa, przywracać istniejącego porządku, wymyślać na nowo wspólnot lub niepokoić się, czy świat jeszcze istnieje. Wszystko istnieje (zwykle) jako «bezsprzeczny nabytek» [...]”<sup>31</sup>.

Jesteśmy zatem rzuceni w już ukonstytuowany świat, który swoimi właściwościami określa sposób, w jaki będziemy w nim funkcjonować. Nie dość, że to nie my decydujemy o tym, jak świat działa, to nawet nie jesteśmy świadomi tego, w jaki sposób określa on nasze działanie.

Według Heideggera bowiem, jest jedynie złudzeniem, że postrzegamy wcałości otaczającą nas materię. Dokonujemy jedynie jej przeglądu, który jest procesem na granicy świadomości i nieświadomości. W normalnej, codziennej sytuacji rzeczy jawią się jedynie jako poręczne i albo w ogóle ich sobie nie uświadamiamy (należy tu czytać: nie werbalizujemy faktu ich istnienia), albo

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 216-217.

jesteśmy świadomi jedynie tego ich fragmentu, który jest niezbędny do ich sprawnego użycia. Rzeczy mogą stać się zatem obecne w naszym umyśle jedynie w dwóch sytuacjach – kiedy z własnej woli czynimy z nich przedmiot naszej refleksji lub kiedy wywołują one zakłócenia w obrębie naszej przestrzeni:

Aby rzeczy utrzymały się w stanie poręczności, zabezpieczona musi być ich „nienatrętna obecność”. W naszej powszedniości oczekujemy, że rzeczy pozostaną niezmiennie, że będą pracować tak, jak zawsze pracowały, i że świat będzie trwał w swym obecnym kształcie. Jakikolwiek zakłócenie sposobu, w jaki traktujemy rzeczy i stykamy się z nimi, może jednak wywołać inny rodzaj świadomości: obecność. Rzeczy w tym modusie bycia są przedmiotami świadomego namysłu; „rozjaśniają się” i stają się czymś, o czym można myśleć również w sposób abstrakcyjny [...]

Zwykle rzeczy często stają się dla nas obecne dzięki pewnego rodzaju zaniepokojeniu albo zakłóceniu. Łapiąc gumę kierowca szybko uświadamia sobie ją i jej znaczenie dla funkcjonowania samochodu; rozumiemy, cytując Heideggera, „do czego [...] było poręczne to coś”. Gdy nie ma prądu, stajemy się świadomi wszystkich urządzeń zasilanych normalnie przez elektryczność. Gdyby rzeczy były takie jak zwykle – funkcjonujące i poręczne piecyki, światło i telefon – nie poświęcilibyśmy im czasu ani też nie zwrócilibyśmy uwagi na to, że są zasilane dzięki sieci elektrycznej<sup>32</sup>.

Można z tego wywnioskować, że woluntaryzm, który ma się kryć za sposobem obchodzenia się człowieka z rzeczami jest jedynie złudzeniem: w rzeczywistości to nienarzucające się nam swoją obecnością rzeczy, poprzez swoje właściwości, sterują naszymi działaniami. Możemy napisać w poradniku lub powiedzieć komuś: „używamy chodnika, by po nim chodzić”, w codziennej praktyce jednak to chodnik czeka na nas, abyśmy wygodnie po nim przeszli i patrząc w telefon lub kontemplując światło wiosennego słońca, wkraczamy na niego, tym samym mu się podporządkowując (a dopiero poprzez zastawienie na nas pułapki w postaci kałuży, narzuca nam się w swojej obecności).

Rzeczy również wykształcają w nas coś, co Olsen nazywa „pamięcią nawykową” – poza naszą świadomością wypracowany zostaje cały system odpowiednich ruchów mięśni, który uaktywnia się jedynie w kontakcie z określonym przedmiotem:

Rzeczy jako takie ustalają lub „instruują” pewne cielesne zachowania. Wymagają one określonych umiejętności, by zaktualizować ich kompetencje. Włócznie, czy to będzie kopia, czy oszczep myśliwski, ustala własne reguły pomyślnego zastosowania, choć we współpracy z oszczepnikiem, łupem lub celem, terenem,

<sup>32</sup> Tamże, s. 116-117; podkreślenia oryginalne.



podgodą itd. [...] nie tylko wyćwiczone i zręczne ręce i stopy organisty są istotne. Jego umiejętność może okazać się użyteczna tylko we współdziałaniu z organami, które faktycznie się tam znajdują i mają te same znane właściwości co instrument, na którym organista nauczył się grać – aby uczynić możliwym zaktualizowanie i pamiętanie tej umiejętności<sup>33</sup>.

Mógłby teraz pojawić się zarzut, że słuszność rozumowania Heideggera (lub tego, jak Olsen rozumie Heideggera) nie potwierdza tez dotyczących się ontologii rzeczy postawionych we wcześniejszych fragmentach niniejszych rozważań, gdyż „i tak za tym wszystkim u źródeł stał człowiek”. Widać chyba teraz, jak bardzo ten tok rozumowania przypomina rozważania o jajku i kurze. Przywołałbym tu jednak następujący fragment z *Bycia i czasu*:

Na gruncie sposobu bycia konstytuowanego przez egzystencjal projektu jestestwo jest stale czymś „więcej”, niż faktycznie jest, jeśli chciałoby się i jeśli można by je zarejestrować jako coś obecnego w jego ciągłości bycia (*Seinsbestand*). Nie jest ono jednak nigdy czymś więcej, niż jest faktycznie, gdyż jego faktyczność charakteryzuje z istoty możliwość bycia. Jako bycie-możliwym jestestwo nie jest też jednak nigdy czymś mniej, tzn. czym co do swej możliwości bycia *jeszcze nie* jest, tym *jest* egzystencjalnie. Tylko dlatego, że bycie „tu oto” uzyskuje swą konstytucję dzięki rozumieniu i jego projektowemu charakterowi, dlatego, że *jest* ono tym, czym się staje lub nie staje, może ze zrozumieniem rzec samemu sobie: „stań się tym, czym jesteś!”<sup>34</sup>.

Oznacza to, że to, co istnieje, jest nie tylko tym, czym jest, ale jest również swoją możliwością, a zatem tym, czym się staje. Ujawnia to jeden z aspektów ontologii rzeczy niedostępnych ludzkiemu poznaniu. Wracając zatem do postawionego przed chwilą problemu, mógłbym powiedzieć, że jeśli samochód, który wykształcił w człowieku nawykową pamięć jego prowadzenia, musiał być najpierw skonstruowany przez człowieka, to człowiek ten musiał pomyśleć samochód w taki sposób, aby był on dopasowany do właściwości metalu, kauczuku, z którego można dziś wytworzyć gumę na opony i ropy naftowej. A jako że to, co jest, jest swoją możliwością, to metal, kauczuk i ropa były samochodem miliony lat przed pojawieniem się pierwszej świadomej istoty. Jest to moja propozycja rozwiązania paradoksu jajka i kury na korzyść jajka.

### Aluzja i spekulacja

Czas chyba powrócić do zagadnienia zasadniczego: w jaki sposób literatura może próbować dotykać tych elementów rzeczywistości materialnej, których

<sup>33</sup> Tamże, s. 188; podkreślenia oryginalne.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. wstęp i oprac. Bogdan Baran, wyd. II, Warszawa 2013, s. 187; podkreślenia oryginalne.

natura nie zamyka się w języku? Przedtem jednak należy jeszcze spytać: czego właściwie szukamy?

Wydaje mi się, że naturę tego, czego Harman chce szukać poza granicami ludzkiej percepcji przy uwzględnieniu tych aspektów ontologii zwróconej ku przedmiotom, których pobieżnego jedynie przeglądu dokonałem powyżej, najlepiej ujmuje następujące zdanie:

Unieważnienie naiwnie rozumianej przyczynowości jako relacji łączącej przedmioty nie jest powrotem do kosmosu przedustawnej harmonii, w której monady zawierają w sobie wszystkie możliwe relacje łączące je z innymi przedmiotami, ale antycypacją świata, w którym możliwe są powiązania nawet między najbardziej odległymi od siebie czasowo i przestrzennie przedmiotami, oraz świata, w którym nawet najbardziej zbliżone przestrzennie i czasowo przedmioty pozostają pod względem relacji przyczynowej całkowicie wobec siebie obojętne<sup>35</sup>.

Określiłiśmy zatem, czego szukamy i aby uczynić to możliwym, przyznaliśmy sobie prawo do odrzucenia Wittgensteinowskiej logiki i rzekomo tautologicznych paradoksów dominujących w nowoczesnej filozofii. Pozbywszy się tych ograniczeń, nie określiliśmy jednak, jakimi środkami dysponujemy, by próbować uchwycić językowo to, co pozajęzykowe. Taką propozycję przedstawia Graham Harman:

Wszyscy znamy sposób na to, by mówić o jakiejś rzeczy, nie odnosząc się przy tym do niej bezpośrednio – nazywa się on *aluzją*. Aluzja pełni w myśleniu nie mniej ważną rolę niż w mowie. Powiedzenie „drzewo, które znajduje się poza myśleniem” nie jest ani fortunną wypowiedzią na temat myśli, ani nieudaną wypowiedzią o rzeczy. Jest ono natomiast aluzją do czegoś, co może być rzeczywiste, lecz nie może być nigdy w pełni obecne. Właśnie dlatego filozofia to *philosophia* – umiłowanie mądrości, a nie sama mądrość. Filozofia Dostępu pragnie uczynić z filozofii mądrość dotyczącą myśli, gdy tymczasem w rzeczywistości jest ona *miłością* mądrości dotyczącej tego, co leży *poza* myślą<sup>36</sup>.

Niech zatem ilustrację próby realizacji zarysowanych w niniejszych rozważaniach postulatów stanowi stosunkowo nowy, bo wydany w zeszłym roku tomik polskiego poety.

### **Świat fizyczny Łukasza Jarosza**

Można postawić ryzykowną hipotezę o pewnej relacji łączącej Leverkühna i podmiot (podmioty?) wierszy Jarosza. I w *Doktorze Faustusie*, i w *Świecie*

<sup>35</sup> Sz. Wróbel, *Otchłań przedmiotu. O filozofii, która nie jest już strażniczką bytu*, [w:] G. Harman, dz. cyt., s. XXVI (przedmowa do polskiego wydania).

<sup>36</sup> G. Harman, dz. cyt., s. 99.

fizycznym ukazany zostaje nam bowiem artysta, który dąży do uchwycenia tego, co niewyraźalne. Zasadnicza różnica polega jednak na tym, że jeśli Leve-rkühnowi życie, rozumiane jako szara codzienność, przeszkadza w tych dążeniach, to artysta Jarosza boi się, że, pochylony nad kartką papieru, przeoczy coś, co to życie stara się mu ukazać.

Zwrotka utworu *Schizma*, jednego z pierwszych wierszy tomiku, brzmi następująco:

Lepki ślad czoła na szybie, szyny.  
Ptaki przy brzegu rozrzucone jak reklamówki,  
las zatrzymany przez mróz<sup>37</sup>.

Nieco dalej poznajemy jednozwrotkowy (a przy tym nawet jednozdaniowy) wiersz *Śmierć*:

Wśród brudnych talerzy kubków skórek z kielbasy  
obok maszynki na korbkę do krojenia makaronu  
obok przypalonych śmierdzących ebonitowych  
uszu garnka w pośpiechu w trakcie suchej burzy  
spocony skupiony najbardziej jak potrafię próbuję  
łyżeczką wygrzebać okruch skorupki jajka  
wbitego do wysokiej szklanki<sup>38</sup>.

Taka mniej więcej jest poetyka pierwszych dwunastu utworów tomiku, z którymi czytelnik zostaje skonfrontowany będąc pozbawionym jakiegokolwiek punktu oparcia. Są to wiersze przypominające jakiegoś rodzaju notatki, często opatrzone tytułami dysonującymi swoją doniosłością z prozaicznością zdarzeń, które pod sobą kryją (przykładowo: *Inwersja*, *Legenda*, *Ballada*, *Kres i nieskończoność*). Ich zapis przypomina swego rodzaju „uporządkowany strumień świadomości”, w którym podmiot pozwala co prawda myślom swobodnie „płynąć”, jednak jednocześnie je ogranicza, nie dopuszczając, by odchodziły w obszary jakiejś abstrakcji; mają się trzymać tego, co tu i teraz.

Pierwsza wskazówka interpretacyjna pojawia się dopiero w trzynastym utworze pod wiele znaczącym tytułem *Szukanie połączeń*:

Przez szybę widziałem bukiet  
przydrutowany do krzyża. Wydawało mi się,  
że ojciec za kierownicą drapie się w pierś,  
lecz zorientowałem się, że się żegnał.  
Na rynku czekały na turystów gettobusiki,

<sup>37</sup> Ł. Jarosz, *Świat fizyczny*, Kraków 2014, s. 8; wersy 1-3.

<sup>38</sup> Tamże, s. 18.

mlaskało skrzydło powietrza. Wieczorem leżałem  
na dywanie nagi, nieprawdziwy. Uwięziony  
w życiu jak w roztrzaskanym samochodzie<sup>39</sup>.

Podmiot liryczny zatem w jakiś intuicyjny sposób przeczuwa to, co wiedzą realiści spekulatywni: pozornie niezależne względem siebie elementy rzeczywistości, pozostają w jakiejś relacji, choć nie jest to w żadnej mierze relacja przy czynowo-skutkowa. Bukiet jest przydrutowany do krzyża, a ręka ojca przylega do klatki piersiowej. Turyści gnani są do „gettobusików” (są „skazani” na gettobusiki?), a podmiot liryczny jest „uwięziony w życiu” (jak w roztrzaskanym samochodzie, a wcześniej ojciec również w samochodzie „przydrutowywał” rękę do piersi). Bohater leży też na dywanie nagi, choć nie wiemy, czy leży krzyżem.

Połączenia, których szuka podmiot liryczny wydają się niemożliwe, jednak kiedy się je zwerbalizuje stają się oczywiste. Obserwator przestaje wtedy być zewnętrznym, poznającym podmiotem, nie staje się jednak przez to „granicą świata”. Po prostu włącza się w strumień życia, chciało by się powiedzieć „uprzedmiotawia się” i uświadamia sobie wpływ wszystkiego na niego i swój wpływ na wszystko.

Bohater wiersza *Tanew* znajduje się nad rzeką (możemy przypuszczać, że tytułową). Warto pochylić się nad jego zakończeniem:

Położymy cię wśród traw.  
Położymy cię wśród śmieci<sup>40</sup>.

Co może oznaczać to zajknięcie czy poprawienie się? Podmiot liryczny nie chce odnosić się do jakiejś abstrakcyjnej trawy, a do tej trawy, która w chwili „dziania się” utworu była w konkretnym punkcie brzegu rzeki Tanew. Poeta wiedział jednak, że ani on nie jest w stanie unaocznić się bezpośrednio czytelnikowi (przynajmniej nie w takim sensie, w jakim unaocznia nam się ktoś, z kim rozmawiamy w jednym pokoju), ani (w tym samym sensie) nie unaoczni tej trawy. Aluzyjnie zatem odnosi się do rzeczywistości pozajęzykowej w ten sposób, że zakłóca (w podanym wyżej ujęciu Heideggerowskim) proces konkretyzacji świata przedstawionego przeprowadzany przez czytelnika. Nie chodzi tutaj o zwykłe opisowe stwierdzenie, że brzeg rzeki jest zaśmiecony, raczej poeta zwraca nam w ten sposób uwagę na to, że trawa nigdy nie jest tylko trawą: jest to również ziemia, na której ona rośnie, dżdżownice, które przekopują tę ziemię, mrówki, które po niej chodzą i wreszcie śmieci, które na niej leżą. Ujęcie językowo wszystkiego, wśród czego położone zostanie ty liryczne, jest

<sup>39</sup> Tamże, s. 20.

<sup>40</sup> Tamże, s. 22; wersy 6-7.

niemożliwe, można zatem jedynie umieścić w wierszu odwołanie do codziennego, potocznego doświadczenia, w którym jesteśmy zwyczajnie rzućni wnie- skończoną mnogość rzeczy składających się na pojedyncze doświadczenie.

Niezwykle poruszający wydaje się wiersz *Wiedza*, który, w kontekście po- czynionych tu rozważań, niejako rehabilituje prostą, materialną rzeczywistość:

Do późna wędzę szynki. Ogień owiewa  
szczapę grabu, szeleszczą druty telefoniczne.  
Za plecami białe pole, zmrożona gałąź jarzębiny.  
Spluwam, ślina syczy w popiele.  
Jest w tym wszystkim cisza i spokój,  
nędza i trwoga, które kiedyś znajdowałem  
w starych, dostojnych książkach<sup>41</sup>.

Nie należy raczej infantylizować tego utworu upatrując w nim schematu za- czerpniętego z popkultury, opartego o spojrzenie z pozycji skrzętnie ukrywane- go protekcjonalizmu na to, co „proste” czy „prymitywne”, jak widzimy to w filmach takich jak *Ostatni Mohikanin* czy *Tańczący z wilkami*. Kluczowa wyda- je się tu fraza „Jest w tym wszystkim cisza i spokój, nędza i trwoga”, która przywraca rzeczom ich autonomię i ustawia relację między nimi a podmiotem na płaszczyźnie podobnej do tej, którą mogliśmy zaobserwować u Wikingów czy Lapończyków.

Ciekawe w tym tomiku jest to, że jego ekspresyjność i spontaniczność są jedynie pozorne. W rzeczywistości jest to metodyczne poszukiwanie środka wyrazu dla tego, co niewyraźalne, co w kilku miejscach poeta wprost manife- stuje. W wierszu *Sentencja* czytamy:

Jabłoń, dym z komina domu  
wybudowanego przez starego chirurga.  
Nadać temu znaczenie, ale tak, żeby nie nazywać<sup>42</sup>.

W wierszu *Poza życiem* pada zaś taka fraza: „Widzę, jak pisząc, stoję obok siebie, poza słowem”<sup>43</sup>.

Mamy tu zatem poetę systematycznego i świadomego, który sprawdza przydatność różnych środków w próbach wykroczenia poza to, co językowe. Taka perspektywa niejako ustawia sposób lektury całego tomiku: autor przed- stawia nam problem i zaprasza nas do wspólnego poszukiwania jego rozwiąza-

<sup>41</sup> Tamże, s. 27.

<sup>42</sup> Tamże, s. 30; wersy 1-3.

<sup>43</sup> Tamże, s. 31; wers 6.

nia. Każdy kolejny utwór staje się w tym momencie propozycją, zagajeniem w rodzaju: „Może tak? A może jednak tak?”.

Najbardziej radykalną próbą jest dwudziestosiedmioletni wiersz *Cięcia*, w którym z prędkością karabinu maszynowego „wypluwane” są elementy rzeczywistości składające się na przedstawianą chwilę<sup>44</sup>. Wielość tych elementów unaocznia tak naprawdę ich nieskończoność i podkreśla tym samym niemożność wyrażenia rzeczywistości poprzez wspomniane już w *Sentencji* nazwy. Dosłowność trzeba odrzucić.

W niezwykle interesujący sposób uchwycił poeta w wierszu *Zapis ów Heideggerowski „przeгляд”*; „poręczność” rzeczy, które czekają na to, by je użyto:

Milczące gałęzie, upalny podmuch  
od wilgotnych badyli. Myszołów krążący  
nad zarośniętym boiskiem. Przez moment  
byłem nieobecny, odruchowo wykonałem trzy rzeczy:  
zamoczyłem patelnię po jajecznicy,  
umyłem Kalinie nogi z brudu placu zabaw.  
Pomachałem jadącemu autem kumpłowi,  
który w podstawówce za puszkę coli  
zjadł dwie rybki z akwarium<sup>45</sup>.

Pod koniec tomiku (choć niewątpliwie wciąż na początku drogi), poeta dochodzi do wniosków zadziwiająco podobnych do tych, do jakich doszedł realizm spekulatywny. W wierszu *Lek* czytamy:

Twarz ucieka w szybie. Życie jest tym, czym jest.  
Żadną metaforą. Córka obudziła się, przychodzi tu,  
wchodzi mi na kolana i dalej śpi. A z daleka  
bez opamiętania zbliża się do wsi karetka.  
Jest już za kapliczką, pod lasem<sup>46</sup>.

Tomik spuentowany jest zaś utworem tytułowym:

Obcość w ślepiach kota,  
W oczach Boga na ilustracji  
stwarzającego jedyny,  
ostatni już świat.  
Życie, które wdziera się do wiersza,  
gdy patrzę na boisko:

<sup>44</sup> Tamże, s. 32-35.

<sup>45</sup> Tamże, s. 41.

<sup>46</sup> Tamże, s. 61; wersy 9-13.

ptak strząśnięty z wysokiego powietrza  
kamieniem wystrzelonym z procy,  
dziecko, które biega, śpiewa, tańczy  
i samo sobie bije brawo<sup>47</sup>.

„Życie, które samo wdziera się do wiersza”. Teza, która jednocześnie radykalnie ogranicza kompetencje artysty i oferuje mu praktycznie niczym nieograniczone środki wyrazu. Odbiera artyście prawo do swobodnego kształtowania rzeczywistości, odbiera mu jego władze nad materią, w zamian jednak pokazuje mu, że granice języka wcale nie są jego granicami – życie można wyrazić.

### Podsumowanie

Nie da się w tej chwili rozstrzygnąć czy realizmowi spekulatywnemu lub innym ontologiom zorientowanym na przedmiot uda się ostatecznie podważyć pozycję antropocentryzmu i dyskursywności w mentalności nowoczesnej. Dyscypliny te są jeszcze zbyt młode. Na pewno jednak zwróciły one uwagę na problemy, które dotąd były pomijane, a wymagają szczególnego namysłu. Można by tu, nie bez ironii, ponownie przywołać zdanie Wittgensteina: „Jeżeli stąd, że zdanie jest dla nas oczywiste, nie wynika, że jest prawdziwe, to oczywistość nie jest żadnym usprawiedliwieniem naszej wiary w jego prawdziwość”.

Za najważniejsze osiągnięcie tych dyscyplin uważam zaś dostrzeżenie tego, co w pośredni sposób wyartykułował Harman: granice epistemologii można przekroczyć i filozofia powinna próbować tego dokonać, wkraczając tym samym ponownie na drogę ku poznaniu natury wszechrzeczy. Literatura zaś może ją w tych dążeniach wspierać, co próbowałem wykazać.

### ALLUSION AND SPECULATION. HOW TO EXCEED THE LIMITS OF EPISTEMOLOGY

#### Streszczenie

Celem artykułu jest sprawdzenie użyteczności wciąż nowej propozycji filozoficznej, jaką jest *realizm spekulatywny*, w badaniach literaturoznawczych. W pierwszej części artykułu, autor przedstawia podstawowe założenia koncepcji stworzonej przez Grahama Harmana i referuje pokrótce jej rozwinięcie dokonane przez Bjørnara Olsena. Obaj badacze nakłaniają do odmiennego spojrzenia na otaczającą człowieka rzeczywistość materialną. Przedmioty, jak przekonują, nie są podrzędne w stosunku do funkcji i znaczeń, jakie narzucają im ludzie w procesach kulturowych i społecznych, ale na równych prawach współtworzą model rzeczywistości, w którym tradycyjne granice – dzielące kulturę i naturę – ulegają zatarciu. Część druga jest już próbą praktycznego wykorzy-

<sup>47</sup> Tamże, s. 71.

stania tych propozycji w analizie konkretnego dzieła literackiego. Jako przedmiot analizy wykorzystano tomik *Świat fizyczny* współczesnego poety, Łukasza Jarosza.

### **Słowa klucze**

Realizm spekulatywny, literaturoznawstwo, rzeczy, kultura materialna

### **Abstract**

The purpose of this article is to verify the usefulness of the – still new – philosophical idea of *speculative realism* in literary studies. In the first part of the article, the author presents the basic assumptions of the concept created by Graham Harman and briefly recounts the expansion of this theory done by Bjørnar Olsen. Both researchers induce to take a different view on the material reality that surrounds every human being. Objects, so they claim, are not inferior towards the functions and meanings, which people impose on them as a result of cultural and social processes. In fact, objects co-create – on equal terms – a model of reality in which traditional boundaries, dividing culture and nature, become blurred. The second part is an attempt to put that idea into practise. The author is doing so by conducting an analysis of a particular literary work. The object of the analysis is a volume *Physical world* by a contemporary poet – Łukasz Jarosz.

### **Key words**

Speculative realism, literary studies, matter; material culture

### **Bibliografia**

Harman G., *Traktat o przedmiotach*, tłum. i posłowie Rychter M., wstęp do polskiego wydania Sz. Wróbel, Warszawa 2013.

Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. wstęp i oprac. Baran B., wyd. II, Warszawa 2013.

James W., *Rzecz i jej relacje*, tłum. Cielemeńska O., „Kronos” 2012, nr 1, s. 76-86.

Jarosz Ł., *Świat fizyczny*, Kraków 2014.

Mann T., *Doktor Faustus. Żywot niemieckiego kompozytora Adriana Leverkühna, opowiedziany przez jego przyjaciela*, tłum. Kurecka M. i Wirpsza W., kom. Szaruga L., Warszawa 2012.

Olsen B., *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, tłum. Shallcross B., Warszawa 2013.

Wittgenstein L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. i wstęp Wolniewicz B., Warszawa 2012.



---

Wróbel S., *Otchłań przedmiotu. O filozofii, która nie jest już strażniczką bytu*, [w:] Harman G., *Traktat o przedmiotach*, tłum. i posłowie Rychter M., wstęp do polskiego wydania Wróbel Sz., Warszawa 2013; przedmowa do polskiego wydania.



Sebastian Dusza  
Instytut Filologii Germańskiej  
Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

## **ANTROPOCENTRYKA PIERWIASTKA BOHATERA ROMANTYCZNEGO W KONTEKŚCIE FILOZOFICZNEGO PARADYGMATU ROMANTYCZNEGO W UJĘCIU PROF. B. ANDRZEJEWSKIEGO**

### **Wprowadzenie**

Analizowanie empirycznych przyczyn emanacji specyficznego typu fikcyjnej postawy ludzkiej, charakterystycznej dla bytów literackich, zwanych bohaterami romantycznymi, wymaga najpierw dokonania pewnego zabiegu myślowego<sup>1</sup>, bowiem zadeklarowanie charakterystycznej dla tego bytu wiązki cech charakteru wydaje się być pozornie niemożliwe, ponieważ postawa ta nadal jest różnorodnie i wielopłaszczyznowo kontemplowana, kontynuowana i promowana przez literaturę. Usilna chęć otrąbienia końca tak specyficznego opozycyjnego i asystemowego indywidualizmu wobec normatywistyki społecznej stanowi jeden z wierzchołków aktualnie toczącego się dyskursu. By podjąć odpowiednią refleksję, i przekonać się, na ile typowo romantycznie zdeterminowany ogląd rzeczywistości wcale nie jest domeną fikcji literackiej, lecz raczej jest nadal rzeczywistością nader aktualną<sup>2</sup> i realną, nie trzeba bać się ewidencyjnego wykorzystanie metodologii założonej analizy faktu, iż elongacja czy cykliczne manifestowanie się takiego szczególnego typu bohatera ujawnia się w literackiej diachronii dużo wcześniej, wykraczając, ma się rozumieć, znacznie poza

---

<sup>1</sup> Jak pisał J. Le Goff: „La mentalite a vaincu la doctrine. Ainsi ce qui semble denue de racines, ne de l'improvisation et du reflexe, gestes machinaux, paroles irreflechies, vient de loin et temoigne du long retentissement des systemes de pensee”. Por. J. Le Goff, *Les mentalites. Un histoire ambigue*, Paris 1974, s. 81.

<sup>2</sup> A tak definicję LeGoffa rozumiał Gerd Tellenbach: “Mentality is natural, self-evident, indeed even impulsive behavior and response, casual thinking and opinion, scarcely operating at the conscious level”. Por. V. Sellin, *Mentalitat und Mentalitaetsgeschichte*, Oldenburg, 1985, s. 559.

zwyczajowo przyjmowane granice literackie romantyzmu i będąc nawet dziś relewantną<sup>3</sup>.

Niniejszy przyczynek z tego względu wstępnie pyta o przyczynę cyklicznych emanacji romantycznej postawy jednostek w literaturze niemieckojęzycznej oraz o przyczyny jego ponownego, owocnego udomowienia się po prawie 20 latach przez literaturę polską w celu wykazania<sup>4</sup>, iż przyczyną tego są a) permanentnie destrukcyjny dośrodkowy wpływ otoczenia na pojedynczego, romantycznie wyczulonego człowieka<sup>5</sup>; b) świadomość posiadania rozszczepionego, dychotomicznego wnętrza uzdolnionego do autopoietycznej rekonstrukcji w *inegzystencji*<sup>6</sup>; c) postkonstrukcyjna otwartość, *capax*, na restytucję komunikacji w najszerszym znaczeniu<sup>7</sup>. Naturalnie: nie chodzi tu o wykazanie, iż istnieje jakiś ogólny metatyp bohatera romantycznego wspólnego wszystkim literaturom świata, ale o wykazanie istnienia uniwersalnych „mechanizmów porządkowania doświadczenia, nazwane formami zmysłowości i kategoriami czystego intelektu”<sup>8</sup> budzących się w człowieku na drodze interakcji – przede wszystkim – z naturą<sup>9</sup>, z przyrodą<sup>10</sup>. W tak zakładanej *transferencji*<sup>11</sup>

<sup>3</sup> Klaus Hentschel pisał: “Not being something a historical actor is normally conscious of, we cannot rely on contemporary self-analyses or reflections alone in order to gauge a given mental climate. Contemporary sources must therefore be examined with a different eye, in order to reconstruct it and see beyond the original intent”. Por. K. Hentschel, *The Mental Aftermath. The Mentality of German Physicists*, Stuttgart 2007, s. 1.

<sup>4</sup> A. Kowalczykowa, *Idee programowe romantyków polskich*, Warszawa-Kraków-Wrocław 1991, s. IX.

<sup>5</sup> A. Kuligowska-Korzeniewska, *Teatr „ojcobójców” i „krytyka towarzysząca”*, Koszalin 2010, s. 58.

<sup>6</sup> B. Andrzejewski, *Homo universus*, Würzburg 2011, str. 141, a także G. Bataille, *Literatura a zło*, Kraków 1992, s. 61-62.

<sup>7</sup> B. Andrzejewski, *Homo universus*, Würzburg 2011, s. 183.

<sup>8</sup> Zob. A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 31.

<sup>9</sup> K. F. E Trahdorf, *Aesthetik oder Lehre von der Weltanschauung und Kunst*, Berlin 1827, s. 402-403.

<sup>10</sup> P. Chrzczonowicz widzi człowieka jako *konstytuowany element natury*. Zob. P. Chrzczonowicz, *Postromantyczna wizja śmierci w twórczości Krzysztofa Kamila Baczyńskiego*, Koszalin 2011, s. 83.

<sup>11</sup> O transferencji pisali: S. Grucza, *Przesłanki prowadzenia akademickiego kształcenia w zakresie zarządzania komunikacją projektową*, Warszawa 2014, s. 1-18; A. Bajerowska, *Transferencja wiedzy specjalistycznej*, Warszawa 2014, s. 6; I. Orchowska, *O transferencji wiedzy naukowej i subiektywnych poglądów na temat kształcenia nauczycieli języków obcych na podstawie rezultatów metaanalizy artykułów opublikowanych na łamach Neofilologa*, Warszawa 2015, s. 81 czy M. Nussbaumer, 2007, *Gesetzestext und Wissenstransfer? Welche Funktionen Gesetzestexte erfüllen müssen und wie*

przebiegającej w interakcji bohaterów romantycznych od zjawisk psychicznych do zjawisk fizycznych, czyli w *intencjonalnej inegzystencji*<sup>12</sup>, koniecznym staje się przyjęcie nie tylko metodologii niejako interdyscyplinarnej<sup>13</sup>, uprawianych przez literaturoznawstwo oraz filozofię<sup>14</sup>, a w szczególności przez estetykę i socjologię literatury w jej diachronicznym kontekście interkulturowym, która to metodologia w sposób wzorcowy czytelna jest w dorobku i piśmiennictwie prof. Bolesława Andrzejewskiego, bazując na przesłankach konnektywistycznych i filozoficzno-filologicznych estetyki tego poznańsko-koszalińskiego filozofa, germanisty i medioznawcy, nie tylko stała się podwaliną niniejszego przyczynku, lecz także udokumentowała konieczność posiadania apriorycznej matrycy do prawidłowego odczytania osądów lingwistycznie manifestujących się w działaniach bohaterów romantycznych w postaci najprostszych indukcji<sup>15</sup>.

B. Andrzejewski w poniższym cytacie takimi słowy kładzie podwaliny odpowiedniej metodologii także pod niniejszy przyczynek: „O filozofii mówimy często w kontekście czasowym i wiążemy ją z początkami wiedzy. Ale filozofia posiada też wymiar systematyczny, pozwalający na porządkowanie zjawisk otaczającego nas świata. Jej rola generatora mądrości i <umiłowanie> teje zaczyna się, przynajmniej w obszarze europejskim, z momentem uwolnienia się człowieka od <olimpijskich> determinacji i uruchomienia własnego poznawczego *lumen naturalis* (...)”<sup>16</sup>.

Przejęta z pism B. Andrzejewskiego metodologia systemowego indukcjonizmu pozwala przejść ponad dynamiką kontestowania zmieniających się warunków społecznych przez pojedynczego bohatera w celu wyfiltrowania tychże jej komponentów, które paradoksalnie pozostają stałe, tworząc indyferentny człon paradygmatyczny tak manifestującego się bohatera, którą niniejszy przyczynek widzi jako *interakcję*, do momentu w którym umiłowanie paradoksu, rozdarcia, resentymentów da się przeformułować w *komunikację*, której zadaniem będzie stworzenie mentalnych podwalin humanizmu, równości i braterstwa w mikro- i makroskali.

Owo restrykcyjne założenie musi zostać postawione, by nie próbować dowieść wyższości literatury niemieckojęzycznej nad polskojęzyczną, w której

---

*man sie optimieren kann?*, Bern 2007, s. 17-22.

<sup>12</sup> Termin za: J. Maciaszek, *Filozoficzne i logiczne podstawy językoznawstwa*, Łódź 2006, s. 26.

<sup>13</sup> Zob. J. Apanowicz, *Metodologiczne elementy procesu poznania naukowego w teorii organizacji i zarządzania*, Gdynia 2000, s. 13-14.

<sup>14</sup> B. Andrzejewski, *Homo universus*, Würzburg 2011, s. 145.

<sup>15</sup> Zob. A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 31.

<sup>16</sup> B. Andrzejewski, *Filozofia – istota, ewolucja, perspektywy*, Rzeszów 2014, s. 238.

romantyzm rozpoczął się prawie półwieku po romantyzmie niemieckim, lecz, jak to zostanie zaraz udowodnione, by spróbować lingwistycznie dowieść<sup>17</sup>, na ile literatura niemieckojęzyczna, a z nią europejska, dysponuje dokumentem, który pozwala wyznaczyć wcześniejszy, symboliczny moment dyferencjacji człowieka w jednostkę racjonalno-irracjonalną, co, niejako automatycznie, pozwoli stwierdzić, kiedy człowiek przestał być monolitem somatyczno-mistycznym<sup>18</sup>, naturalnym i zaczął funkcjonować jako byt dualny, konwencjonalny, skłaniający się ku badanej postawie<sup>19</sup>. Jak czytamy u Bolesława Andrzejewskiego: „Rozum lub wiarę, a co za tym idzie, odpowiednio naturalny lub transcendentny przedmiot dociekań łączy wszakże wspólna cecha – jest nią próba ogarnięcia możliwie szerokiego spektrum uniwersum. Nie idzie o fragmenty bytu ani też o wycinkowe sposoby jego penetracji, lecz o pytania absolutnie podstawowe, dotyczące absolutnie pierwotnych i absolutnie ostatecznych problemów absolutnie wszelkiej egzystencji. Dostarczenie odpowiedzi na powyższe, dotyczące granicznych problemów pytania jest od zawsze zdaniem filozofii”<sup>20</sup>.

Naturalnie, gdyby dysponować korpusami piśmiennictwa z czasów „puszczenia” korzeni europejskości, to postawioną tu hipotezę można by lepiej opatrzyć dowodami. Tym niemniej: relewantność przytaczanych dokumentów wydaje się być mocną a materiał tekstologicznie zaawansowany, retorycznie dojrzały i lingwistycznie nośny, iż przeczy to tezie, jakoby powstał w czasach tak rozumianej starożytności czy historycznego prymitywizmu jako wytwór zacofanej czy pierwotnej cywilizacji. Tym, co oferuje się dzisiejszemu, filologicznie uwrażliwionemu czytelnikowi, jest elektryzujący przedsmak odkrycia źródeł fermentów, które dojdą do głosu kilkaset lat później.

### **Między polskim a niemieckim paradygmatem bohatera romantycznego**

Polski romantyzm od romantyzmu niemieckiego dzieli mniej więcej ćwierć wieku<sup>21</sup>. By rzecz ująć obrazowo: jedno pokolenie dojrzało w Niemczech, za-

<sup>17</sup> Napisał F. Grucza: „Język ludzki jest czymś rzeczywiście istniejącym, ale czymś zatopionym tak bardzo głęboko w człowieku i czymś z nim tak mocno zespolonym, że nie sposób doń inaczej dotrzeć i inaczej go poznać, jak drogą rekonstrukcyjnej abstrakcji”. Por. F. Grucza, *Język, ludzkie właściwości językowe, językowa zdolność ludzi*, Poznań 1993, s. 151.

<sup>18</sup> B. Andrzejewski, *Od Bacona do Hume’a – istota i odcienie empiryzmu w nowożytnej Anglii*, Poznań 2012, s. 147.

<sup>19</sup> Zob. J. Maciaszek, *Filozoficzne i logiczne podstawy językoznawstwa*, Łódź 2006, s. 10.

<sup>20</sup> B. Andrzejewski, *Filozofia – istota, ewolucja, perspektywy*, Rzeszów 2014, s. 238.

<sup>21</sup> Zob. S. Mrozek, *Mickiewicz’ „Balladen und Romanzen“ im Kontext von Herders Konzept der Naturpoesie: zur postkolonialen Dekonstruktion der hegemonialen*

nim w Polsce z powodzeniem udomowiono na dobre ten typ człowieka, który dziś nazywamy bohaterem romantycznym, a którego cechy, w zależności od obozu społecznego, są albo wyśmiewane albo gloryfikowane. Językoznawcze zacięcie niniejszego przyczynku pozwala zatem przejść ponad tymi animozjami w celu zadania pytania o lingwistyczny powód takiego opóźnienia. Bynajmniej nie w celu udowodnienia jakiegoś cywilizacyjnego opóźnienia Polski wobec Niemiec, czy wyższości jednego społeczeństwa nad drugim oraz zapędów kolonizacyjnych jednej kultury wobec innej. Teza, którą niniejszy przyczynek w tej fazie badań stawia, brzmi zatem: to Niemcy za wcześnie pozwolili pozbawić się wiedzy o radości z bycia w opozycji wobec systemów i skolonizować się fantazmatami wczesnego kapitalizmu, przy czym w narodzie polskim dokonało się to dopiero dużo później choć dramatycznie. Szeroko i w miarę swobodnie rozumiana wolność miała szansę wybrzmieć we wszystkich swoich odcieniach, zanim, opornie, poddała się reżymom, etatyzmowi, republikańskiej i innym politycznym manifestacjom hierarchizującym Polskę, przy czym cykliczne występowanie hipsterów, tricksterów, szaleńców, błaznów, błędnych rycerzy czyli plejady bohaterów romantycznych, preromantycznych i postromantycznych jawi się jako dopełnienie zbioru ewenementów, dzięki którym paradygmat bohatera romantycznego zyskał, na trwałe, miano polskiego bohatera romantycznego.

Polski bohater romantyczny jest bardziej rozdarty wewnątrz, bardziej nieufny, nieprzystający i rozedrgany, lecz to w nim wybrzmiewa mocniej ta najbardziej typowa cecha cykliczności romantycznej heroiki w dziedzictwie literackim, czyli świetna znajomość paradoksalnego zbiegania się biegunów ich nieopanowanej i nieokiełznanej wyjątkowości: polski bohater romantyczny jest zatem dużo bardziej dojrzały i bardziej świadomy faktu bycia bytem dychotomicznym, bycia wyjątkowo udaną emanacją dialektyki apollinizmu i dionizyj-skości, które determinują i organizują jego biografię stale i na bieżąco<sup>22</sup>. Polski bohater romantyczny nie poddaje się dlatego tak łatwo typologii i stawia opór próbom katalogowania go bądź to do typów bajronicznych czy werterycznych, jak to dzieje się z romantycznymi bohaterami literatur powielających ową dychotomię literackiego człowieka na zachód czy wschód od Wisły i Odry<sup>23</sup>.

Naturalnie: polscy bohaterowie romantyczni byli po części tacy sami, jak inni romantycy: przede wszystkim kochali przyrodę i starali się zrozumieć, na

---

*Schreibstrategien*, Gdańsk 2010, s. 348.

<sup>22</sup> Zainteresowanego czytelnika odesłać trzeba do lektury tomu: T. Drewniak, A. Dittmann, *Dionizos i dionizyj-skość : mit, sztuka, filozofia, nauka*, Görlitz-Nysa 2009.

<sup>23</sup> Więcej: M. Praz, *Zmysły, śmierć i diabeł w literaturze romantycznej*, Warszawa 1986, s. 11-13.

ile jest ona obecna w nich<sup>24</sup> lub na ile są w stanie się z nią identyfikować<sup>25</sup>. Tak samo mocno i w taki sam sposób kochali drugiego człowieka, dążąc do osiągnięcia zrozumiałej hedonistycznej pełni w miłości, radości, spokoju i bezpieczeństwa przede wszystkim dla siebie oraz swoich bliskich<sup>26</sup>. Lecz tylko polski bohater romantyczny – wszystko jedno –, czy kierowany uczuciem tyteizmu czy mesjanizmu<sup>27</sup>, gotów był za uczucie bycia wolnym<sup>28</sup> nie tylko przelewać krew, ale i oddać życie na sposób pozbawiony groteski. I nic dziwnego, iż to ówczesna sytuacja polityczna pozwoliła romantynom, a więc Polkom i Polakom, którzy nie chcieli zrezygnować ze swojej mentalnej wolności, czy poddać jej obszarów, a gotowi byli o nią walczyć, wykazać się swoją walecznością i kunsztem oręża<sup>29</sup>.

Fakt ten spowodował, iż to właśnie w okresie romantyzmu zaczęto przesuwając punkt ciężkości walki o autonomiczność jednostek i ich wolność z barokowej chęci samostanowienia szlachty, zasiedziałej w dworach i zagrodach na potrzebę walki „o wolność naszą i waszą”, w której to chłop, którego zadaniem była troska o ziemię, plony i zapewnienie dostaw energii dla siebie, rodziny i wsi, stał się nagle tym, co „żywi i broni”. Tak rozumiana walka rozlała się ponad granicami i terytoriami, zaowocowała partyzantką i wallenrodyzmem,

<sup>24</sup> K. Górski, *Słowacki jako poeta aluzji literackiej*, (w:) *Pamiętnik Literacki: Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, numer 51/2, Warszawa 1959, s. 364.

<sup>25</sup> B. Andrzejewski, *Komunikacyjne aspekty filozofii romantycznej w Szwecji i Niemczech*, Koszalin 2012, s.13.

<sup>26</sup> B. Andrzejewski, *Między sensualizmem a symbolizmem. Metodologiczno-pedagogiczne pytanie o człowieka*, Poznań 2012, s. 13.

<sup>27</sup> Podług Marii Janion i Marii Żmigrodzkiej „(...) romantyczny światopogląd stwarzał możliwość uczłowieczenia Boga, ale i nadawał atrybuty boskości człowiekowi działającemu w historii. Człowiek miał bowiem możliwość (mocą wolnej woli danej mu „z góry”) sprzeciwić się planom Opatrzności i pokierować swoim losem, a tym samym losem innych ludzi i całego narodu wbrew wszystkiemu. W ten sposób może dochodzić do podporządkowania Opatrzności woli człowieka, jednak konsekwencje tych wyborów musi ponieść ludzkość, płacąc za to cenę nawet najwyższą. Każde sprzeciwienie się Opatrzności jest ucieczką w stronę zła, którego rola (...) ma znaczenie fundamentalne”. Więcej: L. Romaniszyn *Ziomek, Kordian Juliusza Słowackiego a Lorenzaccio Alfreda de Musset*, Katowice 2007, s. 74.

<sup>28</sup> Niektórzy tłumaczą tę chęć „rozdartą świadomością” i rozedrganie duchowym. Więcej: A. Stasikowska, *Gotycki lotr w roli bohatera romantycznego*, Katowice 2007, s. 19.

<sup>29</sup> Niektórzy starają się łączyć tą cechę z łobuzerką, pozerstwem i narcystycznym uwielbieniem przemocy. Niekiedy chodzić może wręcz o zatajone zabójstwo lub inną poważną przewinę. Więcej: A. Stasikowska, *Gotycki lotr w roli bohatera romantycznego*, Katowice 2007, s. 17.



oparła się o czyn zbrojny oraz o walkę na pióra, która także i dzisiaj przeniosła się do mediów, istnieje w nich i transferuje się na następne pokolenia. Gdyby zatem udać się pod prąd czasu, zapewne dojść można by do tych preromantycznych emanacji społeczeństwa polskiego, a zwłaszcza do tych artefaktów wczesnopolskiego, a później średniowiecznego, piśmiennictwa polskiego, w którym umiłowanie paradoksalności, dialektyk, rozdzwięków i dychotomii nie zdołało przekuć się w aktywne reagowanie na prowokacje i ewokacje oraz próby reorganizowania tego narodu w konieczności bojowego manifestowania siebie, czyli językowej reinterpretacji swojej paradoksalności, wobec zewnętrznych zakusów i pokus<sup>30</sup> zamiast kanalizowania tej energii w prawie do bycia sobą, prawie do spokoju, błogości, ciszy, do własnego, swoistego regulowania swoim życiem, życiem rodziny, gospodarstwa i zarządzaniem majątkiem. Od wieków przecież wspólnota mówiąca językiem polskim niepokojona była różnorakimi bodźcami, czego efektem były perły literatury, rejestrujące porażki i klęski tejsze wspólnoty oraz podtrzymujące iluzję i wiarę w utopie i osiągnięcie utraconej homeostazy<sup>31</sup>.

Stworzenie ogólnej typologii bohatera romantycznego z perspektywy baroku czy renesansu wydaje się zatem, zwłaszcza dla polskiego humanizmu, być możliwe<sup>32</sup>. Polski bohater romantyczny, czy to w renesansie, baroku, oświeceniu i romantyzmie czy Młodej Polsce lub czasach powojennych ma w sobie zatem ten ekstremalny pierwiastek, tą wolę bycia w paradoksie<sup>33</sup>, która automatycznie ewokowana jest przez jakiegokolwiek represję<sup>34</sup>. Polski bohater romantyczny, bez wyjątku i rozróżniania płci, jest więc zawsze dialektyczny, i, by pokusić się o jego charakterystykę, trzeba go ujrzyć zawsze na tle własnej paradoksalności<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> B. Andrzejewski, *Komunikacyjne aspekty filozofii romantycznej w Szwecji i Niemczech*, Koszalin 2012, s. 16.

<sup>31</sup> Ten lekarski termin jest w filozofii jak najbardziej na miejscu. Pisze Seneka do Lucylisza w piętnastym liście: „Powiedzmy prawdę: Gdy uprawiasz filozofię, to jest dobrze. Bowiem to dopiero oznacza bycie zdrowym. Bez filozofowania choruje Duch. / Richtig sagen wir: ‚Wenn du philosophierst, ist es gut‘. Denn dies erst heißt gesund sein. Ohne Philosophieren ist der Geist krank”. W. Heinz, *Medizin und Religion in der Spätantike*, Berlin, New York 2000, s. 12.

<sup>32</sup> K. Górski, *Słowacki jako poeta aluzji literackiej*, (w:) *Pamiętnik Literacki: Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, numer 51/2, Warszawa 1959, s. 368.

<sup>33</sup> B. Andrzejewski, *Komunikacyjne aspekty filozofii romantycznej w Szwecji i Niemczech*, Koszalin 2012, s. 7-8.

<sup>34</sup> Zob. K. Górski, *Historia i przerośnia*, (w:) *Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja, nr 1 (7)*, Warszawa 1973, s. 84.

<sup>35</sup> B. Andrzejewski, *Mensch und Natur in der Philosophie und Literatur der deutschen*

Dlaczego zatem tak trudno nam przejść ponad kondycjonowaniem polskiej nagiej duszy przez dyskurs i konflikt i eksplikować wreszcie w sposób jasny, prosty i koherentny te przyczyny i powody, które nie dostępne są Polakom walczącym na różnych płaszczyznach ze sobą tak krwawo i uparcie, a które to powody sygnalizuje każdy polski bohater romantyczny<sup>36</sup>. Wyjaśnienia powinna dostarczyć fragmentaryczna, lecz gatunkowo relewantna literatura europejskiego średniowiecza.

### U średniowiecznych źródeł polskiego romantyzmu

Jeden z najstarszych zabytków piśmiennictwa przekazuje i potwierdza, jakżeby inaczej, spolaryzowaną budowę polskiej kondycji mentalno-somatycznej, na sposób wybitnie jednoznaczny<sup>37</sup>: „Bogurodzica” nie jest pieśnią maryjną, choć i Maryja, Matka Boga, oraz sam Jezus, są w niej obecni. „Bogurodzica”, dawny hymn polskiego rycerstwa, jednoczący bojowników i zaprawiający ich do boju, jest lingwistycznym *transferentem* paradoksów i kontrastów, co odzwierciedla ówczesne pojmowanie człowieczeństwa, społeczeństwa, istnienia hierarchii społecznej wobec bóstwa. Bowiem to w rzeczowniku *Bogurodzica*, czy w parze słów *Bogurodzica-Dziewica* zawierają się nie tylko niewiarygodna, nieprzystępna rozumowi i praktyce tajemnica, ale i zgoda na obcowanie z cudem irracjonalnej inteligencji i chęć na aktywne z nim współuczestniczenie, z czego wynika przedziwna postawa aktywistyczna, postawa jakże czynna o wyraźnym rycie dionizyjским, ekstatycznie przepojonym witalizmem i afirmacją żywotem doczesnym i *przebytem* pozagrobowym<sup>38</sup>, znajdująca swoje, jak to udowodnione, emanacje w cykliczności typologii heroiki romantycznej. Romantyczny człowiek średniowiecza, umierając, jest święcie przekonany, iż śmierć jest formą przejścia, etapem, jednym z dwóch stadiów, w którym ludzka, człowiecza przypadłość, związana z uciążliwą somatyką, zostają trwale usunięte, i właśnie wtedy zaczyna się nieskończone, szczęsne, dostanie, radosne życie. Ziemski raj, o którym później pisał i który wychwalał Rej, był dla człowieka średniowiecza dopiero możliwy po śmierci.

Dopusty, jak choroby, wojny, nieszczęścia, pożary, niewytłumaczalne katastrofy i zamierzone działania deprywacyjne, jak pielgrzymki, asceza, posty, kary cielesne potwierdzały nie tylko kruchość doczesnej homeostazy między

---

*Romantik*, Würzburg 2011, s. 13-18.

<sup>36</sup> Zob. M. Kłobukowski, *Archetyp ofiary w literaturze polskiego romantyzmu*, Toruń 2012, s. 120-122.

<sup>37</sup> Oparto się przede wszystkim na: W. Taszycki, *Najdawniejsze zabytki języka polskiego*, Wrocław/Kraków/Warszawa/Gdańsk 1975, s. 36-42.

<sup>38</sup> M. Kachnicz-Fabich, *Koncepcja Boga w twórczości Juliana Tuwima i Jarosława Iwaszkiewicza*, Koszalin 2012, s. 83.

pokojem a śmiercią, lecz także dobitnie uwydatniały permanentne kierowanie wzroku ówczesnych Polan ku temu, co niewidoczne, co niewytłumaczalne, co niematerialne czy irracjonalne oraz na udzielanie tymże depozytariuszom określonych łask pierwszeństwa w życiu. Niewątpliwie: nie tylko ludzie polskojęzycznego średniowiecznego obszaru językowego byli w pewnym sensie z natury religijni i uduchowieni, lecz niewątpliwie owe wszechwładne i wszechobecne mistyczne nastawienie ułatwiało im borykanie się z trudami powszedniości oraz charakteryzowało się naturalną dobrocią, pokorą, miłością, dobroczynnością czy gościnnością, popartymi wyśrubowanym morale, siłą fizyczną, determinacją, bogatym wnętrzem czy walecznością. Nie będzie chyba przesadą, by tych kulturotwórczych cech nie odmówić innym plemionom czy szczepom średniowiecznym oraz spróbować znaleźć ich naturalne przesłanki w piśmiennictwie innych kręgów kulturowych. Poszukiwania źródeł pierwiastka romantycznego z konieczności opuszczają polskojęzyczne literaturoznawstwo i kierują się ku germańskiemu kręgu językowemu, w którym zachowało się odpowiednio więcej zabytków wczesnośredniowiecznego, wczesnogermańskiego piśmiennictwa niż w literaturze staropolskiej, a którym zawdzięczamy fundowanie późniejszego romantyzmu.

### **W kierunku źródeł europejskiego romantyzmu**

Germański krąg językowy wykuwał się intensywnie i długimi latami w specyficznym tyglu narodowościowym. Dość powiedzieć, iż w języku pragermańskim odnaleźć można językowe ślady dziedzictwa łacińskiego, celtyckiego, irlandzkiego, dialektów ludów północy oraz niewielu słów z słowiańszczyzny. Do dziś dialekty i gwara legitymują się u naszych zachodnich sąsiadów dużo większą estymą, jak w Polsce. Wręcz mówi się, iż niemiecki język ogólnonarodowy, jaki słyszy się w środkach masowego przekazu, jest sztuczny, narzucony i nienaturalny<sup>39</sup>. Nie będzie chyba przesadą napisać, iż proces konsolidacji językowej, który Polacy mają już za sobą, w Niemczech, paradoksalnie, jeszcze się nie skończył. Taki niemiecki dialekt zwany *Plattdeutsch* jest w prostej linii tym dialektem wczesnośredniowiecznym germańskim<sup>40</sup>, który nie poddał się różnicującej, drugiej przesuwce germańskiej. Także wiele procesów językoznawczych dzisiejszej niemczyzny, jak uproszczenia, redukcje i uwstecznienia, są paradoksalnie dalekim pokłosiem tych nadal zachodzących zmian, jakie znało niemieckie Średniowiecze. Dzisiejsze regionalne języki niemieckojęzycznego obszaru są widownią różnicowania się i przeformułowania w obszary społecznoaktywne: dzięki teorii pluricentryzmu: możliwe jest udowodnienie, że

<sup>39</sup> P. Gilles, *Regionale Prosodie im Deutschen. Variabilität in der Intonation von Abschluss und Weiterweisung*, Berlin/New York 2005, s. 26.

<sup>40</sup> P. von Polenz, *Geschichte der deutschen Sprache*, Berlin/New York 2009, s. 21-22.

w pewnych obszarach specjalizacji dnia powszedniego, niemieckojęzyczne socjolekty języka prawnego, technicznego czy urzędowego w Austrii, Szwajcarii czy Liechtensteinie różnią się znacznie od siebie: te same naturalne fakty, rzeczy, przedmioty nazywane są inaczej; obdarzane są innymi kulturowymi nazwami<sup>41</sup>. W tym sensualnym umiłowaniu paradoksów na płaszczyźnie lingwistyki stosowanej nasi sąsiedzi nas wyprzedzają. Jakby więc nie patrzeć: proces nadawania nazw, ich społecznej kodyfikacji oraz utrwalania w jednostkach przez odpowiednie kolektywy nie tyle nie zakończył się, co nadal trwa, ile właśnie najjaskrawiej i najpełniej przejawiał się u źródeł wspólnej, swobodnie mieszającej się masy języków wczesnego średniowiecza, przystosowującej się do nowych warunków przez asymilację słownictwa, wierzeń i aktualnych sposobów myślenia. Nie ma podstaw, by nie założyć, iż były to czasy filozoficznie równie nader ciekawe, w których nie tylko manifestowały się pośrednie trendy filozoficzno-religijne, lecz krzepły te, które uważały się za monolity. Na tym tle dynamicznie zaznaczał się chrystocentryzm, a jego rozwój niewątpliwie naznaczony był dyskursem i przemożnym staraniem o relegowanie herezji oraz troską o czystość kanonu. I tak, jak polski romantyzm posiada swój sztandarowy utwór „Romantyczność”, w którym, wzorem romantyzmu niemieckiego, woła się o prawo do wolności, oraz postuluje się wolność do myślenia, jeśli nie wolność do pojmowania świata na modłę racjonalności i irracjonalności, tak pierwszym ramieniem tej klamry jest germański krąg językowy, dysponujący ciekawym i przełomowym wręcz utworem, który deklaruje właśnie ten moment, kiedy europejska racjonalność i irracjonalność były jednym, a człowiek rozdysponował zupełnie rozumnie i logicznie taką irracjonalnego kształtu władzą, jaką dziś przypisuje się Bogu.

### U pragermańskich źródeł romantyzmu

*Merseburskie Zaklęcia / Merseburger Zaubersprüche*, obok *Hundsegen / błogosławieństwo psa* czy *pszczoł / Bienensegen*<sup>42</sup>, należą do tej grupy tekstów, które pierwotnie zostały spisane w IX. lub X. wieku n.e. a cechowały się niezwykłą mocą sprawczą dawnej religijności, w której człowiek był mądrym depozytariuszem i szafarzem darów oraz potencjałów irracjonalnego pochodzenia<sup>43</sup>. Ten

<sup>41</sup> Z bogatej literatury faktu warto przeczytać: A.D. Kubacki, *Pluricentryzm w niemieckim języku standardowym i specjalistycznym*, Warszawa 2014, s. 163-181 czy A.D. Kubacki, *Pluricentryzm w niemiecko-polskich słownikach ogólnych i specjalistycznych*, Warszawa 2015, s. 33-46.

<sup>42</sup> W. Beutin, K. Ehlert, i in., *A History of The German Literature*, London/New York 1993, s. 6.

<sup>43</sup> Cz. Karolak, W. Kunicki, H. Orłowski, *Dzieje kultury niemieckiej*, Warszawa 2006, s. 25.

element boskiej władzy, złożonej w ręce człowieka, zostaje antropologicznie z niezrozumiałych względów spostonowany, wykpiony i pomijany milczeniem. Romantyzm, wieki później, odkrywa tę kompetencję na nowo – jej szczyt można przypisać upartej twórczości E. Swedenborga, promującej kształcenie się i jej poznawanie na nowo<sup>44</sup>. W *Merseburskich Zakłęciach* przesuwa się przed oczami czytelnika Parnas dobrotliwych bóstw pragermańskich<sup>45</sup>: Frigga i Wotan, wraz ze swymi dziećmi Sunną, Vollą i Pholem/Balderem udają się na konną wycieczkę po swoich włościach. Wotan/Wodan/Odyn jest bogiem światła, dobroci, czystości, wojny i poezji. Frigga/Frija/Fricka jest naczelną boginią macierzyństwa, miłości i opieki. Sunna opiekuje się słońcem, a Volla troszczy się o ziemię i jej urodzajność<sup>46</sup>. Kiedy jeden z wierchowców doznaje poważnej kontuzji, sprawa staje się skomplikowana: Sindgund i Sunna pochylają się nad zwierzęciem, i przepełnione współczuciem, wypowiadają skierowane do niego słowa, wierząc w ich moc uleczenia kontuzji. Trzeba pojąć tą magiczną chwilę: mózg konia okazuje się być w stanie przyjąć i zrozumieć przekazywaną mu informację, której efektem powinno być cofnięcie się rany i związanych z tym komplikacji aparatu kostno-stawowego. Na pomoc obu boginiom ruszają także Frija i Volla, wierząc z kolei, iż to one dysponują lepszym i mocniejszym remedium na nieskuteczność zabiegów Singund i Sunny. Także i one zamawiają, czyli w odpowiedni sposób mówią do zwierzęcia, będąc przekonanymi, iż go uzdrowią. Tak się nie staje, sens głębi boskiego daru manifestuje dopiero Wodan: jednoznacznie uzdrawia zwierzę za pomocą odpowiedniej kombinacji dźwięków. Jego wiedza, może obszerniejsza od wiedzy bogiń, jest właśnie tym, upragnionym, oczekiwanym *pharmakonem*<sup>47</sup>. Zapis *Zakleć* zdradza ową formułę. Dziś może to się wydawać komiczne i śmieszne<sup>48</sup>, lecz sprawa faktycznie na piśmie udokumentowanego uzdrowienia zwierzęcia, nie dysponującego przecież rozumem, umożliwiającym zrozumienie mowy ludzkiej<sup>49</sup>, przenosi punkt

<sup>44</sup> B. Andrzejewski, *Komunikacyjne aspekty filozofii romantycznej w Szwecji i Niemczech*, Koszalin 2012, s. 9.

<sup>45</sup> M. Ninck, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, Jena 1935, s. 23-25.

<sup>46</sup> Cz. Karolak, W. Kunicki, H. Orłowski, *Dzieje kultury niemieckiej*, Warszawa 2006, str. 25.

<sup>47</sup> M. Ninck, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, Jena 1935, s. 35.

<sup>48</sup> Zamyśl oglądania ludzkiej rzeczywistości jakoby oczami boga zawdzięcza się Wolfowi Schmidowi, cytującego Käte Friedmann: „[Der Erzähler] symbolisiert die uns seit Kant geläufige erkenntnistheoretische Auffassung, dass wir die Welt nicht ergreifen, wie sie an sich ist, sondern wie sie durch das Medium eines betrachtenden Geistes hindurchgegangen.“ Por. W. Schmidt, *Elemente der Narratologie*, Berlin 2005, s. 12.

<sup>49</sup> Warto zwrócić uwagę na słowa samego de Saussurea: „Nehmen wir aber an, der Laut wäre eine einfache Sache: würde dann der Laut die menschliche Rede ausmachen? Nein, er ist nur das Werkzeug des Gedankens und existiert nicht für sich selbst. Hier

ciężkości takiego lingwistycznego *wykonania aktu mownego/Sprechakt* przez Wodana, którego efektem jest operacja *stricte* chirurgiczna, w zupełnie inne obszary lingwistyki. Warto przywołać tu osobę Chrystusa, Boga-Człowieka, uzdrawiającego ludzi gestem, dotykiem i słowem, wypędzające złe moce i choroby z ciał i dusz ludzkich. Nie jest ważne, czy autor *Zakłęć* nawiązywał do tych wydarzeń, czy je przetworzył, czy *Zakłęcia* są w aluzją do nich czy ich dalekim echem lub czy zarejestrowano je jako regloryfikację wypieranej religijności, jak chce tego Simon Williams<sup>50</sup>. Ważne jest tu tylko, iż człowiek, który nie neguje swoich irracjonalnych kompetencji, może dokonać więcej i za pomocą tych modalności, które pozornie ku temu nie służą, czego nie będzie w stanie dokonać dystansując się od natury i emancypując kulturowo. Wodan dokonuje rehabilitacji kończyny, przywraca pierwotny układ kości, stawów, zamyka przerwane naczynia krwionośne wyłącznie za pomocą transferu swojej wiedzy przy wykorzystaniu *parole*. Czyni to w konkretnym tu i teraz, nie przenosząc tego efektu na czas życia pośmiertnego, jak to dokumentowano kilkaset lat później w „Bogurodzicy”. Jeśli człowiek jest gotów udzielić takiej łaski zwierzęciu, to, co może zrobić dla człowieka, dla bliźniego w potrzebie?

Początkowo wydające się paradoksalnie zogniskowane przesłanie niniejszego przyczynku, podbudowane przesłankami podejścia prof. Andrzejewskiego, staje się nagle językoznawczo jasne: każdy, kto mianuje się mianem *homo sapiens*, ma w sobie ten dar<sup>51</sup>, ponieważ przebywa w obiegu energii fundujących świat. Odradzanie się przyrody, cykliczność pór roku, specyficzna nieśmiertelność materii roślin i zwierząt jest także udziałem ludzi. Lecz tylko ludzie mogą ją przekuć do własnych celów i zastosować w praktyce. Cywilizacja, paradoksalnie, to nie oddalenie od naturalnych źródeł kultur, lecz uznanie międzgatunkowego zmysłowego pokrewieństwa, mówi B. Andrzejewski<sup>52</sup>. Mię-

---

tritt eine neue Entsprechung auf, die tiefe und ungelöste Probleme in sich birgt: der Laut, eine zusammengesetzte akustisch-stimmliche Einheit, bildet seinerseits mit der Vorstellung eine zusammengesetzte Einheit, die physiologisch und geistig ist. Und das ist noch nicht alles.”. Por. L. Hoffmann, *Sprachwissenschaft. Ein Reader*, Berlin, Nowy York 2010, s.40.

<sup>50</sup> S. Williams, *Wagner and the Romantic Hero*, Cambridge 2004, s. 59 i 60.

<sup>51</sup> Pisze J. Maciaszek: „Znajomość sensu nie gwarantuje nam znajomości odniesienia, nie gwarantuje nawet istnienia odniesienia. Znajomość sensu jest jedynie warunkiem znajomości języka, nie zaś wiedzy o rzeczywistości pozajęzykowej. (...) Akt sądenia jest zatem przejściem od myśli do wartości logicznej zdania i wykracza poza znajomość języka w obszar poznania rzeczywistości pozajęzykowej”. Por. Zob. J. Maciaszek, *Filozoficzne i logiczne podstawy językoznawstwa*, Łódź 2006, s. 19-20.

<sup>52</sup> B. Andrzejewski, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Poznań 1980, s. 127.

dzy przekazem biblijnym i jego echem w „Bogarodzicy” a przekazem *Zaklęć*, mimo różnicy w czasie i różnicy kultur, jest także sporo innych, frapujących wskazówek. Szafarzem uśmierającego *pharmakonu*, owym leczącym *pharmakosem*<sup>53</sup>, jest oczywiście mężczyzna, lecz jego działanie musi być zawsze poprzedzone przygotowawczym wsparciem kobiet: to ich działanie przygotowuje, nastroja, oczyszcza. Bez nich, bez ich uwagi, skierowanej lingwistycznie na problem transferencji wiedzy na kłopot i skierowujących uwagę *pharmakosa* proces zaklinania nie będzie skuteczny. I o ile Bóg-Człowiek skrywa, maskuje swoją boską moc za odpowiednimi czasownikami działania typu *wstań, wyjdź*; tak Wodan jako *prosōpon*<sup>54</sup> jako *hypokeimenon*<sup>55</sup>, lecz nie uzurpując sobie bycia bogiem, lecz wykorzystując natychmiast swój dar (*ousia*<sup>56</sup>) w stopniu mu udzielonym (*hyperousios*<sup>57</sup>), niczego nie nakazuje rannemu rumakowi, lecz stwierdza fakt idealny (*energeiat*<sup>58</sup>), aktywizując swoją wrodzoną wiedzę językoznawczą: tak, jak cofnąć się ma fraktura kości, tak niech cofnie się upływ krwi oraz kontuzja kończyny. Tekst *Zaklęć* zdradza ową uniwersalną, szczytowego charakteru formułę: *Knochen an Knochen, Blut zu Blut, Glied zu Glied*<sup>59</sup>, wzór nie tylko udanej interakcji z przyrodą, jej stałą gotowość do pomagania człowiekowi, lecz także umożliwienie człowiekowi zaspokajania potrzeb tych gatunków, które, w prawdzie wykluczone z postulatów nowoczesnych modeli komunikacji, zdobywają możliwość efektywnego komunikowania się: autor/rejestrator w kunsztownie zaprojektowanej retorycznie formie *Zaklęć* podważa zawczasu kartezyjskie *myślę, więc jestem*<sup>60</sup>.

Co więcej: jeśli uznać, iż człowiek (a szczególnie predysponowany jest człowiek „ukąszony” romantycznością), a zarazem wszystkie byty ożywione i nieożywione są usposobione komunikacyjnie ku człowiekowi tylko przez to, iż jednoczą w sobie – jako swój budulec – te związki chemiczne, które w stanie wolnym i autonomicznym legitymują się zupełnie innymi cechami, to w hierarchii pionowej nie powinno być problemów z uznaniem istnienia takich bytów jak aniołowie i kosmici, szczególnie w możliwości korzystania z ich wiedzy na sposoby nam dziś nie znane: „wszelkie bycie jawi się (...) jako w pewnym sensie uduchowione, ponieważ wszelkie bycie <towarzyszy (...) w jakiś sposób

<sup>53</sup> J.J. Mooij, *Fictional Realities*, Amsterdam-Philadelphia 1993, s. 163.

<sup>54</sup> T. Hopko, *The Trinity*, New York 1985, s. 266.

<sup>55</sup> Tamże, s. 266.

<sup>56</sup> Tamże, s. 266.

<sup>57</sup> Tamże, s. 266.

<sup>58</sup> Tamże, s. 266-227.

<sup>59</sup> Cz. Karolak, W. Kunicki, H. Orłowski, *Dzieje kultury niemieckiej*, Warszawa 2006, s. 26.

<sup>60</sup> A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, Poznań 1999, str. 9.

językowo i odpowiada (...) na pytania” – pisze B. Andrzejewski<sup>61</sup>. Płyńcie z tego – tym niemniej – głęboka ufność, bowiem człowiek musi je posiadać<sup>62</sup> na taki sposób, jaki je posiadały wieki temu Frija i Volla, Singund, Sunna i Wodan: „Człowiek ma naprzeciw siebie cały świat, ale – pisze Steffens – nosi on także cały świat w sobie”, jak cennie zauważa w innym miejscu B. Andrzejewski<sup>63</sup>. W tym sensie paralelna retoryka *Zakłęcia*<sup>64</sup>, wykorzystująca *Stabreim-aliterację* oraz rozkład akcentów<sup>65</sup>, przygotowują drogę dla późniejszych romantycznych rozważań Schellinga, Novalisa, Schuberta, Junga, Freuda, Swedenborga, Przybyszewskiego i wielu innych teoretyków literaturoznawstwa opisywanych przez prof. Andrzejewskiego w jego przekrojowych publikacjach oraz namawiają do uznawania irracjonalizmu lub zgody na zajmowanie się pozajęzykową naturą ludzkiej komunikacji<sup>66</sup>.

### Perspektywy i implikacje

Od wieków poszczególni filozofowie polaryzowali się z wygody wedle szkół, trendów i mód. Swoje poglądy zamykali w miarę pojemnych formułach: nominaliści, integryści, relacjoniści. Podejście, jakie wydaje się reprezentować metodologia prof. B. Andrzejewskiego, wychodzi ponad te dychotomie i pozwala ujrzeć filozoficzną działalność każdego ludzkiego umysłu jako pracę syntetyczną, starającą się doszukiwać upartego pokrewieństwa w rzeczach pozornie obcych sobie systemowo. Recepcja estetyki romantycznie zorientowanego bytu ludzkiego, jak go rozumie prof. Andrzejewski, łączy w sobie filozofię ogólną

<sup>61</sup> B. Andrzejewski, *Poznanie i komunikacja. Szkice z nowożytnej i współczesnej filozofii języka*, Koszalin 2005, s. 112.

<sup>62</sup> Pisze J. Maciaszek: „Możemy wątpić w to, czy to co postrzegamy, o czym myślimy, czego pragniemy, faktycznie istnieje poza naszymi aktami psychicznymi. Nie możemy jednak konsekwentnie wątpić w istnienie samych aktów psychicznych, gdyż musielibyśmy wątpić w to, że wątpimy”. Zob. J. Maciaszek, *Filozoficzne i logiczne podstawy językoznawstwa*, Łódź 2006, s. 26.

<sup>63</sup> B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa-Poznań 1989, s. 61.

<sup>64</sup> B. Andrzejewski, *Poznanie i komunikacja. Szkice z nowożytnej i współczesnej filozofii języka*, Koszalin 2005, s. 76-78.

<sup>65</sup> Zobaczymy faktyczne uzdrowienie konia za pomocą zakłęcia, rzucające nowe światło na filozofię mistyki i językoznawczą estetykę mistyki, przez pryzmat przesłanek Carnapa, według którego „(...) zdanie jest sensowne, gdy jest w zasadzie testowalne, gdy uzyskało poparcie empiryczne lub gdy jest przynajmniej logiczny odpowiedni eksperyment, gdy posiada treść faktualną tzn. jest sensowne empirycznie”. Za Z. Muszyński, *Założenia filozoficzne w koncepcjach językoznawczych*, Łódź 2006, s. 40. „Bowiemy filozofia – jak czytamy wcześniej – uwikłana jest w naukę”. Tamże, s. 39.

<sup>66</sup> W. Beutin, K. Ehlert, i in., *A History of The German Literature*, London/New York 1993, s. 6.



i filologii szczegółowe, stwarzając doskonałą bazę dla dalszych, pogłębionych badań. To promowana przez niego metodologia badawcza pozwala tak manifestujące się relacje przyjąć jako okazję do ewidencji prowadzonej na gruncie antropologii. Pisze bowiem Polyani: "To attend from a thing to its meaning is to interiorize it, and (...) to look instead at the thing (or measure it) is to exteriorize or alienate it. We shall then say that we endow a thing with meaning by interiorizing it and destroy its meaning by alienating it"<sup>67</sup>.

Filozofia i germanistyka, jak jest to sygnalizowane w niniejszym przyczynku, tworzą grunt dla zbadania dynamiki pozycjonowania się i charakterystyki bohatera romantycznego, pozwalając stwierdzić, iż jest to uniwersalna, pod pewnymi warunkami, postawa ludzka, towarzysząca humanistyce od zarania jej piśmienności i trwająca aż do dziś.

Gdy tak zarysowaną postawą zainteresuje się antropocentrycznie zorientowana lingwistyka, wtedy istnieje szansa, iż, uwzględnivszy konieczny mistycyzm i irracjonalność, humanistyka jest w stanie przewidzieć, czy i jak szybko uda nam się jej zrozumieć najpierw pozostałe grupy społeczne, by kooperować z nimi w celu rozumnego, partnerskiego zmieniania świata zastanego.

**ANTHROPOCENTRICS OF THE CORE TRAITS OF THE ROMANTIC  
HEROS IN THE CONTEXT OF THE PHILOSOPHICAL PARADIGM BY  
PROF. B. ANDRZEJEWSKI**

**Streszczenie**

Celem niniejszego przyczynku jest próba redefinicji genealogii literackiego bohatera romantycznego w stosunku do jego dynamiki. Jeśli rozumieć postawę romantyczną jako chęć do konfrontacji z represjami systemowymi w ograniczaniu wiedzy do poznawania chaosu i kosmosu konstelacji kulturowych, społecznych oraz pęd do samokształcenia, to pierwiastki takie dają się zauważyć dużo wcześniej, choćby w średniowieczu. Przejęta tu metodologia pozwala na próbę nazwania takich starań i redefinicji stosowanej terminologii w celu nowych odczytań antropologii ludzkiego bycia.

**Słowa kluczowe**

Romantyzm, semioza, filozofia komunikacji, romantyczna postawa literacka, historia literatury europejskiej

**Abstract**

The aim of this study is to attempt to define the limits of anthropomorphic Romanticism and the beginning of the birth of the Romantic Hero. That social shape of the Heroic Hero will be understood as a willingness to interact with the natural environment, other

---

<sup>67</sup> M. Polyani, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago 1958, s. 10.

social systems and with the design of his own awareness. This study is based on methodological grounds on philosophical approach of Prof. B. Andrzejewski and discuss the issue of the limits of the collectively determined value of bilateral, sausuurian character of signs in communication and sees the philosophical origins of Romanticism much earlier.

### **Key words**

Romanticism, Sign, Philosophy of Communication, Dynamics of the Romantic Hero, European Literature

### **Bibliografia**

Andrzejewski B., *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 1980.

Andrzejewski B., *Filozofia – istota, ewolucja, perspektywy*, [w:] *Sofia*, Wydawnictwo Stowarzyszenia Filozofów Krajów Słowiańskich, nr 14, Rzeszów 2014.

Andrzejewski B., *Homo Universus. Mensch und Sprache in der deutschen und polnischen Philosophie*, Wydawnictwo Königshausen/Neumann, Würzburg 2011.

Andrzejewski B., *Komunikacyjne aspekty filozofii romantycznej w Szwecji i Niemczech*, Wydawnictwo Uczelniane Politechniki Koszalińskiej, Koszalin 2012.

Andrzejewski B., *Między sensualizmem a symbolizmem. Metodologiczno-pedagogiczne pytanie o człowieka*, [w:] *Homines, Hominibus*, nr 8, Wydawnictwo Naukowe WSPiA, Poznań, 2012.

Andrzejewski B., *Od Bacona do Hume'a – istota i odcienie empiryzmu w nowożytnej Anglii*, [w:] *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna*, nr 2, Poznań 2012.

Andrzejewski B., *Poznanie i komunikacja. Szkice z nowożytnej i współczesnej filozofii języka*, Wydawnictwo Uczelniane Politechniki Koszalińskiej, Koszalin 2005.

Andrzejewski B., *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Wydawnictwo PWN, Warszawa-Poznań 1989.

Apanowicz J., *Metodologiczne elementy procesu poznania naukowego w teorii organizacji i zarządzania*, Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”, Gdynia 2000.

Bajerowska A., *Transferencja wiedzy specjalistycznej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Kulturologii i Lingwistyki Antropocentrycznej, Warszawa 2014.

Bataille G., *Literatura a zło*, Oficyna Literacka, Kraków 1992.

Beutin W., Ehlert K., Emmerich W., Hoffacker H., Lutz B., Meid V., Schnell R., Stein P., Stephan I., *A History of German Literature*, Wydawnictwo Routledge, London/New York 1993.

Chrzczonowicz P., *Postromantyczna wizja śmierci w twórczości Krzysztofa Kamila Baczyńskiego*, [w:] *Symbolae Europaeae, Studia Humanistyczne Politechniki Koszalińskiej*, nr 4, Wydawnictwo Politechniki Koszalińskiej, Koszalin 2011.

Damasio A., *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999.

Drewniak T., Dittmann A., (red:), *Dionizos i dionizyjskość : mit, sztuka, filozofia, nauka*, Oficyna Wydawnicza PWSZ w Nysie oraz Viadukt - Verlag, Görlitz 2009.

Gilles P., *Regionale Prosodie im Deutschen. Variabilität in der Intonation von Abschluss und Weiterweisung*, Wydawnictwo De Gruyter, Berlin/New York 2005.

Górski K., *Słowacki jako poeta aluzji literackiej*, [w:] *Pamiętnik Literacki: Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, numer 51/2, Warszawa 1959.

Górski K., *Historia i przenośnia*, [w:] *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, nr 1 (7), Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1973.

Grobler A., *Metodologia nauk*, Wydawnictwo Aureus /Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

Grucza F., 1993, *Język, ludzkie właściwości językowe, językowa zdolność ludzi*, [w:] *Człowiek w perspektywie ujęć biokulturowych*, Piontek J., Wiercińska A., (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań.

Grucza S., *Przesłanki prowadzenia akademickiego kształcenia w zakresie zarządzania komunikacją projektową*, [w:] *Lingwistyka Stosowana*, nr 12, Warszawa 2014.

Heinz W., *Medizin und Religion in der Spätantike*, [w:] *Mystik und Natur. Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart*, P. Dinzelsbacher, (red.:) Wydawnictwo Walter de Gruyter, Berlin, New York 2000.

Hentschel K., *The Mental Aftermath. The Mentality of German Physicists 1945-1949*, Wydawnictwo Oxford UP, New York 2007.

Hoffmann L., *Sprachwissenschaft. Ein Reader*, Wyd. De Gruyter, 3. wyd., Berlin, Nowy York 2010.

Hopko T., *The Trinity*, [w:] *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, B. McGinn, J. Meyendorff (red.), Crossroad Wydawnictwo, New York 1985.

Kachnicz-Fabich M., *Koncepcja Boga w twórczości Juliana Tuwima i Jarosława Iwaszkiewicza*, Koszalin 2012.

Karolak Cz., Kunicki W., Orłowski H., *Dzieje kultury niemieckiej*, PWN, Warszawa 2006.

Kłobukowski M., *Archetyp ofiary w literaturze polskiego romantyzmu*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.

Kowalczykowska A., *Idee programowe romantyków polskich*, Wydawnictwo Ossolineum, Warszawa/Kraków/Wrocław 1991.

Kubacki A.D., *Pluricentryzm w niemieckim języku standardowym i specjalistycznym*, [w:] *Comparative Legilinguistics*, z. 17, Warszawa 2014.

Kubacki A.D., *Pluricentryzm w niemiecko-polskich słownikach ogólnych i specjalistycznych*, [w:] *Lingwistyka Stosowana*, z. 15, Warszawa 2015.

Kuligowska-Korzeniewska A., *Teatr „ojcobójców” i „krytyka towarzysząca”*, Wydawnictwo Uczelniane Politechniki Koszalińskiej, Koszalin 2010.

Le Goff J., *Les mentalites. Un historie ambigue*, [w:] *Faire le Historie*, Le Goff & P. Nora (red.), Wyd. Gallimard, Paris 1974.

Maciaszek J., *Filozoficzne i logiczne podstawy językoznawstwa*, [w:] *Metodologie Językoznawstwa. Podstawy teoretyczne*, P. Stalmaszczyk, (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006.

Mooij J.J., *Fictional Realities*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 1993.

Mrożek S., *Mickiewicz' „Balladen und Romanzen“ im Kontext von Herders Konzept der Naturpoesie: zur postkolonialen Dekonstruktion der hegemonialen Schreibstrategien*, [w:] *Studia Germanica Gedanensia*, tom 23, Gdańsk 2010.

Muszyński Z., *Założenia filozoficzne w koncepcjach językoznawczych*, [w:] *Metodologie Językoznawstwa. Podstawy teoretyczne*, P. Stalmaszczyk, (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006.

Ninck M., *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, Wydawnictwo Eugena Diedericha, Jena 1935.

Nussbaumer M., *Gesetzestext und Wissenstransfer? Welche Funktionen Gesetzestexte erfüllen müssen und wie man sie optimieren kann?*, [w:] *Studien zur Rechtskommunikation*, D. Heller, K. Ehlich, (red.), Bern 2007.

Orchowska I., *O transferencji wiedzy naukowej i subiektywnych poglądów na temat kształcenia nauczycieli języków obcych na podstawie rezultatów metaanalizy artykułów opublikowanych na łamach Neofilologa*, [w:] *Lingwistyka Stosowana*, nr 12, Warszawa 2015.

Polenz P. von, *Geschichte der deutschen Sprache*, Wydawnictwo De Gruyter, Berlin/New York 2009.

Polyani M., *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, University Of Chicago Press, Chicago 1958.

Praz M., *Zmysły, śmierć i diabeł w literaturze romantycznej*, Wydawnictwo PIW, Warszawa 1986.

Romaniszyn L., *Ziomek, Kordian Juliusza Słowackiego a Lorenzaccio Alfreda de Musset*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007.

Schmidt W., *Elemente der Narratologie*, Wyd. De Gruyter, Berlin 2005.

Sellin, V., *Mentalität und Mentalitätsgeschichte*, [w:] *Historische Zeitschrift*, z. 241, Oldenburg 1985.

Stasikowska A., *Gotycki łotr w roli bohatera romantycznego*, [w:] *Od oświecenia ku romantyzmowi i dalej... Autorzy – dzieła – czytelnicy. Część 2*, M. Piechota, J. Ryba, (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007.

Taszycki W., *Najdawniejsze zabytki języka polskiego*, BN 104, Wyd. Ossolineum, Wrocław/Kraków/Warszawa/Gdańsk 1975.

Trahndorf K. F. E, *Aesthetik oder Lehre von der Weltanschauung und Kunst*, cz. 1, Maurersche Buchhandlung, Berlin 1827.

Williams S., *Wagner and the Romantic Hero*, Cambridge UP, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo 2004.

Zbigniew Danielewicz  
Wydział Humanistyczny  
Politechnika Koszalińska

## RELIGIA A PRZEMOC. KAREN ARMSTRONG W POSZUKIWANIU ZRÓWNOWAŻONEGO STANOWISKA

### Wprowadzenie

Charakterystyczny dla dekad powojennych w Europie zachodniej sekularyzm może wydawać się niekiedy odległą już przeszłością. Religia i zagadnienia wiary są na fali wznoszącej i towarzyszy temu globalny „powrót Boga”<sup>1</sup>. Ten złożony proces ma różne oblicza, a jednym z nich jest kwestia związku przemocy z religią. Temat tradycyjnie trudny, często podnoszony z typowymi hasłami wywoławczymi, przynajmniej dla chrześcijaństwa, jak inkwizycja, wojny religijne czy krucjaty. Współcześnie narastanie fali terroryzmu islamskiego, oraz natężenie dyskursu wokół tego zjawiska dodają naszemu zagadnieniu nowego oblicza. Ów gorący i nie pozostawiający nikogo obojętnym temat przekłada się na wiele opracowań, w których nie rzadko można dopatrzeć się jednostronności z góry przyjętej interpretacji i oceny<sup>2</sup>.

Obecność przemocy, w taki czy inny sposób związanej z religią, to część większej całości, jaką jest po prostu obecność przemocy we wszystkich wymiarach życia społecznego, co z kolei stanowi w ostatnich czasach przedmiot ożywionych interdyscyplinarnych badań. Steven Pinker w paragrafie otwierającym obszerne studium historii przemocy w życiu prehistorycznych i historycznych społeczeństw stwierdza dobitnie: *„Niniejsza książka traktuje być może o najważniejszym procesie, jaki kiedykolwiek wystąpił w naszych dziejach. Wierzmy lub nie – i nawet sądzę, że większość nie uwierzy – ale ilość przemocy zmniejszała się w długich okresach czasu tak, że dziś możemy powiedzieć, że żyjemy*

---

<sup>1</sup> Dobrym i aktualnym wprowadzeniem do opisu zjawiska jest praca: J. Micklethwait, A. Wooldridge, *Powrót Boga. Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat*, przeł. J. Grzegorzczak, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2011, s. 22-29.

<sup>2</sup> Takie wrażenie może wywoływać choćby praca jednego z przedstawicieli tzw. „New Atheism” – Sama Harrisa, autora wymienianego często jednym tchem z Richardem Dawkinsem, Christopherem Hitchenssem, czy Ianem Hutchinsonem. S. Harris. *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, Simon&Schuster, London 2006.

w najbardziej pokojowej epoce w dziejach naszego gatunku.” Wiek po wieku wewnętrzne, przemocowe, “demony” naszej natury ustępowały miejsca lepszym “aniołom”, przybierającym postać zdobywcy politycznych i społecznych, prawnych i wolnościowych zachodniej cywilizacji<sup>3</sup>. Choć Pinker uprzedzająco wyjaśnia skąd mogą brać się wątpliwości i opór w akceptacji tej tezy<sup>4</sup>, to i tak w opisie XX wieku wszechobecność pojęcia „przemoc” jest powszechna i niemal oczywista<sup>5</sup>.

Na tym tle należy zauważyć kolejny i nowy głos, jakim jest praca Karen Armstrong – znanej i uznanej w świecie komentatorki spraw i wydarzeń religijnych, autorki licznych monografii dotyczących węzłowych problemów religii monoteistycznych. Choć wiele jej dzieł ukazało się już w języku polskim, to najnowsza, obszerna (518 s.) praca *Fields of Blood. Religion and the History of Violence* (*Pola krwi. Religia a historia przemocy*) jeszcze nie doczekała się przekładu<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> S. Pinker, *The Better Angels of Our Nature. A History of Violence and Humanity*, London 2011, s. xix-xx. (tłumaczenie fragmentów – ZD). Podobnie o ważnej części tego procesu, czyli o oświeceniowych przemianach sądownictwa europejskiego w XVIII i na początku XIX wieku, pisał Michel Foucault. Mówiąc o „zniknięciu kaźni” miał na myśli stopniowe ale radykalne odejście od tortur i „spektakli” publicznych egzekucji. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komedant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 10-18.

<sup>4</sup> *Nasze zdolności poznawcze predysponują nas do wiary jakobyśmy żyli w gwałtownych czasach, szczególnie, że są one wypełnione obecnością mediów, które kierują się zasadą „im więcej krwi, tym lepiej” (if it bleeds, it Leeds) /.../ Nie ważne jak niewielki będzie procent śmierci z przyczyn nienaturalnych i gwałtownych, to zawsze wystarczy ich do wypełnienia wieczornych wiadomości, tak że społeczne odczucie poziomu przemocy będzie niewspółmierne do rzeczywistych wielkości.* Tamże, s. xx.

<sup>5</sup> Amerykański historyk XX-wieku, Richard Bessel, wspominając o 100 milionach ofiar wojen tego stulecia, swoją pracę: *Violence. A Modern Obsession* (Simon&Schuster, New York 2015), jakby na przekór Pinkerowi, otwiera słowami: „Przemoc, jak się wydaje, jest na ustach wszystkich. Jest stale obecna mediach. Jest też wszechobecna w rozrywce”. Tamże, s. 1.

<sup>6</sup> K. Armstrong, *Fields of Blood. Religion and Violence*, Vintage, London 2015. Karen Armstrong (ur. w 1944 roku w Wielkiej Brytanii), absolwentka uniwersytetu w Oxfordzie, w latach 60. XX w. była zakonnica, później przeszła fazę społecznie krytyczną wobec religii aby od lat obrać postawę docenienia w religiach monoteistycznych pozytywnych i ponadczasowych treści i potencjałów, ukrytych między innymi w złotej zasadzie (obecnej nie tylko w doktrynach religii monoteistycznych ale i wielu wyznań dalekowschodnich, czy tradycji filozofii zachodniej) zalecającej podchodzenia do innych tak, jak chcielibyśmy aby nas traktowano. Armstrong przemawiała w Kongresie USA, brała udział w światowym Forum Ekonomicznym, była członkinią wysokiego Komitetu ONZ „The Alliance of Civilizations” oraz jest laureatką prestiżowych nagród w uznaniu jej wkładu na rzecz porozumienia międzykulturowego. Po polsku wydała kilka pozycji:



Zrozumiałym jest, że tematyki: religia a przemoc, nie można omówić bez odnoszenia się do wspomnianych „żelaznych” kwestii jak krucjaty, inkwizycja, czy wojny religijne. Zagadnienia te, na szerokim i pogłębionym tle rozwoju historii religii nie tylko europejskich i monoteistycznych, zostają omówione przez autorkę. O charakterystyce tej perspektywy badawczej może stanowić analityczne uwrażliwienie na samo pojęcie „religia”, które wbrew potocznym skojarzeniom dalekie jest od jednoznaczności nawet dzisiaj, a tym bardziej historycznie. W gruncie rzeczy autorka wychodzi z założenia że to, co mniej więcej kojarzymy z tym pojęciem jest tworem epoki dopiero nowożytnej. Omówienie i analiza zmyślań autorki z obszerną tematyką w bogatym kontekście toczącej się ciągle dyskusji będzie celem niniejszego opracowania.

### **Religia – czym jest i czym nie jest?**

Aby wskazać od razu na sedno sprawy, Armstrong zaczyna od przypomnienia pewnego starożytnego obyczaju izraelitów. W Dzień pojednania najwyższy kapłan symbolicznie wkładał na głowę kozła wszystkie grzechy społeczności, po czym obciążony grzechami i przewinieniami kozioł był wyganiany na pustynię. Kozioł ofiarny dokonał zadośćuczynienia za grzechy Izraela. „*Uważam, że w podobny sposób – przyznaje autorka – nowoczesne społeczeństwo uczyniło kozła ofiarnego z religii.* I dodaje: „*Na Zachodzie idea, że religia jest nierozdzielnie powiązana z przemocą jest brana za zrozumiałą sama przez się i oczywistą*”<sup>7</sup>. Religię uważa się potocznie za przyczynę wojen z racji dostrzeganej w niej inherentnej agresywności. Stąd też łatwo przechodzi się do postulatu rygorystycznego wyłączenia religii z życia politycznego. A przekonanie o takiej potrzebie stanowi mit założycielski suwerennego państwa narodowego, wydzielającego sfery *sacrum* i *profanum*; mit, który nabrał kształtu po wojnach religijnych w Europie w XVI i XVII wieku. Te potoczne i dość powszechnie powtarzane opinie brzmią dla autorki dziwnie, jeśli tylko przypomnimy przyczyny obydwu wojen światowych, holocaustu, wcześniej ludobójstwa Ormian czy terror Rewolucji francuskiej. W XVII wieku John Locke jeszcze wierzył, że oddzielenie państwa i kościoła było kluczem do osiągnięcia pokoju, tyle że państwo narodowe dalekie było od sprzeciwiania się wojnie. „*Problem bowiem nie leży w wielopłaszczyznowej działalności, którą nazywamy ‘religią’, ale w przemocy zakorzenionej w naszej naturze i naturze państwa, które od począt-*

---

*Historia Boga. 4000 tysięcy lat dziejów Boga w judaizmie chrześcijaństwie i islamie, Jerozolima: Miasto trzech religii, Krótka historia mitu, Krótka historia islamu, Spór o Boga. Czym naprawdę jest religia? Biblia. Biografia, W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie chrześcijaństwie i islamie.*

<sup>7</sup> K. Armstrong, *Fields of Blood*, s. 1.

ku wymagało siłowego podporządkowania przynajmniej 90 procent swojej populacji”<sup>8</sup>.

Pytanie o tożsamość religii przypominać może inne, postawione przed wiekami przez św. Augustyna w *Wyznaniach*: „Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem” (Ks. XI, 14). Jest to pytanie o oczywistość, o to, co nas na co dzień otacza, a przynajmniej otaczało zewsząd w przeszłości. „W świecie przednowoczesnym religia przenikała wszystkie aspekty życia”, przypomina Armstrong. Wiele z tego, co dziś jest zwykłą świecką rutyną niegdyś mieściło się w wymiarze sacrum: codzienne obowiązki, handel, polityka, czas wolny, nauka, prowadzenie wojen, uprawianie sztuki i filozofii. A religia swoimi wyjaśnieniami obejmowała wszystko od – świata ptolemejskiego do reguł gry w kości i zasad polowania. Działo się tak, nie dlatego, że ludzie Kościoła pomieszały porządku świeckiego z sakralnym. To ówczesni ludzie chcieli nadać wszystkiemu, czym żyli pogłębione i związane z wiarą znaczenie<sup>9</sup>. Wówczas każda ideologia państwowa była religijna. Nawet królowie walczący o supremację czy wyzwolenie od papieskiej zależności też nie byli “sekularystami”, ale czczeni byli przez poddanych jako władcy namaszczeni przez Boga<sup>10</sup>. Każde dobrze prosperujące króle-

<sup>8</sup> Tamże, s. 360, a także s. 2-3. 225-226.

<sup>9</sup> Pomocne w przypomnieniu nam siły związku w średniowieczu tego, co religijne z tym, co świeckie – wówczas związku integralnego i spójnego – będą choćby klasyczne stanowiska Johana Huizingi. „*Życie średniowiecznego świata chrześcijańskiego* – pisał J. Huizinga – *we wszystkich swoich związkach przeniknięte jest, ba, nawet przesycone wyobrażeniami religijnymi. Nie ma takiej sprawy ani takiej akcji, która nie pozostawałaby w stałym związku z Chrystusem i z wiarą. Wszelkie kwestie ujmowane są z punktu widzenia religii, stoimy wobec faktu zupełnie niezwykłego rozprzestrzenienia się najgorętszej wiary*”. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, T.I., Warszawa 1967, s. 276;

<sup>10</sup> O sile nierozdzielonego związku, tego co my terminologicznie separujemy jako sacrum i profanum przypomina Ernst Kantorowicz w klasycznej rozprawie *Dwa ciała króla*. Idea „dwoistego” istnienia monarchy sięga wczesnego średniowiecza i zakłada, że za konkretnym historycznie żyjącym królem, istnieje ponadhistoryczna, duchowa i nieśmiertelna idea monarchy. Gdy król umiera, idea żyje w pojęciu „Korony Królestwa” i wciela się ponownie, stąd zawołanie wobec jego śmierci: Niech żyje król! Wczesne średniowiecze, do XIII wieku, wiązało nawet i wyjaśniało to przekonanie uznaniem bezpośredniego związku króla z Chrystusem, który monarchę namaszcza i czyni swoim ziemskim wikariuszem. W późniejszych stuleciach, jeśli już nie wikariuszem Chrystusowym (bo ten tytuł zarezerwowany zostaje dla papieży – głowy Kościoła, czyli *corpus Christi mysticum*), to jest „głową mistycznego ciała rzeczypospolitej (*corpus rei publice mysticum*)”. Król, jako *persona mixta*, posiada przymioty sakralne wynikające z koronacji i namaszczenia. Por. E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej* (przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007), s. 38-41. 54-55. 185-187; J. Strzelczyk, *Cis Oceanum et Ultra*.

stwo epoki przednowoczesnej wierzyło, że wypełnia swoją świętą misję<sup>11</sup>. „Do czasu rewolucji francuskiej i amerykańskiej nie istniało coś takiego jak ‘państwo świeckie’”. Natomiast nasza skłonność do „rozdzielania religii i polityki jest obecnie tak rutynowa na zachodzie, że przychodzi nam z trudnością wyobrażenie sobie jak dogłębnie te dwie dziedziny się przenikały w przeszłości.” W istocie nie chodziło nigdy o prostą zależność typu: państwo wykorzystuje religię, lub odwrotnie. Obie dziedziny były nierozdzielne<sup>12</sup>.

Historycznie więc termin religia był tak pojemny jak tylko można pomyśleć. Nie dziwi zatem, że przy bliższej analizie rozumienia pojęcia „religii” traci ono na oczywistości wobec wielu możliwych pól znaczeniowych, zmiennych historycznie i zależnych od perspektywy badawczej. Jest z nią jak z pogodą – porównuje autorka – może przybierać różnorodne oblicza. „*Twierdzenie, że ma ona jedną, niezmienną i wewnątrznie przemocową naturę jest nie dokładne. Te same bowiem religijne wierzenia i praktyki inspirowały diametrycznie przeciwne działania*”<sup>13</sup>.

Odnosnie natomiast do etymologii terminu religia, świat akademicki – stwierdza Armstrong – od niemal półwieku jest zgodny, że nie istnieje żaden jeden sposób jej zdefiniowania. Nasze zachodnie rozumienie religii wskazuje na system spójnych obligatoryjnych wierzeń, instytucji i rytuałów skoncentrowanych na nadnaturalistycznie pojmowanym Bogu. Religia ma zwykle charakter prywatny i jest odseparowana od świeckich aktywności. Tymczasem potencjalne odpowiedniki pojęcia poza chrześcijaństwem wskazują „*niemal niezmiennie*

---

*Ernst Kantorowicz i jego dzieło*, [w:] E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla*, s. xx-xxi.

<sup>11</sup> W gruncie rzeczy nie tylko przednowoczesnej i nie tylko królestwo. Potencjał ideimisji był tak silny, że z sukcesem przepłynął razem z Pilgrim Fathers w XVII za ocean by tam rozkwitnąć w postaci koncepcji Stanów Zjednoczonych jako Reedemer Nation, odkupicielskiego narodu, który ma przed sobą, jako nowy naród wybrany, zbawienną jasną misję. Tak ważne wydarzenie w historii Ameryki jak bitwa po Gettysburgiem (upamiętniana w Memorial Day) została przez Abrahama Lincolna w przemówieniu Gettysburskim odczytana jako ofiara przelana dla dobra narodu (śmierć prezydentów Lincolna i J.F. Kennedy’ego oraz Martina L. Kinga były podobnie interpretowane jako ofiara niosąca odrodzenie do wolności). W XIX wieku rozwinęło się wśród Amerykanów poczucie jasnego przeznaczenia (*manifest destiny*), iż ten naród ma do spełnienia boską misję obejmującą najpierw opanowanie kontynentu. Przyjęto także iż opatrnościowe powołanie tego narodu sankcjonuje także podbój Indian i potem Meksyku. Amerykańska demokracja uznaje się dopóty za niedopełnioną, dopóki nad resztą świata nie załopocą sztandary demokracji. J. Moltmann, *The Coming of God. Christian Eschatology*, Fortress Press, Minneapolis 1996, s. 172-175; J. Micklethwait, A. Wooldridge, *Powrót Boga*, s. 70-95.

<sup>12</sup> K. Armstrong, *Fields of blood*, s. 3. 359-360.

<sup>13</sup> Tamże, s. 358-359.

na coś większego, mniej precyzyjnego i wiele więcej obejmującego”. Arabskie *din* dotyczy całej drogi życia, sanskryckie *dharma* to pewna totalna choć nieprzetłumaczalna koncepcja obejmująca prawo, moralność, sprawiedliwość i życie społecznej. Ponadto, również klasyczna łacina ani greka nie znają bliższego odpowiednika angielskiego *religion*. Ideał religii jako systematycznego i osobistego dążenia jest obcy nie tylko klasycznej grece, ale też kulturom Japonii, Egiptu Iranu, Chin i Indii. Podobnie Biblia hebrajska nie zna żadnego abstrakcyjnego pojęcia na oznaczenie „religii”. Oczywiście istnieje łaciński termin *religio*, jednak jego etymologia jest niejasna. I za pewne nie odnosi się do czegoś „dużego i obiektywnego”. Takiego też znaczenia nie posiadało dla Augustyna (jest to raczej osobiste spotkanie z transcendentnym Bogiem i więź z Nim). W średniowieczu z kolei *religio* odnosiło się do życia monastycznego i pomagało oddzielić mnichów od świeckich księży<sup>14</sup>.

Jeśli natomiast czasem myślimy o „wierze” (rzeczownikowo), jako synonimie religii, to Armstrong zwraca uwagę na zmianę jaka zaszła w konotacjach tego pojęcia po Reformacji. Otóż protestancka Reformacja dodała mu nowe znaczenie. Wcześniej bowiem w Middle English *beleven* (podobnie jak greckie *pistis* i łacińskie *credo*) oznaczały praktyczne oddanie i zaangażowanie, lub postawę lojalności. Tymczasem w protestantyzmie jest to już intelektualne przekonanie o prawdziwości i akceptacja wyznawanej doktryny, czego wyrazem mogą być wyznania wiary angielskiej reformacji: *Trzydzieści dziewięć artykułów wiary*, *Artykuły z Lambeth*, *Westminsterskie wyznanie wiary*, a po stronie katolickiej *Trydenckie wyznanie wiary*<sup>15</sup>.

Do tych dokumentów można by z pewnością dołączyć poza-angielskie zbiory podstawy doktrynalnych protestantyzmu<sup>16</sup>. Niemniej jednak całościowo argumentacja autorki wydaje się nieprzekonująca. Przede wszystkim wspomniana „przemiana”, jedynie kontynuuje wcześniejsze i właściwe dla katolicyzmu, czy szerzej dla zachodniej post-greckiej racjonalnej cywilizacji uwarstwienie na logicznie niesprzeczne ujęcie wiary. Świadkiem tego jest niemal cała historia sporów teologicznych, toczonych ostrymi narzędziami precyzyjnego języka filozofii zaadoptowanego do teologii – począwszy od włączenia filozoficznego terminu: *homoousiouis* (współistotny) do Credo nicejskiego w 325 roku. Filozofia jako *ancilla theologiae* właśnie w takie oręża teologię uzbrajała i w tym się jej sens w wiekach średnich spełniał<sup>17</sup>. Sformułowane już przez św.

<sup>14</sup> Tamże, s. 2-3.

<sup>15</sup> Tamże, s. 222-223.

<sup>16</sup> Jak (dla luteranizmu): Wyznanie augsburskie, Apologia wyznania augsburskiego, Artykuły szmalkaldzkie, Mały i Duży Katechizm, Formuła zgody.

<sup>17</sup> Gdyby intelektualne przekonanie o prawdziwości wyznawanej wiary i możliwości precyzyjnego jej wyrażenia języku, było specyficzne dopiero dla epoki nowożytnej, to

Augustyna wezwanie o *intellectus fidei* – zrozumienie wiary, podtrzymane potem przez Boecjusza („wiarę, jeśli możesz, powiąż z rozumem”) silnym głosem zabrzmiało w XI wieku u Anzelma z Cantenbury w postulacie: *fides quaerens intellectum*, wiary poszukującej zrozumienia<sup>18</sup>. Ponadto implikowana przez Armstrong inicjatywa protestantyzmu w do-intelektualizowaniu wiary nie do końca przekonuje zwłaszcza, jeżeli przypomnimy, iż jednym z kamieni węgielnych ewangelicyzmu jest zasada *sola fide*; zasada sięgająca korzeniami jeszcze poglądów Wilhelma Ockhama a wyrażająca pośrednio nieufność wobec rozumu w sprawach wiary i niekiedy przechodząca we wrogi rozumowi fideizm, lub biblicyzm.

### **Loci classici problemu**

Narodzinom i rozwojowi tego, co dziś nazywamy religią w przeszłości krok w krok towarzyszyła przemoc. Starotestamentalne dzieje historii zbawienia Narodu Wybranego możemy opisać jako dzieje wojen. Taka wspólna historia nie obciąża jednak z założenia samej religii. Podobnie jest z chrześcijaństwem. **Jezus** urodził się w społeczeństwie strauatyzowanym przez przemoc. W jego misji polityka i religia były nierozzerwalnie związane, a samo życie przebiegło na tle powstań i rewolt; pomimo błogosławienia wprowadzających pokój w Kazaniu na górze oraz nakazu schowania miecza (por. Mt 5,9; J 18, 11). Ostatnie z powstań wybuchło w 66 roku i zakończyło się oblężeniem Jerozolimy przez wojska Tytusa, a następnie jej spalaniem i zburzeniem Świątyni<sup>19</sup>. Chrześcijaństwo więc od początku „związane” było z przemocą, ale jako jej świadek lub przedmiot, co odnosi się również do prawie trzech stuleci przesładowań chrześcijan począwszy od Nerona i Domicjana aż do Dioklecjana, na paręnaście lat przed Edyktem mediolańskim. Tak pojmowanemu chrześcijaństwu jako religii przyjrzymy się za Karen Armstrong w odniesieniu do „kla-

---

niezrozumiałymi będą choćby spory w starożytnym Kościele, których efektem były kolejne udoskonalane ujęcia Credo, tj. wyznań wiary, tworzonych w starożytności chrześcijańskiej od Składu apostoelskiego do symbolu tolekańskiego. Potem kontynuowane były w wyznaniach wiary soborów średniowiecznych, wyznaniu trydenckim czy aż do wyznania Pawła VI. Por. m.in. S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1988, s. 2, 605-646.

<sup>18</sup> Ta intencja była właściwą przesłanką uprawiania metody scholastycznej, dostrzegającej głęboką zgodność prawd naturalnych z objawionymi (przez św. Tomasza nazwanych niekiedy *revelabile*). Długą, silną tradycję potwierdza tylko współcześnie Jan Paweł II w Encyklice *Fides et ratio*, którą otwiera słowami: „Wiara i rozum (*fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy.” Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, „L’Osservatore Romano”, 19(1998) nr 11(207), s. 4.

<sup>19</sup> Tamże, s. 122-126.

sycznych” zarzutów wobec stawianych przed nim, jako religią nie tylko doznającą przemoc, ale i ją stosującej, tj. w kontekście krucjat, inkwizycji i wojen religijnych.

W listopadzie 1095 roku papież Urban II, mnich cluniacki na synodzie Clermont wezwał chrześcijańskie rycerstwo by przestali walczyć między sobą a zamiast tego walczyli z wrogami Boga, innymi słowy nakłaniał ich do wyzwolenia swoich braci chrześcijan ze Wschodu „*od tyranii i ucisku muzułmanów*”. Taki był początek pierwszej krucjaty. Papieżowi wcześniej nie przyszłoby jednak do głowy, że pierwsze ofiary – pierwsi „wrogowie” – pojawią się jeszcze na terenie Niemiec i będą nimi Żydzi, których kilka tysięcy zamordowano w 1096 roku. Dla krzyżowców Żydzi stali się uosobieniem wroga Boga obecnym na miejscu; nie trzeba było go szukać daleko poza Europą. „*Krzyżowcy uczynili z przemocy wobec Żydów chroniczną chorobę Europy: za każdym razem, gdy zwoływano krucjatę, chrześcijanie najpierw atakowali Żydów u siebie w domu*”<sup>20</sup>. Te prześladowania były z pewnością inspirowane przekonaniami religijnymi, ale również czynnikami natury społecznej i politycznej. „*Ta święta wojna i ideologia, która ją inspirowała stanowiły zupełne zaprzeczenie nurtu pacyfistycznego w chrześcijaństwie. Było to również pierwsze imperialistyczne przedsięwzięcie chrześcijańskiego zachodu, gdyż po stuleciach застоju, wywalczyło ono swoje miejsce na scenie międzynarodowej*”, czego konkretnym wyrazem było ustanowienie pięciu państw krzyżowych w Lewancie. „*Ideologia tych pierwszych zachodnich kolonii była dogłębnie przeniknięta religijnością. I choć później zachodni imperializm inspirował się bardziej świecką ideologią, to i tak często dzielił surowość i agresywną sprawiedliwość krucjat*”. Za państwami poszło powołanie zakonów rycerskich – ci oddani i zdyscyplinowani

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 191; por. także s. 188-193. W okresie krucjat Europa stała się „społeczeństwem prześladowującym”. Aż do początku XI wieku europejscy Żydzi byli w pełni zintegrowani ze resztą społeczeństwa. A za czasów Karola Wielkiego cieszyli się cesarską ochroną. Mówili tym samym językiem co inni mieszkańcy, zostawali właścicielami ziemi, rzemieślnikami, cenionymi lekarzami. Nie było żadnych gett, gdyż żyli obok chrześcijan. Zmiana zaszła właśnie w XI wieku, pod wpływem plotek, jakoby, nieco wcześniej, wspomagali muzułmanów w działaniach odbieranych za nieprzychylnie chrześcijanom. Wywołało to najpierw fale ataków, a z upływem czasu krucjat ich obraz łączony jest z obrazem muzułmanów. W pierwszej połowie XII wieku pojawiły się pierwsze oskarżenia i obciążanie ich winą za śmierć dzieci. Ta fala prześladowań była z pewnością inspirowana wypaczonymi wierzeniami chrześcijańskimi, ale wynikała również z uwarunkowań społecznych. I z zazdrości, jaką wywoływało szybkie bogacenie się Żydów, którzy po odebraniu im wcześniej ziemi musieli zająć się finansami. Tamże, s. 201-202.

rycerze w habitach stali się też pierwszą profesjonalną siłą militarną na Zachodzie od czasów rzymskich<sup>21</sup>.

W kontekście wydarzeń naszych czasów może pojawić się tu pytanie: dlaczego nie słyhać o dżihadzie, jako odpowiedzi muzułmańskiej na krucjaty? Pośrednia odpowiedź Karen na to pytanie jest tyleż ciekawa, co zastanawiająca. Otóż muzułmanie byli wstrząśnięci krwawą przemocą krzyżowców, szczególnie podczas zdobycia Jerozolimy, a także Antiochii – zabijanie starców, dzieci, kobiet i świętych mężów było trudne do pojęcia. Klasyczna idea dżihadu była wówczas wśród Turków jakby uśpiona, a gdy krzyżowcy wkroczyli, nikt nie chciał bronić swoich granic. W duchowości wyznawców Islamu dominowała duchowość suficka, z której wynikała raczej tolerancja, niż wąskie i uproszczone rozumienie Boga. *„Dżihad, który był wówczas niemal martwy, zaczął stawać się istotną siłą w regionie; został wskrzeszony nie za sprawą jakiejś wewnętrznie przemocowej natury Islamu, ale przez utrzymujący się najazd z Zachodu. /.../ W przyszłości, wszelka zachodnia interwencja na Bliskim Wschodzie, choćby najbardziej świecka w swej naturze, wywoływała pamięć fanatycznej przemocy pierwszej krucjaty”*. Dżihad militarny zaczął coraz bardziej zadomawiać się w duchowości Wielkiego Dżihadu, dopiero gdy na idei krucjat zaczęły silniej ciążyć wpływy materialne i polityczne, czego przykładem są trzecia, a szczególnie czwarta krucjata zwieńczona zdobyciem chrześcijańskiego Konstantynopola. *„Od czasu krucjat – podsumowuje Armstrong – zmieniło się wyraźnie postrzeganie muzułmanów w Europie, które zrazu było obojętne, a po tej epoce zaczęto ich widzieć jako wartych eksterminacji”*<sup>22</sup>.

Następnym przykładem i „miejscem klasycznym” problematyki jest średniowieczna inkwizycja, a szczególnie nieco późniejsza inkwizycja hiszpańska. Jej powołanie w 1480 roku przez Izabelę i Ferdynanda z czasem doprowadziło do sytuacji, w której ta polityka stała się symbolem „fanatycznej przemocy” religijnej. Przy czym nie wywodziła się ona zdaniem autorki z przesłanek religijnych, ale głębiej tkwiących politycznych. Inkwizycja hiszpańska, co dla niej charakterystyczne, nie zwracała się przeciw heretykom, ale nawróconym Żydom, którzy po chrzcie w jakiś sposób upadli. Wcześniejsze pokojowe współzycie (*convivencia*) Żydów, chrześcijan i muzułmanów odeszło w zapomnienie. Monarchowie katoliccy wydali edykt eksmisyjny: albo Żydzi ochrzczą się (i tak zrobiła większość), albo mają wyjechać. Pierwsze dwadzieścia lat inkwizycji w Hiszpanii jest najbardziej krwawe: ocenia się że w latach 1480-1530 wykonano egzekucje od 1500 do 2000 osób (niegdyś podawano liczby znacznie

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 194.

<sup>22</sup> Tamże, s. 198-202, a także s. 195-201.

większe). Takie praktyki w sposób oczywisty były niszcącym antyświadcstwem dla konwertytów<sup>23</sup>.

Wojny religijne XVI i XVII wieku, jakie okazały się być niezamierzonym efektem wystąpienia Marcina Lutra i Reformacji protestanckiej, to trzeci z wybranych u Armstrong mocnych przykładów podnoszonych we wszelkiej dyspucie na temat religia a przemoc. Luter, jak zauważa autorka, był pierwszym chrześcijańskim pisarzem, który obstawał za rozdziałem kościoła i państwa. „W pismach politycznych Lutra widzimy pojawienie się 'religii' jako osobnej sfery aktywności ludzkiej, osobnej od świata, jako całości, który wcześniej ona przenikała”<sup>24</sup>. Chrześcijanie przynależą do Królestwa Bożego, a wiara jest sprawą prywatną; natomiast dzięki Duchowi wolni są od nacisków świata. Takich prawdziwych chrześcijan w ocenie Lutra nie było wielu, stąd pozostali, jako grzesznicy należący do Królestwa tego świata, winni być niczym dzikie bestie związani łańcuchami by nie gryzły – to znaczy silne państwo winno nad nimi sprawować kontrolę, bowiem bez silnego państwa świat popadłby w chaos. Królestwa tego świata muszą opierać się na nierówności i ucisku. Potwierdzeniem tego jest jego zachęta skierowana do władców świeckich aby jak najsurowiej rozprawiali się z rewoltą wojny chłopskiej: „nie ma nic bardziej zatruwającego, raniącego i diabelskiego niż rewolta”. Liczba ofiar wojny chłopskiej, dochodząca do stu tysięcy, ukazuje się jako nader wymierny skutek przekonania, że rebelia niszczy strukturę społeczeństwa. Podobny los spotkał holenderskich anabaptystów w Monasterze w 1534. Ich radykalizm i literalny ewangelikalizm połączony ze społecznie „wybuchowymi” dekretami uznającymi poligamię i zniesienie własności prywatnej, wywołały gwałtowną reakcję po stronie zarówno katolickiej, jak i protestanckiej. Za Monastyrzem mogły przecież pójść inne miasta. W przypadku wojny chłopskiej i Monastyru, przypomina Armstrong, u podłoża dostrzeżemy najpierw raczej czynniki natury politycznej niż religijnej<sup>25</sup>.

Paleta argumentacji Armstrong, korzystającej z nowych ustaleń historiografii, daleka jest od czarnobiałej dwuwymiarowości. Tak arcytrudne zagadnienia jak krucjaty czy inkwizycja wymagają zniuansowanego podejścia pamiętającego, iż w owych czasach (aż do XIX-wiecznego zjednoczenia Włoch) Kościół był państwem kościelnym, potęgą polityczną, a papież po okresie sporów o inwestyturę potężnym monarchą i głową chrześcijańskiego *universum* oraz ziemskim wikariuszem Chrystusa. Należy więc pamiętać o ogromnej wadze czynników politycznych i ekonomicznych, jak również o wpływie elementów specyficznie teologicznych. Do nich zaliczymy lęki eschatologiczne i oczeki-

<sup>23</sup> Tamże, s. 216-219.

<sup>24</sup> Tamże, s. 220.

<sup>25</sup> Tamże, s. 219-222.



wania apokaliptyczne średniowiecza i początku epoki nowożytnej<sup>26</sup>. Ale szczególnie ważną rolę wydaje się odgrywać średniowieczny obraz Boga, jaki mogli mieć inkwizytorzy. Christine Caldwell Ames badając dzieje papieskiej inkwizycji, za autorami epoki (inkwizytorami) mówi: „*Chrystus przyszedł, by ścigać i prześladować*”, nie przyniósł pokoju, ale miecz. „*Chrystus prześladowca*” uderza, wydaje sprawiedliwe wyroki w odwiecznej walce ze swymi wrogami, która potrwa aż do dnia sądu. „*Bóg wcielił się na ziemi w Chrystusa jako narzędzie gwałtu i prześladowania, wymierzającego z gorliwością karę złoczyńcom*”<sup>27</sup>. Choć zauważyć tu należy, że jednak powyższy obraz Boga inkwizytorów nie był całkiem miarodajny dla dojrzałego średniowiecza<sup>28</sup>. Wracając jednak do *Fields of Blood* cenne jest wszakże odnotowane przez autorkę i nowszą historiografię wyraźnie zmniejszenie statystyk rzeczywistych ofiar przemocy, w tym inkwizycji<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Jean Delumeau w *Strachu w kulturze zachodu* choć koncentruje się na okresie od XIV do XVIII wieku, to jednak spora część katalogu lęków i strachów dotyczy również wcześniejszych stuleci charakteryzujących się wystąpieniami dualistycznymi i millenarystycznymi – będzie to rozbudowany strach przed szatanem i jego dostrzeganymi niemal wszędzie „agentami”. J. Delumeau, *Strach w kulturze zachodu. XIV-XVIII w.*, IW PAX Warszawa 1986, s. 220-318. Jan Kracik przypomina o millenarystycznym Tl wypraw krzyżowych. Dla krzyżowców natomiast, którzy torowali zamkniętą przez siły Antychrysta drogę do Jeruzolimy, wyzwolenie miasta świętego miało oznaczać początek tysiącletniego królowania Chrystusa. J. Kracik, *Trwogi i nadzieje końca wieków*, Znak, Kraków 1999, s. 78-83.

<sup>27</sup> Powyższa „*represyjna teoria i praktyka inkwizycji* – podsumuje Ames – *brała się z przekonania, iż Bóg od zawsze stosował przymus wobec wszystkich ludzi, a starania inkwizytorów były tego przymusu tylko słabym echem i preludium*”. Ch.C. Ames, *Inkwizycja i bracia św. Dominika. Słuszne prześladowania*, W Drodze, Poznań 2013, s. 37, 39, 299.

<sup>28</sup> Jednak przywołany przez Ames obraz Boga w późnym średniowieczu, epoce znającej wprawdzie koncepcję „*bicza Bożego*” i „*Bożego gniewu*”, nie jest wyczerpujący. Właśnie ta epoka stopniowo odkrywała coraz bardziej „*dobrego*”, ewangelijnego Boga w obliczu cierpiącego dla zbawienia Chrystusa oraz współczującego Ojca. Por. choćby: J. Le Goff, *Bóg średniowiecza*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 24-25, 34-35, 72.

<sup>29</sup> „*W nowszych badaniach ilościowa analiza zachowanych protokołów inkwizycyjnych przyczyniła się do relatywizowania starszych, dalece przesadzonych danych liczbowych*.” J. Oberste, *Heretycy i inkwizycja w średniowieczu*, przeł. G. Rawski, WAM, Kraków 2010, s. 149-150. Podobne ustalenia przybliżył Paweł Kras, który zauważa, że w pracach dotyczących inkwizycji dyskusja nad liczbami ofiar, jeśli ma być zasadna to powinna opierać się na protokołach rozpraw. „*Dostępne protokoły średniowiecznych inkwizytorów wskazują, że najczęściej odsetek osób uznanych za heretyków i przekazanych w ręce władz świeckich w celu wymierzenia „stosownie surowej kary” oscylował w granicach 1,5-2% wszystkich osób sądzonych przez trybunały inkwizycyjne*” („sto-

## Podsumowanie

Jedną z nagród, których laureatką jest Karen Armstrong, to *Franklin D. Roosevelt Four Freedoms Medal*. Nagroda nawiązuje do słynnego przemówienia wygłoszonego przed Kongresem w 1941 roku, w którym prezydent Roosevelt sformułował nadzieję, że w przyszłości będziemy wszyscy żyli w świecie cieszącym się czterema podstawowymi wolnościami<sup>30</sup>. Dwie z nich to wolność do wyznawania wiary w sposób nieskrępowany oraz wolność od lęku. Temat niniejszego artykułu dotyczy tego, co właściwie czyni jednoczesną realizację obu tych wolności niemożliwą. Przemoc bowiem rodzi strach, a religia – głosząca ideą dobrego i miłosiernego Boga – byłaby wewnątrz sprzeczna i przestała być sobą.

Karen Armstrong włączając się z *Fields of Blood* w trwającą dyskusję wyraziła się znakomitą znajomością historycznych wymiarów problematyki, przekazem wolnym od uprzedzeń oraz zaangażowaniem osobistym biorącym w obronę w religii to, co niezbywalnie dobre i humanitarne. Jej oceny źródeł problemu dalekie są od pochopnych jednostronnych sądów, często ferujących wyroki na religię. Problem leży bowiem – jak pisała – nie w tym co nazywamy religią, ale „w przemocy zakorzenionej w naszej naturze i naturze państwa”. Zauważa, że często te same religijne przekonania i praktyki prowadziły do działań diametralnie odmiennych. Charakterystyczne dla jej podejścia do problemu wydaje się stałe uwrażliwienie na wieloznaczność i historyczne bogactwo tego, co kryje się za pojęciem religia. Ma rację przypominając, że z powodu tej wielopłaszczyznowości znaczeniowej i po prostu historycznej zmienności, termin nie jest jednoznacznie definiowalny. To miał na myśli Günter Lanczkowski przypominając: „*Nie ma religii jako takiej, istnieją tylko religie*”. A te, można dodać, są wielorako różne. Łączy je natomiast uznanie istnienia sfery *sacrum*, *mysterium tremendum et fascinans*, obecności świętości i transcendencji, których afirmacja przybiera postać wiary i rytuału. A to akurat, ze zorganizowaną przemocą instytucjonalną, powiązaną z walką o władzę i z państwem niewiele ma wspólnego<sup>31</sup>. Te konstatacje rzeczywiście wytrącają oręż sensu twierdze-

---

sownie surowej kary” oznaczały wyrok śmierci). Stąd dawniejsze statystyki mówiące o „*kilkudziesięciu tysiącach ofiar średniowiecznych inkwizytorów*” są trudne do utrzymania. P. Kras, *Wstęp do wydania polskiego: Średniowieczna inkwizycja i zakon braci kaznodziejów. Zarys problematyki badawczej*, [w:] Ch.C. Ames, *Inkwizycja i bracia św. Dominika*, s. 31-32.

<sup>30</sup> <http://www.fdrlibrary.marist.edu/pdfs/fftext.pdf>.

<sup>31</sup> G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, przeł. A. Bronk, Verbinum, Warszawa 1986, s. 33, także s. 27-39. Podobnie uważa Michel Foucault pisząc, że termin „chrześcijaństwo” jest „*bez wątplenia niejasny i obejmuje w istocie całe mnóstwo różnych zjawisk*.” M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, WN PWN, Warszawa 2010, s. 162-163.

niom, iż religia jest winna przemocy. W gruncie rzeczy, w historycznych przykładach, które za autorką przywołaliśmy, wydaje się, że nie tyle chodziło o religię (np. chrześcijańską) pojmowaną według jej powyżej wspomnianego rdzenia znaczeniowego, ale raczej o instytucjonalno-prawną postać, czy wymiar jaki przybierała w danej epoce, lub – sięgając głębiej – o ludzką naturę i głęboką ewolucyjnie zakorzoną skłonność do przemocy. Jednak czy i na ile jest możliwe i zasadne oddzielenie w „religii” sfery instytucjonalnej od otwartego na transcendencję rdzenia ideowego? Pozostaje to kwestią wątpliwą.

Czy wymowa pracy Karen Armstrong współbrzmi ze stanowiskami, którym wyraz daje opinia Foucaulta: „*spośród wszystkich cywilizacji, to cywilizacja chrześcijańskiego Zachodu był niewątpliwie najbardziej twórcza, zaborcza, arogancka i krwawa. Należy w każdym razie do tych cywilizacji, które rozwinęły największy potencjał przemocy.*”?<sup>32</sup> Oczywiście nie, ponieważ *Fields of Blood*, jest poniekąd apologią religii i tego, co w nich humanitarne. Zasadnicza linia argumentacyjna autorki wskazuje najpierw na naturę ludzką, dalej na od początku represyjną naturę państwa oraz ewentualnie na instytucjonalne, „państwopodobne” wcielenie religii. Sama „religia” natomiast – w jej warstwie wewnętrznej, ideowej i szukającej *sacrum* – staje się kozłem ofiarnym.

Przy formułowaniu stanowiska w przedmiotowym temacie wszystkie wspomniane perspektywy badawcze, jak klimat epoki, źródła jej mentalności, wniosłe lub przestępcze motywacje inkwizytorów i krzyżowców pozostają nieodzowne. Jednak chyba nie zmieniają faktu, że cierpienie człowieka podawanego torturom, w dowolnym miejscu lub czasie, pozostaje nieakceptowaną okropnością. Niewyobrażalne wydaje się również ich pogodzenie z fundamentalnym przesłaniem Dobrej Nowiny o zbawieniu<sup>33</sup>. Jakkolwiek cenna i inspirująca jest praca brytyjskiej badaczki, to dyskusja, przede wszystkim historyczna, nad związkiem religii ze zorganizowaną przemocą będzie kontynuowana.

---

<sup>32</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, WN PWN, Warszawa 2010, s. 147. Podobnie David S. Landes szukając odpowiedzi na pytanie o źródła globalnego sukcesu cywilizacji zachodniej znajduje szkoły historyków uważających, że: „*Europejczycy byli agresywni, bezwzględni, chciwi, pozbawieni skrupułów, cechowała ich hipokryzja*”. D.S. Landes, *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2005, s. 19.

<sup>33</sup> Można zgodzić się nawet ze sformułowaniem Sama Harrisa, który mówiąc o hiszpańskiej inkwizycji i niesławnym „hiszpańskim krześle”, stwierdza, że „*tortury sądowe osiągnęły niezmiernie (transcendent) poziom okrucieństwa*”. S. Harris, *The End of Faith*, s. 81.

## RELIGION AND VIOLENCE. KAREN ARMSTRONG IN SEARCH OF THE SUSTAINABLE POSITION

### Streszczenie

Niniejszy artykuł jest głosem w toczącej się dyskusji na temat związków między religią a przemocą, i przyjmuje pracę Karen Armstrong *Fields of Blood. Religion and the History of Violence* jako punkt odniesienia. Praca napisana przez uznaną i szanowaną autorkę w zakresie dyskursu o religii, bada różne formy przemocy zorganizowanej w ramach historii religii i państw. Armstrong kładzie accent na obecność chrześcijaństwa i islamu w historii Zachodu w odniesieniu do tak pełnych przemocy okresów dziejów jak czas krucjat, inkwizycja czy wojny religijne w Europie wczesnonowożytnej. Autorka wskazuje jak bogate, wielostronne i zróżnicowane są interpretacje terminu „religia”. To bogactwo znaczeń może prowadzić do nieuzasadnionych oskarżeń i mocno uproszczonych odpowiedzi na pytanie o rolę religii w narodzinach przemocy. Porównana i zestawiona z opiniami innych autorów na temat religii, bogato udokumentowana propozycja K. Armstrong wydaje się być dobrze wyważona i mocno osadzona we współczesnej dyskusji na przedmiotowy temat. Starając się uniknąć jakichkolwiek form stronniczości, *Fields of Blood* skutecznie oddziela humanitarne i niosące pokój przesłanie, jakie jest obecne w religiach od różnych form zorganizowanych działań, które nastawione są na zdobycie władzy.

### Słowa kluczowe

Pojęcie religii, przemoc zorganizowana, krucjaty, inkwizycja, religia i władza polityczna

### Summary

This paper seeks to contribute to the ongoing discussion on the subject of the relationship between religions and violence, using Karen Armstrong's *Fields of Blood. Religion and the History of Violence* as its point of reference. This book by the renowned and respected author, specialising in various aspects of religion, examines forms of organised violence in the history of religions and states. Armstrong places an emphasis on the presence of Christianity and Islam in Western history with regard to such violence-packed periods as those of crusades, the Inquisition, and religious wars of early modern Europe. The author clearly indicates how rich, multifaceted and diverse are the different interpretations of the term 'religion'. This abundance of meanings can often lead to unjustified accusations and grossly simplified answers to the question of religion's role in the ascent of violence. Compared and contrasted with other writers' opinions on the subject, Armstrong's informed position appears to be well balanced and firmly grounded in contemporary discourse. Trying to avoid any forms of bias, *Fields of Blood* manages to separate the humanitarian and peace-bringing messages that are present in religions from the distorted and power-oriented forms of organised action.

### Key words

Concepts of religion, organized violence, crusades, inquisition, religion and political power

### Bibliografia

Ames Ch.C., *Inkwizycja i bracia św. Dominika. Słuszne prześladowania*, W Drodze, Poznań 2013.

Armstrong, K., *Fields of Blood. Religion and the History of Violence*, Vintage, London 2015, s. 518.

Bessell, R., *Violence. A modern Obsession*, Simon&Schuster, New York 2015.

Delumeau J., *Strach w kulturze zachodu. XIV-XVIII wiek*, tł. A. Szymanowski, IW Pax, Warszawa 1986.

Foucault, M., *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, WN PWN, Warszawa 2010.

Foucault, M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

Harris, S., *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, Simon&Schuster, London 2006.

Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, T.I., Warszawa 1967.

Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, "L'Osservatore Romano", 19(1998) nr 11(207).

Kantorowicz, E. H., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Kracik J., *Trwogi i nadzieje końca wieków*, Znak, Kraków 1999.

Kras P., *Wstęp do wydania polskiego: Średniowieczna inkwizycja i zakon braci kaznodziejów. Zarys problematyki badawczej*, [w:] Ch.C. Ames, *Inkwizycja i bracia św. Dominika. Słuszne prześladowania*, W Drodze, Poznań 2013, s. 7-34.

Lanczkowski G., *Wprowadzenie do religioznawstwa*, przeł. A. Bronk, Verbinum, Warszawa 1986.

Landes D.S., *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2005.

Micklethwait J., Wooldridge A., *Powrót Boga. Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat*, przeł. J. Grzegorzczak, Wydawnictwo Zysk i S-ka Poznań 2011.

Oberste J., *Heretycy i inkwizycja w średniowieczu*, przeł. G. Rawski, WAM, Kraków 2010.

Pinker, S., *The Better Angels of Our Nature. A History of Violence and Humanity*, London 2011.

Strzelczyk J., *Cis Oceanum et Ultra. Ernst Kantorowicz i jego dzieło*, [w:] E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla*, s. vii-xxviii.

Moltmann J., *The Coming of God. Christian Eschatology*, Fortress Press, Minneapolis 1996.

<http://www.fdrlibrary.marist.edu/pdfs/fftext.pdf>

Magdalena Gilicka  
Instytut Filozofii  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## HUSSERLOWSKIE UZNANIE INNYCH JAKO FENOMENOLOGICZNY WYMIAR INTERSUBIEKTYWNEJ KOMUNIKACJI

### Wprowadzenie

Niniejsza praca jest zamysłem, jak sądzę, dość daleko idącym, bowiem uczynić z twórcy fenomenologii filozofa komunikacji na pierwszy rzut oka wydaje się być dość śmiałym, a może nawet dla niektórych absurdalnym przedsięwzięciem. Zatem celem moich rozważań będzie usytuowanie myśli Edmunda Husserla (1859-1938) w kontekście zagadnień związanych z międzyludzką komunikacją, a co za tym idzie z zagadnieniami dotyczącymi intersubiektywności. Stawiam hipotezę, że fenomenologiczno-komunikacyjne zależności w myśli Husserla występują, lecz na gruncie ich powiązania z koncepcją czystej świadomości mogą być trudne do zaakceptowania. Postaram się odpowiedzieć na pytania: jakie powiązania łączą naukę o fenomenach z obszarem filozofii komunikacji?; czy powiązanie to, jeśli występuje, nie stoi w sprzeczności z głównymi założeniami metody fenomenologicznej?; jaką rolę w procesie poznania odgrywają inni ludzie?

W pierwszym etapie przedstawię deskrypcje zawarte w „Ideach II”, a później w „Medytacjach kartezjańskich”; następnie przejdę do kluczowych konstatacji, łącząc przestrzeń intersubiektywną z koncepcją „współ-prezentowania”.

### Intersubiektywność w „Ideach II”

W części pierwszej, zatytułowanej „Konstytucja materialnej przyrody”, w punkcie f., Husserl dokonuje przejścia od solipsystycznego rozumienia doświadczenia świata do intersubiektywnego kontekstu, co ściśle wiąże się z dostrzeżeniem przez niego niezbędności istnienia innych ciał, innych istot żywych. Píše tam: „Jeżeli brak tej dziedziny aperceptywnej, to nie określa ona zatem również moich ujęć rzeczy, o ile jeszcze w moim rzeczywistym doświadczeniu określa, to odpowiednie domieszki odpadają z mego zmodyfikowanego teraz obrazu świata”<sup>1</sup>. Odnaleźć tutaj należy pewną funkcję potwierdzania, któ-

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga II, przeł.

ra odnosi się do wspólnego doświadczania przedmiotów spostrzeżeń. W końcu, wspólnie z innymi, na razie pojmowanymi przeze mnie jako „ciała cudzych podmiotów”, ujmuję istniejące realnie przedmioty w taki sam sposób; wyposażone są one w tak samo apercywowane określniki. Jednak, dlaczego bez tej części świata, jaką jest dla mnie sfera innych istot żywych, obszar, na jaki składa się kompleks domniemywanych transcendentnych przedmiotów, jest dla mego „samotnego” apercywowania uboższy? Z wywodów Husserla wnioskować możemy, że to dzięki relacjom przyczynowym, które pochodzą od egzystujących wspólnie żywych ciał i są dla nich charakterystyczne. Te rozległe, zdeterminowane związki stanowią weryfikację apercywowanego ujęcia świata. I dzięki sferze komunikacji, przez Husserla przywołanej jako funkcja porozumiewania się w obszarze wypowiedzi o spostrzeganych przedmiotach, jestem w stanie zweryfikować poprawność „widzenia” własnego obrazu rzeczywistości<sup>2</sup>.

Niezgodność mojego doświadczenia z intersubiektywnym doświadczeniem Innych jest dla twórcy fenomenologii doświadczeniem granicznym. W drodze zakomunikowania im o moich wcześniejszych przeżyciach, które doprowadziły do ukonstytuowania się różnorodnych kompleksów intencjonalnych przedmiotów, choćby były ze sobą idealnie jednoznaczne i niesprzeczne, lecz niepotwierdzające się i antagonistycznie uwarunkowane względem utworzonej drogą porozumienia – między innymi istotami – analizowanej części świata, traktowane będą jako przypadek „patologiczny”, w którym zanegowany zostaje anormalnie myślący podmiot empiryczny<sup>3</sup>.

Podążając kierunkiem myśli Husserla dochodzimy do pytania wysokiej rangi: „Jak się to dzieje, że odniesienie do wielości porozumiewających się ze sobą ludzi wpływa na ujęcie rzeczy i jest konstytutywne dla ujęcia pewnej rzeczy jako «obiektywnie rzeczywistej»”<sup>4</sup>? Rozpatrując tę kwestię należy mieć na uwadze przede wszystkim specyficzny charakter tego odniesienia, który wprowadza nas w zagadkę trudną do rozwiązania – postrzegamy przecież innych ludzi jako ciała, zatem kierując świadomość w stronę tak pojmowanych istot,

---

D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 112.

<sup>2</sup> Zbliżony pogląd wyraża Husserl w tekście „Intersubiektywność a podmiotowość transcendentna”, gdy pisze, iż wspólnotowy dostęp do tego samego świata pozwala zagwarantować prawdziwość poznania, ponieważ „«obiektywne» uprawomocnienie opiera się na wzajemnym przyzwoleniu i jego krytyce”. E. Husserl, *Intersubiektywność a podmiotowość transcendentna. Teksty filozoficzne. Twarc Innego*, przeł. B. Baran, Kraków 1985, s. 9; cyt. za I.A. Kyra, *Intersubiektywność a podmiotowość transcendentna – analiza problemu Edmunda Husserla*, <https://khaayra.wordpress.com/2015/01/06/intersubiektywnosc-a-podmiotowosc-transcendentna-analiza-problemu-edmunda-husserla/>, dostęp 27.10.2016.

<sup>3</sup> Tamże, s. 112-113.

<sup>4</sup> Tamże, s. 113.



nasze przedmiotowe skierowanie również i te istoty percypuje jako przedmioty spostrzeżeń (tak jak pozostałe realne rzeczy)<sup>5</sup>. Do tego nie jest poddawane żadnej regule, że podczas spełniania intencjonalnych aktów, intendujących obiekty spostrzeżeń, musimy automatycznie brać pod uwagę tezę egzystencjalną mówiącą o istnieniu różnych od nas samych istot żywych. Na powyższe kwestie niemiecki filozof podaje jedną metodę rozwiązania: jest nią fenomenologia, która kieruje się w stronę przedmiotowej percepcji. Wszak chodzi o takie ujęcie domniemywanych przedmiotów, w którym jawić się one będą w sposób „obiektywnie rzeczywisty”. Doprowadzi nas do tego identyfikacja składników, domagających się wypełnienia w intuicyjnym oglądzie, intencji. Idzie tu o rzetelną, konstytuującą rolę świadomości prezentującej źródłowo. Zagadnienie prezentacji nie jest w poddawanym analizie temacie bez znaczenia. Ściśle ono oraz problematyka konstytucji zwraca się ku Ja, jako spełniacza aktów w płynącym strumieniu świadomości.

Jak pisze Husserl: „Każda rzecz mego doświadczenia należy do mego «otoczenia», a to znaczy przede wszystkim, że moje c i a ł o jest również przy tym obecne, i to jako ciało”<sup>6</sup>. Podkreślenia wymaga tutaj konstatacja, iż ta cielesna obecność nie jest obowiązkowa podczas fenomenologicznego wglądu w istotę spostrzeganych elementów świata. Zatem, czym tak naprawdę jest *solus-ipse* i czy w ogóle istnieje jego pojęcie? Argumenty Husserla uzasadniają teorię podważającą jego istnienie.

*Solus-ipse* nie jest człowiekiem wyalienowanym z otoczenia, nawet, gdyby dysponował fenomenem należącego do niego ciała (szerzej o pojęciu ciała w następnej części pracy). Filozof tłumaczy, że wyizolowany ze swej społeczności człowiek w dalszym ciągu pozostaje w kręgu innych istot żywych. Jest bowiem ciągle „przedmiotem intersubiektywnym”. Ale czy w tym miejscu nie napotykam na pewien paradoks w dotychczasowej jego myśli? W końcu kluczowa dla metody fenomenologicznej redukcja transcendentálna postuluje konieczną *epoché* – zawieszenie tezy egzystencjalnej, odnoszącej się do istnienia świata, podmiotów psycho-fizycznych w nim występujących<sup>7</sup>. Słusznie pisze w „Studiach z fenomenologii poznania” W. Płotka, jakoby „(...) fenomenologia nie dawała podstaw dla zrozumienia możliwości wiedzy o innych podmiotach. (...) grzechem pierworodnym fenomenologii ma być w tym kontekście redukcja transcendentálna, z powodu, której relacja podmiotu do innych podmiotów stała

<sup>5</sup> A. Półtawski, *Świat. Spostrzeżenie. Świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, s. 285.

<sup>6</sup> E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., s. 114.

<sup>7</sup> M. Moryń, *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, Poznań 1998, s. 20-21.

się problematyczna (...)”<sup>8</sup>. Dylemat ten zdaje się także dostrzegać M. Theunissen, który w pozycji „Der Andere” uważa, iż „Przedmiotem dialogicznej krytyki zasadniczo jest (...) filozofia transcendentálna, jako nauka o konstytucji świata z subiektywności”<sup>9</sup>.

Zatem, czy samo przyjęcie istnienia wspólnoty intersubiektywnej należałoby podać za wątpliwe, a nawet negujące skuteczność metody, zapoczątkowanej przez Husserla?... Twierdząca odpowiedź staje się wysoce prawdopodobna, jeśli uznać prymat konstytuującej roli świadomości – świadomości transcendentálnej. Od niej wszak pochodzi egzystencja innych bytujących w świecie podmiotów. W obliczu transcendentálnej metody, zatwierdzona choćby w „Ideach” wspólnota porozumiewających się żywych ciał, u których ja, jako poznający podmiot, uzyskuję potwierdzenie prawdziwości – odbywających się w określonym czasie – doświadczeń, nie ma prawa być gwarantem prawomocności mojego poznania<sup>10</sup>.

### **Intersubiektywność i współ-prezentowanie w „Medytacjach kartezyjskich”**

Jak napisałam wyżej, sfera intersubiektywna, jeśli ma być zgodna z założeniami fenomenologicznej metody, nie powinna traktować innych osób jako wyznacznika prawomocności poznania – w każdym razie wątek ten jest wysoce problematyczny. Wprowadza on pewne zawilości na grunt transcendentálnizmu, których nie udało się rozstrzygnąć twórcy fenomenologii. Tę część pracy poświęcę na analizę intersubiektywności, jaką zawarł Husserl w „Medytacjach kartezyjskich”. Szczególnie ważne rozważania, jakie będą poddawane deskrypcji, to te odnoszące się do doświadczenia „alter ego” oraz aktów współ-prezentowania.

<sup>8</sup> W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentálna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk 2015, s. 219.

<sup>9</sup> M. Theunissen, *Der Andere. Stunden zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, New York (NY) 1977, s. 246; cyt. za Tamże.

<sup>10</sup> Fenomenologa nie interesuje „co”, lecz „jak” przedmiot jest domniemany w treści przeżycia intencjonalnego. Dlatego też moja praca, mimo, że podejmuje wątki intersubiektywne, to siłą rzeczy odwołuje się do dokonań konstytutywnych świadomości transcendentálnej. Stwierdzenie to nie odnosi się li tylko do zagadnienia komunikacji, lecz także do koncepcji wczucia. Co prawda, Husserl porusza w „Ideach II” takie wątki, jak znaczenie wczucia przy przejściu od przestrzeni indywidualnej do intersubiektywnej, czy opisuje rolę, jaką odgrywa ono podczas procesu porozumiewania się. Przywołując słowa S. Judyckiego, które uważam w tym miejscu za nieodzowne, „nie ma (...) w «Ideach II» mowy o transcendentálnym problemie wczucia (...). Również (...) opublikowana dzisiaj jako trzeci tom «Idei», część pt. «Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften» pozostawia ten problem poza rozważaniem”. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990, s. 54-55.

W „Medytacji piątej”, zatytułowanej „Odsłonięcie sfery transcendentnego istnienia jako monadologicznej intersubiektywności”, Husserl koncentruje się wokół zagadnienia doświadczania obcych podmiotów, próbując tym samym udzielić odpowiedzi na zarzut solipsyzmu. Rozważania na ten temat, wraz ze sprawiającą kłopoty redukcją, pojawiły się wcześniej. Siłą sprawczą redukcji jest bowiem łączenie ego z elementami składającymi się na jedność przepływu strumienia świadomości. Tym sposobem jest ono ukonstytuowane poprzez możliwe i teraźniejsze jednostki, należące do czystych przeżyć intencjonalnych. Konstytuują się jego „konkretne momenty”<sup>11</sup>. Lecz pyta dalej Husserl: „Ale jak wówczas mają się rzeczy z innymi ego, które nie są przecież samym tylko moim przedstawieniem, (...) lecz zgodnie z ich własnym sensem istnieją właśnie jako I n n i? (...) Doświadczenia te (...) są przecież transcendentnymi faktami sfery fenomenologicznej (...)”<sup>12</sup>.

Zatem, od czego należy zacząć, gdy mówimy o aktach intencjonalnych, skierowanych na doświadczenie Innego<sup>13</sup>? Filozof postuluje odsłonięcie sfery noetyczno-noematycznej w tym procesie. Innego traktuję jako coś, co odpowiada mojemu *cogito*, co stanowi jego analogon. Innymi słowy, domniemuję go „wprost”, tak, jak mi się on przedstawia. Inni stanowią dla mnie zasób przyrody – jako psychofizyczne obiekty dysponujące żywymi ciałami. Lecz ujmuję ich nie tylko w aspekcie przedmiotowym. Są także podmiotami, które funkcjonują, czują i poznają – tak jak ja; do tego jestem świadomy, że percypują mnie w sposób, w jaki ja percypuję ich. Tą drogą Husserl w „Medytacjach kartezyjańskich” dociera do intersubiektywnych obszarów, do których ego wraz z Innymi posiada równy dostęp, także w zakresie przedmiotowym. To świat wspólny wszystkim, przejawiający się w poredukcyjnej świadomości transcendentalnej, konstytuującej sens doświadczeniowy, odniesiony do Innych. I mimo, że każdy z osobna podmiot „konstruuje” swój własny świat jako własny fenomen, posiada „osobisty” zasób zjawisk, to ten intersubiektywny świat jest odrębnym, eg-

<sup>11</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezyjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 130-131.

<sup>12</sup> Tamże, s. 132.

<sup>13</sup> Wyjaśnienia wymaga kontekst posługiwania się dwoma terminami: „Inny” oraz „Inni”. U Husserla rozgraniczenie to nie odgrywa większej roli, jak ma to miejsce w naukach społecznych. „Inni” to prostu szersze zespoły złożone z pojedynczych ego. Podstawowa dystynkcja zasadza się na podziale „Ja” – „nie-Ja” i to stanowi klucz do Husserlowskiego uznania nie tylko osiągnięć własnej świadomości, lecz także akceptacji innych podmiotów (w tym do ich apercypowania). Husserl wyjaśnia: „Naturalnie każdej takiej wspólnotie odpowiada, w transcendentalnej konkretności, równoległa, otwarta wspólnota monad, którą określamy jako intersubiektywność transcendentalną. Jest ona (...) czymś ukonstytuowanym wyłącznie we mnie, w medytującym ego, (...), ale jako taka, która w każdej ukonstytuowanej ze zmodyfikowanym charakterem «Inny» monadzie ukonstytuowana jest jako ta sama wspólnota (...)”. Tamże, s. 195.

zystującym „w sobie” bytem, różnym, czy jak pisze Husserl, „przeciwstawionym” wszelkim jednostkowym fenomenom.

W paragrafie 49, „Nakreślenie toku operacji intencjonalnego wydobywania sensu doświadczenia tego, co obce”, Husserl ponownie dotyka zagadnienia konstytucji sensu obiektywnego świata – na podłożu „Inni”. Konstytucja ta, wychodząc od świata pierwotnego pochodzenia, przynależącego do ego, w dalszym toku operacji dokonuje zwrócenia się w stronę „Innych w ogóle”. Otaczające mnie ego nie należą do mojej sfery pierwotnego pochodzenia.

Kolejny szczebel twórczej funkcji świadomości nadbudowany jest nad tą sferą. Jednocześnie z konstytutywnymi dokonaniem, odnoszącymi się do Innych, odbywa się „p r o c e s p o w s z e c h n e g o n a d b u d o w y w a n i a s e n s u”<sup>14</sup>, który stanowi wyższe piętro percepcyjnego ujęcia rzeczywistości. W ten sposób nad obszarem pierwotnego pochodzenia konkretnego ego konstytuuje się świat obiektywny, który stanowi jego fenomen. To intersubiektywne spektrum, w którym inne Ja jest „pierwszym w sobie obiektem” i w którym prezentuje mu się wspólna wszystkim przyroda. W rezultacie pojawia się dziedzina współbytujących Ja (na tym etapie nie są oni jeszcze ożywieni sensem), którą Husserl drogą końcowej konstytucji nazywa wspólnotą monad. Stanowi ona harmonijny kompleks Innych, obdarzonych już sensem światowym i domniemywanych jako ludzie, którym przejawia się ten sam obiektywny świat i które tym samym dysponują wspólną sobie intencjonalnością. Pozwolę sobie przytoczyć fragment „Medytacji kartezjańskich”, którego nie sposób pominąć:

„Intersubiektywność transcendentalna może dzięki temu uwspólnoceniu rozporządzać intersubiektywną sferą tego, co stanowi wyłącznie jej zasoby, sferą, w której intersubiektywnie konstytuuje ona świat obiektywny i w której w ten oto sposób, jako transcendentalne «My», staje się ona podmiotem (*Subjektivität*) tego świata, w tym również podmiotem świata ludzi, w którego formie urzeczywistniła siebie samą jako coś obiektywnego”<sup>15</sup>.

Odgraniczając przy tym świat obiektywny od intersubiektywności percypowanej przez ego jako to, co jest wyłącznie jego własnością, tak czy inaczej dochodzimy do odsłonięcia korelacji, jaka występuje między tymże światem a sferą doświadczenia wspólnotowego.

Przejdźmy teraz do zagadnienia współ-prezentowania, które w koncepcji fenomenologicznej Husserla jest dość niejasne. Fenomenolog odnosi je do obszaru doświadczenia Innego – jest dla niego swoistym typem intencjonalności. Zasada doświadczenia obcych podmiotów stanowi rodzaj analogicznej apercepcji. Trudności pojawiają się już na tym poziomie doświadczenia, gdzie drugi

<sup>14</sup> Tamże, s. 157.

<sup>15</sup> Tamże, s. 158.

podmiot nie jest jeszcze obdarzony przez apercypujące go ego sensem „człowiek”. Oczywiście, jest to związane z transcendentnymi przebiegami refleksji, w których akty intencjonalne zwracają się w stronę Innego. Świadomość ujmuje *originaliter* – Drugi domniemywany jest w swojej „cielesności”. Jednak to fenomenologiczne dotarcie do jego istoty posiada odmienny wymiar: w ejdetycznym oglądzie nie przedstawiają się nam przejawy, jakich on doświadcza, nie mamy dostępu do jego przeżyć, nie prezentuje się nam źródłowo jego Ja. Husserl podkreśla, że gdyby taki dostęp miał miejsce, stanowiłby on część mnie samego, mojej własnej istoty – byłby po prostu mną. Z tego stwierdzenia wyprowadza konstatację o istnieniu intencjonalności o charakterze pośrednim<sup>16</sup>.

W „Medytacjach kartezjańskich” czytamy, że intencjonalność ta swoje źródło posiada już w sferze pierwotnego pochodzenia, jednocześnie prezentując „przedstawienie czegoś współobecnego (*Mit -da*), które nie jest tutaj jednak obecne samo i nigdy nie może być tutaj dane we własnej osobie”<sup>17</sup>. Zatem musi to być coś, co przejawia się w charakterze „współ-uobecniania”, które zostało przez Husserla określone jako „współ-prezentowanie” (*Appräsentation*). Zachodzi ono także w procesie doświadczenia np. rzeczy fizycznej, gdy tylko jedna z jej stron nam się prezentuje i w charakterze współ-prezentowania dany obiekt spostrzeżenia ukazuje nam jej drugą część. Lecz problem w przypadku naszych rozważań zwraca się w stronę innym podmiotów. Pytanie kluczowe celuje w stronę motywującego aspektu funkcjonującego na polu pierwotnego pochodzenia, który to aspekt ma pomóc mu, drogą współ-prezentowania, ukazać się innym jego obszarom – tym, które odnoszą się do Innych. Odsłonięcie tego wymiaru pierwotności możliwe jest jedynie poprzez jednoczesne spełnianie dwóch rodzajów aktów: aktu źródłowego uobecniania oraz aktu uobecniania o nieźródłowym charakterze. Ten pierwszy spełnia istotną funkcję źródłowej samoobecności – w efekcie dochodzi do właściwej samoprezentacji obiektu spostrzegania<sup>18</sup>.

Pojawia się pytanie o faktyczną funkcję intencjonalności w akcie współ-prezentowania. Husserl podkreśla kontekst semantyczny Innego. Podmiot poznający traktuje go jako „inne Ja”, stanowi on dla niego „alter ego”, w odróżnieniu od apercepcyjnego ujęcia jego samego jako ego, pojmowane jako Ja osobowe. To Ja osobowe, intencjonalnie uposażone, rozumiane jest przez filozofa jako „człowiek pierwotnego pochodzenia”. Jest ono jednością złożoną z psychiczności oraz fizycznego ciała. Tak samo w drodze spostrzegania traktuję Drugiego. W początkowym przebiegu transcendentnej refleksji ujmuję go jako cielesną bryłę, funkcjonującą w przyrodniczej sferze pierwotnego pocho-

<sup>16</sup> S. Judycki, *Intersubiektywność...*, dz. cyt., s. 101-102.

<sup>17</sup> E. Husserl, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 161.

<sup>18</sup> Tamże.

dzenia. W wyniku zabiegów redukcyjnych Inny jawi mi się jako „immanentny transcendens”. Co to znaczy? – jak pisze Husserl, inny człowiek „jest naturalnie jedynie momentem określającym mnie samego”<sup>19</sup>.

W aspekcie przyrodniczym poznający podmiot jest li tylko żywą cielesną bryłą. Dlatego też wszelkie inne bryły tego typu intenduje jako żyjące, poprzez „aperceptywne przeniesienie”, które domniemuje na podstawie stwierdzenia (nie myślenia analogicznego ani wnioskowania) o istnieniu siebie jako ciała, które jest żywe. Fenomenolog określa je jako specyficzny rodzaj apercpcji upodabniającej. Jak pisze Husserl: „Apercpcje te charakteryzują się budową warstwową, której kształt odpowiada zawsze warstwowej budowie odpowiedniego sensu przedmiotowego”<sup>20</sup>. Utrzymana zostaje dystynkcja na dwa rodzaje apercpcji. Jeden z nich odsyła do tych, które ze swej istoty funkcjonują tylko w obszarze pierwocin. Drugie pojawiają się w drodze konstytucji „alter ego”. Nad pierwotnie ukonstytuowanym jego sensem nadbudowana zostaje, za sprawą pochodnej genezy przynależącej do tego rodzaju apercpcji (w odróżnieniu od genezy przypisanej pierwszemu rodzajowi apercpcji), nowa odmiana sensu<sup>21</sup>.

### Podsumowanie

W niniejszym artykule, myślę, że dość przewrotnie, chciałam ukazać Husserla w zupełnie innym świetle niż to, które jest mu przypisywane jako twórcy fenomenologii – trafniej określanej jako metoda niż jako filozoficzny nurt. Moim dążeniem było przedstawienie fenomenologii w otocze filozofii komunikacji i intersubiektywności. Stwierdzam, że takie fenomenologiczno-komunikacyjne powiązania jak najbardziej występują, choć nie są wolne od wątpliwości (już u podstaw fenomenologicznej teorii). I – co dość charakterystyczne – toczą się głównie wokół konstytuującej funkcji świadomości (raczej przedmiotowej niż podmiotowej). Mam tu na myśli przede wszystkim kwestie zawarte w wydanych po śmierci filozofa „Ideach II”.

Sam Husserl był świadomy niedoskonałości swoich efektów badawczych. Koncepcje redukcji transcendentalnej oraz czystej świadomości, które uważa się za jedne z kluczowych założeń fenomenologii, „zaburzają” jego refleksje na temat komunikacji, czy świata innych ludzi. Nierozstrzygnięta kwestia transcendentalizmu i pogodzenie jej z afirmującym uznaniem egzystencji innych osób potwierdza założoną na wstępie hipotezę o trudności przyjęcia koncepcji świadomości prezentującej źródłowo (tym samym zawieszającej istnienie podmiotów psychofizycznych).

<sup>19</sup> E. Husserl, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 163.

<sup>20</sup> Tamże, s. 164.

<sup>21</sup> Tamże, s. 164-165.

Filozofia komunikacji wyraża się w twórczości Husserla głównie w procesie porozumiewania się transcendentalnych ego i związanej z tym wymianie rezultatów empirycznych. Zauważyć należy ewolucję w jego poglądach – wyraźnie zwróconą ku uznaniu osiągnięć poznawczych innych ludzi i tworzeniu wspólnoty, którą myśliciel określa jako transcendentalną intersubiektywność.

Dlatego też przedmiotem analizy w niniejszej pracy uczyniłam dwie rozprawy, które przyjąłam za najlepiej tę ewolucję obrazujące: to w „Ideach II” fenomenolog zaczyna dostrzegać kwestie intersubiektywności oraz związanej z tym międzyosobowej, intencjonalnej komunikacji. Pisze Husserl: „Taki świat otaczający konstytuujący się w doświadczeniu innych, we wzajemnym rozumieniu się i w porozumieniu, określamy jako komunikatywny (...) idea komunikacji rozszerza się oczywiście z pojedynczego podmiotu osobowego także na społeczne związki podmiotów (...)”<sup>22</sup>. Te wstępne zarysy, rozszerzone później w „Medytacjach kartezjańskich”, kładą nacisk na szeroko pojętą obiektywność doświadczenia, pozwalającą oddzielić to, co „prawdziwe”, od czystego złudzenia. Intersubiektywny przebieg procesów empirycznych zostaje zrównany z poznaniem subiektywnym.

Jak zauważyłam wcześniej, Husserl zdawał sobie sprawę, że na tym etapie intersubiektywnych analiz nie da się poprawnie przeprowadzić procedur transcendentalnych. Być może dlatego w „Medytacjach kartezjańskich” pojawia się teoria współ-prezentacji, która za sprawą aktów intencjonalnych doprowadza do ujęcia Innego (co za tym idzie – także Innych) – lecz, co niezwykle ważne, nie przejawiającego się w sposób źródłowo uobecniony. Czy to stanowić miałyby rozwiązanie transcendentalnego problemu doświadczenia Innego? W moim odczuciu to wyjście „doraźne”, gdyż w dalszym ciągu zachwianiu ulegają fundamentalne założenia teorii.

Na końcu rozważań przytoczenia wymaga następujący fragment: „Wychodząc od pojęcia wspólnoty (...), można (...) łatwo zrozumieć (...) możliwość aktów specyficznie podmiotowo-osobowych, które posiadają charakter aktów działania społecznego (*sozialen Akten*) aktów tworzących wszelką ludzką komunikację osobową”<sup>23</sup>.

Czyżby fenomenologiczny tryb poznawania świata zasadzał się na komunikacji i swój bieg rozpoczynał nie od czystej świadomości, lecz wspólnotowo?... Pytanie tak istotne, jak wymagające dalszych gruntownych analiz.

#### HUSSERL'S ACKNOWLEDGEMENT OF THE OTHERS AS THE PHENOMENOLOGICAL DIMENSION OF THE INTERSUBJECTIVE COMMUNICATION

<sup>22</sup> E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., s. 277-278.

<sup>23</sup> E. Husserl, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 198.

**Streszczenie**

Artykuł jest prezentacją poglądów Edmunda Husserla na temat roli „Innych” w fenomenologicznym procesie poznania. Pierwsza część artykułu przedstawia koncepcje zawarte w „Ideach II”, uwzględniające badania nad komunikacją i porozumieniem. Dalsza część pracy jest analizą rozważań nad intersubiektywnością, jakie Husserl sformułował w „Medytacjach kartezjańskich”. Praca ukazuje specyficzną ewolucję poglądów w koncepcjach niemieckiego myśliciela, która zawiera w sobie szereg kwestii budzących wątpliwości u podstaw fenomenologicznej metody.

**Słowa kluczowe**

Komunikacja, intersubiektywność, świadomość, konstytucja, współ-prezentowanie

**Abstract**

The article is a presentation of Edmund Husserl's views on the role of the „Others” in the phenomenological process of cognition. The first part of the article presents the ideas contained in the „Ideas II”, taking into account researches on communication and agreement. The rest of work is an analysis of reflections on intersubjectivity, which Husserl formulated in „Cartesian Meditations”.

**Key words**

Communication, intersubjectivity, awareness, constitution, co-presenting

**Bibliografia**

- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga II, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974.
- Husserl, E., *Intersubiektywność a podmiotowość transcendentalna. Teksty filozoficzne. Twarz Innego*, przeł. B. Baran, Kraków 1985.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982.
- Judycki S., *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990.
- Moryń M., *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, Poznań 1998.
- Półtawski A., *Świat. Spostrzeżenie. Świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973.
- Płotka W., *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk 2015.
- Theunissen M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, New York (NY) 1977.



Issaïeff Anna Kyra, *Intersubiektywność a podmiotowość transcendentalna – analiza problemu Edmunda Husserla*, <https://khaayra.wordpress.com/2015/01/06/intersubiektywnosc-a-podmiotowosc-transcendentalna-analiza-problemu-edmunda-husserla/>, dostęp 27.10.2016.



Agnieszka Bednarek  
Wydział Filologiczny  
Uniwersytet Gdański

## NOC OŚWIECAJĄCA, CZYLI APOFATYZM W TEOLOGICZNYCH DOCIEKANIACH ADAMA MICKIEWICZA

### Wprowadzenie

Celem artykułu jest prześledzenie narzędzi apofatycznych – głównie paradoksu i antynomii – objawiających się w opisywanych przez Mickiewicza kategoriach: światła (które może zaciemniać poznanie) oraz ciemności (która w istocie jest nieznośną dla nieprzygotowanych oczu nadprzyrodzoną światłością). Analizie zostaną poddane „Zdania i uwagi” oraz synoptyczna do nich rozprawa poety o Jakubie Böhm, a także analogiczne ideowo wiersze „Rozmowa wieczorna” oraz „Rozum i wiara”. Co istotne: nie odczytuję ich jako opis doświadczenia mistycznego (te kryteria spełnia raczej wiersz „Widzenie”), lecz jako opis drogi do takiego doświadczenia prowadzącej wraz z próbą scharakteryzowania czym ono jest oraz jak się objawia. Źródłem takiego podejścia jest fakt, że rozważany zbiór jest wynikiem parafrazy mistycznych tekstów Anioła Ślązaka, Jakuba Böhmego oraz Louisa-Claude’a de Saint-Martina, z którymi Mickiewicz mógł się duchowo i myślowo rozpoznać. Dlatego też „Zdania i uwagi” można rozumieć jako rezultat duchowych dążeń i doświadczeń poety, choć nie ma oczywiście pewności ani podstaw, by mniemać, że doświadczył on *unio mystica*<sup>1</sup>. W wyróżnionych przez Hansa Ursa von Balthasara stopniach, w których mistyka (*Mystik*) to doświadczenie Boga, mistologia (*Mystologie*) – pojęciowa refleksja nad doświadczeniem Boga i oparta na nim działalność pisarska, zaś mistagogia (*Mystagogie*) to teoretyczno-praktyczne pouczenie nakierowane na dostęp do doświadczenia<sup>2</sup>, Mickiewiczowski zbiór wpisuje się w dwa ostatnie typy. Poeta na mocy świadectwa staje się mistagogiem, asystentem rozwoju duchowego innych, pomocnikiem i towarzyszem: nie tyle umoralnia odbiorców, co wskazuje drogę, zaczynając od siebie, jest przekaznikiem. Dzieli się z inny-

---

<sup>1</sup> Rację ma M. Kuziak pisząc, że „jest to niejako drugie zapośredniczenie doświadczenia mistycznego”, [w:] *Inny Mickiewicz*, Gdańsk 2013, s. 185.

<sup>2</sup> B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, T. Dekert (tł.), Kraków 2009, s. XIV.

mi prawdą i mądrością, niejako żyje „w sobie jej światłem i ciepłem”, które próbuje dać poczuć drugiemu<sup>3</sup> – jak sam nakłaniał w jednej z rozmów spisanych przez Antoniego Edwarda Odyńca.

### **Apofatyczna droga poznania**

Doświadczenie mistyczne – jako niedyskursywna możliwość poznawania Boga<sup>4</sup> – jest „apofatyczną drogą dochodzenia do zasady wszystkich rzeczy”<sup>5</sup>. W „Teologii mistycznej” Pseudo-Dionizy Areopagita rozróżnia teologię pozytywną (katafatyczną), która orzeka coś o Bogu, przypisuje mu określone właściwości oraz teologię negatywną (apofatyczną), polegającą na zaprzeczeniach, ocenianą jako wyższy stopień refleksji teologicznej<sup>6</sup>. Wedle tej ostatniej całkowita odmienność Absolutu w odniesieniu do rzeczy tego świata uniemożliwia właściwie jego poznanie na sposób racjonalny, dyskursywny. W jej duchu już samo pojęcie teologii jako orzekanie o Bogu jest paradoksem, gdyż Bóg jako taki nie może być przedmiotem poznania, Jego istotna nieokreśloność uniemożliwia ujęcie Go w ramach metafizycznych pewników<sup>7</sup>. Próba takiego poznania, czyli próba obiektywizacji: sprowadzenia Boga do przedmiotu poznania, do konkretnego pojęcia, jednoznacznej racjonalności, czyni zeń zaledwie idola<sup>8</sup>. Sam Mickiewicz, analizując poglądy Böhme, pisze: „natura Boga nie jest tym, co zazwyczaj zowiemy Naturą: natura Boga nie jest widzialnym; mówimy o niewidzialnym, nieuchwytnym i wreszcie o tym wszystkim, co jest powyżej ludzkich uczuć i zmysłów poza nimi”<sup>9</sup>. Rację ma jednak Pierre Hadot wskazujący konsekwencje radykalnego traktowania teologii apofatycznej jako metody negatywnej. Filozof słusznie zauważa, że jej logiczną konsekwencją „powinno być *zanegowanie* samego bóstwa jako przedmiotu tej teologii. Bo bóstwo to też określenie zrozumiałe”<sup>10</sup>. W apofatyce jednak nie o język intelektualnej spekulacji chodzi, lecz o język kontemplacyjny, czy – jak chce Pseudo-Dionizy – język uwielbienia, adoracyjny. Celem jest bowiem rozślawianie Niewyrażalnego, kontemplacja Boskich imion<sup>11</sup>, nie zaś charakteryzujący się wielomów-

<sup>3</sup> A.E. Odyniec, *Listy z podróży*, t. II, Warszawa 1961, s. 219.

<sup>4</sup> Zob. B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa 1999, s. 163-178.

<sup>5</sup> P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, P. Domański (tł.), Warszawa 1992, s. 189.

<sup>6</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, M. Dzielska (tł.), Kraków 2005, s. 329-330.

<sup>7</sup> P. Hadot, dz. cyt., s. 190.

<sup>8</sup> Por. J.L. Marion, *Granice fenomenalności*, W. Starzyński (tł.), „Kronos” 2008, <http://www.kronos.org.pl/index.php?23150,466>, dostęp: 22.02.2016.

<sup>9</sup> A. Mickiewicz, *Jacob Boehme*, [w:] tenże, *Dziela*, t. XIII, Warszawa 2001, s. 465.

<sup>10</sup> Tamże, s. 183.

<sup>11</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, dz. cyt., s. 219-220.

stwem wywód, wykładnia gubiąca prawdę w mnożonych przez rozum pojęciach. W *Zdaniach i uwagach* pogląd ten odbija się w dwuwierszu *Rozprawa*, zawierającym krytykę dyskursywnej drogi docierania do prawdy:

O czymkolwiek rozprawa, im dłużej się wiodła,

Tym dalsza jest od prawdy, jak woda od źródła<sup>12</sup>.

Mistyka i mistagogia Mickiewicza realizują się przez apofazę. Według Pseudo-Dionizego mistyka jest wręcz tożsama z teologią apofatyczną. Tego samego zdania jest P. Hadot uznający apofatykę za najlepszy z możliwych sposobów wyrażania doświadczenia mistycznego, a zarazem za środek do niego prowadzący. Doświadczenie mistyczne, choć skłania do zamknięcia, wywołuje do świadczenia, a zatem na mocy mistagogicznego obowiązku apofatyka jest mimo wszystko próbą mówienia o rzeczywistości nadprzyrodzonej. Mickiewicz w *Prelekcjach paryskich* głosi konieczność dopełnienia doświadczenia wewnętrznego, intuicji (*intueri, intus-tio*)<sup>13</sup>, uzewnętrznieniem go (*extra-itio*): „po owej i n t u i c j i, czyli wejściu w siebie, winien dokonać *extra-itio, foras-itio*”<sup>14</sup>. Neologizm ten oznacza obowiązek wychodzenia z prawdą ku ludziom. Poeta staje przed problemem jak mówić o tym, co niepojmowalne i niewyraźalne; jakiej „obróbce” językowej poddać prawdy duchowe, tak, by móc zakomunikować je innym. Potrzeba, czy też konieczność przekazywania doświadczenia mistycznego innym popycha ku antynomii i paradoksowi, „wyginając” na wszelkie sposoby nieprzygotowany i nieprzystosowany język.

### Nabożny paradoks

Skoro istotą objawienia religijnego jest nieoczywistość oraz paradoksalny sposób przejawiania się, paradoks – także jako typ wypowiedzi – zdaje się być jedyną drogą przybliżającą określenie natury Boga. Anioł Ślżak określa zbiór swoich epigramatów z *Cherubinowego wędrowca* jako zawierający „niemało osobliwych *paradoxa* bądź sprzecznych sądów”<sup>15</sup>. Za zasadę zasad wszelkiego bytu uznawał paradoks inny inspirator Mickiewicza – Jakub Böhme, często wykorzystując tę figurę retoryczną w swoich rozważaniach. Wszystko – zdaniem teozofa – przechodzi w swoje przeciwieństwo, we wszystkim istnieją konflikty, sprzeczności, zaś negacja i zaprzeczenia to etapy drogi do pozytywności<sup>16</sup>. Mickiewicz, wzorem swoich duchowych przewodników, stosuje bliski

---

<sup>12</sup> A. Mickiewicz, *Dziela*, t. I, Warszawa 1955, s. 396.

<sup>13</sup> A. Mickiewicz, dz. cyt., 1955, t. XI, s. 173-174.

<sup>14</sup> Tamże, s. 177.

<sup>15</sup> Angelus Silesius, *Cherubinowy wędrowiec*, A. Lam (tł.), Opole 2012, s. 13.

<sup>16</sup> Zob. J. Böhme, *Aurora, czyli Jutrzenka o poranku*, A. Pańta (tł.), Zgorzelec 1998 oraz *Ponowne narodziny*, J. Kałężny, A. Pańta (tł.), Poznań 1995.

teologii apofatycznej (obok przemilczeń i negacji) zabieg antynomii i paradoksu, które wybijają język (a za nim i pojmowanie) ze schematów myślowych, nie pozwalając niczego zamknąć w pojęciowym idole. Jest to cecha uniwersum poetyckiego twórcy, co zauważa Marta Piwińska: „U Mickiewicza jest bardzo blisko od rajskich, świetlistych mirażów do ciemności, potępienia. Tak blisko, że czasem otchłań i raj są niemal tożsame. Mickiewicz wiązał w jedno obrazy i uczucia przeciwstawne. Stapiał kontrasty, paradoks jest często spotykany w jego myśli, a oksymoron w obrazowaniu”<sup>17</sup>. W *Zdaniach i uwagach* objawia się to chociażby w ambiwalentnej wykładni symbolicznej światła i ciemności, mroku, a także ognia i żaru.

### a. Światło i ciemność – mistyczna nieoczywistość

W dobie romantyzmu, tak, jak i w mistyce, dostrzeżono specyficznie pozytywną wartość nocy, mroku, cienia, ciemności. To w niej adept duchowości odkrywa Boską niestworzoną rzeczywistość. Nie tylko więc światło (tradycyjnie pojmowane jako źródło dobra), lecz także ciemność jest miejscem teofanicznym. Anioł Ślązak pisze wprost, że *Bóg jest ciemnością i światłem*: „Bóg to blask przejasny i też nicość ciemna, / Co jej stworzenie żadne światłem swym nie sięga”<sup>18</sup>. Zdaniem Haliny Krukowskiej noc nabiera „ciężaru ontologicznego”, który sygnalizuje „przede wszystkim głębiny, tajemniczy sens bytu i duszy ludzkiej”<sup>19</sup>. Jako wyrzeczenie się złudnych obrazów, tego co jest widoczne, ciemność jest wyjściem z kultu widzialności, otwiera człowiekowi oko nieskończone, wyostcza wzrok wewnętrzny, dzięki któremu można zobaczyć więcej niż to, co dane za dnia, w świetle oczywistym i sprzyjającym oględnym przyzwyczajeniom. Przewartościowanie pojęcia światła dziennego w opozycji do nocy oświecającej jest znamienym aktem buntu wobec Oświecenia – czyli sprzeciwu wobec „wiekowi światła”; światła rozumianego jako „dzienne”, światła skończonego rozumu, które oświetla rzeczy do tego miejsca, do którego człowiek może spojrzeć; światła zatrzymującego się na tym, co dostrzegalne, naczne; światła, które zamyka świat w jego widzialnym przepychu. Tak rozumiane światło jest więc ograniczeniem, jak pisze Hans Blumenberg „niewolą skończoności spojrzenia przykutego i zdominowanego przez materialne rzeczy”<sup>20</sup>. Skupianie się na tym, co stworzone, zatrzymywanie się na tym, co widzialne to idolatria, idol zaś jest czynnikiem, który – w myśl J.-L. Mariona –

<sup>17</sup> M. Piwińska, *Wolny myśliwy*, Gdańsk 2003, s. 176.

<sup>18</sup> Angelus Silesius, *Bóg jest ciemnością i światłem*, II, 146, w: tenże, dz. cyt., s. 105.

<sup>19</sup> H. Krukowska, *Noc romantyczna. Mickiewicz, Malczewski, Goszczyński. Interpretacje*, Gdańsk 2011, s. 7.

<sup>20</sup> H. Blumenberg, *Światło jako metafora prawdy. Przedpole filozoficznego kształtowania pojęć*, Z. Zwoliński (tł.), „Kronos” 2013, nr 2 (25), s. 50.

„wywołuje wszelkiego rodzaju zaślepienie, wydające się za jego sprawą nie do pokonania”<sup>21</sup>. Mickiewicz ujmuje ten sposób widzenia w dwuwierszu *Atom*, w którym podkreśla konsekwencję zawieszenia wzroku na rzeczach materialnych, upodobania sobie świata i skupienia na nim całej swej uwagi. Wskazuje na to sformułowanie „wpaść w oko”, które odczytać można dwojako: i w sensie „spodobać się”, także „zauroczyć” (w pełni znaczenia: „rzucić urok”), i rozumiejąc je dosłownie – jako coś, co przeszkadza w widzeniu, jak piasek w oku, ziarnko, ale oślepiające (atom to wszak najmniejszy element materii):

Świat jest tylko atomem, lecz oślepi snadnie  
Najbystrzejszego mędrca, gdy mu w oko wpadnie<sup>22</sup>.

W kolejnym dwuwierszu poeta dookreśla:

«Świat widzialny jest atom!» Prawda, astronomie!  
Za cóż ty chcesz żyć cały tylko w tym atomie?...<sup>23</sup>

W pierwszym wersie wybrzmiewa zgoda z naukowym rozumieniem świata w jego materialnym aspekcie. Astronom – jak zauważa Waclaw Kubacki – jest u Mickiewicza symbolem wiedzy ścisłej<sup>24</sup>. Podmiot z nim dyskutujący nie zaprzecza, że świat jest materią zamkniętą w najdrobniejszej cząstce, możliwą do zbadania za pomocą zmysłów, ale poucza, że świat materialny to nie wszystko, że nauka badająca świat widzialny nie dotyka jego duchowego wymiaru, ani tajemnicy człowieka i Boga. Światło ukazujące świat materialny, widzialny może być więc domeną grzechu i błędzenia, ograniczenia horyzontów. Pseudo-Dionizy przestrzega, by od światła bytów wzrok odwracać, zamykać oczy, ażeby móc „poznać na sposób niezakryty tę niewiedzę, która jest całkowicie zasłonięta przez wszelką wiedzę, jaką posiadamy o bytach, i żeby zobaczyć tę nadształcjalną ciemność, zakrytą przed nami przez wszystkie światła znajdujące się w bytach”<sup>25</sup>. Noc oraz jej oświecająca ciemność kryje więc w sobie mistyczne dobro – pogrążając rzeczy stworzone w ciemności, jest najwyższą formą widzenia i dlatego przynależy do „narzędzi” teologii apofatycznej. Zgodnie z mistyczną metaforą nocy dusza przechodzi przez oczyszczającą z ograniczających i zniewalających ziemskich zależności ciemność, która oznacza opróżnianie świadomości po to, by stać się pustką, w której objawi się Światło Boże. W *Drodze na Górę Karmel* Jana od Krzyża czytamy o trzech etapach nocy ciemnej. Pierwszym z nich jest noc zmysłów, w której dusza

---

<sup>21</sup> J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, M. Frankiewicz (tł.), Kraków 1996, s. 23.

<sup>22</sup> A. Mickiewicz, dz. cyt., 1955, t. I, s. 407.

<sup>23</sup> Tamże, s. 396.

<sup>24</sup> W. Kubacki, *Arcydramat Mickiewicza*, Kraków 1951, s. 191.

<sup>25</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, dz. cyt., s. 328.

uwalnia się od przywiązania do konkretów, zmysłowych oczywistości. Następnie przechodzi się przez noc wiary oraz noc ducha, która uwalniając ze sztywnych przekonań i zamrożonych oczekiwań, odziera z duchowych pociech, ale daje wolność, zostawia pustkę. Jest to stopniowe оголачanie, opróżnianie duszy, by wypełnić ją wlanym światłem Bożym, a przez to prowadzi do zjednoczenia ze Stwórcą<sup>26</sup>. Noc ciemna to figura symbolizująca konieczność oczyszczenia, by Boga nie traktować jako środka do celu, lecz jako cel sam w sobie. Należy wyzbyć się idolatrii, zatrzymaniu się na świetle stworzonym, by wzbić się ku Stwórcy. Mickiewicz postulat ten zamknął w dystychu *Dar nie Bogiem*:

Kto modli się o dary, złe pacierze mówi;

Bo modli się stworzeniu, nie stworzycielowi<sup>27</sup>.

Celem ma być sam Bóg, czyli opisany w *Zdaniach i uwagach* skarb, który można wysłużyć, czuwając w ciemności:

Gdybyś szedł nocą ciemną i oczy zamrużył,

Znajdziesz skarb, któryś rano czuwając wysłużył<sup>28</sup>.

Pozostawanie w absolutnej ciemności skazuje na orientację „po omacku”, bez zdawania się na siebie, czy znane ścieżki pojęciowych przyzwyczajzeń; rodzi więc konieczność zaufania Bogu – by się zdać tylko na Niego. Dobitnie mówi o tym dystych *Nieufność*:

Obraża Niebo podła i nieufna tłuszczą,

Co wzywa Boga, lecz się na Boga nie spuszcza<sup>29</sup>.

Także fragmenty z *Rozmowy wieczornej* dotyczą głębokiego zaufania wobec „Lekarza wielkiego” w kontekście ciemności, która oczyszcza, bo „zagrzebuje” wszystko, co nie jest celem modlitwy:

Gdy północ wszystko w ciemnościach zagrzebie

I czuwa tylko zgryzota i skrucha,

Z Tobą ja gadam! Słów nie mam dla Ciebie<sup>30</sup>.

Człowiek, stając wobec rzeczywistości nadprzyrodzonej, podlega olśnieniu, a przez to nadzmysłowe Boże światło staje się ciemnością dla jego umysłu, zwłaszcza dla tych – jak pisze Pseudo-Dionizy – którzy „tkwiąc w bytach, nie

<sup>26</sup> Zob. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, B. Smyrak (tł.), Kraków 2001.

<sup>27</sup> A. Mickiewicz, dz. cyt., 1955, t. I, s. 389.

<sup>28</sup> Tamże, s. 408.

<sup>29</sup> A. Mickiewicz, dz. cyt., 1955, t. I, s. 387.

<sup>30</sup> Tamże, s. 344.



mogą wyobrazić sobie niczego, co istnieje nadsubstancjalnie, ponad bytami<sup>31</sup> i „którzy dostrzegają tylko światło bytu i posiadają wiedzę o bytach”<sup>32</sup>, czyli ci, którzy nie przeszli oczyszczenia, a ich percepcja nie podległa przemianie. W mistycznym rozumieniu Boża światłość jest więc ponadświatłościową ciemnością: „w swojej głębi światłość ta jest nieprzenikalna tak samo, jak niepoznawalny jest Bóg. Niedostępna światłość może być przez człowieka traktowana jako ciemność. Światłość oślepi człowieka i spotkanie z nią wielu ascetów traktowało jak wstępowanie w mrok”<sup>33</sup> – czytamy u Iriny Jazykowej. Innymi słowy, epifanią Bożej światłości jest ciemność, która istotowo jest nieznośnym dla nieprzygotowanych oczu światłem niestworzonym, noumenalnym, numinotycznym<sup>34</sup>, wszechobecną jasnością, „czystym, absolutnym światłem”<sup>35</sup> wypływającym z rzeczywistości samej, z jej istoty. Boska ciemność jest zatem duchowym światłem, które rozmywa zarys rzeczy i pochłania wszystkie formy w sobie, tworząc nadmiar naoczności: olśnienie, trudne do uchwycenia. Pojęcie staje się w jego obrębie nieskuteczne, podkreśla swe ograniczenie i skończoną racjonalność. Przez ów nadmiar spojrzenie człowieka nie może znieść tego, co widzi, zostaje oślepione, podlega olśnieniu, w którym fenomen się ukrywa<sup>36</sup>. Z podobnego rozumienia wyrasta odkrywczy paradoks chowania się w światło zawarty w dystychu *Nocny ptak*. Boska przeświełna jasność na wzór ciemności skrywa (bo przeświełta) dusze przebywające w jej promieniowaniu, czyniąc je nieuchwytnymi, niewidzialnymi dla zła:

Szatan w ciemnościach łowi; jest to nocne zwierzę;

Chowaj się przed nim w światło: tam cię nie dostrzeże<sup>37</sup>.

Zdaniem poety, by stać się nieosiągalnym dla szatana, trzeba być podobnym do Boga. Ta nietykalność zostaje więc zdobyta przez wejście w przemieniające Boże światło, wniknięcie w nie, prześwieślenie się nim. Mickiewiczowski dwuwiersz jest nie tylko luźnym tłumaczeniem dystychu Silesiusa *Diabeł nie widzi światła*: „W Bogu schroń się, człeku, w jego świetle spocznij: / Przystęgam ci uczciwie, diabeł cię nie dojrzy”<sup>38</sup> – ale jest też zainspirowany epigramatem pod znaczącym tytułem *Kto Bogiem jest, widzi Boga*: „Gdy światło, jakie jest, zobaczyć mam w istocie, / Sam muszę nim się stać, inaczej go nie

<sup>31</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, dz. cyt., s. 325.

<sup>32</sup> Tamże, s. 335.

<sup>33</sup> I. Jazykova, *Świat ikony*, ks. H. Paprocki (tł.), Warszawa 1998, s. 134.

<sup>34</sup> Zob. R. Otto, *Świętość*, B. Kupis (tł.), Warszawa 1999, s. 9-11.

<sup>35</sup> H. Blumenberg, dz. cyt., s. 39.

<sup>36</sup> Por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, W. Starzyński (tł.), Warszawa 2007, s. 246-259.

<sup>37</sup> A. Mickiewicz, dz. cyt., 1955, t. I, s. 399.

<sup>38</sup> Angelus Silesius, *Diabeł nie widzi światła*, II, 249, [w:] tenże, dz. cyt., s. 123.

dojrzyć<sup>39</sup>. W podobnej metaforyce utrzymane są inne fragmenty *Cherubinowego wędrowca*, np. *Jak ujrzyć Boga?*: „Bóg mieszka w takim świetle, że się traci droga: / Kto się Nim nie stanie, niech nie ślepi oka<sup>40</sup>. Böhme zaś dodaje, że diabeł (ale też „złośliwa dusza”) „nie widzi i nie poznaje Boga – otóż dlatego, że jej wola nie chce dostosować się do Boga, (...) diabli nie wiedzą niczego o świetle światła<sup>41</sup>. I dalej: „Światło Boga prześwieśla wszystko na wskroś, ale uchwycić je może tylko to, co się doń dostosowuje<sup>42</sup>. Dlatego też grzesznika ogarnia demoniczna ślepotą na Bożą rzeczywistość. Mówi o tym Silesiusowy dwuwiersz *Grzesznik jest oślepiiony*: „Grzesznik nic nie widzi: im bardziej się utwierdza / W swojej osobności, tym bardziej się oślepia<sup>43</sup>. Dystych *Nocny ptak* niesie ponadto inne ujęcie ciemności: jako żywiołu szatana. Obok ciemności mistycznej istnieje więc też taka, w której przebywają siły zła. Jest to inspiracja płynąca z tradycji chrześcijańskiej, w której mrok jest symbolem szatana i grzechu, a także z koncepcji Böhme, wedle której w dającej esencję wściekłą i wrogą ciemności mieszkają diabły<sup>44</sup>. Za Jeanem Daniélou można ją odczytać jako *skotos*, czyli sferę upadłą, mrok błędzenia, w przeciwieństwie do *gnophos* – oznaczającej ponadświatłą boską ciemność<sup>45</sup>.

## b. Niejednoznaczna natura żaru i ognia

Zdaniem Böhme obok utożsamianej z dynamizmem grozy i gniewu ciemności oraz dającej esencję miłości jasności – jednym z głównych elementów troistej natury Boga jest ogień<sup>46</sup>. Mickiewicz dodaje: „Jest zatem w Bogu najpierw mrok nieskończony i starcie bezładne nieprzebranej masy żywiołów, które koncentrując się i pracując na sobie wytwarzają płomień, kres ostateczny tego, co zowią naturą Boga; na koniec światło, będące prawdziwym Bogiem. Böhme porównywa zawsze ten zespół boski do jakiego bądź światła ziemskiego, gdzie widać głąb ciemną, materię palną, która dobywa się z równie ciemnej głębi natury, staje się następnie płomieniem, czyli żarem, to znaczy płomieniem naturalnym, i otacza się aureolą światła. W każdym więc świetle jest głąb mroczna, oziębla, rwąca się ku światłu, spragniona i wskutek tego nieszczęśliwa; potem płomień, przejaw tego porywu, tego palącego pragnienia; i w końcu światło, wnoszące wszędzie poczucie radości i szczęśliwości, a jednak żywiące się mro-

<sup>39</sup> Tenże, *Kto Bogiem jest, widzi Boga*, II, 46, [w:] tamże, s. 88.

<sup>40</sup> Tenże, *Jak ujrzyć Boga?*, I, 72, [w:] tamże, s. 40.

<sup>41</sup> J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, Ś. F. Nowicki (tł.), Warszawa 2013, s. 111.

<sup>42</sup> Tamże, s. 111.

<sup>43</sup> Angelus Silesius, *Grzesznik jest oślepiiony*, II, 181, [w:] tenże, dz. cyt., s. 111.

<sup>44</sup> J. Böhme, dz. cyt., 2013.

<sup>45</sup> Zob. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.

<sup>46</sup> J. Böhme, dz. cyt., 1995, s. 77.

kami i starciem się żywiołów, które swe pojednanie znajdują dopiero w świetle<sup>47</sup>. Jak wyjaśnia teozof: „Bez przeciwieństwa nic się bowiem nie objawia. W zwierciadle nie pojawia się jasny obraz, jeśli nie ma w nim pewnej strony zaciemnionej”<sup>48</sup>. W ruchu, w szukaniu siły i światła, a przez pożądanie „wszechjedyna wolność” rodzi „siebie z ciemności jako światło, ciemność wzbudza bowiem ogień, a ogień – światło”<sup>49</sup>. A zatem negatywność przynależy do Bytu i Boskości i jest konieczna do dynamizmu i przemian<sup>50</sup>. Według Böhme (tak, jak streszcza go Mickiewicz) wszystkie duchy – iskry i promienie wylaniające się z dna mrocznego, wychodząc z ciemności, z owych nasion stworzenia, wchodziły w ogólną harmonię, zlewały się ze światłem odwiecznym, w obrębie boskiego ciepła i światła. Szatan jest tym duchem, który posiadając wolną wolę i osiągnąwszy apogeum swojej mocy (czyli stan płomienia), mimo że będący częścią Bóstwa, zbuntował się przeciw wzniesieniu się do łagodnego światła Bożej harmonii. Było to pierwsze wykorzystanie wolnej woli przeciw Stwórcy i reszcie stworzenia, podyktowane chęcią wywyższenia się ponad innych, stanowienia centrum wszystkiego. Przez to „harmonia natury boskiej uległa rozbięciu; siły, które wyszły z centrum tego ducha szatańskiego, rozburzyły to, co Boehme nazwał poprzednio naturą boską, to znaczy ów ciemny Wszechogół sił, nasion stworzenia”<sup>51</sup>. Dlatego też u Böhme czytamy, że mimo iż „ciemność daje (...) esencję wściekłą i wrogą”, królestwo wściekłości musi istnieć, gdyż jest ono „przyczyną świata ognia i światła i w całości należy do Boga”<sup>52</sup>. Niemiecki teozof uznaje ogień, żar, płomień jako części boskiej rzeczywistości, Mickiewicz natomiast w *Zdaniach i uwagach* – zgodnie z tradycyjnymi chrześcijańskimi wyobrażeniami – określa tymi pojęciami piekło. Ujmuje to w dwuwersach *Iskry*, *Próba* oraz *Grzech*, w których piekło jawi się jako pełne niegasnącego ognia, a grzech został nazwany „palnym żywiołem”, zaś wyrzuty sumienia określone jako iskiereki płomienia wiecznego:

#### ISKRY

Jaka tam będzie siła wiecznego płomienia,

Wnoś tu z jego iskierek, ze zgrzyzot sumienia<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> A. Mickiewicz, dz. cyt., 2001, s. 466.

<sup>48</sup> J. Böhme, dz. cyt., 2013, s. 3.

<sup>49</sup> Tamże, s. 5.

<sup>50</sup> Zob. E. Bieńkowska, *Usta ciemności*, „Znak” nr 295-296, 1979, s. 90, 93, 98-104.

<sup>51</sup> A. Mickiewicz, dz. cyt., 2001, s. 469.

<sup>52</sup> J. Böhme, dz. cyt., 2013, s. 152-153.

<sup>53</sup> A. Mickiewicz, dz. cyt., 1955, t. I, s. 400.

## PRÓBA

Wtenczas powiesz, człowieku, żeś godzien zbawienia,  
Jeśli zdołasz wniść w piekło i nie czuć płomienia<sup>54</sup>.

## GRZECH

Grzech jest palnym żywiołem: więc kto grzechu nie ma,  
Może stać w środku piekła, ogień go nie ima<sup>55</sup>.

W podobnej poetyce utrzymany jest czterowers *Święci*:

Trzeźwy człowiek bezpiecznie przy ogniu się grzeje,  
Pijak ledwie się zbliży, na popiół goreje.  
Święci bezpiecznie chodzą wśród piekła płomieni,  
Diabli goreją, bo są grzechem napełnieni<sup>56</sup>.

Tylko człowiek święty, sprawiedliwy, ogołcony z grzesznych pragnień, jest w stanie bez szkody przejść przez ogień piekielny. Podobny sens niesie wizja ognistych mieczów archanielskich broniących wejścia do raj, znajdująca się w Mickiewiczowskim dwuwersie *Do raj, przebojem*:

Do raj, drzwi otwarte; ale rzadki zdoła  
Przebić się przez ogniste miecze archanioła<sup>57</sup>.

Może to być ów ogień w interpretacji Böhme – gniew Boży, którego moc, jego żar ciepły, jest zarówno życiodajny, jak i zabójczy. Ogień niszczy, trawi, pali, ale też oczyszcza, ogołaca i przemienia, zmienia substancje. Ogniste miecze mogą być więc rozumiane jako rafinacja, którą musi przejść człowiek, by odnaleźć Ducha, by dostąpić życia z Bogiem i w Bogu. Bardzo obrazowo ujął to Silesius, u którego przebóstwienie wiąże się z destrukcją, roztopieniem, przemianą: „Ja metalem jestem, duch żarem płomienia, / Mesjasz jest tynkturą, ciało z duszą zmienia”<sup>58</sup> oraz „Gdy tylko ogień Boga całkiem mnie roztopi, / Bóg istotę własną zaraz we mnie wtłoczy”<sup>59</sup>. Ogień znamionuje zatem udrękę, ale i przemianę, jest podstawą nieba jak i piekła. Ogniste miecze bronią świata duchowego, ale i go konstytuują. Zdzisław Kępiński zauważa, że Böhme „ogień albo żar ognia określa jako pierwiastek boski, bezpośrednio umożliwiający Bo-

<sup>54</sup> Tamże, s. 387.

<sup>55</sup> Tamże, s. 394.

<sup>56</sup> Tamże, s. 405-406.

<sup>57</sup> Tamże, s. 389.

<sup>58</sup> Angelus Silesius, *O tym samym*, I, 103, [w:] tenże, dz. cyt., s. 45.

<sup>59</sup> Tenże, *Jeszcze o tym*, I, 104, [w:] tamże.

gu, a także naturze stwarzanie wszelkiego życia”<sup>60</sup>. Jest zatem symbolem płomiennej miłości Boga: „spalając egoizm (*Ich-heit*) wywraca bramy piekieł”<sup>61</sup>. Żar, ciepło jako właściwość natury boskiej „jest właściwym początkiem życia, a także właściwym duchem życia. (...) a jest żar duchem albo zapłonem życia idzieki niemu duch w ciele powstaje (...) i poza nim zyskuje świetlistość i on też powoduje żywą ruchliwość we wszystkich jakościach ciała”<sup>62</sup>. Bóg zatem jest światłością, która pojawia się w hipostazie ognia<sup>63</sup>. U Anioła Ślązaka można odnaleźć podobne tropy, szczególnie w epigramacie zatytułowanym *Światło bierze się z ognia*: „Światło wszystko krzepi: Bóg sam w świetle żyje; / Lecz gdyby nie był ogniem, zginąłby rychle”<sup>64</sup>. Kluczem do ambiwalencji w metafo-ryce ognia u Mickiewicza może być więc koncepcja Böhme’go, który wyróżnia ogień mroczny, ogień ciemności, świat piekielnej męki ognia – czyli pozbawio-ny światła ogień pierwszego *principium* oraz światło harmonii i miłości – jasny i ciepły, delikatny ogień drugiego *principium*<sup>65</sup>.

### Przemiana widzenia

Symbolikę ciemności i ognia można odczytać w kontekście teologii apofatycz-nej jako oczyszczenie z idolatrii, czy też w duchu Böhme’go: oczyszczenie woli z potworzonych poprzez pożądanie wyobrażeń<sup>66</sup>. Grażyna Tomaszewska za-uważa, że Mickiewicz Böhme’owskie odrodzenie człowieka przez ogień *princi-pium* czyta jako odrodzenie ludzkiej dobrej woli, woli integrującej, zbliżającej, nietraczącej dynamizmu, bo wychodzącej ku temu, co jednoczy<sup>67</sup>. Koncepcja odrodzonego człowieka wiąże się też z odnowieniem poznania, przemianą per-cepcji, przejściem widzenia od idola do ikony<sup>68</sup>. Istotą tej przemiany jest przy-wrócenie wzroku sprzed upadku człowieka, wzroku „rajskiego”, kiedy to „byty ukazywały się ludzkiemu oku jako przezroczyste, odsłaniały wprost swoją istotę

<sup>60</sup> Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980, s. 120.

<sup>61</sup> J. Böhme, *Christosophia oder der Weg zu Christo*, [w:] tenże, *Sämtliche Schriften*, Bd. 4, s. 153, [za:] J. Kosian, *Mistyka śląska*, Wrocław 2001, s. 148.

<sup>62</sup> Tenże, *Aurora oder Morgenröthe im Aufgang. Das ist: Die Wurzel oder Mutter der Philosophie, Astrologie und Theologie aus rechetem Grunde, oder Beschreibung der Natur* (1620), rozdz. VIII, [w:] tenże, *Sämtliche Werke*, t. II, Leipzig 1832, s. 72 [za:] Z. Kępiński, dz. cyt., s. 120.

<sup>63</sup> I. Jazykova, dz. cyt., s. 129.

<sup>64</sup> Angelus Silesius, *Światło bierze się z ognia*, I, 195, [w:] tenże, dz. cyt., s. 61.

<sup>65</sup> Zob. J. Böhme, dz. cyt., 1993, s. 77-80.

<sup>66</sup> J. Böhme, dz. cyt., 1993, s. 87.

<sup>67</sup> G. Tomaszewska, *Jak widzi dusza? Estetyka i metafizyka światła w „Panu Tade-uszu”*, Gdańsk 2007, s. 330.

<sup>68</sup> J.-L. Marion, dz. cyt., 1996, s. 43.

jako objawienie cudów Boga<sup>69</sup>. To mistyczna zdolność – jak ją określa Jan A. Kłoczowski – „zobaczenia otaczającego świata jako zbioru symboli, odsyłających do rzeczywistości pozazmysłowej”<sup>70</sup>. Dla człowieka z otwartymi oczyma ducha rzeczy tego świata nabierają głębszego znaczenia, więcej w nich dostrzeżga. Mówi o tym Mickiewiczowski dwuwiersz *Liczba gwiazd ze Zdań i uwag*:

Prawd w piśmie bożym, równie jako gwiazd w błękicie,

Im lepsze macie oczy, tym więcej ujrzycie<sup>71</sup>.

Także Böhme głosi ideę objawiania się w świecie mądrości Bożej: „Ten świat nie jest jednak Jego mądrością, lecz jest figurą z Jego mądrości; zawiera ona mądrość Boga nie *pojęciowo*, lecz jako cud mądrości; a świat ten nie jest niczym innym jak tylko alegorią Bóstwa w miłości i gniewie, wewnątrz i na zewnątrz natury”<sup>72</sup>. Mistrz Mickiewicza, a za nim i sam poeta, rzeczywistość zewnętrzną odczytuje jako symbol rzeczywistości wewnętrznej, w materii widzi emanację ducha<sup>73</sup>. Naturę interpretuje jako „ciało” Boga, jako pośrednie, symboliczne objawienie Boga<sup>74</sup>. W ślad za Böhmem podąża także Anioł Ślżak widząc odcisk Stwórcy w stworzeniu: „Stworzenie jest jak księga: kto ją czyta mądrze, / Temu się w niej Stwórca objawi wymownie”<sup>75</sup>. Dla człowieka, który doszukuje się w stworzeniu znaków Stwórcy, świat przestaje być oślepiającym i zasłaniającym głębię powierzchniowym atomem, przestaje być przeszkodą, zatrzymującą wzrok na sobie niczym idol, lecz funkcjonuje jako ikona, która nie ogranicza swojej widzialności do samej siebie, lecz – jak zauważa Marion – czyni „nieuchronnie znak ku innemu, jeszcze nieokreślonymu ogniwu”<sup>76</sup>. Ewa Bieńkowska wskazuje, że u Böhme’go wyostrzona jest „intuicja cudu materialnego świata”: teozof widzi go „w glorii zachwycającego blasku”, celebryje piękno i boskość stworzenia oraz ogromny wysiłek, jaki wkłada ono, aby „zawsze być ponad to, co jest, powyżej tego, co cierpiące i niespełnione – być w otwarciu na Światło”<sup>77</sup>. Stworzony na obraz i podobieństwo Boga człowiek, jako swoista ikona swojego Stwórcy, jest najpełniejszym wyrazem Bożej mani-

<sup>69</sup> J. Böhme, *Mysterium magnum*, r. 19, § 22. *Von den drei Prinzipien*, r. 10, §§ 17-18; r. 15, § 15. *Aurora*, r. 20, § 91, [za:] J. Piórczyński, dz. cyt., s. 213.

<sup>70</sup> J.A. Kłoczowski, *Mistyka – między słowem a milczeniem*, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska (red.), Warszawa 2005, s. 17.

<sup>71</sup> A. Mickiewicz, dz. cyt., 1955, t. I, s. 387.

<sup>72</sup> J. Böhme, *De triplici vita hominis oder Vom dreifachen Leben des Menschen*, V, [w:] tenże, *Sämtliche Schriften*, s. 79-83, [za:] J. Kosian, dz. cyt., s. 53.

<sup>73</sup> Zob. E. Bieńkowska, dz. cyt., s. 93-94.

<sup>74</sup> Zob. J. Böhme, dz. cyt., 1993, s. 41-42.

<sup>75</sup> Angelus Silesius, *Stwórca w stworzeniu*, V, 86, [w:] tenże, dz. cyt., s. 233.

<sup>76</sup> J.-L. Marion, dz. cyt., 1996, s. 28.

<sup>77</sup> E. Bieńkowska, dz. cyt., s. 94.

festacji w świecie. U Mickiewicza to przekonanie widoczne jest szczególnie w *Rozmowie wieczornej*:

I każda dobra myśl, jak promień, wraca  
Znowu do Ciebie, do źródła, do słońca,  
I nazad płynąc, znowu mię ozłaca,  
Śle blask, blask biorę i blask mam za gońca.  
I każda dobra chęć Ciebie wzbogaca,  
I znowu za nią płacisz mi bez końca.  
Jak Ty na niebie, Twój sługa, Tve dziecię  
Niech się tak cieszy, tak błyszczy na świecie<sup>78</sup>.

oraz w wierszu *Rozum i wiara*:

Choć górnje błyszczę na niebios błękiecie,  
Panie! jam blaskiem nie swoim zaświecił,  
Mój blask jest słabe twych ogniów odbicie!<sup>79</sup>

Transcendentny Bóg, według poety, ujawnia się zatem w człowieku przez „swoich ogniów odbicie”. Epifaniczne światło – choć ponadzmysłowe – nigdy nie traci kontaktu z empiryczną rzeczywistością, w której daje znaki. Przez odcisnięcie swojego obrazu w stworzeniu Bóg ma relację do świata. Jednak do tego, by rozpoznać tę prawdę w sobie i w naturze potrzeba oczu duchowych, do których w swej oczyszczającej mocy prowadzi apofatyka.

### **Podsumowanie**

Mickiewicz za swoimi przewodnikami duchowymi Silesiusem i Böhmem, ale też w duchu Pseudo-Dionizego, mistagogię wyraża w paradoksach i antynomiach. *Zdania i uwagi* wyjaśniają, że u podstaw bytu nie ma prostego dualizmu. Nawet ciemność i światło nie są jednoznaczne. Może istnieć światło święte, numinotyczne i światło światowe, świeckie, które ontologicznie nie jest jasne, bowiem jako idol może oślepić i zaciemnić prawdę, zamroczyć. Mrok to zgodnie z tradycyjnym wyobrażeniem symbol szatana i grzechu, zaś ciemność może mieć boskie źródło. Mistyczna noc ciemna, niczym oczyszczający ogień ma moc uwalniania tak od zewnętrznego światła zmysłowego, jak i od zaciemnionych fantomów (złudzeń, pojęć, mniemań, oczekiwań, poglądów); jest wyjaśniająca, gdyż przywraca wzrok niebiański – a więc kondycję człowieka sprzed upadku. To swoisty *black out*, po którym następuje Zupełnie Inne.

---

<sup>78</sup> A. Mickiewicz, dz. cyt., 1955, t. I, s. 344.

<sup>79</sup> Tamże, s. 350.

Mickiewiczowski apofatyzm kształtuje inny sposób poznania, które przez oczyszczenie z oczywistości przemienia sposób widzenia z idolatrycznego na ikoniczne<sup>80</sup>. Wskazuje na to nie tylko zastosowanie paradoksów i antynomii, lecz także skondensowany styl *Zdań i uwag*, który ujawnia ponadto uwalniający z idolatrii aspekt mistycznej kontemplacji: pulsujące wnikanie w tajemnicę przez nieustanne odchodzenie od jednoznacznych i usystematyzowanych pojęć Boga. Zauważa to Halina Krukowska trafnie konstatując: „Mickiewicz uprawiał swoistą poetycką teologię negatywną, bo kontemlował, a nie poddawał teoretycznemu dociekaniu, wielkie mistyczne tajemnice duchowe, w tym tajemnicę Boga i duszy ludzkiej”<sup>81</sup>.

### THE ENLIGHTENING NIGHT OR APOPHASIS IN THEOLOGICAL INQUIRY OF ADAM MICKIEWICZ'S WORKS

#### Streszczenie

Celem artykułu jest prześledzenie w twórczości Adama Mickiewicza (głównie w *Zdaniach i uwagach*, w kontekście rozprawy o Jakubie Böhmem) zastosowanych przez poetę narzędzi apofatycznych – paradoksu, antynomii. Ich najbardziej czytelne użycie dostrzec można w prezentacji światła (które może zaciemniać poznanie) oraz ciemności (która w istocie jest nieznośną dla nieprzygotowanych oczu nadprzyrodzoną światłością), a także żaru ognia (niszczącego a zarazem przemieniającego). Spleciony z mistagogicznym rysem *Zdań i uwag* apofatyzm staje się dla poety głównym sposobem docierania do tajemnicy Boga, jednocześnie akcentującym ograniczony charakter opisu Jego niezłębionej rzeczywistości.

#### Słowa kluczowe

Apofatyzm, ciemność, mistyka, światło, poznanie

#### Summary

The purpose of this paper is to analyze the apophatic figure of speech (paradox, antinomy) depicted in the mystical works of Adam Mickiewicz (mainly *Zdania i uwagi*, and in the context of Jacob Böhme's and Angelus Silesius' mysticism). It is clearly reflected in the presentation of light (which can obscure knowledge), darkness (which can be unbearable for the unprepared eye supernatural light), and fire (transforming and destructive at the same time). Apophasis (which is linked to the mystagogic feature of *Zdania i uwagi*) becomes the poet's main way of revealing the mystery of God, but also emphasizes the limited possibility of description the abyssal nature of the Creator.

<sup>80</sup> Por. J.-L. Marion, dz. cyt., 1996, s. 43.

<sup>81</sup> H. Krukowska, *Mickiewicz i inspiracje wschodniochrześcijańskiego apofatyizmu*, [w:] *Bizancjum – prawosławie – romantyzm*, J. Ławski, K. Korotkich (red.), Białystok 2004, s. 333.



## Key words

Apophasis, darkness, mysticism, light, epistemology

## Bibliografia

Angelus Silesius (Anioł Ślązak), *Cherubinowy wędrowiec. Poglądowe opisanie czterech spraw ostatecznych*, A. Lam (tł., opr.), Opole 2012.

Bieńkowska E., *Usta ciemności*, „Znak” 1979, nr 295-296.

Blumenberg H., *Światło jako metafora prawdy. Przedpole filozoficznego kształtowania pojęć*, Z. Zwoliński (tł.), „Kronos” 2013, nr 2 (25).

Böhme J., *Aurora, czyli Jutrzenka o poranku*, A. Pańta (tł.), Zgorzelec 1998.

Böhme J., *Ponowne narodziny*, J. Kałużny, A. Pańta (tł.), Poznań 1995.

Böhme J., *Sześć punktów teozoficznych*, Ś.F. Nowicki (tł., opr.), Warszawa 2013.

Daniélou J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.

Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, P. Domański (tł.), Warszawa 1992.

Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, B. Smyrak (tł.), Kraków 2001.

Jazykova I., *Świat ikony*, ks. H. Paprocki (tł.), Warszawa 1998.

Kępiński Z., *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980.

Kłoczowski J.A., *Mistyka – między słowem a milczeniem*, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska (red.), Warszawa 2005.

Kosian J., *Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej. Jakub Boehme, Anioł Ślązak, Daniel Czepko*, Wrocław 2001.

Krukowska H., *Mickiewicz i inspiracje wschodniochrześcijańskiego apofatyizmu*, [w:] *Bizancjum – prawosławie – romantyzm: tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004.

Krukowska H., *Noc romantyczna. Mickiewicz, Malczewski, Goszczyński. Interpretacje*, Gdańsk 2011.

Kubacki W., *Arcydramat Mickiewicza*, Kraków 1951.

Kuziak M., *Inny Mickiewicz*, Gdańsk 2013.

Marion J.-L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, W. Starzyński (tł.), Warszawa 2007.

Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, M. Frankiewicz (tł.), Kraków 1996.

- Marion J.-L., *Granice fenomenalności*, W. Starzyński (tł.), „Kronos” 2008, <http://www.kronos.org.pl/index.php?23150,466>, dostęp: 22.02.2016.
- McGinn B., *Fundamenty mistyki. Obecność Boga. Historia mistyki zachodnio-chrześcijańskiej (do V wieku)*, T. Dekert (tł.), Kraków 2009, s. XIV.
- Mickiewicz A., *Dziela*, Wydanie Jubileuszowe, J. Krzyżanowski (red.), tom I, III, XI, Warszawa 1955.
- Mickiewicz A., *Jacob Boehme. Przekład z języka francuskiego*, [w:] tenże, *Dziela*, tom XIII, Wydanie Rocznicowe 1798-1998, Warszawa 2001.
- Odyniec A. E., *Listy z podróży*, tom II, Warszawa 1961.
- Otto R., *Świętość*, B. Kupis (tł.), Warszawa 1999.
- Piórczyński J., *Absolut. Człowiek. Świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródeł*, Warszawa 1991.
- Piwińska M., *Wolny myśliwy*, Gdańsk 2003.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tom 1, M. Dzielska (tł.), Kraków 2005.
- Skarga B., *O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa 1999.
- Tomaszewska G., *Jak widzi dusza? Estetyka i metafizyka światła w „Panu Tadeuszu”*, Gdańsk 2007.

Agnieszka Ochenkowska  
Wydział Polonistyki  
Uniwersytet Warszawski

## „NIC KROM JEDNEJ ROZPACZY NAM DZIŚ NIE ZOSTAJE”. ALEGORIE OJCZYZNY W „TRENACH NA ROZBIÓR POLSKI” JÓZEFA MORELOWSKIEGO

### Wprowadzenie

„Był naród, była Polska, byliśmy Polacy” – pisze w „Trenie II” Józef Morelowski, odwołując się do zdania z eposu Wergiliusza: „fuimus Troes fuit Illium et ingens gloria Teucorum”<sup>1</sup>. Polska – Nowa Troja to tylko jeden z przykładów alegorii<sup>2</sup> znajdującej odzwierciedlenie w cyklu elegii patriotycznych<sup>3</sup> jezuit

---

<sup>1</sup> Wergiliusz, *Eneida*, Wrocław 1950, s. 44-45.

<sup>2</sup> Alegorię rozumiem jako: „pojedynczy motyw lub rozwinięty zespół motywów (sceneria, postacie, wydarzenia) w utworze literackim lub dziele plastycznym, które poza znaczeniem dosłownym i bezpośrednio przedstawionym mają jeszcze inne, ukryte i domyślne, zwane alegorycznym. Powstaje ono na fundamencie znaczenia dosłownego, łącząca je więc ma charakter w dużym stopniu konwencjonalny, opiera się na odpowiednościach ustalonych przez tradycję literacką, kulturalną, religijną, ikonologiczną, emblematyczną itp., rzadziej zaś motywowana jest naturalnym podobieństwem, związkami przedmiotowymi i zależnościami językowymi.” Zob. *Słownik terminów literackich*, J. Sławiński, M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa (red.), Wrocław 2002, s. 22. A. Kulawik w swojej *Poetyce* dodaje: „rozdzielenie pomiędzy alegorią i symbolem jest z reguły bezzasadne, a symbol jest późną nazwą zjawiska starego jak literatura – alegorii”. Zob. A. Kulawik, *Poetyka. Wstęp do teorii dzieła literackiego*, Kraków 1997, s. 112. Więcej na temat alegorii zob. J. Abramowska (red.), *Alegoria*, Gdańsk 2003; Taż, *Alegoria i alegoreza w dawnej kulturze literackiej*, [w:] *Problemy odbioru i odbiorcy*, T. Bujnicki i J. Sławiński (red.), Wrocław 1977, s. 123-148; J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 1980, s. 238-246.

<sup>3</sup> Na temat elegii patriotycznej pisała Z. Rejman w artykule dotyczącym poezji porobiorowej. Według autorki do tego rodzaju utworów zaliczamy także treny, zgodnie z praktyką ukształtowaną w XVII wieku. „Wówczas to elegia stała się bowiem kategorią ponadgatunkową, ów nowy rodzaj literacki – poezja elegijna – obejmował także treny, epitafia, lamentsy i żale”. Zob. Z. Rejman, *Oświeceniowe lektury Iliady. Topos Polska – Troja*, [w:] *Byłe w ludziach światło było...Księga pamiątkowa ku czci Profesora*

z Białej Rusi. Jakie inne oryginalne toposy zaprezentował Morelowski w „Trenach”? A może – jak zapewne zapytają niektórzy badacze<sup>4</sup> – były to poetyckie obrazy znane od wieków, tyle tylko że przebrane w nowe szaty? Co miało wpływ na takie a nie inne ukształtowanie tych obrazów przez poetę, czy wychowanie w zakonie jezuitów, który znalazł się w dość dwuznacznej sytuacji z jednej strony lojalizmu, a z drugiej – rozpaczy z powodu utraconej państwowości?

Czy twórczość poetycka mogła ukoić żal po stracie ojczyzny? Czy – jak pisał Morelowski w „Trenach” – „nic krom jednej rozpaczy dziś nam nie zostaje”? („Tren II”, w. 24)

W artykule zajmę się wskazaniem alegorii w cyklu poetyckim twórcy z Białej Rusi, które były „powiewem świeżości” na tle poezji porozbiorowej<sup>5</sup> oraz utworów, które naśladował – „Trenów” Jana Kochanowskiego. Ukażę następnie jak Morelowski przekształcał znane z tradycji alegorie by osiągnąć nową jakość. Toposy te nie wypełniają utworów w całości, umieszczone są w nich raczej na zasadzie odniesień, które nie obejmują całej struktury wiersza. Jednak organizują one literacki kształt „Trenów” na tyle, że można tutaj mówić o zamierzonym zabiegu kompozycyjnym. Prześledzenie w jaki sposób Morelowski odwołuje się do znanych koncepcji czytelniczych, by następnie wytrącić z nich odbiorcę i w efekcie zaskoczyć go, stanowi zasadniczą oś moich zainteresowań.

---

*ra* Wacława Woźnowskiego w dziesiątą rocznicę jego śmierci, Grzegorz Zajac (red.), Kraków 2012, s. 101-113.

<sup>4</sup> M. Nalepa, autor artykułu dotyczącego orszańskich wykładów z poetyki Józefa Morelowskiego, powtarza opinie W. Włocha na temat *Trenów*. Według Nalepy Włoch zarzucił im: „wtórność (wobec Kochanowskiego), sztuczność (w wyrażaniu uczuć), scholarską i banalną kompozycję”. Sam Nalepa zastrza nawet ten pogląd twierdząc w artykule, że twórczość jezuita z Połocka „nie wnosi nic szczególnego do polskiej kultury”, a „poprawna sztuczność Morelowskiego jest sprawą oczywistą jeśli prześledzić wykorzystywane przez niego toposy, motywy”. Zob. M. Nalepa, *Orszańskie wykłady z poetyki księdza Józefa Morelowskiego*, [w:] *Byle w ludziach światło było...Księga pamiątkowa ku czci Profesora Wacława Woźnowskiego w dziesiątą rocznicę jego śmierci*, Grzegorz Zajac (red.), Kraków 2012, s. 193-207.

<sup>5</sup> Według Z. Rejman jest kilka utworów, które podobnie jak *Treny* Józefa Morelowskiego można zaliczyć do tych, które poświęcone były opłakiwaniu utraconej ojczyzny po III rozbiórce. Są to *Emilka* Woronicza, *Smutki* Niemcewicza i Kołłątaja, *Bard polski* Czartoryskiego, *Żale nad grobem Zygmunta Augusta* Karpińskiego i kilka wierszy anonimowych. Zob. Z. Rejman, *Żale, sny i smutki – o poezji patriotycznej 1795 roku*, „Napis” 1997, seria III, s. 101. Za podstawę porównawczą dla alegorii w *Trenach* przyjął jednak wiersze z lat 1793-1806 opracowane przez M. Nalepę w antologii: *Między rozpaczą i nadzieją. Antologia poezji porozbiorowej z lat 1793-1806*, wstęp: P. Żbikowski, oprac. M. Nalepa, Kraków 2006.

Zasadne jest także rozważenie z czego wynikają te istotne zmiany w sposobie poetyckiego obrazowania.

### Temida

Morelowski kiedy pisał *Treny* w pewnym stopniu odwoływał się do obrazów alegorycznych znanych od wieków. Tak postępuje przywołując słynny topos ojczyzny-okrętu, znany w tradycji z pieśni horacjańskich (I,14 inc: „O navis, referent...”) lub ukazując obraz rozbitka ratującego się z tegoż okrętu i niesionego do lądu przez „deskę zgruchotanej łodzi” – Nadzieję („Tren XII”, w. 1-4). Jezuita z Połocka posługuje się także personifikacjami dla wyobrażenia sytuacji, w której znalazł się naród albo by zademonstrować, że mitologia i ikonologia stanowią dla niego żywe źródło odniesień:

Kościół Temidy zabierają tłumy  
Pełne chciwości i nieznośnej dumy;  
Zdziwiona Temis śle w niebo swe żale,  
Że w takie ręce składa święte szale<sup>6</sup>.

Alegoria sprawiedliwości zostaje tu zasadniczo przekształcona: oto Temida, bogini przedstawiana w ikonologii z przepaską na oczach i wagą, na której odmierza swoje wyroki<sup>7</sup>, poddaje się woli przemocy. Sprawiedliwość, która straciła swoje atrybuty nie wyróżnia się już na tle panteonu bóstw. Czy oznacza to, że straciła wiarę w sens wymierzania wyroków? A może w państwie bezprawia nie ma już miejsca na Kościół Temidy? Przekształcenie alegorii Temidy, która ulega najeżdżcom, być może powodowane jest poczuciem bezsilności i zwątpienia; Morelowski najpierw oddzielony od ojczyzny po pierwszym rozbiorze, a potem całkowicie jej pozbawiony czuje, że stary porządek może już nigdy nie wrócić. Rzeczpospolita stała prawem, które symbolizowała Temida. Polska była porównywana do republikańskiego Rzymu<sup>8</sup> i z tego czerpała swą dumę.

<sup>6</sup> J. Morelowski, *Wiersze Józefa Morelowskiego*, Elżbieta Aleksandrowska (red.), Wrocław 1983, s. 32.

<sup>7</sup> „Niewiasta odziana na biało, z oczyma zawiązanymi; w prawej dłoni trzyma wiązkę różeg z przywiązanych do nich toporem, w lewej – płonący ogień, w boku zaś ma strusia albo też powinna dzierżyć miecz i wagę”. Zob. *Sprawiedliwość*, [w:] C. Ripa, *Ikonomia*, Kraków 2002, s. 169.

<sup>8</sup> Przyrównywanie istniejącej do czasów III rozbioru Rzeczypospolitej Obojga Narodów do starożytnego republikańskiego Rzymu było związane z ideologią sarmatyzmu. „Za wzór ustroju Rzeczypospolitej Obojga Narodów uważano republikę rzymską. Idea republikańska strzeżona przez szlachtę «jak żrenica oka» została zaszczerpiona w Polsce – nie bez udziału wykształconych w Italii renesansowych humanistów – za pośrednictwem ustroju przyznających się do starożytnej tradycji republik włoskich, szczególnie weneckiej. Do antycznych pojęć odwoływano się również kształtując «sarmacki» wzór

## Orzeł i sępy

Znamieniem takiego myślenia jest obraz alegoryczny walki orła białego z czarnymi orłami z herbów zaborców Polski. Biały orzeł jest toposem niewinności i odwagi, czarny – brutalności i podstęp. Biel oznacza tutaj również dobro. W „Trenie I” alegoria ta służy przedstawieniu walki Polaków z zaborcami w metafizycznej kategorii walki dobro-zło, czego dowodzi strofa druga:

Dzisiaj z wież strąca świętokradzkie dłonie

Sarmackich orłów, litewskie Pogonie

I wytkną znaki polskim oczom nowe:

Straszydła czarne, skrzydlate, dwugłowe?<sup>9</sup>

Pisząc o „sarmackim orle” autor odwołuje się do ideałów republikańskich, których alegorycznym wyobrażeniem jest następujący w tym samym trenie obraz „Kościoła Temidy” – Rzeczypospolitej prawa. Toposy orłów: białego i czarnych ptaków z herbów zaborców nie były nowością<sup>10</sup> – to wspólny pomysł poetów porozbiorowych. Nowatorstwo Morelowskiego polega na tym, że połączył tu ze sobą koncepcję niewinności Polski, którą podnosili również inni twórcy epoki<sup>11</sup> z bielą orła z herbu i przedstawił pojedynek ptaków z herbów jako walkę dobra ze złem.

---

obywatela. Rzymski ideał człowieka szlachetnego – *vir bonus* – pierwotnie (jeszcze za Katona Starszego) oznaczał dobrego rolnika, gospodarza. Wraz z rozwojem republikanizmu zakres tego pojęcia rozszerzył się obejmując kolejne role społeczne i polityczne: żołnierza (*miles*) oraz obywatela (*civis*), trybuna i konsula, dla których nadrzędnym ideałem stał się cyceroniański mówca polityczny. Wzorce te na gruncie polskim znalazły wyraz w ukształtowaniu wzorców osobowych szlachcica, ziemianina, rycerza i łączącego obydwu poprzednie – obywatela”. Zob. *Słownik Sarmatyzmu: idee, pojęcia, symbole*, A. Borowski (red.), Kraków 2001, s. 46. Więcej o kulturze i ideałach sarmackich zob. J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit-upadek-relikty*, Poznań 1998.

<sup>9</sup> Józef Morelowski, *Wiersze Józefa...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>10</sup> Orły pojawiają się w wielu wierszach porozbiorowych. Kilka takich utworów przytacza Władysław Włoch w swoim aneksie do książki *Polska elegia patriotyczna...* Zob. W. Włoch, *Polska elegia patriotyczna w epoce rozbiorów*, Kraków 1916 oraz M. Nalepa.

<sup>11</sup> W taki sposób pisze o tym P. Żbikowski: „autorzy porozbiorowych liryków jednocześnie podkreślają często niewinność swojej ojczyzny, która nikomu nie zawiniła, nigdy nie występowała w historii jako agresor, przeciwnie, świadczyła wielokrotnie dobrodziejstwa swym obecnym wrogom i prześladowcom”. Żbikowski podaje jako przykład wypowiedź Niewinności z „Trenu XIV” Józefa Morelowskiego. Zob. P. Żbikowski, *...bolem śmiertelnym ściśnione mam serce...Rozpacz oświeconych u źródeł przelomu w poezji polskiej w latach 1793-1805*, Wrocław 1998, s. 176.

Ptaki (tym razem sępy mające w tradycji proweniencję biblijną<sup>12</sup>) pojawiają się także w „Trenie III” kiedy Morelowski patrzy ze łzami na mapę królestwa Polskiego i konkluduje:

Każde miasto pomnikiem było polskiej chwały;

Dziś szyderstwem, dziś łupem trzech sępów zostały<sup>13</sup>

Obraz orła – alegorii państwa pojawia się także w „Trenie XIV”:

Na czele królów polskich Lech w żelaznej zbroi

Na włócznie wsparty, co nią gromił wrogi, stoi;

Przy nim ptak jemu miły, wierny Orzeł Biały

Grozi Orłom Dwójgłowym i w nieszczęściu śmiały<sup>14</sup>

W „Trenie III” Morelowski wprowadził motyw sępa i połączył go z alegorią rozerwanej mapy Królestwa Polskiego. Sępy są tu alegorią rozbiorów i podzielenia Polski pomiędzy zaborców. Na to nakłada się kolejny topos zapożyczony tym razem od Jana Kochanowskiego, przekształcony i dopasowany przez jezuitę z Białej Rusi do sytuacji narodu po utracie niepodległości. Chodzi tu o motyw z „Trenu VII” Kochanowskiego opowiadającego o reakcji zrozpaczonego ojca na widok przedmiotów należących niegdyś do zmarłej córki.

Tak samo jak Kochanowski wspomina w końcówce „Trenu VII” trumnę Urszulki, Morelowski pisze o grobie ojczyzny<sup>15</sup>, wplatając tym samym w kon-

---

<sup>12</sup> Hasło „Sęp” nie występuje w *Słowniku obrazów i symboli biblijnych*. Jednak odniesienie do tych ptaków można znaleźć przy hasle „Orzeł”: „Tekst (...) znalazł się (...) w prorocztwie Jezusa o końcu świata: „Gdzie jest padlina tam się i sępy gromadzą”; inni tłumaczą „tam się gromadzą i orły” (Mt 24, 28). Orły symbolizują tu wiernych zbierających się wokół ciała Jezusa najpierw martwego, lecz potem zmartwychwstałego. Jezus sam powiedział „Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je”. Na pytanie swoich uczniów: „Gdzie, Panie?”, Jezus – także według Łukasza (17, 33-37) – odpowiedział: „Gdzie jest padlina, tam zgromadzą się i sępy”. Zob. *Orzeł*, [w:] M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989. Co ciekawe w Komentarzu Żydowskim do Nowego Testamentu czytamy: "Ptaki padlinożerne symbolizują tutaj prawdopodobnie ludzi używanych przez duchy demoniczne do realizacji niegodziwych celów. Gromadzą się oni wokół fałszywych Mesjaszów ("trupcy") i odciągają ludzi od prawdy. Zdaniem badaczy Jezua cytuje tutaj przysłowie ludowe". Zob. *Padlina i sępy*, [w:] *Słownik symboli biblijnych*, <http://biblia.wiara.pl/doc/1001113.Padlina-i-sepy>, dostęp 02.2016.

<sup>13</sup> Józef Morelowski, *Wiersze Józefa...*, dz. cyt., s. 35.

<sup>14</sup> Tamże, s. 46.

<sup>15</sup> Grób ojczyzny jest motywem, który pojawia się w wierszach wielu poetów porobiorowych. Pisze o nim np. szerzej nieznany autor Feliks Gawdzicki:

strukcyjną ramę ustaloną przez Jana z Czarnolasu własne przemyślenia o utraconej przez Polaków państwowości. Wynika stąd, że obrazy mapy i grobu, które przywołuje połocki jezuita stanowią odpowiednik dla ubiorów czy trumienki Urszulki, będąc tym samym materialnym przyczynkiem wywołującym rozpacz za utraconą na zawsze ojczyzną.

### **Księga dziejów polskich**

Swoistą kontynuacją tak zarysowanych rozważań jest kolejny tren, w którym Morelowski opisuje „księgę dziejów polskich”. Księga, przeglądana przez podmiot liryczny, jest alegorią świętych dziejów Polski złamanych przez brutalny atak zaborców. Jeśli uważnie przeczytamy artykuł Dariusza Cezarego Maleszyńskiego, traktującego o dziejach toposu księgi w literaturze dawnej zobaczymy, że motyw księgi dziejów został w nim całkowicie pominięty. Wynika stąd więc, że twórca z Połocka albo podjął ten temat w literaturze jako jeden z nielicznych, albo jako pierwszy<sup>16</sup>. Morelowski zdaje się sugerować, że historia musi być przedmiotem głębokiego namysłu, natomiast stałe motywy występujące w utworze (jak przywołanie bohaterów narodowych) mają za zadanie pomóc zgnębnemu poecie zrozumieć, co naprawdę się wydarzyło. Agresorzy zabierają Polakom nawet ich historię i pamięć o bohaterach narodowych. Zaborcy zamiast nich przedstawia bowiem Polakom swoich mężów stanu, których wynarodowieni potomkowie Lecha zaczną traktować jak własnych przodków.

Oba treny III i IV łączy jeszcze jedna alegoria – Wisła przedstawiona najpierw w „Trenie III”:

Płynie Wisła potokiem łez moich wezbrana,  
Uciekając do morza od kajdan tyrana<sup>17</sup>

Ta sama Wisła jest przedstawiona także w „Trenie IV”, gdy zaborcy nagrywają się z „końca dziejów Polaków”:

Gdy się kraj wasz pobity w obce ciało łączy,  
Kronika waszych przodków i wasza się kończy.

---

Tak znikł z mych oczu jak znikły nadzieje,  
Że dla nas kiedy jeszcze zajaśnieje.

Stolico Polski i onejże grobie,  
Płakać mi tylko wolno dziś przy tobie

F. Gawdzicki, *Między rozpaczą i nadzieją...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>16</sup> D. C. Maleszyński, *Jedyna Księga: z dziejów toposu w literaturze dawnej*, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. 3/4, s. 3-39.

<sup>17</sup> J. Morelowski, *Wiersze Józefa...*, dz. cyt., s. 34.



Podobnaż waszej Wiśle, która póki płynie  
Nie po waszej już ziemi, wszędy Wisłą słynie  
Lecz gdy śmie hardym nurtem szumieć w morskim łonie,  
I hardość wód jej w morzu i imię utonie<sup>18</sup>

Morelowski przedstawia zagładę totalną, której alegorią jest Wisła, wezbrana potokiem łez i wynarodowiona. Kiedy w „Trenie III” poeta pisze, że rzeka ucieka do morza przed niewolą być może myśli, że istnieje możliwość ucieczki przed klęską. Tymczasem w trenie kolejnym zostaje to zanegowane: wróg twierdzi, że dzieje Polski są podobne właśnie do Wisły, a imię Polaków po ujściu rzeki do morza (czyli po „zmieszaniu się” z ludnością państw zaborczych) zostanie ostatecznie i nieodwracalnie zapomniane. Takie przedstawienie Wisły jest interesującym zabiegiem, gdyż w trenie Morelowskiego jest ona jednocześnie rzeką poety i Polaka.

### Troja

Morelowski przywołuje też jeszcze jedną, dotychczas rzadko spotykaną alegorię<sup>19</sup> – jest nią topos Polska-Troja. Jak czytamy w „Trenie I”:

Równie nieszczęsnej, lecz nie tak niewinnéj  
Widok natenczas Troi był nie inny,  
Gdy Greków ujrzał Eneasza na murach,  
A twarze bogów gniewliwych na chmurach.  
Widząc dziś także nowej Troi postać,  
Mamliż w rozpaczy wiecznie po niej zostać?<sup>20</sup>

Jezuita z Połocka odwołuje się tutaj nie do „Iliady”, lecz do „Eneidy”<sup>21</sup>, o czym świadczy przytoczenie także jednego z jej wersetów w „Trenie II”. Jest

<sup>18</sup> Tamże, s. 36.

<sup>19</sup> Z. Rejman w artykule *Oświeceniowe lektury Iliady. Topos Polska-Troja* zauważa, że analogii takich prawie w ogóle nie było w poezji porobiorowej. Pisze: „(...) toposu Polska-Troja raczej nie było. Poeci odwoływali się do tej analogii rzadko, a ponadto różnie ją interpretowali. Przyczyny klęski Troi («Iliada») interesowały ich tak samo jak losy pokonanych Trojańczyków («Eneida»). Nigdy też nie rozpisali «Iliady», ani «Eneidy» na rolę”. Zob. Z. Rejman, *Oświeceniowe lektury...*, [w:] *Byłe w ludziach światło było...*, dz. cyt., s. 246.

<sup>20</sup> J. Morelowski, *Wiersze Józefa...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>21</sup> Pisze na ten temat Ignacy Chrzanowski: „Lecz była jedna chwila w historii, kiedy «Eneidę» odczuwano tak szczerze, tak prawdziwie, tak głęboko, jak nigdy i nigdzie indziej, z wyjątkiem rozumie się, ojczyzny Wergiliusza. Tą chwilą były najbliższe lata po utracie niepodległości, to zaś odczucie miało charakter nie tyle estetyczny, tylko po

to fraza podobna do słynnego ze „Świątyni Sybilli” Jana Pawła Woronicza zdania: „Troja na to upadła aby Rzym zrodziła”<sup>22</sup>. Jak odczytywać zatem sens alegoryczny, który jezuita nadał powyższym wersom?

Trzeba zwrócić uwagę na to, że w interpretacji Morelowskiego Troja nie była państwem niewinnym. Z Troi wywodził się bowiem książę Parys, który wywołał wojnę najpierw przyznając złote jabłko z napisem „dla najpiękniejszej” Afrodydzie, a potem porywając Helenę ze Sparty<sup>23</sup>. To Troja jest w wojnie agresorem. Nie dotrzymała ona przymierza z bogami, dlatego jej zagłada była prostą konsekwencją nieposłuszeństwa. Polska – nowa Troja to jednak państwo w rozumieniu księdza niewinne, gdyż nie sprzeciwiało się wierze katolickiej. Tak mówi w „Trenie XIV” Niewinność, która woła do Boga o zmiłowanie nad „narodem wybranym”:

Niegdyś przed niewinnymi, na Twój rozkaz, Boże,  
 Dzieląc wody w dwie strony uciekało morze;  
 Szła suchym dnem Niewinność, a tyran okrutny  
 Znalazł na nim z swym wojskiem grób dla siebie smutny (...)  
 I czyliż jest niewinien i niegodzien kary  
 Co Polszcze i Tobie nie dochował wiary?<sup>24</sup>

---

prostu serdeczny”. Zob. I. Chrzanowski, *Czym był Wergiliusz dla Polaków po utracie niepodległości*, [w:] *Optymizm i pesymizm polski. Studia z historii kultury*, wyb. A. Biernacki, Warszawa 1971, s. 238.

<sup>22</sup> J. P. Woronicz, *Między rozpaczą i nadzieją...*, dz. cyt., s. 348.

<sup>23</sup> To, że Trojanie podlegają gniewowi i zemście bogów potwierdzają słowa Antenora w wykorzystującej historię trojańską tragedii Jana Kochanowskiego pt. *Odprawa posłów greckich*:

Nasza niesprawiedliwość do tego upadku  
 Nas przywiodła, że się też i dziś lękać muszę,  
 Aby to sąd tajemny jakiś boży nie był  
 Nam prze niesprawiedliwość zawsze pomstę odnieść  
 Od Greków (...)

Powyższa wypowiedź Antenora jest aluzją do niedotrzymania zobowiązań wobec Heraklesa, któremu Laomedon (ojciec Priama) obiecał rękę córki Hezjony i cudowne konie za uwolnienie kraju od smoka morskiego. Herakles zabił potwora, a gdy nie otrzymał przyrzeczonej nagrody, z pomocą innych Greków zburzył Troję, zabił Laomedona, a Hezjonę, która uratowała Priama przed zemstą Heraklesa, jako niewolnicę oddał jednemu ze swych towarzyszy.

Zob. J. Kochanowski, *Odprawa posłów greckich*, Warszawa 1968, s. 30 i 47.

<sup>24</sup> J. Morelowski, *Wiersze...*, dz. cyt., s. 49.

W „Trenie XII” Morelowski znów wspomina Trojan, tym razem kierując swoją wypowiedź do Nadziei – upersonifikowanego stanu ducha, który pozwolił im założyć nową ojczyznę w obcym kraju:

Trojański rycerz, gdy ojczyzna ginie,  
Ciebie zabrawszy na okręta płynie  
I w obcą ziemię przyszłych świata panów  
I późną zemstę wiezie dla Trojanów<sup>25</sup>.

Eneasz i jego towarzysze wspomniani przez Morelowskiego są alegorią Polski i Polaków. Nie wydaje się by jezuita z białej Rusi wierzył, że, tak jak Rzymianie, Polacy znajdą nową ojczyznę w innym miejscu. Jednak alegorię tę odczytywano jako zapowiedź przyszłej potęgi państwa, co potwierdza zakończenie cyklu trenologicznego – ojczyzna widzi tam swoją świetlaną przyszłość i odzyskuje nadzieję właśnie.

### **Lutnia i sława poetycka**

Z nadzieją wiąże się także ostatnia przywoływana przez mnie alegoria – lutni i sławy poetyckiej. Morelowski podobnie jak uczynił to Karpiński<sup>26</sup> dokonuje gestu odrzucenia lutni, którą składa na grobie ojczyzny („Tren V”, Do Muz polskich). Przestaje być wówczas poetą, tak jak Temida z „Trenu I” po pozbyciu się swoich atrybutów przestała być boginią sprawiedliwości. Jednak znacznie bardziej interesujący jest pozostający w związku z tym obrazem „Tren VIII”, w którym lutnię dzierży mitologiczna Pandora – alegoria zdrajców ojczyzny sprowadzających na Polskę nieszczęścia:

Bo gdy na naszą przyszlą i na twoją mękę  
Ściągasz nad wołę bogów źle ciekawą rękę  
Do urny zakazanój(...)

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 44.

<sup>26</sup> Franciszek Karpiński w utworze *Żale Sarmaty nad grobem Zygmunta Augusta* tak pisze o porzuceniu lutni i rezygnacji ze sławy poetyckiej:

Zygmuncie przy twoim grobie,  
Gdy nam już wiatr nie powieje,  
Składam niezdatną w tej dobie  
Szablę, wesołość, nadzieję  
I tę lutnie biedną!...  
Oto mój sprzęt cały!  
Łzy mi tylko jedne  
Zostały!...

F. Karpiński, *Między rozpaczą i nadzieją...*, dz. cyt., s. 155.

Widząc jak z niej i śmierci i wojny i rany  
I przyszłe dla Polaków wypadły kajdany<sup>27</sup>.

Historia o Pandorze, która otrzymuje z Olimpu dar – lutnię pozwalającą na uleczenie trosk pozwala skonfrontować jej postawę z losem poety<sup>28</sup>. Pandora sprowadziła plagi na ludzkość, jednak otrzymała od bogów instrument pozwalający ukoić smutek z powodu zawinionego nieszczęścia. Morelowski zaś nie znajduje nic co mogłoby ukoić jego żal po stracie ojczyzny, mimo że w przeciwieństwie do Pandory nie przyczynił się do zguby własnego kraju. Dlatego prosi Pandorę:

Udziel mi choć na chwilę w mej nieszczęsnej dobie,  
Pandoro, niepotrzebnej już dziś lutni tobie!<sup>29</sup>.

Lutnia – lekarstwo na troski zostaje następnie przywołana w ostatnim trenie jako zapowiedź bardziej pomyślnych dla Polski czasów. Ma witać nowe państwo weselszymi pieśniami, wraz z nią powraca pogoda ducha Morelowskiego i nadzieja na wypełnienie Bożych obietnic względem Polaków:

Lutnio! Com cię miał złożyć na ojczyzny grobie,  
Zostań przy mnie. Łaskawe niebo zdarzy tobie  
Może dożyć tych czasów szczęśliwych na ziemi  
I witać nowa Polskę pieśniami weselszemi<sup>30</sup>.

Alegoria ponownego przywołania lutni-poezji świadczy o tym, że choć Morelowski poważnie myślał o wyrzeczeniu się swojej poezji, nie był w stanie tego zrobić. Wplecenie historii mitologicznej w wywód o lutni (oraz poświęcenie „Trenu V” Muzom – opiekunkom wszystkich sztuk, nie tylko poetyckiej) pozwoliło poecie umieścić swoją wypowiedź na tle szerokiej panoramy dialogu na temat znaczenia poezji i sławy poetyckiej.

### Podsumowanie

Tak oto, z końcem „Trenu XIV” zakończyliśmy przegląd najbardziej oryginalnych i charakterystycznych dla Morelowskiego alegorii. Jak widać są to obrazy,

<sup>27</sup> J. Morelowski, *Wiersze Józefa...*, dz. cyt., s. 40.

<sup>28</sup> W słowniku *Mitologii greckiej i rzymskiej* nie znalazłam poświęcenia jakoby Pandora miała lutnię. Zob. Pandora, [w:] P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 1997. Być może Morelowski dokonał tutaj swoistej reinterpretacji mitu, opierając się na tym, że „pandora (fr. *pandore* z łc. *pandura* z gr. *pandúra*) to w muzyce rodzaj znanej od starożytności lutni o trzech strunach szarpanych plektronem”. Zob. Pandora, [w:] *Słownik Wyrazów Obcych*, I. Kamińska-Szmaj (red.), Wrocław 2001.

<sup>29</sup> J. Morelowski, *Wiersze Józefa...*, dz. cyt., s. 41.

<sup>30</sup> Tamże, s.53.

w których jezuita przekształca znane od wieków toposy, tworzy nowe oraz nakłada na siebie niektóre z nich. Z czego jednak wynikało takie a nie inne ukształtowanie postaci, świata, wydarzeń, które zawarł poeta w „Trenach”?

Wydaje się, że duży wpływ na poetę miało wychowanie jezuickie. Z kolegów jezuickich wyniósł Morelowski obeznanie z klasyczną łaciną i literaturą<sup>31</sup>. Z tych studiów właśnie jezuita zaczerpnął alegorie, które odnosiły się do języka mitologicznego takie, jak: topos lutni (z historią ofiarowania lutni Pandorze przez bogów w tle), orła, Temidy jako bogini sprawiedliwości.

Tym jednak, co naprawdę zastanawia jest to jaki był cel tych zabiegów. Alegorie Morelowskiego mają bowiem charakter informowania o ekstremach: bogini Temida oddaje swoje atrybuty i „poddaje się” woli siły, orzeł i sęp są alegoriami nie tyle niewinności i brutalności, co walki dobra ze złem, Pandora oddaje swoją lutnię zgnębnionemu po utracie ojczyzny poecie, księga dziejów Polski wypada z jego martwych dłoni, Wisła – historia jest przykładem zniewolenia narodu itd. Na wyjaśnienie tego jest kilka hipotez, które postaram się rozwinąć.

Poeta z pewnością dzielił strach, rozpacz i poczucie końca wspólnie z innymi twórcami czasów porozbiorowych, Czartoryskim, Woroniczem, Kołłątajem (stąd apokaliptyczna wizja w ostatniej strofie „Trenu VII” oraz zaprezentowane powyżej przykłady alegorii, nazwijmy je „krańcowych”). Składało się na to także kilka innych czynników. Z jednej strony są to powody osobiste gdyż Morelowski miał poczucie osaczenia. Akademia Połocka, której częścią był poeta narażona była na różnego rodzaju ataki ze strony uniwersytetu w Wilnie. Na wszystkie sposoby starał się on ją sobie podporządkować<sup>32</sup>, o czym świad-

---

<sup>31</sup> O programie nauczania w szkołach jezuickich informuje autor *Notatki o Akademii i szkołach jezuitów w Połocku*: „Łacina stała na pierwszym planie, ponieważ ona służyła wtedy za klucz do wszelkiej wiedzy wyższej, lecz ojczysty język także uprawiano równocześnie z łacińskim; nadto był położony wielki przycisk na języki nowożytnie (francuski, niemiecki), które już zaczynały być bardzo potrzebne i przyczyniały się do rozszerzenia umysłowego horyzontu kształcącej się młodzieży. Po rosyjsku naturalnie potrzeba było także uczyć”. Można przeczytać tam także o programie nauczania na poszczególnych Wydziałach Akademii. Zob. J. M. Giżycki, *Notatka o Akademii i szkołach jezuitów w Połocku*, Poznań 1884, s. 16-17.

<sup>32</sup> Autor *Notatki...* pisze nieco o tych działaniach Uniwersytetu Wileńskiego: „Szoły jezuickie na Białej Rusi przed otwarciem Akademii Połockiej właściwie zostawały pod zarządem Uniwersytetu Wileńskiego, lecz plan nauk i podręczniki Jezuitów mieli własne, i z tego to powodu Jan Śniadecki, jako rektor Uniwersytetu, niejednokrotnie czynił starania u ministra oświaty, pisał do Jenerała zakonu, aby i jezuickie gimnazja poddawały się pod tym względem przepisom, obowiązującym inne zakłady okręgu wileńskiego. Śniadecki chciał nawet, aby Jezuitów z Połocka przysyłał do Wilna wy-

czą teksty z epoki i pokutujące w późniejszych wiekach określenie „akademia smorgońska”<sup>33</sup>.

Z drugiej strony pozostaje kwestia stosunku Akademii (i poety) do Rosji, które staje się istotne w kontekście jego dalszych losów. Analizowanie twórczości Morelowskiego z tej perspektywy wydaje się dość interesujące. Swoje zdanie w tym względzie zawarł Marek Nalepa w artykule dotyczącym orszańskich wykładów jezuitę, w którym nazwał *Treny na rozbiór Polski* „robotą literacką”, a samego ich autora w sposób pośredni posądził o dwoistość intencji.

„Jakże bowiem inaczej niż tylko jako robotę literacką traktować utwór Morelowskiego, w którym mowa jest o «okrutnych snach moskiewskich», o dziejach Rossyjczyków, których każda karta «blednieje» od «strasznym zbrodni», o «odwiecznym zbrodni Moskalu», gdy weźmiemy pod uwagę późniejsze poetyckie dywagacje Morelowskiego o «drogim imieniu nieśmiertelnej Katarzyny», «co jest i słowiańskiego zaszczytem pokolenia», o «najpierwszym w potomności bohaterów ziemi Panie wielkim» Aleksandrze, «północnym Auguście», «tym co nam szczęśliwie panuje» etc.”<sup>34</sup>

W ocenie postawy Morelowskiego należy wziąć pod uwagę kilka czynników. „Treny” nie były tylko robotą literacką, lecz wyrazem patriotycznych uczuć ich autora, o którego twórczości pisze Elżbieta Aleksandrowska, że „nie ustępuje ona sprawnością językową czy obrazowania innym poetom epoki oświecenia<sup>35</sup>”. Nie była więc w przekonaniu badaczki gorsza od twórczości takich poetów oświeceniowych, jak: Karpiński, Kołłątaj, Feliński, którzy również pisali na temat wspaniałości „północnego Augusta”. W sprawie tej jak pisze Piotr Żbikowski „trudnych do zrozumienia przypadków dwoistości po-

---

chowańców swoich «dla zaznajomienia się z postępem nauk»”. Zob. tamże, s. 14.

<sup>33</sup> Jak czytamy w *Notatce...*: „Jednakże utworzenie akademii w Połocku wywołało wielką niechęć, a nawet różne oszczerstwa w najbliższych uniwersytetach: W Dorpacie i Wilnie. Szydzono ze stopni akademickich, starano się nazwie „doktor Połocki” nadać ośmieszające znaczenie. W różnych czasopismach, pod przenośniami, drwiono z nowej instytucji jezuitckiej; w „Pamiętniku Warszawskim” 1816 r. w artykule „Świstek humorystyczny o akademii Smorgońskiej”, a w „Wiadomościach Brukowych” Akademia Drybińska, wymierzano różne, rzekomo humorystyczne pociski, na wychowanie jezuitów, na Akademię Połocką. Modne było w niektórych warstwach społeczeństwa wiele mówić o mniemaném Jezuitów nieuctwie i odgrzebywać dawne przeciw jezuitckiemu zakonowi napaści”. Zob. Tamże, s. 9. Więcej o sporach, zwłaszcza gazetowych pomiędzy Akademią Połocką a Uniwersytetem w Wilnie zob. P. Chmielowski, *Liberalizm i obskurantyzm na Litwie i Rusi (1815-1823)*, Warszawa 1898, s. 28-79.

<sup>34</sup> M. Nalepa, *Orszańskie wykłady...*, dz. cyt., s. 196.

<sup>35</sup> E. Aleksandrowska, *O spuściźnie poetyckiej Józefa Morelowskiego*, [w:] J. Morelowski, *Wiersze Józefa...*, dz. cyt., s. 15.

staw ideowo moralnych i politycznych”<sup>36</sup> skłaniam się do zdania Bogdana Burdzieja. Autor recenzji wydania wierszy Morelowskiego ma rację, gdy działanie poety i zakonu kwituje jako: „haracz wobec taktyki przetrwania narodu w niewoli niż wyraz autentycznych zainteresowań”<sup>37</sup>.

Dowartościowanie zapomnianego w historii literatury Morelowskiego jest konieczne, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę zdanie Ewy Rot, piszącej co prawda o Janie Gawińskim, lecz dającej wyobrazenie dlaczego i Morelowskiemu trudno jest zarzucać „brak oryginalności”, o którym pisze Nalepa. „Imitacja i emulacja były bowiem z punktu widzenia twórcy (...), wręcz koniecznym warunkiem tworzenia «dobrej» poezji, podstawową dyrektywą twórczą było innowacyjne naśladowanie wzorca, modelu, pozostawanie zawsze w obrębie tradycji. Za anachroniczne należy więc uznać te wypowiedzi(...), w których badacze ujawniają rozczarowanie, że teksty te nie są «oryginalne», i uznają że poeta ten jest żalosnym plagiatorem”<sup>38</sup>.

Czego nie mógł Morelowski wypowiedzieć na głos wyrażał za pomocą jedynej pociechy w sytuacji granicznej – twórczości. Alegorie „krańcowe” zastosowane przez poetę potwierdzają tylko szczerą wymowę jego utworu, który Władysław Włoch słusznie zestawiał z „Bardem Polskim” Adama Jerzego Czartoryskiego<sup>39</sup> oraz pozwalają na przedstawienie narodu w sytuacji całkowitej zagłady. Frenezja i wizyjność, która im towarzyszy zapowiada nadejście romantycznego sposobu odczuwania świata, co podkreślał Piotr Żbikowski w swojej książce na temat poezji porozbiorowej<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> P. Żbikowski, *Wstęp*, [w:] *Między rozpaczą...*, dz. cyt., s. XI.

<sup>37</sup> B. Burdziej, *Józef Morelowski – przypomniany poeta oświecenia*, „Przegląd Powszechny” 1985, nr 7-8, s. 212.

<sup>38</sup> E. Rot, *Bukoliczna księga znaczeń. Problemy interpretacji i edycji Sielanek Jana Gawińskiego*, Warszawa 2009, s. 9.

<sup>39</sup> W. Włoch zestawiał „Treny” z „Bardem polskim”. Porównanie to wypadło na niekorzyść tych pierwszych i w opinii Włocha jest to utwór „sprawiający wrażenie wierszowanego wypracowania szkolnego na dany temat, według danych przepisów i według danego wzoru”. Zob. Władysław Włoch, *Polska elegia...*, dz. cyt., s. 44. Tym niemniej samo porównanie „Trenów” ze świetnym przecież utworem Czartoryskiego wydaje się nobilitujące.

<sup>40</sup> Pierwsze dwa rozdziały książki Żbikowskiego poświęcone są dowodzeniu, że poezja porozbiorowa przygotowała grunt pod romantyczny przełom i być może zasadne jest przeniesienie daty jego początku właśnie na lata 1793-1805. Zob. P. Żbikowski, *...bolem śmiertelnym...*, dz. cyt., passim.

**„NIC KROM JEDNEJ ROZPACZY NAM DZIŚ NIE ZOSTAJE”.  
ALLEGORIES OF THE HOMELAND IN THE „TRENY NA ROZBIÓR  
POLSKI” OF JÓZEF MORELOWSKI**

**Streszczenie**

Celem niniejszego artykułu jest omówienie nowych, oryginalnych alegorii lub niebanalnych przekształceń toposów znanych od wieków, które zawarł Józef Morelowski w „Trenach na rozbiór Polski”. Autorka zastanawia się z czego wynikało takie ukształtowanie poetyckich obrazów przez jezuitę z Połocka (np. topos Polska-Troja, mapa-Polska, księga-dzieje Polski). Czy było ono spowodowane wychowaniem w zakonie jezuitów, a postawa poety determinowana przez chęć ratowania i krzewienia polskości w zniewolonej ojczyźnie wynikała z pobudek osobistych? W artykule oprócz odpowiedzi na to pytanie zawarta jest także polemika z tezami artykułu Marka Nalepy dotyczącego orszańskich wykładów Józefa Morelowskiego z poetyki.

**Słowa kluczowe**

Józef Morelowski, „Treny na rozbiór Polski”, Marek Nalepa, alegoria, ojczyzna

**Abstract**

The aim of the article is to discuss new, authentic allegories and remarkable transformations of motives known from time immemorial which Józef Morelowski contained in “Treny na rozbiór Polski”. The author considers from what was the origin of poetic symbols created by the Jesuit from Połock (e.g. topos Poland-Troy, map-Poland, book-history of Poland). Was it caused by bringing up by Jesuits? Maybe the poet’s attitude was determined by desire of saving and disseminating the Polish national identity in the enslaved homeland? Apart from the answer to that question, in the article there is also polemics with theses of article concerning Marek Nalepa about lectures on poetics given by Józef Morelowski in the Jesuit school in Orsza.

**Key words**

Józef Morelowski, „Treny na rozbiór Polski”, Marek Nalepa, allegory, homeland

**Bibliografia**

Abramowska J., *Alegoria i alegoreza w dawnej kulturze literackiej*, [w:] Tejże, *Problemy odbioru i odbiorcy*, Bujnicki T. i Sławiński J. (red.), Wrocław 1977.

Abramowska J. (red.), *Alegoria*, Gdańsk 2003.

Aleksandrowska E., *O spuściznie poetyckiej Józefa Morelowskiego*, [w:] Morelowski J., *Wiersze Józefa Morelowskiego*, Wrocław 1983.

Burdziej B., *Józef Morelowski – przypomniany poeta oświecenia*, „Przegląd Powszechny” 1985, nr 7-8.



- Chmielowski P., *Liberalizm i obskurantyzm na Litwie i Rusi (1815-1823)*, Warszawa 1898.
- Chrzanowski I., *Czym był Wergiliusz dla Polaków po utracie niepodległości*, [w:] *Optymizm i pesymizm polski. Studia z historii kultury*, wyb. Biernacki A., Warszawa 1971.
- Giżycki J.M., *Notatka o Akademii i szkołach jezuitów w Połocku*, Poznań 1884.
- Grimal P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 1997.
- Iwanowski (Heleniusz) E. A., *Wspomnienia lat minionych*, t. 1, Kraków 1976.
- Kochanowski J., *Odprawa posłów greckich*, Warszawa 1968.
- Kochanowski J., *Treny*, Wrocław 1978.
- Kulawik A., *Poetyka. Wstęp do teorii dzieła literackiego*, Kraków 1997.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989.
- Maleszyński D.C., *Jedyna Księga: z dziejów toposu w literaturze dawnej*, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. 3/4.
- Massalski E.T., *Z filareckiego świata: zbiór wspomnień z lat 1816-1824. Z 24-ma ilustracjami*, Mościcki H. (red.), Warszawa 1924.
- Między rozpaczą i nadzieją. Antologia poezji porozbiorowej z lat 1793-1806*, wstęp: Żbikowski P., oprac. Nalepa M., Kraków 2006.
- Morelowski J., *Wiersze Józefa Morelowskiego*, Aleksandrowska E. (red.), Wrocław 1983.
- Nalepa M., *Orszańskie wykłady z poetyki księdza Józefa Morelowskiego*, [w:] *Byle w ludziach światło było...Księga pamiątkowa ku czci Profesora Wacława Woźnowskiego w dziesiątą rocznicę jego śmierci*, Zając G. (red.), Kraków 2012.
- Rejman Z., *Oświeceniowe lektury Iliady. Topos Polska-Troja* [w:] *Byle w ludziach światło było...Księga pamiątkowa ku czci Profesora Wacława Woźnowskiego w dziesiątą rocznicę jego śmierci*, Zając G. (red.), Kraków 2012.
- Rejman Z., *Żale, sny i smutki – o poezji patriotycznej 1795 roku*, „Napis” 1997, seria III.
- Ripa C., *Ikonologia*, Kraków 2002.
- Rot E., *Bukoliczna księga znaczeń. Problemy interpretacji i edycji Sielanek Jana Gawińskiego*, Warszawa 2009.
- Słownik Sarmatyzmu: idee, pojęcia, symbole*, Borowski A. (red.), Kraków 2001.

*Słownik symboli biblijnych*, <http://biblia.wiara.pl/doc/1001113.Padlina-i-sepy>, dostęp 02.2016.

*Słownik terminów literackich*, Sławiński J., Głowiński M., Kostkiewiczowa T. (red.), Wrocław 2002.

*Słownik Wyrazów Obcych*, Kamińska-Szmaj I. (red.), Wrocław 2001.

Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit-upade-relikty*, Poznań 1998.

Wergiliusz, *Eneida*, Wrocław 1950.

Włoch W., *Polska elegia patriotyczna w epoce rozbiorów*, Kraków 1916.

Ziomek J., *Retoryka opisowa*, Wrocław 1980.

Żbikowski P., *Wstęp*, [w:] *Między rozpaczą i nadzieją. Antologia poezji porobiorowej z lat 1793-1806*, oprac. Nalepa M., Kraków 2006.

Żbikowski P., *...bolem śmiertelnym ściśnione mam serce...Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793-1805*, Wrocław 1998.

Adrianna Woroch  
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

## SZALENI ROMANTYCY W UJĘCIU JANA ŠVANKMAJERA. ANALIZA PORÓWNAWCZA DZIEŁ EDGARA ALLANA POEGO ORAZ FILMU *SZALENI*

*W szalonym świecie tylko szaleńcy są rozsądni.*

– film Akiry Kurosawy *Ran*

### **Wprowadzenie**

Powstałe w 2005 roku dzieło filmowe *Szaleni*, będące syntezą idei Markiza de Sade'a oraz mrocznej, somnambulicznej wizji świata Edgara Allana Poeego, reżyser Jan Švankmajer odział w osiemnastowieczny kostium, który miejscami odsłania jednak elementy właściwe tylko współczesności. W jednej z pierwszych scen główny bohater – Jean Berlot, obserwuje tłum ludzi, tłoczących się przed autobusem, po czym dołącza do swego nowego znajomego – Markiza – i obydwaj wsiadają do karocy zaparkowanej przed karczmą. Ujęcia przejazdu powozem przerywane są kilkakrotnie w celu ukazania mknących po autostradzie samochodów, które bohaterowie obserwują przez okno. Ten absurdalny stan rzeczy nikogo w świecie przedstawionym nie dziwi. Dzięki temu przyzwoleniu na groteskę Švankmajer osiąga wrażenie uniwersalizmu historii, udowadnia, że człowiek na przestrzeni wieków niewiele tak naprawdę się zmienił – towarzyszą mu nieustannie te same rozterki, tęsknoty i pragnienia. Korzystając z twórczości swych literackich przewodników duchowych, reżyser udowadnia tezę dotyczącą stałości pewnych emocji, lęków, dążeń – niezależnie od epoki.

Reżyser stworzył swego rodzaju oniryczną hybrydę dzieł Markiza de Sade'a oraz Edgara Allana Poeego (do którego odwołuje się zresztą nie po raz pierwszy; wystarczy wspomnieć powstałą w 1984 roku krótkometrażówkę *Wahadło, studnia i nadzieja*, czy dwa lata wcześniejszy *Upadek domu Usherów*). Jan Švankmajer pojawia się w kadrze w przedakcji filmu, aby zapowiedzieć swe dzieło i przygotować widza na to, co ma za chwilę zobaczyć:

Ten film traktujcie jako infantylny hołd Edgarowi Allanowi Poe, z którego zaczerpnąłem niektóre motywy, ale też Markizowi de Sade'owi, który wniósł do filmu bluźniercze myśli i wywrotowe idee.

I choć film niewątpliwie czerpie wiele zagadnień i motywów z opowiadań *Przedwczesny pogrzeb* oraz *System doktora Smoły i profesora Pierza*, to głównym punktem wspólnym nie jest fabuła, a obłąkańczy nastrój, który udało się przenieść na taśmę filmową. To zresztą właśnie nastrój, nie natomiast wierne odwzorowanie tematu nowel, Wojciech Świdziński uważa za podstawowy i zarazem najciekawszy akcent, który na przestrzeni lat udawało się uchwycić najwybitniejszym adaptatorom prozy Poego <sup>1</sup>.

### Kryterium gatunkowe

Nazwać dzieło Švankmajera horrorem wydaje się stwierdzeniem mocno na wyrost, choć sam autor w przedaceki filmu twierdzi inaczej:

Film, który za moment obejrzyście, to horror. Horror ze wszystkimi prawidłami, które są temu gatunkowi właściwe.

Nie jest to jednak z pewnością horror *sensu stricto*. Podobnie jak w przypadku klasycznej formuły horroru, film bazuje na pierwotnym lęku człowieka przed nieznanym, wykorzystuje metafory utwierdzone w kulturze przez psychoanalizę. Ponadto, jak to niejednokrotnie bywa w kinie klasy B, w *Szalonych* również dochodzi do zatarcia granicy między realnością a ułudą, rozumem a wyobraźnią. W filmie koegzystują dwa przeciwległe systemy, porządki – rzeczywistości i senny (czy raczej koszmarne). Innym punktem wspólnym jest też tajemnicza, psychotyczna atmosfera. Jednak na tym w gruncie rzeczy podobieństwa się kończą. Jak na dzieło Švankmajera przystało, film nie trzyma się utartych konwencji i wyznaczników gatunkowych. Nie znajdziemy tu krwiożerczych potworów, ozywających zwłok, czy dystyngowanych, acz śmiertcionośnych wampirów. Próżno też doszukiwać się makabrycznych mordów spod znaku kina *gore*. Zamiast tego możemy podziwiać niezwykle spójną hybrydę różnych gatunków i technik – reżyser łączy makabreskę z melodramatem i podaje ją w atmosferze surrealistycznego koszmaru. Stosuje też uwielbioną przez siebie animację poklatkową, która stanowi swego rodzaju ilustrację zdarzeń związanych z fabułą, nadając tym samym symboliczny wymiar całej opowieści. Samokrojące się plastry mięsa, nie dość, że są bezdyskusyjnie sugestywne, reprezentują też fobie bohatera, a w bardziej uniwersalnym wymiarze – kondycję człowieka oraz jego status we współczesnym świecie. Tuż po finało-

---

<sup>1</sup> W. Świdziński, *Między awangardowym eksperymentem a tanim horrorem. Ekranizacje twórczości Edgara Allana Poe przed 1939 rokiem*, „Kwartalnik Filmowy” 2009, nr 67-68, s. 230-231.

wej scenie, w której Berlot zostaje uwięziony w szpitalu, reżyser przedstawia widzowi ujęcie podsumowujące – szczelnie zapakowane płyty mięsa, ustawione na półce w supermarkecie, oddychające z wolna pod warstwą folii. Surowe mięso stanowi także, powracający jak refren, motyw twórczości Švankmajera (np. w jednogodzinowej czarnej komedii *Meat Love* plastry wołowiny odegrały główną rolę, gdzie – tańcząc i baraszkując w mące – w sześćdziesiąt sekund opowiedziały metaforyczną historię ulotności ludzkiego życia).

Zarówno reżyser, jak i twórcy, których dzieła przenosi na ekran, eksploatują w swych artystycznych dokonaniach kategorię wstrętu. Przy tej okazji niezbędne zdaje się odniesienie do pojęcia abiektu (wy-miotu), wprowadzonego przez Julię Kristevę i wspartego na teoriach psychoanalitycznych. Abiekt przeciwstawiany jest zarówno podmiotowi, jak i przedmiotowi. Jest on czymś z zewnątrz (choć tak naprawdę wy-miot jest częścią podmiotu), czymś obcym, co burzy reguły, wykracza poza normy, na co podmiot reaguje obrzydzeniem. Autorka odziera cywilizację z wygładzonych warstw i odkrywa jej mroczne, odrzucone przez moralność wnętrza. Dowodzi przy tym obłudnego charakteru tej moralności:

Obrzydzenie, które je [społeczeństwa] żywi, a które starają się odsunąć – oczyszczając, systematyzując, myśląc? Obrzydzenie, które jest im potrzebne, aby mogły się ukonstytuować i funkcjonować<sup>2</sup>.

Kristeva jako przykłady abiektu podaje między innymi brud, jedzenie (kocz na mleku), wydzieliny ciała, śmierć (czy raczej jej „wstrętne” objawy):

Rana pełna krwi i ropy, albo słodkawy i gryzący odór potu, zgnilizny, nie oznaczają śmierci. (...) Nie, taki prawdziwy teatr, bez makijażu i bez maski, odpad oraz trup *wskazują* mi na to, co permanentnie odsuwam, żeby żyć. Te wydzieliny, ta nieczystość, to gówno w śmierci są tym, co życie znosi z wielkim trudem<sup>3</sup>.

Źródła niebezpieczeństwa w śmierci dopatrywał się też Poe. Niemal z fascynacją analizował w swych opowiadaniach wszelkie stadia rozkładu ciała; fetyszyzował oczy, skronie, zęby swych bohaterów, z początku będące przejawem wigoru i urody, po to jedynie, by z czasem przemienić je w rekwizyty, którymi posłuży się triumfująca śmierć, aby przypomnieć żywym o swej mocy. Martwe ciało, dwuznaczne i rozpostarte pomiędzy znanym a obcym – bo sztywne członki są wciąż znajome, a jednocześnie tak odległe – napawa odrazą,

<sup>2</sup> J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2007, s. 196.

<sup>3</sup> *Tamże*, s. 9.

ale i fascynacją. Dlatego bohater *Ligei* w osłupieniu, ale nie bez ciekawości, obserwuje powracające wciąż do życia ciało Roweny.

Odrzutami (czy wy-miotami) kultury w szerszym zakresie zajmował się natomiast de Sade, choć, paradoksalnie, obnażał abiekt poprzez zakwestionowanie jego istnienia. Libertyn sadystyczny odrzuca hamulce moralne, a co za tym idzie – neguje uczucie zgorszenia, obrzydzenia, które (podążając za myślą Kristevej) odczuwane powinny być w stosunku do tych wszystkich elementów rzeczywistości i natury ludzkiej, które nie mieszczą się w pewnym estetycznym i moralnym systemie. Skoro więc nic nie wywołuje w nim wstrętu i *nic, co ludzkie nie jest mu obce*, kategoria abiektu przestaje mieć wówczas zastosowanie. Zamiast tego, dochodzi do erotycznego kultu tego, co wstrętne:

Orgia sadyzna [...] współgra z rozległą filozofią, choćby nawet filozofią buduaru, i nie ma w sobie nic wstrętnego. Jest uregulowana, retoryczna i z tego punktu widzenia regularna, poszerza Sens, Ciało i Wszechświat, lecz nie ma w niej żadnej przesady: tu wszystko da się nazwać, całość da się nazwać. Scena sadyzna integruje: zresztą nie istnieje dla niej to, czego nie można pomyśleć, to, co niejednorodne<sup>4</sup>.

Skoro wstrętne jest to, co nie przestrzega granic, to wstrętem napawa też szaleństwo – poza kontrolą, zagrażające podmiotowi. Jako element z zewnątrz postrzega je Jean w *Szalonych*. Chce za wszelką cenę wyprzeć świadomość własnej aberracji, broni się przed abiektem mającym źródło w nim samym. Teza Kristevej, bazująca na pojęciu wy-miotu, jakoby człowiek reagował lękiem na to, co nie jest mu znane, spójna jest z poglądami wyznawanymi zarówno przez Švankmajera (Jean w końcu za namową Markiza stawia czoło swym lękom i godzi się na wizytę w szpitalu psychiatrycznym), jak i Poego (który taki morał głosi w *Przedwczesnym pogrzebie*). Konfrontacja ze źródłem lęku jest z pewnością także jednym z wyznaczników gatunkowych horroru.

Poza synkretyzmem gatunkowym *Szalonych* nietypowy jest także sposób interpretacji i forma przedstawienia opowiadań Poego. Bardziej niż grozą, film naznaczony jest groteskowym humorem, imaginacyjnymi fantasmagoriami, które odnajdują swe spełnienie w ostatnich scenach filmu. Wtedy to koszarne omamy okazują się prorocze. Taka aura uwarunkowana jest jednak nie tylko specyficznym dla reżysera (i dla czeskich surrealistów w ogóle) drwiącym dowcipem, umiłowaniem do ironii i farsy, ale też po części atmosferą wytworzoną przez samego Poego. Švankmajer bierze bowiem pod lupę opowiadanie *System doktora Smoły i profesora Pierza*, które odchodzi od tajemniczych przestrzeni i ponurych obserwacji ciała w rozkładzie. Nie jest ono depresyjnym, niepokoją-

---

<sup>4</sup> *Tamże*, s. 25.

cym wyrazem lęków autora, odbiciem jego spaczonej, nadwyrężonej psychiki. Nowela ma raczej umiarkowanie pogodny charakter i zamiast mrocznego mistycyzmu dostrzec w niej można przejawy humoru absurdu.

### **System doktora Murloppe i profesora Markiza**

Akcja opowiadania dzieje się jesienią 1818 roku, na południu Francji, gdzie narrator zatrzymuje się, by zwiedzić osławiony w całym kraju szpital psychiatryczny. Zniszczony budynek placówki, na którym nie widać już śladów dawnej świetności, otoczony jest posępnym lasem. Przestrzeń tak charakterystyczna dla twórczości Poe'go zaznacza destrukcyjne działanie czasu.

Konsekwentne zamknięcie przestrzeni oraz skontrastowanie zdarzeń dziejących się „na zewnątrz” i „w środku” sprawia, że przez całą lekturę opowiadania ma się wrażenie klaustrofobicznego uwięzienia. Przed wejściem do zakładu narrator cieszy się urokami podróży, podziwia widoki, poznaje także towarzysza, który później zapozna go z dyrektorem szpitala – Monsieur Maillardem. Narracja prowadzona jest w tonie dziennika z podróży, zwiastującego relację z ciekawej przygody. Pierwszym sygnałem, który powinien zaalarmować czytelnika, jest zapowiedź wszechwiedzącego narratora w momencie rozstawania się z niedawno poznanym przyjacielem – „Odtąd nie widziałem go nigdy” (choć obiecali sobie kontynuację wspólnej podróży jeszcze tego samego dnia). Tuż przed wkroczeniem na teren placówki narratora nachodzą złe przecucia. Z powodu męskiej dumy (w filmie motywacją bohatera nie będzie ambicja, a miłość do Charlotty, którą planuje wyzwolić z zakładu) ignoruje swój instynkt i postanawia zwiedzić szpital. Od momentu uroczystego obiadu w zakładzie ton relacji zmienia się już całkowicie. Narrator-bohater staje się podejrzliwy. Nachodzą go wątpliwości co do równowagi psychicznej rzekomych przyjaciół dyrektora i członków personelu, którzy z nim współbiesiadują. Ciągła niepewność budzi w nim uzasadnione pytanie, kwestionujące wyraźną granicę między szaleństwem a zdrowiem psychicznym. Zauważa, że jedno doskonale umie naśladować drugie. Czujnie rozgląda się po ekscentrycznych współtowarzyszach, ubranych w kolorowe, staroświeckie stroje, rozważając, czy aby Maillard nie postanowił zabawić się nieco jego kosztem, przebierając swoich wariatów i zasadzając ich wraz z nim przy stole. Dobre maniery gości i ich obycie sprawiają, że szybko odsuwa jednak te myśli, starając się nie oceniać nikogo pochopnie. Słyszał w końcu, że południowcy słyną ze swej ekstrawagancji.

Zimna, acz epatująca melancholijnym pięknem przestrzeń na zewnątrz, ustępuje miejsca onirycznemu nastrojowi szaleństwa i absurdu panującemu wewnątrz. Jadalnia, w której znajdują się bohaterowie, przyozdobiona jest w sposób równie osobliwy, co uczestnicy obiadu. Choć obszerna i oświetlona, sprawia wrażenie nagiej, niewykończony przez brak dywanu i firanek. Obficie

zastawiony stół zachęca przepychem potraw, otoczonych jaskrawymi świecami w tandetnych kandelabrach. Całej uroczystości towarzyszy muzyka w wykonaniu grupy grajków. Jednakże wątpliwą przyjemność odnajduje narrator w dźwiękach piszczałek i trąb, które wyraźnie przypadły do gustu pozostałym gościom. Wykazując godną uznania cierpliwość, formułuje uniwersalną zasadę tolerancji (która *notabene* przyświecać powinna także, a może przede wszystkim, współczesnemu człowiekowi). Zauważa, że świat składa się z różnych ludzi, że każdy z nich ma inny sposób myślenia i sobie właściwe nawyki.

Wcześniejsza atmosfera niepewności, snucia domysłów zmienia się diametralnie, kiedy biesiadnicy z wielkim zaangażowaniem zaczynają opowiadać o przypadłościach szaleńców przebywających w ośrodku. Prześcigając się nawzajem w swych anegdotach, wydają się poza kontrolą własnego umysłu. Naśladują zachowania chorych, imitują to żabę, to butelkę szampana, to znów jakaś dama, trzepocząc ramionami, udaje, że jest kogutem. Amok ten pozwala jednemu z dwóch, zdawałoby się rozsądnych, mężczyzn na sali podać w wątpliwość poczytalność wszystkich obecnych. Monsieur Maillard wszystkiemu zaprzecza, tłumacząc to kuriozalne zachowanie naturalną skłonnością człowieka do drobnych dziwactw.

Po czasie jednak okazuje się, że „system pobłażania”, z którego słynął szpital, odwrócił się przeciwko jego twórcom. Swoboda dodała pacjentom śmiałości i wywołała poczucie bezkarności. Aby więc uzyskać wolność absolutną, uwięzili dotychczasowy personel i zaprowadzili własne porządki. W celu ostatecznego upokorzenia pracowników kliniki, wytarzali ich w smole i pierzu (stąd tytułowy system). Strażnicy zdołali się jednak wydostać (kolejna transakcentacja względem oryginału – w adaptacji to Charlotta wyjawia Jeanowi prawdę o buncie pacjentów i namawia go do przywrócenia poprzedniej władzy).

To zestawienie dwóch biegunów – podział na „tu” i „tam”, już od samego początku daje czytelnikowi poczucie, że narrator jest raczej więźniem, czy też pacjentem szpitala, aniżeli jego gościem. Zaczynamy podejrzewać, że wpadł w pułapkę, że dał się wmanipulować w toksyczną grę dyrektora Maillarda, a wreszcie – że choć jest tam z własnej woli – nie uda mu się opuścić potwornego zamku. Wrażenie to dopełnia Švankmajer, dokonując aktu ostatecznego zniewolenia, będącego jednocześnie spełnieniem koszmarnych snów nawiedzających głównego bohatera. W opowiadaniu absurdalna farsa bardziej śmieszy, niż przeraża, jednak w filmie stanowi wyraz lęków przed płynnością granicy między jasnością rozumu a obłądem. Švankmajer rozwija ostatnie akapity Pogo, któremu (czy też którego bohaterowi) grupa dozorców, wpadających przez okno i katujących gości-pacjentów, wydaje się zgrają potworów, wprawia go w osłupienie. To oni przedstawieni zostali jako dzicy, niebezpieczni szaleńcy,



wariatów natomiast widz postrzega jako pogodnych, bezkonfliktowych i nieszkodliwych. U Poeego dawny porządek, choć po licznych zmianach, zostaje przywrócony. Nie ma w tekście żadnych wskazówek jakoby wobec pacjentów-rebeliantów wyciągnięte zostały jakiegokolwiek konsekwencje.

Švankmajer roztacza bardziej pesymistyczną wizję. W przeciwieństwie do Poeego nie wierzy bowiem, że „system pobłażania” może kiedykolwiek jeszcze w szpitalu zapanować. Przedstawia krwawe i mroczne konsekwencje niesubordynacji pacjentów, poddawanych torturom w ramach kary. Reżyser krytykuje zarówno konserwatywny, przestarzały już system, jak i liberalny. Można w jego rozważaniach odnaleźć nawiązania do Michela Foucaulta, który także krytykował instytucje społeczne, dziedzinę psychiatrii i system więziennictwa. Rozpatrywał też powody wykluczania niektórych grup na przestrzeni wieków. Doszedł do wniosku, iż w średniowieczu grupą izolowaną byli trędowaci, dziś natomiast ich miejsce na marginesie społecznym zajęły osoby z zaburzeniami psychicznymi<sup>5</sup>.

Reżyser nie określa jednoznacznie żadnego z rozwiązań jako bezapelacyjnie słusznego, wydaje się jednak opowiadać bardziej za „systemem pobłażania”. Bezkarność i okrucieństwo doktora Coulmiere, który po odzyskaniu władzy nad szpitalem znęca się fizycznie nad pacjentami-rewolucjonistami, jest addycją w stosunku do oryginalnego tekstu. U Poeego system pobłażania zapanował ponownie, u Švankmajera – za „starej” władzy nigdy nie panował. Dawny system polegał bowiem na kontrolowaniu i osłabianiu ciała (zabiegami operacyjnymi takimi jak: pozbawienie oczu, języka, czy łamanie kości) po to, by wzmocnić umysł. W ten sposób „uleczeni” pacjenci mieli być przygotowani do zdrowego życia poza murami kliniki. Przedostatni postulat dekalogu sformułowanego przez Švankmajera wydaje się potwierdzać tezę o faworyzowaniu idei wolności, praktykowanej w „systemie pobłażania”:

Traktuj sztukę jak środek autoterapii. Taka antyestetyczna postawa przywodzi sztukę ku bramie wolności. Jeśli sztuka ma jakiegokolwiek sens, to jedynie taki, że nas uwalnia. Żaden film (obraz, wiersz) nie może uwolnić widza, jeśli tej ulgi nie przyniesie samemu twórcy. Cała reszta to kwestia „powszechnego subiektywizmu”.

Sztuka, czyli permanentne uwolnienie<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993.

<sup>6</sup> J. Švankmajer, *Dziesięć przykazań*, przeł. M. Barglik, <http://jansvankmajer.blogspot.com/2010/08/1.html>, [15.03.2016].

Reżyser, mając zapewne w pamięci swą edukację teatralną, wierzy, że nadrzędnym celem sztuki jest wywołanie katharsis – oczyszczenie zarówno siebie, jak i widza poprzez ekspresję twórczą. Taki sam cel wydaje się też przyświecać Poemu w opowiadaniu *Przedwczesny pogrzeb*. Ulga, jaką odczuwa bohater, kiedy zdaje sobie sprawę ze swego rzeczywistego położenia, przekłada się na ponadczasową konkluzję: wyjdź naprzeciw swym lękom.

(...) stałem się nowym człowiekiem i żyłem jak człowiek. Od owej pamiętnej nocy wyzyłem się na zawsze żałobnych przewidzeń, a wraz z nimi znikły niedomagania kataleptyczne, które prawdopodobnie były raczej ich następstwem niżeli przyczyną<sup>7</sup>.

### Tafefobia i groza snu

Przytoczona przez Sławomira Studniarza teoria Richarda Wilbura, dotycząca dążenia bohaterów Poego do porzucenia związków z rzeczywistością na rzecz sennych marzeń, wydaje się przybierać zupełnie odwrotną formę w opowiadaniu *Przedwczesny pogrzeb*<sup>8</sup>. Sen stanowi tu raczej nieuchronne zagrożenie, fazę pośrednią pomiędzy życiem a śmiercią, stan całkowitego odrętwienia, z którego trudno się otrząsnąć. Bohater za wszelką cenę poszukuje więc sposobu na utrzymanie więzi ze światem realnym.

*Szaleni* zapożyczają historię panicznego lęku przed pochówkiem za życia, redukując ją o epizody przytoczone przez narratora opowiadania na początku, które miały potwierdzić słuszność jego obaw. Narrator powołuje się na autentyczne zdarzenia, podaje daty i nazwiska osób, które przebudziły się z jakiegoś głębokiego letargu po własnym pogrzebie. Švankmajer przypisuje postaci Markiza doświadczenia związane z tafefobią, czyli lękiem przed pochówkiem za życia. Pozornie cynik, erotoman i despota, okazuje się ekscentrykiem, idealistą, ale i ofiarą paraliżujących obsesji. Wspólnym punktem tych dwóch dzieł jest pierwsza z przytoczonych przez narratora historii – dotycząca śmierci żony kongresmena. Pochowana za życia w rodzinnym grobowcu, cierpiała katusze, próbując się z niego wydostać. Po trzech latach odkryto straszną prawdę. Okazało się, że kobieta obudziła się dwa dni po złożeniu do grobu, a faktyczna śmierć nastąpiła dopiero w krypcie. Taki los spotkał również matkę Markiza z filmu. Mężczyzna przejął po niej ataki kataleptyczne i sam zabezpieczył się na ewentualność przedwczesnego pogrzebu. Podobnie jak bohater opowiadania, zadbał o najdrobniejsze szczegóły, mogące kiedyś przeważać o jego życiu lub

<sup>7</sup> E.A. Poe, *Przedwczesny pogrzeb* [w:] tegoż, *Opowieści miłosne, groteski i makabre-ski*, przeł. S. Wyrzykowski, Poznań 2012, s. 149.

<sup>8</sup> S. Studniarz, *Podstawowe wyznaczniki tragicznej wizji świata* [w:] tegoż, *Tragiczna wizja. Rzecz o nowelistyce Poego*, Toruń 2012, s. 130-131.

śmierci – jedzenie w pobliżu trumny czy aparatura dźwiękowa mająca wszcząć alarm, doprowadzona do krypty. Bohaterowie podporządkowali swoją codzienną rutynę procedurom upewniania się co do perfekcji wytworzonego przez siebie systemu.

Druga opowieść dotyczy mezaliansu młodej dziedziczki fortuny Victorine Lafourcade i ubogiego dziennikarza. Kobieta z przymusu społecznego wyszła za bankiera Renelle, który po ślubie zaczyna się nad nią znęcać, co wpędza ją w konsekwencji do grobu. Kochanek, chcąc zachować warkocze oblubienicy, odkopuje jej mogiłę. Odkrywa ślady życia w osłabionym ciele Victorine. By móc pielęgnować swe uczucie, z dala od gniewu męża kobiety, para odnajduje schronienie w Ameryce, skąd wraca dopiero po dwudziestu latach. Pewni, iż wszelka pamięć o nich zniknęła ze świadomości najbliższych, spotykają się z nieprzyjemną niespodzianką. Renelle rozpoznaje żonę i upomina się o nią, gdyż w świetle prawa wciąż należy do niego. Anegdota ma jednak optymistyczny finał – sąd przyznaje Victorine prawo do porzucenia obowiązków małżeńskich z powodu nadzwyczajnych okoliczności.

W trzecim przykładzie narrator, by podkreślić swą prawdomówność, powołuje się na autorytet – „Czasopismo Chirurgiczne”, które opisuje następujący przypadek: pewien postawny oficer – okaz zdrowia, spada z konia. W wyniku upadku doznaje urazu czaszki. Mimo skutecznej operacji, pogrąża się w coraz głębszym letargu, aż w końcu wydaje się, że umarł. Po kilku dniach od pochówku, dzięki podejrzliwości prostego chłopca (który przysięgał, że nad mogiłą oficera rusza się ziemia), odkopany zostaje grób. Mężczyzna okazuje się całkiem żywy. Wkrótce odzyskuje zdrowie i opowiada o swych strasznych doświadczeniach po przebudzeniu w trumnie.

Ostatnią opowieścią jest przywrócenie do życia londyńskiego adwokata – Edwarda Stapletona. Pragnienie zbadania anatomii człowieka skłoniło lekarzy do wykonania potajemnej sekcji jego zwłok – wbrew woli rodziny. Wykradli więc ciało denata, a widząc, że nietknięte jest jeszcze rozkładem, postanowili spróbować eksperymentu z użyciem baterii galwanicznej. Pobudziwszy mięsień sercowy, wznowili akcję serca i sprowokowali zmartwychwstanie.

Z historii przytoczonych przez narratora najbardziej paraliżująca wydaje mu się myśl o ciągłej, choć uśpionej, świadomości, którą wspominają wszyscy półmartwi:

Niežnośny ucisk płuc, duszące wyziewy wilgotnej ziemi, wpijanie się rąk w pośmiertne całuny, nieubłagana cieśń szczupłego pomieszczenia, mrok wiekuistej nocy, cisza jak ogłuszające morze, niewidzialna wprawdzie, lecz dająca się wyczuć obecność robaka-zwycięzcy – wszystko to w połączeniu z myślami o powietrzu i zieleni rozpostartej hen, w górze, ze wspomnieniami o ludziach

nam bliskich, którzy by pośpieszyli z pomocą, gdyby wiedzieli, co z nami się dzieje, ze świadomością, iż oni o tym nigdy dowiedzieć się nie mogą<sup>9</sup>.

Dzięki tak naturalistycznemu opisowi Poe konstruuje wizję świata jako miejsca tajemniczego i zdehumanizowanego – bo zagrażającego człowiekowi.

[...] jednostka, która oprócz doświadczania grozy życia przeżywa też grozę własnej pozornej śmierci, by doświadczywszy męczarni psychicznych i fizycznych, w końcu osunąć się w niebyt. W ten sposób pisarz starał się ukazać istotę własnej hermeneutyki gotycyzmu: przewyciężania obsesji śmierci poprzez grę ze strachem lub konstruowania efektu dwuznaczności ontologicznej (operowania fantastyką)<sup>10</sup>.

Narrator sam padł ofiarą przypadłości katalепtycznej, która objawia się zapadaniem w stany przypominające śmierć. Noce są dla niego udręką, męczą go powracające koszmary o ludziach miotających się w grobach, a po przebudzeniu długo nie może dojść do siebie. Podobne przeżycia towarzyszą filmowemu Jeanowi, choć źródła lęków tych dwóch protagonistów są różne – z jednej strony przedwczesny pochówek, a z drugiej – prześladowające myśli o zamknięciu w celi szpitala psychiatrycznego. Obydwaj stają się płochliwi i niezręczni w kontaktach międzyludzkich. Bohater Poego przestaje niemalże opuszczać dom, gdyż boi się, że atak dopadnie go wśród obcych, którzy uznają go za zmarłego i pochowają z dala od bliskich mogących temu zapobiec. Później zaczyna nawet podejrzewać przyjaciół – zastanawia się, czy nie knują za jego plecami, by wykorzystać jego niefortunna dolegliwość i, wyprawiając pogrzeb, pozbyć się problemu.

Przewrotny los sprawia, że obawy narratora spełniają się – przynajmniej po części. Pewnej nocy ulega paroksyzmowi, a obudzwszy się, w miarę jak ponownie nabiera władzy w członkach, jego umysł wypełnia koszmarne pewność, iż znajduje się w grobie. Co więcej – nie w zaprojektowanej przez siebie bezpiecznej trumnie, a w wąskiej, drewnianej skrzynce, bez możliwości ucieczki. Wydaje z siebie paniczny okrzyk i ku swemu zdziwieniu po chwili znajduje się w ramionach znajomych mężczyzn. Jak się okazało, bohater wybrał się na polowanie i zmuszony był spać w ciasnej kajucie statku. Dzięki temu koszmarnemu doświadczeniu, wyzwolił się jednak ze swych fobii, a wraz z nimi zniknęły także ataki katalепsj.

<sup>9</sup> E.A. Poe, *Przedwczesny pogrzeb...*, s. 139.

<sup>10</sup> D. Plucińska, *Poe wobec gotycyzmu* [w:] *Edgar Allan Poe. Niedoceniony nowator*, E. Kasperski, Ż. Nalewajk (red.), Wrocław 2010, s.75.

Owe demony (...) muszą spoczywać we śnie, albo nas pochłoną – trzeba je uśpić, jeśli nie chcemy zginąć<sup>11</sup>.

Ponownie – Poe w zestawieniu ze Švankmajerem okazuje się wręcz nieoprawnym optymistą. Jean Berlot poniósł bowiem porażkę, próbując poskromić swe demony. Obaj twórcy zgadzają się jednak co do nieograniczonej niemal siły umysłu i wyobraźni człowieka.

### **Ożywiona martwa natura**

Cienka granica między „tym, co żywe” a „tym, co martwe”, jak często u Poego, w *Przedwczesnym pogrzebie* również jest niedookreślona, płynna. W oczywisty sposób podkreśla to Švankmajer, stosując technikę animacji przedmiotowej, gdzie autonomiczne części ciała i urządzenia mające pierwotnie służyć człowiekowi i być od niego zależne – teraz dominują, wyznaczają nowy porządek. Jest to swego rodzaju dopełnienie (i jednocześnie zaprzeczenie) popularnego od XVI wieku rodzaju malarstwa – martwej natury. Ożywione zostaje to, co barokowy człowiek uśmiercał, by później uczynić z tego przedmiot przedstawienia<sup>12</sup>. W okresie manieryzmu temat ożywionej martwej natury podjął malarz, będący duchowym mentorem Švankmajera – Giuseppe Arcimboldi. Zasłynął on z obrazów kompozycji roślinnych przypominających ludzkie portrety. Jak zauważa Bogusław Zmudziński:

[...] wygląd tych „cegiełek”, z których zbudowane są postaci, uchwycony jest na jednym z etapów biologicznego cyklu, najczęściej w pełni rozkwitu, w tej krótkiej chwili, kiedy wszystko wygląda jak żywe, choć jest już faktycznie martwe<sup>13</sup>.

Powołując się bezpośrednio na twórczość Arcimboldiego, czeski reżyser realizuje w 1989 roku trzydziestosekundową etiudę *Flora*, przedstawiającą samotną przywiązaną do łóżka warzywnego człowieka, który z każdą sekundą ulega coraz dalej posuwającemu się procesowi rozkładu. Postać bezskutecznie próbuje dosięgnąć szklankę wody ustawioną na szafce. Interpretacji tej krótkiej wprawki filmowej pojawiło się przynajmniej kilka; jedni odczytują film jako manifest środowiskowy, inni przypisują twórcy chęć przybliżenia odbiorcy uczuć towarzyszących śmierci. Dla mnie *Flora* traktuje przede

<sup>11</sup> E.A. Poe, *Przedwczesny pogrzeb...*, s. 150.

<sup>12</sup> B. Zmudziński, *Weissmann i Truman Burbank – zniewoleni przez wytwory protagoniści filmów Jana Švankmajera i Petera Weira*, „Kwartalnik Filmowy” 2011, nr 74, s. 108-109.

<sup>13</sup> B. Zmudziński, *Jan Švankmajer we władzy przedmiotów, czyli pułapki człowieczeństwa* [w:] *Autorzy kina europejskiego*, G. Stachówna, J. Wojnicka (red.), Kraków 2003, s. 220.

wszystkim o samotnej niestrudzonej walce z nieuniknionym – jakkolwiek „nieuniknione” rozumiemy; z losem, z przeciwnościami, z własnymi ograniczeniami – fizycznymi i psychicznymi.

Twórca wzbogaca koncept artystyczny Arcimboldiego o ruch. Silnie haptyczne obrazy mają sprawić, że widz poczuje adrenalinę, odczyta strach i desperację widoczną w oczach humanoidalnej istoty, doświadczy dusznej atmosfery małego pokoju i ograniczeń ciała, które choć bardzo chce, nie może powstrzymać procesu dekompozycji. Bogusław Zmudziński zwraca natomiast uwagę na zarysowaną w filmie płynność relacji podmiot – przedmiot:

Artysta zdaje sobie wyraźnie sprawę, że podmiotowość, którą zazwyczaj identyfikujemy z człowieczeństwem i towarzyszącą jej wolnością, jest czymś niestałym, chwiejnym, niepewnym, ledwie stanem przejściowym między wzrostem i rozwojem a rozkładem i upadkiem<sup>14</sup>.

Surrealiści zawsze interesowali się przedmiotami. W 1936 roku André Breton, autor manifestów surrealizmu, stworzył nawet ich klasyfikację. Wyróżnił typ przedmiotów naturalnych, dzikich, matematycznych, znalezionych, irracjonalnych, ready made, ruchomych, wcielonych oraz zinterpretowanych<sup>15</sup>. Švankmajer, który sam siebie surrealistą nazywa, punktem wyjścia swych rozważań wielokrotnie na przestrzeni lat czynił pierwotne relacje człowieka z jego otoczeniem, głównie z przedmiotami. Sugeruje, szczególnie widoczne we współczesnym świecie, skutki podporządkowania sobie przedmiotów przez człowieka – niejakiego zniewolenia ich. Skoro więc narzuciliśmy swym wytworom funkcje wyłącznie użytkarne, Švankmajer prowokuje przedmioty do buntu. To przecież właśnie koszula Jeana Berlota wpuszcza do pokoju swego właściciela dwóch mężczyzn w białych kitlach. To ona, przynajmniej pośrednio, doprowadza bohatera do szaleńczego ataku hysterii. Bohater traci więc swoją podmiotowość, zostaje poddany uprzedmiotowieniu.

Nie należy też zapominać o pozafilmowym kontekście. To rozzuchwalenie i swawolę rzeczy użytkowych odczytać można jako metaforę współczesnej rzeczywistości. Švankmajer prowokuje odbiorcę, podsuwając mu elementy zaburzające logikę i chronologię opowiadania, jak np. wspomniane przełamwanie konwencji filmu kostiumowego. Pokazuje, że od końca XX wieku relacja między człowiekiem a jego wytworami, a więc podmiotem i przedmiotem, uległa całkowitemu przeobrażeniu. To człowiek dał się zniewolić rekwizytom, które go otaczają. Dał sobie wmówić, że ich bezwzględnie potrzebuje. Potrzeba

<sup>14</sup> B. Zmudziński, *Jan Švankmajer we władzy przedmiotów...*, s. 223.

<sup>15</sup> A. Breton, *Kryzys przedmiotu* [w:] *Surrealizm. Teoria i praktyka literacka. Antologia*, przeł. A. Ważyk, Warszawa 1973, s. 162-168.

ta wzmogła się jeszcze w okolicach 2004 roku, a więc w czasie, kiedy powstaje film. Jest to okres ostatecznego ukształtowania się Internetu. Powstają portale społecznościowe (m. in. Facebook), i przeglądarki, a zasoby wyszukiwarki Google stają się praktycznie nieograniczone. Švankmajer dostrzega w tym zaawansowanie całkowitego uzależnienia od sprzętu. Z dzisiejszej perspektywy trudno nie przyznać mu racji.

### **Postać cynicznego Markiza**

Reżyser, jak wcześniej wspomniałam, odwołuje się do rozmaitych sztuk pokrewnych filmowi – teatru, poezji, malarstwa. W tym zestawieniu znalazło się też miejsce na filozofię. Švankmajer postanowił połączyć bieguny pozornie niezwiązane – amerykańskiego poetę grozy i francuskiego rozpustnika, będącego jednocześnie twórcą rozległego systemu filozoficznego, jakim jest libertynizm.

Siedemnastowieczne pojmowanie *libertynizmu* zasadniczo różniło się od definicji wieku następnego. Pierwotnie mianem tym określano nurt dążący do wyzwolenia umysłu spod więzów religijnych. Pojęcie wiązało się z pewną swobodą wierzeń, zachowań i światopoglądu, łagodną krytyką chrześcijańskich dogmatów oraz zwróceniem się w stronę uciech zmysłowych. Idee libertynizmu stały się podstawą myśli oświeceniowej. W XVIII wieku rozumienie libertynizmu uległo wypaczeniu. Traci on swój pierwotny związek z filozofią, a libertynem staje się każdy, kto „źle się prowadzi”.

Donatien Alphonse François de Sade, któremu Švankmajer chciał poprzez *Szalonych* oddać hołd, zyskał opinię skandalisty i prowokatora, nawet w libertyńskiej epoce rozluźnienia – zarówno obyczajowego, jak i religijnego. Uznawany za zepsutego moralnie rozpustnika, trafiał regularnie do więzień w całej Francji. Jego dzieła wywoływały falę sprzeciwu, bowiem przesiąknięte hipokryzją społeczeństwo zmuszone zostało do przejrzania się w lustrze. W XVIII wieku powszechne stały się niekonwencjonalne praktyki seksualne, które publicznie wypadało jednak uznawać za haniebne. Sade postanowił więc skomponować „wyczerpujący katalog zbrodni seksualnych”<sup>16</sup>, odkryć i zanalizować pierwotne instynkty człowieka, jego stłumioną naturę. Wystąpił przeciw moralności, obyczajowości i religii.

Libertynizm był gwałtownym protestem przeciwko irracjonalnemu ograniczaniu dążenia do pełnego szczęścia i drwiną z ustalonego od wieków porządku obowiązków człowieka wobec Boga, bliźniego i swej własnej duszy; był prze-

---

<sup>16</sup> A. Nowaczyk, *Sade, nasz współczesny*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, nr 2, s. 207.

kreśleniem pogardy dla świata doczesnego, ciała ludzkiego i ziemskich rozkoszy, którą usilnie propagowały wszystkie wyznania chrześcijańskie<sup>17</sup>.

Sade zaproponował model człowieka, który drwi z fideistycznych idei i popólstwa stosującego się do zasad etycznych, a postać Markiza w *Szalonych* idealnie ten model odzwierciedla. Dąży on do rozkoszy zmysłowej, znieważa chrześcijańskie autorytety. Dowody na to odnaleźć można zarówno w warstwie wizualnej (obrazoburcza scena orgii, wbijanie gwoździ w figurę Jezusa, nagie kobiety spożywające z apetytem ciasto czekoladowe w kształcie krzyża), jak i audialnej (rozmowa z Jeanem po nocy pełnej ekscesów). Jedną z najbardziej bluźnierczych scen jest z pewnością nihilistyczny monolog Markiza przeciw Bogu i Naturze. Obnaża iluzoryczność prawd wiary oraz hipokryzję Stwórcy (jeśli takowy w ogóle istnieje), a tym samym – jego wyznawców. Upiera się, iż ma prawo ignorować zasady chimerycznej Matki Natury, gdyż istnieje ona tylko po to, by niszczyć. Bóg natomiast jest wytworem nadziei i obaw słabego człowieka, który wymyślił sobie Wszechmogącego, by ulżyć swemu cierpieniu i wyrzec się odpowiedzialności za własną niedoskonałość. Jeśli natomiast Bóg rzeczywiście istnieje, to jest zły i okrutny, gdyż dał człowiekowi życie, jedynie po to, by nim manipulować; dał mu wolną wolę po to, by go za to karać, a korzystanie z tej wolnej woli nazwał grzechem:

Wszystko, co widzę, to niestała i barbarzyńska istota, która stworzyła świat jednego dnia, tylko po to, by odrzucić go następnego. Słaba istota, niezdolna stworzyć człowieka, by robił, co chce! Ale jeśli Bóg stworzył nas doskonałych, czemu mamy być godni zbawienia? Co za banał! Czemu ludzie mają być warci swego Boga? Tworząc nas niezdolnymi do zła – to byłby akt godny Boga! Ale dał mu wolną wolę i dał mu pożądanie. Bóg w swojej nieskończonej wiedzy powinien wiedzieć, gdzie to prowadzi. Prowadzi swoje własne stworzenie na manowce, tylko żeby się zabawić.

Jean-moralista z dziecięcą wręcz naiwnością sprzeciwia się bluźnierczym teoriom Markiza. Zaznaczone tu zostało starcie dwóch postaw – doświadczonego sceptyka i prostodusznego młodzieńca, który wierzy jeszcze w czystość świata wokół. Słowa Markiza przypisać by można bez wahania samemu de Sade'owi. Jego wieloletnie obserwacje doprowadziły bowiem do pesymistycznych wniosków. Upewnił się w przekonaniu, że każda istota ludzka skrywa w sobie pierwiastek zła, okrucieństwa, kontrolowany jedynie przez, niezbyt zresztą wytrzymałe, okowy kultury, obyczajów i norm religijnych. Skoro więc

---

<sup>17</sup> J. Łojek, *Wiek Markiza de Sade. Szkice z historii obyczajów i literatury we Francji XVIII wieku*, Lublin 1972, s. 11.



sama Natura stworzyła człowieka tak, by zmuszony był nieustannie walczyć o byt, niezbędną do tej walki cechą stała się bezwzględność.

Libertyn sadyczny odkrywa, jak daleko może posunąć się człowiek, by zaspokoić swe wyrafinowane żądze. Posługuje się przy tym kłamstwem, manipulacją, nierzadko też przemocą. Za wszelką cenę chce pogwałcić prawa natury, jednakże, paradoksalnie, każdy haniebnny akt i każda amoralna namiętność okazują się naturalne:

Natura nie może działać przeciwko samej sobie, jeżeli więc obdarzyła człowieka potrzebami i skłonnościami choćby nawet najdziwniejszymi, to realizacja tych potrzeb i skłonności jest jej nakazem<sup>18</sup>.

Libertyn zostaje więc postawiony w obliczu sytuacji tragicznej: jakkolwiek by się nie starał wystąpić przeciw naturze, w konsekwencji i tak popełnia czyny, które zostały przez nią przewidziane.

Markiz ujrzał w człowieku tendencje do autodestrukcji, wykił sankcjonowane przez społeczeństwo normy i poruszył trwające do dziś spory na temat aborcji czy instytucji Kościoła. Jego dzieła wyróżnia jednak nie tylko nowoczesność poglądów, ponadczasowość poczynionych spostrzeżeń, ale wręcz pewien profetyzm. Ponad dwa wieki temu wypomniał człowiekowi „prawemu”, że żyje w ułudzie szczęścia i bezpieczeństwa. Oszukuje sam siebie i nieustannie usprawiedliwia swe działania. I tak oto działający w imię wyższej idei dyktatorzy, politycy i liczni oprawcy z kart historii udowodnili, że ów „zdemoralizowany libertyn” dokonał jedyne w swym rodzaju, uniwersalnego szkicu psychiki ludzkiej.

Po raz pierwszy z choroby narodziła się filozofia, która za logiczną uniwersalną ideę kazała przyjąć skłonności jednostki odbiegające od normy<sup>19</sup>.

Švankmajer, jako twórca wykazujący ogromną wrażliwość na kwestie społeczne, zauważył analogie między rzeczywistością wieku XVIII i XXI. Perwersyjne upodobania wciąż skrywane są pod grubą warstwą pozorów i etykiety towarzyskiej (pewnego rozłamu w idealnym wizerunku „zdrowego” współczesnego człowieka dokonała trylogia *50 odcieni szarości*, która na dużą skalę obnażyła potrzeby i fascynacje członków zarówno różnych warstw, jak i mieszczących się w różnym przedziale wiekowym). W epoce całkowitej swobody twórczej i swoistej obojętności odbiorcy na wszelkie próby wywołania szoku i kontrowersji, reżyser, jak mogłoby się wydawać, podjął się zadania karkołomnego i z góry skazanego na porażkę. Zamiast więc przedstawiać kanibalizm,

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>19</sup> B. Banasiak, *Filozofia integralnej suwerenności. Zarys systemu Markiza de Sade*, Łódź 2006, s. 479.

wyuzdane orgie i epatować nagością, zdecydował się na stosunkowo wstrzeźliwe zaakcentowanie jednego z głównych elementów powiązanych u de Sade'a ze sferą seksualną, który jest także jednym z jego własnych ulubionych motywów – jedzenia. Bogdan Banasiak, analizując system filozoficzny de Sade'a, rozróżnia trzy sfery przyjemności, do których ogranicza się libertyn: łoża, stołu i umysłu.

Konsumpcja: jedzą i piją (uczują), filozofując i oddając się ekscesom seksualnym (rozprawiają o „zerotyżowanej” filozofii)<sup>20</sup>.

Pojawiają się więc w filmie wspomniane wcześniej animowane płyty mięsa, baraszkuje lubieżnie na stole w restauracji, oraz scena wbijania gwoździ w figurę ukrzyżowanego Jezusa – *złodzieja szlachetnych przyjemności*, po której następuje (ukazane w zbliżeniach) grupowe spożywanie ciasta czekoladowego i oddawanie się innym rozkoszom. Współczesny kryzys wiary znajduje w *Szalonych* swe odzwierciedlenie. Jedzenie i seks zastępują religię, zajmują miejsce *sacrum*. Boski autorytet zostaje obalony przez człowieka, a obrzędy katolickiej mszy przedzierzgnięte w rytualną orgię. Podkreślony zostaje też, zakorzeniony w tradycji biblijnej, nierozzerwalny związek grzechu z kobietą oraz z jedzeniem. To pokarm jest bowiem przyczyną pierwszego podziału między Bogiem a człowiekiem – Ewa sięgając po owoc z drzewa poznania dobra i zła łamie Boski zakaz oraz sprowadza wieczne nieszczęście na każdego człowieka. Pokusa kobieca odbiera więc człowiekowi nieśmiertelność. Upokarzane uczestniczki świętokradczego nabożeństwa w *Szalonych* muszą odpokutować tę winę.

### **Koszmar, farsa i wolność**

Czeski reżyser podejmuje rozważania na temat współczesnej rzeczywistości nie tylko pod kątem uniwersalności erotycznych zachowań i duchowych rozterek; analizuje też system manipulacji, któremu jesteśmy bezustannie poddawani przez media. Odziewając swą surrealistyczną opowieść w płaszczyk osiemnastowiecznego kostiumu, posługuje się paranoidalnymi nowelami amerykańskiego poety. Reżyser zdaje się hołdować zasadzie uwielbianej przez surrealistów – żadnych granic dla wyobraźni. Jest to zresztą motto utworzone i stosowane przez samego de Sade'a<sup>21</sup>. Obaj (a w zasadzie wszyscy trzej) twórcy wskazują na siłę wyobraźni, która może nie tylko wzbogacić życie duchowe, być skarbem i wybawieniem, ale także niebezpiecznym narzędziem zguby, które należy nauczyć się kontrolować. Podobnie ma się rzecz ze snami, które przedstawiają

<sup>20</sup> B. Banasiak, „*Dzielo-życie*”, czyli *libertynizm jako system myśli*, [http://sade.ph-f.org/teksty\\_pdf/bb\\_libertynizm.pdf](http://sade.ph-f.org/teksty_pdf/bb_libertynizm.pdf) [15.03.2016].

<sup>21</sup> B. Zmudziński, *Jan Švankmajer we władzy przedmiotów...*, s. 232.

jako mistyczne podróże w świat metafizyki, pomosty z rzeczywistością, która na jawie nie jest człowiekowi dostępna. Jednak i sny mogą mieć dramatyczne konsekwencje. W opowiadaniu *Przedwczesny pogrzeb* narrator powołuje się na przypadki osób pochowanych we śnie, natomiast w *Szalonych* bohater skazany zostaje na leczenie psychiatryczne z powodu koszmarnych wizji i braku samo-kontroli podczas ich ataku. Ponadto, Czech i Amerykanin dzielą zamiłowanie do mięsa, kości, czaszek i rozkładu. Švankmajer odwzorowuje za Poem estetykę makabreski, która pomaga „oswoić” tematykę śmierci. Przedstawiając ją w sposób gorszący dosłownością i brzydotą, jednocześnie udowadniają, że nie musi ona napawać trwogą<sup>22</sup>. Bohaterowie odnajdują sposób, aby uporać się z natrączywymi myślami – albo poprzez stawienie im czoła, albo też, jak w przypadku Markiza – wyśmianie. Zarówno de Sade, jak i Poe, a także admiringący ich Švankmajer, udowadniają, że każdy – nawet najbardziej tchórzliwy, niedoskonały, amoralny człowiek, ma niezbywalne prawo do tego, by na własny sposób odnaleźć drogę do szczęścia i wolności „w psychiatryku, w którym żyjemy”<sup>23</sup>.

**ROMANTICS' LUNACY BY JAN ŠVANKMAJER. COMPARATIVE  
ANALYSIS OF THE WORKS OF EDGAR ALLAN POE  
AND THE FILM LUNACY**

**Streszczenie**

Autorka przeprowadza analizę filmu *Szaleni* Jana Švankmajera – groteskowej interpretacji dzieł Markiza de Sade'a i Edgara Allana Poe'go. Reżyser przełamuje konwencję filmu kostiumowego wplatając w fabułę współczesne elementy i komentuje w ten sposób kondycję człowieka XXI wieku – jego pragnienia i lęki. Švankmajerowi udaje się uchwycić nie tyle szczegóły fabularne poszczególnych dzieł de Sade'a i Poe'go, ale przede wszystkim obłąkańczy nastrój, który owe dzieła ewokują. W nakreśleniu tegoż charakterystycznego „nastroju” przydatna okazała się kategoria wstępu i związane z nią pojęcie abiektu, wprowadzone przez Julię Kristevę (element, na który podmiot reaguje obrzydzeniem – np. brud, wydzielin, śmierć). Autorka podejmuje się też klasyfikacji gatunkowej filmu, w wyniku której plasuje *Szalonych* na styku wielu różnych kierunków i technik filmowych. Obok animacji, horroru i makabreski można rozpoznać w filmie przede wszystkim rys surrealistyczny, wyraźny w całej twórczości Švankmajera.

**Słowa kluczowe**

Markiz de Sade, Jan Švankmajer, Edgar Allan Poe, szaleństwo, wstępu

<sup>22</sup> Ź. Nalewajk, *Estetyka makabreski* [w:] *Edgar Allan Poe. Niedoceniony nowator...*, s. 155-157.

<sup>23</sup> Cytat odnosi się do słów, które wypowiada reżyser w pierwszej scenie *Szalonych*.

**Abstract**

The author carries out an analysis of the film *Lunacy* by Jan Švankmajer – a grotesque interpretation of the works of Marquis de Sade and Edgar Allan Poe. The director combines a period film convention with contemporary elements, which are woven into the story and provide a commentary on the condition of mankind in the 21st century – its desires and fears. Švankmajer captures not only the plot details of de Sade's and Poe's individual works, but he transfers a kind of lunatic spirit that they evoke. In sketching out this distinctive atmosphere, the author uses a category of disgust and the related concept of abject, introduced by Julia Kristeva (an element to which the subject reacts with disgust i.e. dirt, excretions, death). The author of the text also undertakes an attempt to classify the genre of the film, which results in placing *Lunacy* at the contact point of many different styles and techniques. Besides animation, horror and macabre, the most recognizable element is surrealism, so typical for Švankmajer.

**Key words**

Marquis de Sade, Jan Švankmajer, Edgar Allan Poe, insanity, disgust

**Bibliografia**

Banasiak B., „*Dzieło-życie*”, czyli *libertynizm jako system myśli*, [http://sade.phf.org/teksty\\_pdf/bb\\_libertynizm.pdf](http://sade.phf.org/teksty_pdf/bb_libertynizm.pdf).

Banasiak B., *Filozofia integralnej suwerenności. Zarys systemu Markiza de Sade*, Łódź 2006.

Breton A., *Kryzys przedmiotu* [w:] *Surrealizm. Teoria i praktyka literacka. Antologia*, przeł. A. Ważyk, Warszawa 1973.

Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993.

Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2007.

Łojek J., *Wiek Markiza de Sade. Szkice z historii obyczajów i literatury we Francji XVIII wieku*, Lublin 1972.

Nalewajk Ż., *Estetyka makabreski* [w:] *Edgar Allan Poe. Niedoceniony nowator*, E. Kasperski, Ż. Nalewajk [red.], Wrocław 2010.

Nowaczyk A., *Sade, nasz współczesny*, „Przegląd Filozoficzny” 2006, nr 2.

Plucińska D., *Poe wobec gotycyzmu* [w:] *Edgar Allan Poe. Niedoceniony nowator*, E. Kasperski, Ż. Nalewajk [red.], Wrocław 2010.

Poe E.A., *Przedwczesny pogrzeb* [w:] tegoż, *Opowieści miłosne, groteski i makabreski*, przeł. S. Wyrzykowski, Poznań 2012.

Poe E. A., *System doktora Smoły i profesora Pierza* [w:] tegoż, *Opowiadania. Tom 1*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1989.

Studniarz S., *Podstawowe wyznaczniki tragicznej wizji świata* [w:] tegoż, *Tragiczna wizja. Rzecz o nowelistyce Poego*, Toruń 2012.

Švankmajer J., *Dziesięć przykazań*, przeł. M. Barglik, <http://jansvankmajer.blogspot.com/2010/08/1.html>.

Świdziński W., *Między awangardowym eksperymentem a tanim horrorem. Ekranizacje twórczości Edgara Allana Poe przed 1939 rokiem*, „Kwartalnik Filmowy” 2009, nr 67-68.

Zmudziński B., *Jan Švankmajer we władzy przedmiotów, czyli pułapki człowieczeństwa* [w:] *Autorzy kina europejskiego*, G. Stachówna, J. Wojnicka [red.], Kraków 2003.

Zmudziński B., *Weissmann i Truman Burbank – zniewoleni przez wytwory protagoniści filmów Jana Švankmajera i Petera Weira*, „Kwartalnik Filmowy” 2011, nr 74.

### **Filmografia**

*Flora*, reż. Jan Švankmajer, Stany Zjednoczone 1989.

*Meat Love (Zamilované maso)*, reż. Jan Švankmajer, Stany Zjednoczone, Wielka Brytania 1989.

*Szaleni (Šileni)*, reż. Jan Švankmajer, Czechy 2005.

*Upadek domu Usherów (Zánik domu Usheru)*, reż. Jan Švankmajer, Czechosłowacja 1982.

*Wahadło, studnia i nadzieja (Kyvadlo, jáma a naděje)*, reż. Jan Švankmajer, Czechosłowacja 1984.



Anna Mrożewska  
Wydział Humanistyczny  
Politechnika Koszalińska

## **DAS RÄDERWERK DER MODERNISIERUNG UND WILHELM HEINRICH WACKENRODERS FLUCHT INS TRANSZENDENTALE**

### **Einleitung**

Beschäftigt sein ist alles. Wer den Anforderungen der modernen Arbeitswelt nicht standhält, muss um seine Existenzberechtigung bangen. Es kommt gar nicht darauf an, das kreative Element in den Menschen zu fördern. Geschweige denn, eine bessere Welt zu schaffen. Alles wird dem Arbeitsprozess untergeordnet, alles muss ihm dienen. Der Konsum, der Kapitaleinsatz, letztendlich die produktive Zerstörung der Umwelt<sup>1</sup>.

Bereits die Romantiker fürchteten, im Getriebe der durchrationalisierten Arbeitsverhältnisse unterzugehen. Alles Menschenwürdige opfern zu müssen, in dem betäubenden Räderwerk der Modernisierung. Wilhelm Heinrich Wackenroder, der als frühester Programmatiker der Romantik in Deutschland gilt, schrieb im November 1792 an seinen Freund Ludwig Tieck: „Ach, die Jurisprudenz! Wann werde ich mich überwinden können, nur mein Gedächtnis mit der Terminologie, Definition, Distinktion usw. zu bemühen... Und was für ein Richter für ein Amt! Eine Begebenheit, die Herzen zersprengen und Köpfe wahnsinnig machen kann, eine Sache der Leidenschaft, der menschlichen Seele, wie sieht er sie an? Er sucht unter den verschiedenen barbarischen Namen, welche die Römer den Klagen gegeben haben, den aus, der für den Fall paßt; und nun wird das Uhrwerk aufgezogen; es geht seinen Gang und läuft ab... das Räderwerk geht immer und ewig – jene Menschen trotzen aller menschlichen Empfindung, nähren sich von Blut und Tränen; o man kann sich das Bild sehr schrecklich machen! – Aber freilich sprech ich wohl etwas einseitig. Ich selbst indes mag nie ein Richter, nie ein großer Jurist sein“<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Vgl. R. Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München 2007, S. 206.

<sup>2</sup> W.H. Wackenroder, zit. in: E. Rietzschel, *Nachwort*, in: W.H. Wackenroder, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, 1981 Leipzig, S. 113.

Wackenroders Vater, Erster Justizbürgermeister Berlins und Geheimer Kriegsrat, verlangte vom Sohn nützliche Tätigkeit. Wilhelm musste daher dem väterlichen Wunsch folgen und Jura studieren. Völlig verständlich scheint in Anbetracht dessen sein Widerwille und äußerst kritische Einstellung der Laufbahn eines Justizbeamten gegenüber. Der völlig emotionslose, maschinenmäßige Gang des Berufslebens hatte eine desillusionierende, wenn nicht abschreckende Wirkung. Wackenroder sah der Einordnung in die bürgerliche Lebenspraxis angstvoll und voller Enttäuschung entgegen. Im Geiste der Humanitätsideen des ausgehenden Jahrhunderts der Aufklärung erzogen, vermisste er jegliche menschliche Anteilnahme oder Mitempfinden. Er erkannte, dass institutionelle Abläufe dem moralischen Handeln des Einzelnen zuwiderlaufen. Als Teil eines Räderwerks hatte man bloß zu funktionieren, ohne das System zu hinterfragen<sup>3</sup>. In einem seiner Texte, welche die mentale Atmosphäre seiner Epoche so feinfühlig einzufangen vermögen, lässt er einen nackten Heiligen unaufhörlich „das Rad der Zeit seinen sausenden Umschwung“<sup>4</sup> nehmen. Der Protagonist fühlt sich dadurch gezwungen, die heftigen Bewegungen eines Menschen zu vollführen, „der bemüht ist, ein ungeheures Rad umzudrehen“<sup>5</sup>. Ebenso wenig wie der nackte Heilige, der „das fürchterliche Rad“<sup>6</sup> dreht, darf man sich nach dem Sinn des Ganzen fragen. Wie der Heilige muss man darauf bedacht sein, „dem tobenden, pfeilschnellen Umschwunge mit der ganzen Anstrengung seines Körpers zu Hülfe (zu) kommen (...), damit die Zeit ja nicht in die Gefahr komme, nur einen Augenblick stillzustehen“<sup>7</sup>. Die Wanderer, die zu ihm pilgerten, um diese sonderbare Aktivität zu beobachten – konnte der Heilige nur schwer ertragen. „Er wütete, (...) zitterte vor Heftigkeit, und zeigte ihnen den unaufhaltsamen Umschwung des ewigen Rades, das einförmige, taktmäßige Fortsausen der Zeit; er knirschte mit den Zähnen, daß sie von dem Getriebe, in dem auch sie verwickelt und fortgezogen würden, nichts fühlten und bemerkten; er schleuderte sie von sich, wenn sie ihm in der Raserei zu nahe kamen.“<sup>8</sup>

### **Das Rauschen der Zeit**

Die Romantiker konnten dieses rauschende Rad der Zeit wahrnehmen. Ihre Gefühlsmöglichkeit ermöglichte, Konstellationen und Protagonisten zu erfinden,

<sup>3</sup> Vgl. E. Rietzschel, *Nachwort*, in: ebenda.

<sup>4</sup> W.H. Wackenroder, *Ein wunderbares morgenländisches Märchen von einem nackten Heiligen*, in: L. Tieck (Hrsg.), *Phantasien über die Kunst, von einem kunstliebenden Klosterbruder*, Berlin 1814, S. 194.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 195.

<sup>6</sup> Ebenda, S. 194.

<sup>7</sup> Ebenda, S. 195.

<sup>8</sup> Ebenda.



die „einen hineinstürzen lassen in die große Leere“, bemerkt Rüdiger Safranski in seiner Analyse der deutschen Romantik. In dieser Leere würde man nur das Grundrauschen der bloßen Existenz vernehmen, und hören, wie die Zeit verstreicht. Diese Zeit will nicht vergehen, weil man sie nicht vertreibt, nicht zu vertreiben weiß. Sie vergeht nicht, weil man mit ihr nichts anzufangen weiß. Es ist die Zeit in ihrer reinen Form. Kein Weltgehalt füllt sie, nur das Nichts, das einen in seinen Bann zieht. Dann fürchtet man, ununterbrochen auf das Rauschen der Zeit hören zu müssen, wie der nackte Heilige in Wackenroders Märchen<sup>9</sup>.

Die Romantik versucht, sich diesem umtriebigen Nichts zu entziehen. Keine leichte Aufgabe. Den Konflikt mit einer Umwelt, die im Zuge des aufkommenden Kapitalismus immer bedrohlicher wird, verstärkt zusätzlich das Ereignis der Französischen Revolution. Enthusiastisch bekannte sich Tieck Ende November 1792 zur Revolution: „Oh, wenn ich izt ein Franzose wäre! Dann wollt` ich nicht hier sitzen, dann – Doch leider bin ich in einer Monarchie geboren, die gegen die Freiheit kämpft, unter Menschen, die noch Barbaren genug sind, die Franzosen zu verachten... Oh, in Frankreich zu sein – es muß doch ein großes Gefühl sein, unter Dumouriez zu fechten (...) und auch zu fallen – was ist ein Leben ohne Freiheit?“<sup>10</sup> Wackenroder teilte die Begeisterung, wenn auch zurückhaltender, und ließ sich nicht mal durch die spätere Guillotiniierung des französischen Königs Ludwig XVI. beirren<sup>11</sup>. Aber in seiner Antwort an Tieck im Januar 1793 äußert er Zweifel an der gewaltsamen Empörung des Bürgertums im Nachbarland. In den Zeitungen verfolge er die politischen Ereignisse, wie z. B. den Verlauf des Koalitionskrieges, mit zunehmender Unlust. Er sei auch nicht mutig genug, an der Revolution mitzuwirken: „(...) alles ist mir etwas zu fern – zuwenig sichtbar, geht mir zu langsam, stimmt nicht mit dem idealischen Gange meiner Phantasie, macht mich unruhig, befriedigt mich nicht“<sup>12</sup>.

Der komplizierte Entstehungsprozess der neuen Weltordnung stößt bei ihm auf wenig Interesse. Wackenroder versucht stattdessen, den betäubenden Zwängen der allgegenwärtigen Modernisierung zu entfliehen. Viel lieber widmet er sich dem erwähnten „idealischen Gange der Phantasie“. In dem Glauben, ein Mittel gegen die einschränkende gesellschaftliche Praxis gefunden zu haben –

---

<sup>9</sup> Vgl. R. Safranski, *Romantik...*, a.a.O., S. 206-207.

<sup>10</sup> L. Tieck, zit. in: R. Safranski, *Romantik...*, a.a.O., S. 32.

<sup>11</sup> „Die Hinrichtung des Königs von Frankreich hat ganz Berlin von der Sache der Franzosen zurückgeschreckt; aber mich gerade nicht. Über ihre Sache denke ich wie sonst.“ (W.H. Wackenroder, zit. in: ebenda, S. 33).

<sup>12</sup> W.H. Wackenroder, zit. in: E. Rietzschel, *Nachwort*, a.a.O., S. 114-115.

formuliert er das erste Manifest der romantischen Bewegung: „Nur Schaffen bringt uns der Gottheit näher; und der Künstler, der Dichter, ist Schöpfer. Es lebe die Kunst! Sie allein erhebt uns über die Erde und macht uns unseres Himmels würdig“<sup>13</sup>. Seine 1797 zusammen mit Tieck anonym veröffentlichten „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“<sup>14</sup> bewegten die Gemüter all derer, die verspürten, dass „gegen die Wüste der Entzauberung nur wieder die zauberischen Geheimnisse helfen“<sup>15</sup>. Laut Safranskis Schilderung verlor das Licht der Aufklärung an Glanz. Die einfachen Volksschichten erreichte es sowieso nicht, und die aristokratischen Kreise übten sich vergnügt im Tischrücken. Am Ende des Jahrhunderts tauchten erneut all die Wunderheiler auf, die man zuvor in die Arbeitshäuser gesperrt hatte. In den Städten waren immer größere Menschenmassen bereit, Propheten anzuhören, die den Weltuntergang oder die Wiederkehr des Messias verkündeten. Je schwächer der Glaube an die Transparenz und Kalkulierbarkeit der Welt wurde, desto intensiver die Faszination für das Rätselhafte. Die pragmatische Aufklärung kultivierte den Geist der Effizienz, der Vorhersehbarkeit und Planbarkeit. Die 80er und 90er Jahre bringen jedoch Wirtschaftskrisen und Revolutionskriege. Die Anfangsphase der Französischen Revolution konnte noch im Licht der alles verändernden Vernunft erscheinen. Die Zeit der organisierten Schreckensherrschaft der Jakobiner ließ aber enorme Zweifel an der Macht der menschlichen Ratio entstehen. Zum Vorschein brachte sie eher unsere dunkle Natur als unseren hellen Verstand. All die Vorgänge erschütterten das Vertrauen in ein aufgeklärtes Denken, das unfähig ist, die Tiefe des Lebens und seine Nachtseiten zu erfassen<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> W.H. Wackenroder, *Herzensergießungen...*, a.a.O., S. 114.

<sup>14</sup> „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“ enthalten die hauptsächlich von Wilhelm Heinrich Wackenroder stammenden, jedoch von Ludwig Tieck ergänzten und durch die Rahmenfiktion des Klosterbruders verbundenen Aufsätze und Dichtungen. Nur vier der insgesamt 18 Texte der „Herzensergießungen“ wurden von Tieck verfasst. Dieses erste veröffentlichte Manifest bringt zentrale Motive der neuen Ästhetik zur Sprache, wie die Verherrlichung des Mittelalters, die Heiligung der Kunst zu einer neuen Religion oder die Begeisterung für die Musik als der höchsten Form des künstlerischen Ausdrucks. (Vgl. E./ E. von Borries, *Romantik*, Deutsche Literaturgeschichte, Bd. 5, München 2003, S. 68-69; A. Meier, *Klassik – Romantik*, Stuttgart 2008, S. 87-88).

<sup>15</sup> R. Safranski, *Romantik...*, a.a.O., S. 207.

<sup>16</sup> Vgl. ebenda, S. 53; A. Kuhn, *Die Französische Revolution*, Stuttgart 2004, S. 82-85, S. 104-105.

### Der innere Blick auf die Natur

Das Denken und die Imagination auf das Außergewöhnliche einzustimmen, das in uns und um uns geschieht – wird zum Hauptanliegen der Romantik. Dass der Fortschritt immer das Bessere bringt, beginnt man zu hinterfragen, stellt Safranski fest<sup>17</sup>. Dieser Meinung könnte sich sicherlich ein anderer Philosoph und Autor bekannter Studien der deutschen Kultur und Geistesgeschichte anschließen, und nämlich Bolesław Andrzejewski. In seiner Analyse der frühromantischen deutschen Philosophie konstatiert er Folgendes: „Die frühromantische Denkart und Weltanschauung haben an ihrer Bedeutung und Aktualität nicht verloren. Zu solch einer Schlussfolgerung kommt man, indem man die Natur in ihrer breitangelegten Auslegung reflektiert. Mit positivistischen, szientistischen und technischen, im allgemeinen antiromantischen Tendenzen nimmt ihre Entwicklung eine insbesondere für den Menschen ungünstige Richtung an. Ein näheres Bündnis mit ihr sowie Versuche, sie besser zu verstehen, könnten diesem verheerenden Lauf der Dinge entgegenwirken“<sup>18</sup>. Der innere Blick auf die Natur müsste erlauben, in ihr nicht nur das mehr oder weniger unerschöpfliche Reservoir an Rohstoffen zu sehen, oder eine Realität, die der Mensch für seine Zwecke nutzt. Der innere Blick würde in der Natur Dimensionen erkennen, die dem aufklärerischen Pragmatismus unzugänglich sind. Mitsamt dem oben erwähnten Zweifel am positiven Ausgang des zivilisatorischen Fortschritts.

An diesem aufklärerischen Pragmatismus üben Wackenroder und Tieck eine heftige Kritik. In Ermangelung jeglicher Hoffnung auf eine gesellschaftliche Veränderung wird der Kunst jede soziale Aufgabe abgesprochen. Der Protagonist der „Herzensergießungen“, ein weltabgeschieden lebender Klosterbruder, erklärt die Kunst zum Gegenstand all seiner Träume und Wünsche<sup>19</sup>. Er vertieft sich in Leben und Schaffen der italienischen und deutschen Maler des 15. und 16. Jahrhunderts, und vergleicht diese Periode mit dem Kunstbetrieb der Gegenwart. Technische Spielereien, Oberflächlichkeit, wie auch Überbetonung der Komposition zuungunsten des Ethisch-Moralischen werden beklagt, beim Um-

---

<sup>17</sup> Vgl. R. Safranski, *Romantik...*, a.a.O., S. 53.

<sup>18</sup> B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech* (Natur und Sprache. Die Philosophie der deutschen Frühromantik), Poznań 1989, S. 6.

<sup>19</sup> Sowohl Wackenroder als auch Tieck sind in Berlin aufgewachsen. In der Hauptstadt der preußischen Monarchie war die Aufklärung seit Friedrich II. mehr als anderswo identisch mit dem Absolutismus, und diese Erfahrung musste jede Illusion ausschließen. Beide Schriftsteller begeisterten sich zwar für die Franzosen, „aber Freiheit bedeutete für [sie, A.M.] (...) mehr die Ungebundenheit des Studentenlebens, Wanderungen, die sie (...) unternahmen, und den möglichst ungestörten Genuß von Kunst; an Politik dachten sie nicht.“ (E. Bahr (Hrsg.), *Von der Aufklärung bis zum Vormärz*, Geschichte der deutschen Literatur, Bd. 2, Tübingen und Basel 1998, S. 368).

gang mit Kunstwerken Leichtsinns und Arroganz beobachtet. „Bildersäle werden betrachtet als Jahrmärkte, wo man neue Waren im Vorübergehen beurteilt, lobt und verachtet; und es sollten Tempel sein, wo man in stiller und schweigender Demut und in herzerhebender Einsamkeit die großen Künstler, als die Höchsten unter den Irdischen bewundern (...) möchte“<sup>20</sup>. Der Genuss der edleren Werke wird mit dem Gebet gleichgesetzt. Einfühlung, Versenkung, Andacht und „stille Entzückung“ sind für den Kunstliebhaber unerlässlich, denn die Meisterstücke der Kunst passen nicht in den „gemeinen Fortfluß des Lebens“<sup>21</sup>. Damit wird die Kunst geheiligt, und die Begegnung mit ihr als ein religiöser Akt betrachtet. „Die Kunst ist über dem Menschen“<sup>22</sup>. Wackenroder verwendet Begriffe und Vorstellungen der Religion, z. B. den christlichen Segensspruch, laut dessen die Gnade Gottes höher sei als alle menschliche Vernunft und Bestrebungen des Diesseits. „Für Wackenroder nähern sich Kunst und Religion weitestgehend einander an und bilden einen Raum, in den das Individuum jederzeit eintreten und seine irrationale Seite erfahren kann“<sup>23</sup>. Der Blick des Menschen richtet sich nach innen, zeigt ihm, was groß und edel ist.

Das Frühwerk Wackenroders und Tiecks wurde erst im letzten Jahrhundert in seiner Bedeutung gewürdigt. Die den jungen Autoren zeitgenössische Literaturkritik bemängelte an den „Herzensergießungen“ eben diese Vermischung von Religion und Kunst, welche die bewährten Kunstregeln zu verdrängen drohte. Im Geiste neuromantischer Tendenzen um 1900 bewunderte man die „schönste Verherrlichung der dunklen Gefühle“. Ricarda Huch nannte das Buch „eins, das lange, lange Jahre in einer Kirche gelegen hat. (...) Ihn ängstigte das Licht, weil er nie aus dem Schlafe erwacht war: Sein ganzes Leben war wie das Aufschrecken eines müden Schläfers, der blinzeln ins Morgenlicht sieht, aus den umschlingenden Blumenranken seines Traumes sich nicht losreißen kann und sich willig von ihnen in den Schlummer zurücklocken läßt“<sup>24</sup>.

### Die Sprache der träumenden Seele

Die Nachtseiten unseres Lebens, das Ungeheure in und um uns, sowie die pietistische Vorstellung, dass Kunst nichts Erlernbares sondern göttliche Inspiration sei – werden in den „Herzensergießungen“ erforscht. Bereits die einleitende

<sup>20</sup> W.H. Wackenroder, *Herzensergießungen...*, a.a.O., S. 58.

<sup>21</sup> Ebenda, S. 58-59.

<sup>22</sup> W.H. Wackenroder, *Herzensergießungen...*, a.a.O., S. 60.

<sup>23</sup> E. Rietzschel, *Nachwort*, a.a.O., S. 111. „Gegen die Ansichten der Klassik über Kunst und Literatur proklamierten sie (Wackenroder und Tieck, A.M.), daß höchste Schöpferkraft aus der Vermählung von Kunst und Religion entspringe.“ (K. Böttcher/ H.J. Geerds (Hrsg.), *Kurze Geschichte der deutschen Literatur*, Berlin 1987, S. 309).

<sup>24</sup> R. Huch, zit. in: E. Rietzschel, *Nachwort*, a.a.O., S. 109.

Erzählung des Bändchens führt in die Thematik des Außergewöhnlichen in den bildenden Künsten ein. Wackenroder versucht die gängige Meinung zu erläutern, dass „der Maler und Bildner zu seinen Idealen auf einem außerordentlichen Wege als dem Wege der gemeinen Natur und Erfahrung gelangen müsse“<sup>25</sup>. Der Autor warnt vor einer viel zu kühnen und eitlen Tendenz, „göttliche Dinge“ zu behandeln als wären es menschliche. Es würde nicht in unserer Macht stehen, zu begreifen, „was die größten Meister der Kunst (...) nur durch göttliche Eingebung erlangt haben“<sup>26</sup>. All das schildert er am Beispiel von Raffael, den man wegen seiner „über alles schön gemalten Madonnen“<sup>27</sup> schätzt. Somit lässt er Raffael seinem Malerfreund Bramante bekennen, sein sehnlichster Wunsch sei schon immer gewesen, die Jungfrau Maria in ihrer himmlischen Vollkommenheit zu malen. Und obwohl er ihr Bild Tag und Nacht imaginiert, habe er keinen Mut fassen können. Seine Seele sei „in beständiger Unruhe herumgetrieben; er habe die Züge immer nur umherschweifend erblickt“<sup>28</sup>. Endlich habe er sich ans Werk getraut und mit zitternder Hand ein Gemälde der heiligen Jungfrau angefangen. Eines Nachts sei er auf einmal aus dem Schlaf aufgefahren. In der Finsternis habe er einen hellen Schein bemerkt, der sein noch unvollendetes Bild der Madonna in ein vollkommenes und lebendiges verwandelte. „Die Göttlichkeit in diesem Bilde habe ihn so überwältigt, daß er in helle Tränen ausgebrochen sei. Es sei ihm vorgekommen, als wäre dieses Bild nun gerade das, was er immer gesucht“<sup>29</sup>. Danach schlief er wieder ein, um am nächsten Morgen wie „neugeboren“ aufzustehen. Die Erscheinung, die er im halbawachen Zustand will wahrgenommen haben, sei „seinem Gemüt und seinen Sinnen auf ewig eingepägt geblieben. Nun sei es ihm gelungen, die Mutter Gottes immer so, wie sie in seiner Seele vorgeschwebt habe, abzubilden“<sup>30</sup>. Die schöpferische Inspiration, „dieses offenbare Wunder der himmlischen Allmacht“<sup>31</sup> wird erst dann empfangen, wenn die Macht des Verstandes aufgehoben wird. Die Nachtseite des Menschen gewinnt Oberhand, verdrängt alles Rationelle und den kreativen Akt Hemmende. Sie spricht ihre geheime Sprache.

1814 erschien die „Symbolik des Traumes“, in der Arzt und Naturphilosoph Gotthilf Heinrich Schubert die besondere Kraft der Bilder erforscht, in denen die träumende Seele spricht. In ihrer Verschlüsselung, in ihrer „Abbreviaturen und Hieroglyphensprache“, in all ihren poetischen Formen erinnert sie an die

---

<sup>25</sup> W.H. Wackenroder, *Herzensergießungen...*, a.a.O., S. 7.

<sup>26</sup> W.H. Wackenroder, *Herzensergießungen...*, a.a.O., S. 8.

<sup>27</sup> Ebenda, S. 9.

<sup>28</sup> Ebenda.

<sup>29</sup> Ebenda, S. 10.

<sup>30</sup> Ebenda.

<sup>31</sup> Ebenda.

Ursprache des Menschengeschlechts. Im schlafwandlerischen oder träumenden Zustand offenbart sich dem Menschen eine tiefere Wahrheit. Jene Sprache der Seele hat übrigens „noch eine andere, sehr bedeutende Eigenschaft vor der gewöhnlichen Sprache voraus. Die Reihe unserer Lebensereignisse scheint sich nämlich ohngefähr nach einer üblichen Ideenassoziation des Schicksals zusammen zu fügen, als die Bilder im Träume. Mit anderen Worten: das Schicksal in und außer uns (...) wendet dieselbe Sprache wie unsere Seele im Traum. Dieser gelingt es Combinationen (...) zu machen, auf die wir im Wachen freilich nicht kämen; sie knüpft das Morgen geschickt ans Gestern, das Schicksal ganzer künftiger Jahre an die Vergangenheit an, und die Rechnung trifft ein; der Erfolg zeigt, daß sie uns das was künftig, oft ganz richtig vorhersagt. Eine Art zu rechnen und zu kombinieren, die ich und du nicht verstehen, eine höhere Art von Algebra, und kürzer und bequemer als die unsrige, die aber nur der versteckte Poet in unserem Innern zu handhaben weiß“<sup>32</sup>.

Indem wir träumen, betreten wir „noch nie gesehene Gegenden“ und tauchen ein in „eine neue und selbsterschaffene, weiche und erhabene Natur, in eine (...) Welt voller Bilder und Gestalten“<sup>33</sup>. Sie seien jedoch nur „ein armer Nachhall des anfänglichen Vermögens“, das unseren Vorfahren ermöglichte, die Sprache Gottes zu vernehmen und zu verstehen. Ihre Worte bildeten die Gegenstände der äußeren Natur, ihren ewigen Inhalt - Gott und die Liebe des Menschen zu Ihm. „(S)tatt jener göttlichen Sprache (...) ist uns nur noch ein Laut ohne Wesen und Körper, ein nicht mehr bildendes und schaffendes, sondern ohnmächtiges und kraftloses Wort, die Stimme die gemeine Wörtersprache geblieben (...) – ein armer Nachhall“<sup>34</sup>.

Der gebrochene Dialog des Menschen mit Gott und Natur wird nach Schubert dank unserem versteckten Poeten aufgenommen. Nur im Traum sowie allen anderen Zuständen, die uns der allzu rationalen Wirklichkeit entfliehen lassen, kann man der menschlichen Entfremdung aus der Natur entgegenwirken und seine „Rückkehr“ nach Hause ermöglichen. Andrzejewski formuliert diesen tröstlichen Gedanken folgendermaßen: „Nur der „homo universus“, der Mensch mit vollen Bewusstsein seiner innigsten Verbindung mit der Natur, kann die zivilisatorische und die technokratische Krise überwinden. Nur der „Homo universus“ kann versuchen die „Sprache der Natur“ vom neuen zu verstehen und die Signale der Umwelt wahrzunehmen, ehe sie zu seinen „Sterbeglocken“

<sup>32</sup> G.H. Schubert, *Die Symbolik des Traumes*, Bamberg 1814, S. 2-3.

<sup>33</sup> Ebenda, S. 155.

<sup>34</sup> Ebenda, S. 156.

werden<sup>35</sup>. Nur der „Homo universus“, der im Geist der romantischen Transgression keine Grenzübergänge zwischen dem Empirischen und dem Transzendenten scheut, wäre imstande, dem fürchterlichen Getriebe der Modernisierung zu entkommen.

### **TRYBY MODERNIZACJI I WILHELMA HEINRICHA WACKENRODERA UCIECZKA W TRANSCENDENCJE**

#### **Zusammenfassung**

Wilhelm Heinrich Wackenroders „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“ (hrsg. von L.Tieck 1797) sind das erste veröffentlichte Manifest der deutschen Romantik. Dort wird die Kunst zu einer neuen Religion erklärt, die großen Künstler als die „Höchsten unter den Irdischen“ betrachtet. „Herzensergießungen“ sind eine Verkündigung des Glaubens, dass Kunst nichts Erlernbares sondern eine göttliche Eingebung sei. Das Werk beinhaltet auch einen heftigen Protest gegen die technisierte Arbeitswelt, die mit ihren maschinenmäßigen Prozeduren alles Menschenwürdige (Moral, Mitempfinden und Kreativität) verkümmern lässt. Den Wirren der Französischen Revolution sowie den Zwängen der Modernisierung entflieht man in die Welt des Imaginären und Außergewöhnlichen. Die Überschreitung des Empirischen in das Transzendente faszinierte auch Gotthilf Heinrich Schubert. In seiner „Symbolik des Traumes“ (1815) erforschte er die besondere Kraft der Bilder, in denen die träumende Seele spricht und den in unserer allzu rationalen Wirklichkeit gebrochenen Dialog mit Gott und Natur wieder aufnimmt.

#### **Schlüsselwörter**

Wilhelm Heinrich Wackenroder, Herzensergießungen, Romantik, Traum, Gotthilf Heinrich Schubert

#### **Streszczenie**

Wilhelma Heinricha Wackenrodera „Serdeczne wyznania miłującego sztukę zakonnika” (wyd. w 1797 r. przez L.Tiecka) są pierwszym opublikowanym manifestem niemieckiego romantyzmu. Sztuka zyskuje w nim rangę nowej religii, wielcy artyści traktowani są jak „najwięksi wśród śmiertelników”. „Serdeczne wyznania” głoszą przekonanie, iż sztuki nie da się nauczyć, gdyż jest ona boską inspiracją. Dzieło to zawiera również zdecydowany protest przeciwko zmechanizowanemu światu pracy, w którym zamiera wszystko, co godne człowieka (moralność, empatia, kreatywność). Presja modernizacji jak i zamęt wywołany przez Rewolucję Francuską prowokują ucieczkę w świat imaginy i ponadmysłowości. Transgresja pomiędzy empirią a transcendencją fascynowała również Gotthilfa Heinricha Schuberta. W „Symbolice snu” (1815) badał szczegółową

---

<sup>35</sup> B. Andrzejewski, *Homo Universus. Mensch und Sprache in der deutschen und polnischen Philosophie*, Würzburg 2011, S. 17.

moc obrazów, za pomocą których wypowiada się śniąca dusza. W naszej nazbyt racjonalnej rzeczywistości umożliwiają one ponowne podjęcie zerwanego dialogu z bogiem i naturą.

### **Słowa kluczowe**

Wilhelm Heinrich Wackenroder, „Serdeczne wyznania”, romantyzm, marzenie senne, Gotthilf Heinrich Schubert

### **Bibliographie**

Andrzejewski B., *Homo Universus. Mensch und Sprache in der deutschen und polnischen Philosophie*, Würzburg 2011.

Andrzejewski B., *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech* (Natur und Sprache. Die Philosophie der deutschen Frühromantik), Poznań 1989.

Bahr E. (Hrsg.), *Von der Aufklärung bis zum Vormärz*, Geschichte der deutschen Literatur, Bd. 2, Tübingen und Basel 1998.

Böttcher K./ Geerdts H.J. (Hrsg.), *Kurze Geschichte der deutschen Literatur*, Berlin 1987.

Borries, von E./ E., *Romantik*, Deutsche Literaturgeschichte, Bd. 5, München 2003.

Kuhn A., *Die Französische Revolution*, Stuttgart 2004.

Meier A., *Klassik – Romantik*, Stuttgart 2008.

Safranski R., *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München 2007.

Schubert G.H., *Die Symbolik des Traumes*, Bamberg 1814.

Tieck L. (Hrsg.), *Phantasien über die Kunst, von einem kunstliebenden Klosterbruder*, Berlin 1814.

Wackenroder W.H., *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, 1981 Leipzig.

.



Klaus Hammer  
Wydział Humanistyczny  
Politechnika Koszalińska

## **BILDZEICHEN, ZAUBERFORMEL, FREIE PARAPHRASE ODER EIGENSCHÖPFERISCHE BILDFINDUNG? ZUR WIRKUNGSGESCHICHTE DER GRIMMSCHEN KINDER- UND HAUSMÄR- CHEN IN DER ILLUSTRATION**

### **Einleitung**

Von Clemens Brentano stammt die Äußerung, ein Märchenbuch ohne Bilder sei wie ein Sonntag ohne Sonne. Er fordert von Märchenillustrationen, sie sollten „von höchster Einfachheit, anspruchslos, kindlich und lustig sein“<sup>1</sup>. Brentano betont die Eigenständigkeit der sich an einen Text knüpfenden künstlerischen Äußerung, als er den Maler Philipp Otto Runge bittet, zu einem seiner Werke, dem Gockel-Märchen, Randzeichnungen zu machen. Runges Randglossen sollten „die Hauptsache und mein Text (nur) ein armer Kommentar“ sein. Nicht die Verdeutlichung durch Abbildung, sondern dem Leser die Bedeutung „näherzubringen“, hatte Brentano im Sinn.

Dagegen wollten die Brüder Grimm mit ihren Kinder- und Hausmärchen (KHM) zunächst den Geist des Vergangenen fassen, die Existenz der Märchen als ein „Mitwachsen“ der erzählten Phantasien im alltäglichen Leben plausibel machen. Doch da waren diese Geschichten unversehens schon in die Kinderhände gelangt, die ein eigenes Reich darstellen, in dem besondere Regeln gelten<sup>2</sup>. Wie schnell sich dieser Prozess vollzieht, jener Weg von der Entdeckung der Märchen als Studienobjekte der germanistischen Forschung und wichtige Bausteine der romantischen Poesie hin zum reinen Unterhaltungsstoff für Kinder, lässt sich daran ablesen, wie die KHM ihren Weg durch die Illustration machten<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> R. Steig, *Clemens Brentano und die Brüder Grimm*, Stuttgart 1914, S. 192-193.

<sup>2</sup> Vgl. P. Corazolla (Hrsg.), *Künstler zu Märchen der Brüder Grimm*, Berlin 1985, S. 5.

<sup>3</sup> Für den Schweizer Märchenforscher Max Lüthi bieten die gattungsspezifischen Merkmale des Märchens – „Flächenhaftigkeit“ und „abstrakter Stil“ – dem Illustrator

### Verzauberte Märchenhaftigkeit und Stilsynthesen

Der Verkauf der Grimmschen Märchen gestaltete sich zunächst schleppend. Also plante man eine reduzierte Auswahl der Märchen und vor allem eine illustrierte. In der 2. Auflage der KHM (1819) wurde als Titelpuffer für den ersten Band vom jüngeren Bruder Ludwig Emil Grimm (1790-1863) eine Szene aus dem Märchen „Brüderchen und Schwesterchen“ und für den zweiten Band eine Radierung der „Frau Viehmännin“ (Dorothea Viehmann), der Niederzwerger Märchenfrau, gewählt, die Ludwig Emil Grimm bereits 1814 geschaffen hatte. Das Bild war hier noch keine Illustration im Sinne einer Texterweiterung. Es war mehr ein bildnerisches Paradigma für den poetischen Text. Ludwig Emil Grimm gibt die Stelle des Textes getreu wieder, in der das Schwesterchen, den Kopf an das von der bösen Stiefmutter in ein Reh verzauberte Brüderchen gelehnt, ruht. Jedoch der das Geschwisterpaar beschützende Engel, der in starr symmetrischer Haltung hinter ihnen zu schweben scheint, mit je einer Lilie in der rechten und linken Hand, erinnert an die Symbolik von Philipp Otto Runge<sup>4</sup>. Die Lilie war Runges „Hieroglyphe“ für das Licht. Runge hatte arabeskenhafte Vignetten zu Ludwig Tiecks „Minneliedern“ geschaffen. Sie stammen aus dem Ideenkomplex des „Tageszeiten“-Zyklus, um den sich die Gespräche von Runge und Tieck gerankt hatten. Es sind kosmische Räume, gefüllt mit Symbolen des ewigen Lebens, der Ewigkeit – einer sich in den Schwanz beißenden Schlange in der dritten Vignette –, mit dem Feuer und der dem Licht entgegen strebenden Lilie inmitten zweier sich umarmenden Blumenkinder. Hier, in dieser Gedankenillustration, wurden die Auffassungen über die Kunst und Poesie, die sich in Gesprächen mit Tieck entwickelt hatten, bildnerisch fassbar. Auch Ludwig Emil Grimm versuchte in seinem Titelpuffer das Gedankliche ganz real darzustellen.

Die dritte Auflage der KHM lag erst 1837 vor. Doch fast 15 Jahre früher (1823-1826) war in London eine Übersetzung ins Englische erschienen. Diese Auswahl der Grimmschen Märchen in zwei Bänden enthielt 55 Märchen mit 22 Kupfern von George Cruikshank (1792-1878). Er ist der erste Illustrator der Märchensammlung der Brüder Grimm. Als Sohn eines Kupferstechers hatte er bereits im Alter von 12 Jahren Lose für Kinderlotterien ebenso wie Groschenhefte, Grußkarten und Straßenballaden illustriert. Er wurde bald zu einem anerkannten Buchillustrator und politischen Karikaturisten. Über 850 Bücher hat er mit Illustrationen, Titelblättern und Umschlagzeichnungen versehen. Zu dem Schönsten, was er geschaffen hat, gehören seine Radierungen zu den Grimm-

---

einen breiten Raum, den Märchenstoff nach seiner Phantasie bildnerisch umzusetzen (Vgl. M. Lüthi, *Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen*, Tübingen 1985, S. 13-25).

<sup>4</sup> Vgl. P. Betthausen, *Philipp Otto Runge*, Leipzig 1980, S. 44ff.

schen Märchen (1823). Sie sind humorvoll, ja schwankhaft und bewahren stets einen ironischen Abstand zum Märchen. Sind es „Lachgeschichten“, wie es die Titelvignette des ersten Bandes suggeriert?<sup>5</sup> Denn da liest ein Mann mit Zipfmütze in der Küche im hellen Schein des Herdfeuers aus dem Märchenbuch vor. Er selbst kann sich vor Lachen kaum halten, aber noch prächtiger amüsieren sich seine Zuhörer. Mit Vorliebe gestaltete Cruikshank Szenen von starker Dramatik. So ist alles bei ihm in Bewegung. Da jagt der jüngste Bruder aus „Der goldene Vogel“, seinen Hut festhaltend, auf dem Schwanz des Fuchses am Fuße einer Burg vorbei, eine Staubwolke hinterlassend. Die „Bremer Stadtmusikanten“ springen durch das Fenster der Gaststube und schlagen die so gefürchteten, jetzt von Entsetzen gepackten Räuber in die Flucht. Oft dient die Szenerie dem Illustrator auch dazu, groteske Situationen zu verdeutlichen. Der Moment der Rumpelstilzchen-Geschichte, in der die Königin den Namen des Männleins nennt und dieses sich aus Wut sein linkes Bein ausreißt, findet im anwesenden Hofstaat eine lachende Kulisse. Der Betrachter lacht nicht nur über einzelne Szenen oder über ihre Protagonisten, sondern er lacht auch mit den Märchenfiguren. Das Lachen entsteht durch den Rückgriff auf die politische Karikatur. Die Komik ist von typisch britischer Ironie durchtränkt.

Angeregt durch diese in England erschienene Übersetzung der Märchen mit Illustrationen von Cruikshank, entschlossen sich die Grimms, 1824 50 ausgesuchte Märchen als sog. „Kleine Ausgabe“ herauszubringen, abermals gemeinsam mit Ludwig Emil Grimm, der diesmal 6 Radierungen und ein Titeltkupfer herstellte. Hier begegnet uns nun eine ganz besondere Form der Märchenillustration – ein zartes, zaghaftes Andeuten des Märchengeschehens, ein vorsichtiges Tasten, keine übersprudelnde Phantasie, wie sie die Illustrationen von Clemens Brentano auszeichnen.

Brentanos Märchen von „Gockel, Hinkel und Gackeleia“, 1815/16 entstanden, in dem Prinzessin Gackeleia wünscht: „Mach uns zu Kindern alle“ und das in ein „kindisches (d.i. kindliches) Paradies der Tändelei“ führen soll, hatte das Ideal einer Synästhesie, die völlige Aufhebung der Trennung der Gattungen, zu verwirklichen gesucht. Die Bilderfindung der Lithografien zu diesem bizarren Märchen ist zweifellos auf Brentano zurückzuführen – auch wenn dann die Zeichnungen dazu professionelle Künstler wie Maximiliane Pernelle, Johann Nepumuk Strizner, Caspar Braun und wohl auch L. E. Grimm geschaffen haben. Die Natur ist hier ganz als Stimmungskulisse seelischer Bewegung gestaltet worden. Die zauberhafte, irrealer Wirkung dieser Illustrationen auf den Betrachter kommt zustande durch die Fähigkeit Brentanos, die ganz realen Gegenstände, wie den holländischen Käse, die Kürbisse, die Pferdeschädel, den Korb,

---

<sup>5</sup> Vgl. R. Freyberger, *Märchenbilder – Bildermärchen*, Oberhausen 2009, S. 58.

die ausgelatschten Schuhe durch kindliche Umdeutung auf eine höhere, den Erwachsenen nicht mehr erreichbare Stufe zu versetzen, wie sie allein ein phantasievolles Spielen der Kinder erfinden kann. Hier hat der magische Idealismus des Novalis, das dynamische Gleichgewicht zwischen Realität und Phantasie einen vollendeten Ausdruck gefunden.

Es ist durchaus möglich, dass Emil Ludwig Grimm seine Illustrationen der KHM im Sinne von Runge und Brentano ausführen wollte, wenn nicht Wilhelm Grimm auf seine Arbeit Einfluss genommen hätte. So erwächst erst aus der Zusammenarbeit mit dem älteren Bruder die sanfte Märchenhaftigkeit, der malerische Stimmungsgehalt seiner Radierungen, die in ihrer Sensibilität, ihrer naiven Unbeholfenheit ebenso adäquater bildkünstlerischer Ausdruck romantischer Poesie ist. Dabei sucht Wilhelm Grimm durch seine Kommentare der Entwürfe von Emil Ludwig – wie Brentano – auch Emotionen im Betrachter zu erwecken, den einfachen Textkommentar im Bild zu erweitern. In der Illustration zu „Hänsel und Gretel“ etwa will er das Unheimliche der Szene durch das nächtliche Dunkel unterstrichen wissen. Noch einmal taucht Tiecks „mondbeschienene Zaubernacht“ (aus „Franz Sternbalds Wanderungen“) auf, das Schau-erliche soll durch Symbole wie die Taube und die schwarze Katze auf dem Hexenhaus oder die giftigen Kräuter bis hin zum Höhepunkt des Märchens eskalieren<sup>6</sup>.

Die drei Kunstgattungen Dichtung, bildende Kunst und Musik zu einer vollendeten Einheit werden zu lassen – um dieses romantische Ideal, um diese von den Romantikern erstrebte Synästhesie bemühte sich Franz Graf Pocci (1807-1876), Zeremonienmeister am Königlichen Hof in München: nämlich eigene Dichtungen in Musik zu setzen und mit Illustrationen zu versehen. Seine charakteristische Art der Illustration, mit kleinen Vignetten spielerisch den Text zu durchsetzen, die sich in vollkommener Harmonie dem Textganzen einfügen, hat Pocci in der deutschen Buchillustration als erster angewandt. So wurden durch ihn auch die Grimmschen Märchen mit Illustrationen durchsetzt. Den Grimmschen Text allerdings dichtete er meist um – die Bilder vom glücklichen Leben Hänsels vor der ersten Vertreibung oder vom Aufenthaltsort der diebischen Zwerge in „Schneeweißchen und Rosenrot“ sind frei erfunden – und gab die Märchen in einzelnen Ausgaben heraus. Diese kleinen Märchenausgaben schmückte er mit Titelblättern, Vignetten und Initialen. Sogar die Schrift bezog er mit in seine Intention ein, ein Gesamtkunstwerk zu schaffen. Sein Überreichtum an Einfällen, die Verspieltheit und Unbeschwertheit der Zeichnung versinn-

<sup>6</sup> Die Ausstattung der „Kleinen Ausgabe“ der KHM von 1825 beschreibt ausführlich Regina Freyberger. Sie charakterisiert L.E. Grimms Märchenbilder als „elegische Idylle“. (Vgl. R. Freyberger, *Märchenbilder...*, a.a.O., S. 62-68).

lichen das Märchen in einer neuen tänzerisch gelösten Bildkunst. Poccis Märchenbilder, deren Protagonisten vornehmlich Kinder sind und die eben auch für Kinder geschaffen wurden – das Böse und Grausame fehlt gänzlich –, sind wie gemalte Puppenspiele. Und ebenso wie die Holzfiguren des Marionettentheaters haben auch seine gezeichneten Figuren etwas vom schnitzmäßig Derben dieser hölzernen Puppen. Seine Märchenillustrationen gleichen Inszenierungen, sie bieten Erlebnisse wie die Aufführung kleiner Theaterstücke.

Auch Ludwig Richter (1803-1884) sieht das Ideal in einer Einheit der Künste. Aber im Gegensatz zu Poccis spielt das religiöse Moment in der künstlerischen Entfaltung seines Werkes eine besondere Rolle. Als vorbildhaft gilt ihm das Mittelalter, das ihm ganz durchdrungen erscheint vom poetischen Leben. Gerade im Hinblick auf eine Erneuerung der mittelalterlichen Tradition hat er den Holzschnitt zu neuem Leben erweckt. Durch die Erfindung des Holzstichs eröffnet er der Illustration mit kleinformatigen Abbildungen, die bis in die äußersten Ecken mit anekdotischen Details ausgefüllt sind, und größtmöglicher Differenziertheit des Ausdrucks neue Möglichkeiten. Er gibt dem dargestellten Geschehen einen festen Rahmen, der keine Einflüsse von außen zulässt, und erweckt so im Betrachter ein Gefühl der Geborgenheit. Richter schildert eine mittelalterliche Weltkulisse „en miniature“, in der sich Wirkliches und Unwirkliches durchdringen. Seine Bilder lassen jedoch – im Gegensatz zu den Poccischen Bildkompositionen – der Phantasie kaum noch Raum, um sich zu entfalten. Hier reihen sich kleine mittelalterliche Fachwerkhäuser in verniedlichten Proportionen in verträumtem ewigem Rhythmus aneinander, hier spielen Kinder und Erwachsene wie putzige Puppen auf der kleinen Bühne des Märchenlebens ihre perfekte Rolle.

Ludwig Richters Illustrationen haben aber andere Seiten des Märchens überhaupt nicht gespürt: nicht das Vielschichtige, Doppelbödige. Unheimlich sind seine Bilder nie, und das Schaudern gehört doch nun einmal mit zum Märchen.

Moritz von Schwind (1804-1871) dagegen, der große Vertreter der süddeutschen romantischen Malerei, ist der Märchenerzähler unter den Illustratoren und Malern des 19. Jahrhunderts. Er dichtet die Märchen in seinen Gemälden weiter. Er erhebt sich über den Inhalt hinaus und weiß noch mehr zu erzählen als die Märchenvorlagen selbst. Im Gegensatz zur Homogenität Richters präsentieren sich Schwinds Illustrationen und Gemälde in einer für ihn charakteristischen Dualität. Einerseits gibt es die feierliche, heroische Kunst der großen Freskenzyklen, wie die der Tieckschen Märchen in der Münchner Residenz, die selbst wie monumentale Illustrationen anmuten. Andererseits schuf Schwind die poetischen Illustrationen von Märchen, in denen er verzauberte Märchenhaftig-

keit formal durch eine mit Richters Stilsynthesen nicht verwechselbare Mischung von tänzerisch beschwingtem Realismus und klassizistischem Idealismus erreicht<sup>7</sup>.

Schwind war der Meister des Bilderbogenstils. Große Popularität als „Münchner Bilderbogen“ der Jahre 1850 und 1856 erreichten die Märchen vom „Gestiefelten Kater“ und vom „Machandelbaum“ – es sind Meisterwerke der Holzschnittkunst der Romantik. Während der „Gestiefelte Kater“ eine Bilderzählung in Arabeskenform ist, die ganz von der Schönheit der Linie, des Ornaments lebt, von der Sicherheit des Umrisses, der zugleich anmutig und streng, fließend und fest die Komposition aufbaut, erreicht er in dem Rungeschen Märchen vom „Machandelbaum“ durch die Einfachheit der Motive, durch die nichts ausschmückende Form des Bildaufbaues und in der Konzentration auf den schlichten Ablauf der Handlung eine gleichnishafte Eindringlichkeit.

Sein Bogen „Der gestiefelte Kater“ (1849) musste über zwanzigmal nachgedruckt werden. In der übermütig sprudelnden Bilderzählung wird auf den Text verzichtet. Die Vorgeschichte ist in vier Kassetten, die über dem Bild hängen, dargestellt. Der Ablauf der weiteren Handlung wird in den Haupträumen geschildert, die trotz der beinahe verwirrenden Vielfalt so angeordnet sind, dass sich die einzelnen Szenen frei ausbreiten können. Der ständig sich in Aktion befindende Kater hält die einzelnen Bildteile zusammen. In der Vereinigung von Landschaft mit Waldromantik, mittelalterlicher Burg und prunkendem Königtum stellt dieser Holzschnitt ein Musterbeispiel romantischer Zeichnung dar. Seine Märchenstimmung wird aber auch leise ironisiert, der Hofstaat sogar leicht karikiert.

Schwinds Ruf als Märchenerzähler unter den Malern beruht vor allem auf seinen Märchenzyklen, die nach seinem Tode als großformatige Mappenwerke herauskamen. Der 1854 vollendete Zyklus „Aschenbrödel“ erschien 1873 im Holzschnitt<sup>8</sup>, und das 1857/58 entstandene Märchen „Märchen von den sieben Raben“ lag 1875 als Mappenwerk vor<sup>9</sup>.

Einzelne Grimmsche Märchen als Bilderbücher erschienen auch im Verlag von Winckelmann in Berlin. Die Illustrationen sind von Theodor Hosemann

<sup>7</sup> Zur Erzählstruktur, die Schwind seinen Märchenbildern zugrunde legt, der erzählenden Arabeske, vgl. R. Freyberger, *Märchenbilder...*, a.a.O., S. 218ff.

<sup>8</sup> Schwinds „Aschenputtel“ – Version behandelt eindringlich Regina Freyberger. (Vgl. R. Freyberger, ebenda, S. 219ff).

<sup>9</sup> Auf den Illustrationszyklus zum „Märchen von den sieben Raben“ wird ausführlich eingegangen in: *Märchenbilder. Illustrationen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Worms 2012, S. 16, und bei R. Freyberger, *Märchebilder...*, a.a.O., S. 230ff.

(1807-1875), der mit 12 Jahren als Lehrling in die Lithographische Anstalt von Anz und Winckelmann in Düsseldorf eingetreten und 1828 mit Winckelmann nach Berlin gegangen war. 1830 illustrierte er sein erstes Kinderbuch, noch über 100 sollten allein für den Verlag Winckelmann folgen. In einer Reihe von Bilderbüchern in dem gefälligen Format 18 x 11 cm illustrierte er 1840 „Rotkäppchen“, 1843 „Aschenputtel“, 1847 „Schneewittchen“. Hosemann zeichnete seine Illustrationen selbst auf den Stein und kolorierte auch die Probedrucke, die dann den Koloristen als Vorlage dienten. Als realistischer Zeichner entnahm er die Anregungen für seine Arbeit dem wirklichen, ihn umgebenden Leben und vermied jede phantastische Ausdeutung. Wie in ihm das vormärzliche Berlin seinen getreuen Chronisten und Schilderer gefunden hat – so illustrierte er auch die Schriften des Humoristen und Satirikers Adolf Glassbrenner –, führt er auch in den Märchenillustrationen den Kindern alles andere als eine Zauberwelt vor. In nüchterner Darstellung der Alltagswelt werden die Kernpunkte der Handlung und die einzelnen Personen treffend charakterisiert. Seine Zeichnungen gehen ganz auf das kindliche Wahrnehmungsvermögen ein. Wie bei allen seinen Illustrationen schwingt auch hier ein leiser Humor mit, zuweilen eine leichte Ironie<sup>10</sup>.

Mit der Gründung der Zeitschriften „Jugend“ und „Simplicissimus“ 1896 hielt der Jugendstil in Deutschland seinen verspäteten Einzug, nachdem er in England, wurzelnd in der Kunstauffassung der Präraffaeliten und beeinflusst vom japanischen Farbholzschnitt, die Buchgestaltung revolutioniert hatte (Walter Crane, Kate Greenaway). Der Neuillustrierung Grimmscher Märchen nahmen sich bezeichnenderweise zuerst die mit ästhetisch-pädagogischen Zielen gegründeten Serien an.

1902 werden in einer Wiener Reihe 8 Märchen („Das tapfere Schneiderlein“, „Der Eisenhans“, „Der Riese und der Schneider“, „Die Wichtelmänner“, „Die Gänsehirtin am Brunnen“, „Die Geschenke des kleinen Volkes“, „Der Teufel mit den drei goldenen Haaren“, „Der Mond“) mit Bildern des Münchner Bildhauers, Grafikers und Illustrators Ignatius Taschner (1871-1913) in holzschnittartiger Handschrift illustriert, teils schwarz-weiß, teils farbig. Jedes Märchen wird mit einem kleinen Bild, einer Schmucklinie oder einer Initiale eingeleitet. Insgesamt gibt es 20 ganzseitige Illustrationen und eine Vielzahl von Vignetten und Schmuckelementen, die in den Satz integriert sind.

Die Illustrationen sind holzschnittartig, mit dickem Rahmen, aus der schwarzen Fläche herausgearbeitet. Als Farben werden Ocker, gebrochenes

---

<sup>10</sup> Vgl. H. Wegehaupt, *Hundert Illustrationen aus zwei Jahrhunderten zu Märchen der Brüder Grimm*, Hanau 1985, S. 25.

Blau und Grün und wenig Rot eingesetzt. Teilweise findet man auch scheren-schnittartige Schwarz-Weiß-Bildchen. Stark vertreten sind Ornamente, teilweise mit seriellen Erscheinungen und Achsensymmetrien. Die Figuren werden wie ornamentale Kürzel gesetzt, mitunter in starker Bewegtheit. Die Vielzahl der genutzten Mittel wirkt insgesamt allerdings weniger abwechslungsreich als vielmehr verwirrend. Schon die Auswahl der Märchen entsprach Taschners Zug zum Grotesken, der sich besonders in der Darstellung der Riesen und Zwerge zeigt. Im Vergleich zur künstlerischen Vielfalt dieser weitverbreiteten Serien sind dagegen bedeutende Illustrationsfolgen zu Bandausgaben Grimmscher Märchen wesentlich rarer.

Eine der erfolgreichsten Jugendstil-Ausgaben dürfte „Jorinde und Joringel“ sein, 8 Märchen der Brüder Grimm mit farbigen Bildern des Worpsweder Künstlers Heinrich Vogeler (1872-1942), 1907 im Max Hesse Verlag, Leipzig, erschienen. In der Neuausgabe des Insel-Verlages Frankfurt/M. 1976 beginnt jedes Märchen auf der rechten Seite und ist mit einem Bild, ebenfalls auf der rechten Seite versehen. Alle Farben sind sanft, gebrochen, nach Braun hin abgetönt, ohne Modulationen flach gesetzt, gefasst von einer dünnen Umrisslinie und binnen-differenziert von einer ebenso dünnen Linie. Naturnah im Entwurf zeigt Vogeler einen recht verhaltenen Jugendstil mit erkennbarer Freude am Ornament. Neben einer Tendenz zur gelängten Figur ist vor allem das durchgehende Aufbauprinzip im Sinne einer Verschachtelung auffallend, eine Form der Illustration, die man ansonsten nicht findet: Es wird ein Bild im Bild präsentiert.

In der Illustration zu „Die Gänsemagd“ (in der Ausgabe „Jorinde und Joringel“, 1907) wird die Bildkomposition des Hintergrundes durch das zentrale Bild im Vordergrund überschritten: In der Hauptszene des Vordergrundes kämmt die Prinzessin auf der Weide ihr Haar, während in der Ferne ihr Begleiter seinem Hut hinterher läuft, den der Wind auf Geheiß der Prinzessin weggeweht hat. Rechts im Hintergrund dieser Szene beobachtet der König den Zauber aus seinem Versteck heraus. In der Rahmenhandlung hat im rechten unteren Bildausschnitt die Gänsemagd den Blick auf das Schloss hoch oben gerichtet und im linken unteren Teil befinden sich zwei Reiter auf dem Weg zum Schloss. Vogelers Mehrszenenbild ist der Versuch, den zeitlichen Handlungsablauf der Erzählung in einer Bildkomposition zusammenzufassen<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Vgl. auch *Märchenbilder. Illustrationen...*, a.a.O., S. 32; Regina Freyburger, (*Märchenbilder...*, a.a.O., S. 372) sieht in Vogelers Mehrszenenbild einen Rückgriff auf die romantische Bildidee von Philipp Otto Runge, „der bereits Anfang des 19. Jahrhunderts den figurativ gestalteten Rahmen zur Erweiterung der Bildaussage seiner Arabeskenbilder“ verwandt hatte, so in der ersten Fassung des „Morgens“ (1808). Auch die „Komplexbilder“, die Vogeler dann nach dem Ersten Weltkrieg malte, sind eine



Die einfachen, ruhigen Bilder dürften dem Interesse von Kindern an Realitätsnähe, Erkennbarkeit und Schmuck auch im Vergleich mit größeren und bunteren Bildern entgegenkommen. Dies und das Abzielen auf die Erwachsenen mit Sammelinteresse erklärt wohl auch ein gut Teil des Erfolges dieser Ausgabe.

Weit ins 20. Jahrhundert hinein wirkte auch die 1907/09 im Turmverlag Leipzig als Jubiläumsausgabe der KHM mit 450 Federzeichnungen von dem Hessen Otto Ubbelohde (1867-1922) erschienene Edition. 1974 übernahm der Insel-Verlag Frankfurt/M. diese Ausgabe und brachte sie in Taschenbuch-Format in drei Bänden im Schuber wieder erfolgreich auf den Markt. Es handelt sich um die wohl am reichsten illustrierte Gesamtausgabe der KHM. Die durchweg Schwarz-Weiß-Illustrationen sind zumeist gerahmt und mit Vorliebe oben oder unten mit dem Satzspiegel bündig platziert. Neben vielen Illustrationen, die in Satzbreite gehalten sind (von schmalen Streifen bis fast ganzseitig), gibt es kleine und kleinste vignettenartige Zeichnungen, auch ohne Rahmungen, die in der Mitte zwischen zwei Textblöcken oder nach einem Textblock stehen.

Ubbelohde steht unter Jugendstileinflüssen; die Vorliebe für Dekor, Schmuck und das teilweise unter formalem Interesse stehende Ausgestalten von Flächen und das Nutzen von Linien und Doppellinien deuten das an. Vorherrschend ist eine recht dicke Linie, mit der Großformen und – figuren umrissen und nur in Ansätzen und mit Andeutungen binnendifferenziert werden; diese Linie dient auch häufig dazu, die Bilder mit fast durchweg rechteckigen Rahmen zu versehen.

Um Flächen zu beleben und auszudifferenzieren, verfügt Ubbelohde über vielfältige Möglichkeiten und Kombinationen: Er setzt waagerechte und senkrechte Parallelschraffuren, überlagert Schraffuren im rechten Winkel, um in Abhängigkeit von der gewählten Dichte kräftigere Abtönungen zu erhalten, arbeitet mit Punkten und punkartigen Kurzstricheleien, um hellere Grautöne gegen weiße Flächen abzusetzen, zieht Furchenzüge, d.h. Linien ohne abzusetzen, parallel hin und her, einerseits zur Erzeugung differenzierterer Strukturen (Mauerwerk, Laub, Gelände), andererseits auch als recht kräftige Umrisslinie.

Eine Reihe von Erscheinungen wiederholt sich in den Illustrationen von Ubbelohde leitmotivisch; das sind mittelalterliche Kostüme, Waffen, schwarze Raben und schwarze Männlein. Die einfachen Leute sind vielfach in der hessischen Festtagstracht des ausgehenden 19. Jahrhunderts dargestellt. Das führt z.T. zu eher komischen Effekten, wenn man sich die Illustrationen zu „Hänsel und Gretel“ ansieht oder zu „Schneeweißchen und Rosenrot“, die etwas dicklei-

big in vollem Festtagsornat auf dem Bären hocken. Die besseren Leute – wie Könige – werden dagegen in mittelalterlichem Gewand dargestellt – ein seltsamer Widerspruch. In der Illustration zu „Frau Holle“ schüttelt das fleißige Mädchen in „hinterländischer Hessentracht“, vergrößert in den Wolken dargestellt, die Betten aus, während im unteren Drittel verkleinert die winterliche Landschaft erscheint, die an das Lahntal und den Rimberg im Hintergrund erinnert<sup>12</sup>.

Marcus Behmer (1879-1959) wurde früh von der englischen Buchkunst angeregt und schuf zahlreiche Zeichnungen und Radierungen für den „Simplizissimus“ und „Die Insel“. Sein Stil ist narrativ, voll überquellender Erzählfreude, mit Charme und Eleganz. Köstlich seine handkolorierten und handbeschrifteten Radierungen zu dem Märchen „Von dem Fischer un syner Frau“ aus dem Jahre 1914: Die Hütte des Fischerpaares besteht aus einer strohgedeckten, zerborstenen Porzellanschüssel; die von Blitzen erschütterte Szene, in der der Fischer – winzig klein – sich dem in gischtspritzendem hohen Wellenschlag auftauchendem Butt nähert, erinnert an die Dramatik der Holzschnittkunst des Japaners Katsushika Hokusai („Die große Welle vor Kanagawa“ ist der Titel eines seiner Farholzschnitte), und den Gipfel parodistischer Übertreibung stellt die in ihrer hybriden Vermessenheit sich als „Päpstin“ einsetzende Fischersfrau dar, die, stilisiert und riesig groß erscheint, die klerikalen und weltlichen Würdenträger ihr zu Füßen liegend, zu der der armselige Tropf von Ehemann mühselig Stufe für Stufe hinaufklettern muss.

Einen bedeutenden Platz in der Entwicklung der deutschen Illustration nehmen die buchkünstlerischen Unternehmungen Bruno Cassirers ein. In seiner 1918 gegründeten Reihe „Das Märchenbuch“ und in bibliophilen Luxausgaben publizierte er zahlreiche Bände mit Illustrationen von Max Slevogt (1868-1932) zu Grimms Märchen. Dieser virtuose Zeichner besticht auch hier durch seinen leichten, skizzenhaften, aber treffsicheren Strich, mit dem er Menschen und Tiere, am liebsten bewegte, lebendige Szenen, darstellt. Auch Titelillustrationen und Initialen – bei anderen gewöhnlich gewichtiger Buchschmuck – sind von derselben Leichtigkeit des Rankenwerks seiner Perlstriche. „Humor und Dramatik des Märchens sind in gleicher Weise sicher erfasst, doch hat man das Gefühl, ob König Drosselbart, Mozart, Lederstrumpf oder Achill – die Stoffe sind ihm letztlich alle nur Vorwand zur Vorführung seiner Federkünste“<sup>13</sup>.

Karl Scheffler, Lektor des Cassirer-Verlages, berichtete, dass Slevogt mit seiner (Schefflers) Auswahl der Märchen einverstanden war, „doch bat er immer wieder um Märchen, in denen der Teufel vorkommt“<sup>14</sup>. Entsprechendes

<sup>12</sup> Vgl. dazu *Märchenbilder. Illustrationen...*, a.a.O., S. 33.

<sup>13</sup> P. Corazolla (Hrsg.), *Künstler zu Märchen...*, a.a.O., S. 10.

<sup>14</sup> K. Scheffler, *Die fetten und die mageren Jahre*, Leipzig/ München 1946, S. 8.

Gewicht liegt auch in dieser Illustrationsfolge auf Slevogts Lieblingsfigur des Teufels, dem er drei Zeichnungen – für jedes ihm von seiner „Ellermutter“ ausgerissene goldene Haar eine – widmete. Slevogts Illustrationen sind ausdrucksstark, krakelig-expressiv, hell-dunkel, wenig an Realismus interessiert. Aus Flüchtigem, auch zufällig wirkendem Gekritzelt und Schraffur ergeben sich Formen und Figuren, Licht und Schatten.

Im Märchen „Der Königsohn der sich vor nichts fürchtet“ muss der Prinz, um eine verwunschene Prinzessin zu erlösen, drei Nächte in einem Saal verbringen, in dem er, von kleinen Teufeln gemartert, nicht den geringsten Laut von sich geben darf. Als Folterwerkzeuge sind ein Dreizack, eine Beißzange, eine Säge und sogar eine große Spritze zu erkennen. Die Zeichnungen und der Text sollen gleichzeitig rezipiert und zusammen gedeutet werden<sup>15</sup>.

Idyllisch-Romantisches, Altmeisterlich-Realistisches, Jugendstiliges waren bisher erfolgreiche Erscheinungen gewesen. Jetzt suchte man nach anderen Mitteln, Farben und Formen. Im Erwartungshorizont der Kinder spielen gerade Realismus und Erkennbarkeit eine große Rolle.

### **Realismus und Phantasie, das Ungeheuerliche der Zauberwelt**

Die im gesamten deutschsprachigen Bereich nach dem Zweiten Weltkrieg erschienenen Märchenausgaben der Brüder Grimm sind kaum zu überblicken. Einige buchkünstlerische Leistungen ragen heraus. Gerhard Oberländer (1907-1995) zählt zu den wenigen Künstlern, die eine Gesamtausgabe der KHM illustriert haben. Neben seinen Schwarz-Weiß-Zeichnungen sind vor allem seine Farbtafeln bemerkenswert, auf denen er jeweils eine Episode darstellt und die anderen symbolhaft durch Requisiten des Märchens andeutet. In der Illustration zu „Tischlein deck dich, Goldesel und Knüppel aus dem Sack“ (1962) vereint der Künstler in einem Motiv die drei titelgebenden Gegenstände und ihre Eigenschaften (den Tisch, der sich selbst eindeckt, den Esel, der Gold speit, den Sack, aus dem der Knüppel springt), obwohl sie in dem Märchen nicht gleichzeitig, sondern nacheinander in die Handlung eingebunden werden. Illustrationen haben für Oberländer nicht nur eine begleitende Funktion, „sondern sie konzentrieren den Text in knapper Anschaulichkeit“<sup>16</sup>.

„Janosch erzählt Grimms Märchen und zeichnet für Kinder von heute“ heißt der Märchenband von 1972. Das Märchen vom „Süßen Brei“, in dem von einem Zaubertopf erzählt wird, der unaufhörlich süßen Brei kocht, wenn man das Wort zum Stoppen vergessen hat, wird bei dem heute in Teneriffa lebenden Janosch,

---

<sup>15</sup> Vgl. *Märchenbilder. Illustrationen...*, a.a.O., S. 37.

<sup>16</sup> G. Oberländer, *Über die Art und Weise, wie ich Märchen illustriere*, in: K. Doderer /M. Knauer (Hrsg.), *Gerhard Oberländers Märchenwelt*, Frankfurt a.M. 1989, S. 6.

eigentlich Horst Eckert (geb. 1931), zum parodistischen „Wirtschaftswundermärchen“ der frühen 1970er Jahre, denn Mutter und Tochter stillen mit dem Brei nun nicht mehr ihren Hunger, sondern sie verkaufen und vermarkten ihn geschäftstüchtig und werden reich. Irgendwann sind alle Menschen auf der Welt satt von dem Dosenbrei und der Topf, zu dem die Protagonisten, die sich des Wohllebens in der „Überflussgesellschaft“ schon überdrüssig geworden sind, das Zauberwort vergessen haben, kocht unablässig weiter, quillt durch die Räume, aus dem Haus – und das Weitere kann man sich ausdenken.

Von den Schweizer Illustratoren Grimmscher Märchenbilderbücher muss vor allem Ruth Hürlimann genannt werden. Ihre Illustrationen, die das Märchen leicht ironisieren, erhalten ihren besonderen Reiz durch den Proportionswechsel. Die ausschnittsvergrößernden Darstellungen zeigen die besondere Freude am Detail. Mit dem Einsatz großer Flächen wiederum erzielt sie eine sehr dekorative Wirkung. In ihren Arbeiten zu „7 Märchen von Jakob und Wilhelm Grimm“ (1975) hat sie jedem Märchen – die Texte sind zweiseitig in einen Rahmen gesetzt – drei bis vier ganzseitige Bilder zugeordnet. „Steife Figuren mit schematisierten Gesichtern befinden sich in Landschaften einfachsten Zuschnitts. Die Baumstämme sehen stereotyp aus wie verlaufener Teig, Wiesen und Nadeln sind fleißig mit kleinsten Parallelstrichen durchgearbeitet. Reihung und Wiederholung herrschen vor“<sup>17</sup>.

Besonders bemerkenswert sind die Illustrationen von Maurice Sendak (1928-2012) aus den USA. Er hat sich zehn Jahre lang mit den Grimmschen Märchen beschäftigt und dann eine Auswahl mit 27 Märchen illustriert. Seine Ausgabe enthält vor allem Märchen, in denen keine heile Welt vorgeführt wird. Nicht das Gute siegt, sondern die List des Schlaunen oder das Glück des Dummen. Sendak bevorzugt Märchen, in denen List und Betrug, Grausamkeit und Ungeheuerlichkeit besonders stark vertreten sind. Zu jedem der ausgewählten Texte schuf er eine Federzeichnung, in der er die Staffage der biedermeierlichen Welt benutzt. Seine Gestalten aber scheinen kaum in jener zu leben. Sendaks Illustrationskunst tendiert zum magischen Realismus, zu einer Verschmelzung von realer Wirklichkeit mit Halluzinationen und Träumen; eine „dritte Realität“, eine Synthese aus den uns geläufigen Wirklichkeiten wird hergestellt. Seine überdimensionalen Figuren, die den Rahmen des Bildes fast sprengen, wirken listig und verschlagen oder drücken eine dumpfe Schwermut aus. Die Märchen werden keinesfalls ironisiert, auch von humorvoller Gestaltung kann nicht die Rede sein. In der Illustration zu „König Drosselbart“ verdeutlichen zusätzliche Sprechblasen, wie impertinent die Prinzessin zwei ihrer Heiratsbewerber ver-

---

<sup>17</sup> H.M.A. Weinrebe, *Märchen – Bilder – Wirkungen*, Frankfurt a.M. 1987, S. 221.

spottet und beleidigt. Sendaks Illustrationen verstärken den Aussagegehalt dieser Märchen und weisen auf das Ungeheuerliche in dieser Zauberwelt hin.

Die Arbeiten von Alfred Zacharias (1901-1998) und Werner Klemke (1917-1994) im Zeitraum 1965 bis 1970 sind mit Recht als Grenzfälle angesehen worden<sup>18</sup>. Zwar nutzen beide den traditionellen Holzschnitt, doch weisen sie zugleich originelle und zukunftsweisende Aspekte auf. Die Illustrationen von Zacharias erscheinen 1972 bei dtv im Taschenbuch-Format, eine bislang kaum einmal genutzte Erscheinungsweise. Außerdem werden die Illustrationen unter dem Hinweis in den Text einbezogen, dass der jugendliche Leser sie einfärben könne. Es wird also nicht zurückgegriffen auf die von Zacharias vor 1945 hergestellten und kommentierten, großformatigen Simultandarstellungen zu Märchen.

Lea Grundig (1906-1977) hatte 1954 für den Kinderbuchverlag Berlin eine dreibändige Gesamtausgabe im Wechsel von ganzseitigen farbigen Bildern und eingestreuten Zeichnungen, teilweise mit Reduktion der Satzbreite, illustriert. Es war eine grafisch angelegte Art der Illustration, auch in den farbigen Arbeiten, die variationsreich und in absichtsvoll schwungvoller Vereinfachung rasch zu Schwarzflächen führt.

Werner Klemke setzt zwar im gebräuchlichen Großformat dickleibiger Teilausgaben an, bietet jedoch eine ungewöhnliche Fülle an Bildmaterial: ganzseitig und kleinteilig in den Satz integriert, schwarz-weiß und in kräftiger Farbigkeit, kontrastreich im Spiel zwischen Buntheit und Schwarz-Weiß. In der Formsprache vereinfachend, teilweise auch steif, dem Holzschnitt durchaus angemessen, leistet er zweierlei: das Aufbrechen von grauen Bleiwüsten durch den Platz bis zum Rand hin ausnutzenden Kleinbildern einerseits und andererseits das knappe, präzise Erfassen der Märchenstrukturen durch zumeist doppelseitige Sequenz- oder Simultandarstellungen, an denen man das ganze Märchen rekonstruieren, nacherzählen kann.

Unter den Meisterwerken des Buchgestalters und Illustrators Werner Klemke nehmen gerade die Illustrationen zu den KHM eine Sonderstellung ein: Wie die Grimmschen Märchen selbst sind auch die Illustrationen Klemkes jung und alt zugänglich. Mit der Übernahme dieses Gestaltungsauftrages seitens des Kinderbuchverlages Berlin wurde für Klemke mehr als eine Reminiszenz aus der Schulzeit wach. Sein Deutschlehrer im Gymnasium hatte ihn immer wieder darauf hingewiesen: Wenn Sie richtig Deutsch lernen wollen, müssen Sie Grimms Märchen lesen<sup>19</sup>. Die KHM zählen nicht erst seit 1963 zu seiner Lieb-

---

<sup>18</sup> Ebenda, S. 203ff.

<sup>19</sup> Vgl. H. Kunze, *Werner Klemkes gesammelte Werke*, Dresden 1968, S. 24.

lingslektüre, als er daran ging, 80 ausgewählte Märchen mit 12 doppelseitigen sechsfarbigen Tafeln und mehr als 400 Schwarz-Weiß-Bildern lebendig werden zu lassen, und die Gestaltung des ganzen Buches übernahm. Klemke sieht in den KHM Geschichten mit einer glücklichen Mischung von aus Realismus und Phantasie, mit sehr viel Humor und Lebensklugheit, die man ernst nehmen soll, aber auch nicht zu ernst nehmen darf. So stellt er das Arme-Leute-Kind und den Waldarbeiter wie den König und die Prinzessin ohne jedes Pathos und höchst realistisch hin, entschärft die Gruseligkeiten ein wenig, malt die heiteren Seiten dieser handlungsreichen Geschichten noch ein wenig heiterer, verschmitzt und spaßig aus. Bei all dem bleibt zwischen Text und Bild noch so viel Raum, wie ihn Mitdenken und Phantasie brauchen, um zum schöpferischen Genuss der Märchen zu gelangen<sup>20</sup>. Zu DDR-Zeiten befand sich die Klemke-Ausgabe im Bücherschrank jeder bildungsbewussten Familie.

### **Neue Experimentierfreude – hieroglyphenartige Zeichen**

Ein bedeutender experimentierfreudiger Buchkünstler ist Josef Hegenbarth (1884-1962), der sich keineswegs nur eines textbegleitenden Illustrationsstils bedient, sondern in der Auslegung des jeweiligen literarischen Stoffes markant seine eigene Subjektivität durchsetzt.

Die Welt des Märchens hat Josef Hegenbarth ein Leben lang gefesselt. Allein zu Musäus und Grimm weist sein Illustrationswerk 100 Arbeiten auf. Bereits 1938 entstanden die ersten Pinselzeichnungen zu Musäus' „Legenden von Rübezahl“ und „Die Bücher der Chronika der drei Schwestern“. Ab 1940 nehmen in Hegenbarths Werk jedoch die Grimmschen Kinder- und Hausmärchen mit ihrer Fülle von Gestalten eine herausragende Stelle ein, sie ziehen ihn immer wieder in ihren Bann und regen ihn in der Folgezeit zu vielen Neuformungen an. Dabei gilt der Satz Hegenbarths: „Je einfacher gestaltet – desto klarer, je klarer – um so schlagender in seiner Wirkung auf den empfindsamen Beschauer“<sup>21</sup>.

Sind die Arbeiten während der 1940er Jahre aber noch in der Welt des Grafikers und Buchillustrators Alfred Kubins angesiedelt, dessen Werk durch die Darstellung phantastischer Traumvisionen geprägt wurde – die Waldschlösser zu „Jorinde und Joringel“ und „Die wahre Braut“ sprechen dessen Sprache –, zeigen die späten Federzeichnungen eine auffallende Reduktion auf das Wesentliche. So wird für Hegenbarth in einer Arbeit zu „König Drosselbart“ allein die aufstrebende Linie wichtig. Durch die Linie verschmilzt die Bäumung des

<sup>20</sup> Vgl. ebenda, S. 25.

<sup>21</sup> J. Hegenbarth, Dresden 1954, S. 20; J. Hegenbarth, *Märchen und Fabeln*, Frankfurt a.M. 1964, S. 21.

Pferdes mit der sie beherrschenden Körperhaltung des Reiters zu einer Einheit. Sie fährt, erst im breiten schwarzen Zickzack, den strengen Konturen des Mannes hoch auf dem Ross nach, um sich dann dem Leib des Pferdes entlang, in konträren, weichen Rundungen, erst kraftvoll verstärkend, dann schmal zulau fend, den organischen Formen anzupassen. Der Ort des Geschehens – der Markt mit einer sichtlich erschrockenen Töpferfrau, den kreuz und quer fliegenden Scherben – bleibt, flüchtig skizziert, und dennoch beeindruckend, im betont hell gehaltenen Hintergrund. „Ich begann ein System auszubauen“, schreibt Hegenbarth, „in dem ich die tragenden Linien und Schraffuren der Zeichnung verstärkte, d. h. in tieferem Schwarz vortrug, um sie in eine vorgelagerte, augenfälligere Dimension zu versetzen, während alle anderen Linien und Schraffuren wie in der Ferne stehend erscheinen“<sup>22</sup>.

Diese tragenden Linien sind häufig nur noch als „Zeichen“ erkennbar, wie der Künstler bestätigt. Und schließlich verändert er auch das Gesicht seiner Arbeiten: „Es wurde großflächiger, ruhiger. Es gelang mir, stärkste Bewegung, zeichnerisch in Ruhe gebannt, vorzutragen“<sup>23</sup>. Damit erreichte er, wie sein Biograph Fritz Löffler schlussfolgert, nahezu das Zeichen, die Hieroglyphe, „und wie dieses bedeutet auch die Zeichnung nur noch einen Teil des Gesamtschriftbildes. Dabei spielt die Verfestigung der Mittelachse und die Verstärkung der Diagonalen eine besonders wichtige kompositorische Rolle“<sup>24</sup>.

Ausgehend von der Illustration zu „Daumerlings Wanderschaft“ lässt sich daraus ein Grundprinzip Hegenbarthscher Illustrationskunst folgern: Um eine gedachte Mittelachse – der Fuchs bildet sie stellvertretend – dreht sich das diagonal aufgebaute „Hieroglyphensystem“. Eine über das angeschnittene Profil des Vaters geführte exakt konturierende Linie, von andeutender Markierung seiner zugreifenden Hände begleitet, vermittelt in abstrahierender Zurückhaltung die erregte Stimmung des Wiedersehens. Die Häufung dieser hieroglyphenartigen Zeichen erfährt durch das verstärkte Schwarz eine rahmen- de Rundung, deren Mitte der kräftige schwarze Fang des sonst hell in den Hinter- grund tretenden Fuchses bildet. Seine Zeichnungen verdeutlichen auf kleinstem Raum die Intentionen Hegenbarths.

In gleicher Weise vermittelt eine weitere Zeichnung zum Märchen vom extrem kleinen Daumerling die wohlbedachte Aufteilung der Seite des ständig um das Neue, Bessere bemühten Illustrators. Nach dem geglückten Einbruch in die Schatzkammer wirft Daumerling die Taler „nach und nach alle hinaus; den letzten schnellte es mit aller Macht, hüpfte dann selber noch behendiglich darauf

---

<sup>22</sup> J. Hegenbarth, *Vom Illustrieren*, (1961), in: J. Hegenbarth, *Märchen...*, a.a.O., S. 31.

<sup>23</sup> Ebenda, S. 32.

<sup>24</sup> F. Löffler, *Josef Hegenbarth*, Dresden 1959, S. 65.

und flog mit ihm durchs Fenster hinab“. Hegenbarth lässt den kleinen Kerl, festgekrallt an seinem Taler, mit aller Vehemenz seiner Zeichenfeder aus der rechten oberen Ecke der Seite in diese hinein fliegen: „Du bist ein gewaltiger Held...willst du unser Hauptmann werden?“ rufen aus der linken unteren Ecke die ihn erwartenden Räuber. Daumerlings Sprung ist wahrhaft halsbrecherisch, denn es gilt, einen ganzen, zwischen die Bildnisse gesetzten Textblock zu überfliegen! Hegenbarth zeichnet die aufwärts blickenden Häupter der Räuber mit eigenen Physiognomien. Hier wird das „Huschen eines Ausdrucks über das Gesicht, das Plötzliche einer Bewegung“ erkennbar, die auch die rasche Niederschrift verlangen, und darin liegt für Hegenbarth „die künstlerische Berechtigung und der Wert des Skizzenhaften“<sup>25</sup>.

Eine große Anzahl Federzeichnungen dieses grafischen Zyklus begleiten – durchsetzt von einer Reihe farbiger Pinselzeichnungen bzw. Temperaarbeiten – die Grimmschen Märchen. Sie bieten dem Betrachter die Möglichkeit des Vergleiches zu früheren Arbeiten. So erhält die schon genannte Zeichnung um das rätselhafte Geschehen Jorindes und Joringels im verworren-dichten Schloßwald – eine der ersten, an Kubin erinnernden, schicksalhaft düsteren Illustrationen zu den Grimmschen Märchen – ihren Kontrapunkt in der Darstellung der triumphierenden Hexe und schließt somit den Kreis einer dieser Illustrationszyklen. Als Gegenspielerin des Märchenpaares stellt die Hexe die Konfrontation von horizontaler und vertikaler Linie dar. Körper und Zauberstab stehen im rechten Winkel zueinander. Hegenbarth betont den klaren Aufbau seiner Darstellung zusätzlich mit dem lebendigen, geschwärtzten Pinselstrich der letzten Schaffensjahre und ergänzt mit zurücktretenden feinen Federstrichen die Umrisse des Hexenkörpers. Ihr gewaltiger Ruf: „Grüß dich Zachiel, wenn’s Mündel ins Körbel scheint, bind los, Zachiel, zu guter Stund“ gellt, förmlich hörbar, aus ihrem ins All gereckten Haupt. In sichtbarer Ekstase stemmt der langgestreckte, auf einem Fuß ruhende Hexenkörper den magischen Stab glaubhaft empor: Joringel soll seine geliebte Jorinde nie mehr wiederhaben.

In den Illustrationen zu „Die Bremer Stadtmusikanten“ strecken und krümmen sich die Tiere zur Hieroglyphe, die Wände sind in die Diagonale gerutscht, Rostbraun, Schwarz, Blau schaffen mehrere Ebenen<sup>26</sup>. Bei „Rumpelstilzchen“ fährt die schwarze Linie hieroglyphenartig wie ein Blitz an den Körperkonturen entlang und spaltet den Körper an der Brust<sup>27</sup>. In „Hans im Glück“ liegt Hans

<sup>25</sup> J. Hegenbarth, *Märchen...*, a.a.O., S. 22.

<sup>26</sup> Vgl. H. Wegehaupt, *Hundert Illustrationen...*, a.a.O., S. 45.

<sup>27</sup> Ebenda, S. 145.



beim Melken, von der Kuh getreten, am Boden, während schon der Metzger mit dem Schwein auf dem Karren naht: Die Linie fasert hier in Schraffuren aus<sup>28</sup>.

Haben wir beim frühen Hegenbarth noch eine Mischung von Pinselstrich und Federzeichnung gefunden, so leben seine ein- und mehrfarbigen Illustrationen nach 1945 hauptsächlich von der klaren schwarzen Linie. Die Physiognomie seiner Figuren wird in ausdrucksstarker Konturlinie eingefangen, Pinselschwünge und Tupfen ersetzen die Schatten in der Binnenzeichnung. Hegenbarth übersteigert die erzählten Vorgänge durch Einfühlung zu eigenen Dramen – durch Gesten, Gebärden, turbulente Szenen. Er liebt, wie er selbst sagte, „groteske Geschichten, witzige Tollheiten, welche die Phantasie stark anregen“<sup>29</sup>. Nicht die Landschaft, das Milieu, das historische Detail, sondern die dramatisch bewegten Figuren stehen im Fokus der Illustrationen. Sie bilden ein eigenes Welttheater im Kleinen. Die abkürzende Zeichnung, die ungebrochene Farbe, die Kontraste in Hell und Dunkel, der überhitzte Rhythmus und die leidenschaftliche Dynamik, die Disproportionierung der Figuren und die Verschiebung der natürlichen Größen- und Raumrelationen sind jetzt für ihn charakteristisch.

Seine bisher so gut wie unbekanntem Zeichnungen zum „Teufel und seiner Großmutter“ (9 farbige Pinselzeichnungen, 1940; 2 schwarze Federzeichnungen, um 1940/41: eine schwarze Pinselzeichnung, 1942; dazu eine Zeichnung in Leimfarben, 1960), die mit dem ebenso wenig bekannten Grimmschen Text jetzt in einer bildkünstlerisch Maßstäbe setzenden Ausgabe herausgebracht wurden, fügen sich in ihrer Zahlenfolge zu einer Zusammenschau von Nah- und Totalaufnahmen. Bild und Text gehen ineinander über, die Szenen erscheinen in Groß- und Kleinformat, sich dabei mitunter wiederholend – oder genauer gesagt: die Illustrationen im Kleinformat bereiten den Text vor und geben dann im Großformat auf der nächsten Seite eine visuelle Bekräftigung des Textes. Sie werden stufenförmig, Zeile für Zeile oder seitenübergreifend von links nach rechts erzählt. Die vom Künstler übersteigerte, zugespitzte Handlung, der physiognomische Ausdruck der Figuren dominieren. Die Individualität, um die es ihm bei den Figuren in den „Sieben Schwaben“ und der „Goldenen Gans“ noch gegangen war, hat sich hier zum Typus gewandelt und das Groteske Einzug ins Märchen gehalten.

Christopher Breu und Katja Schöppe-Carstensen (Hegenbarth Sammlung Berlin) begründen die Darbietung der Illustrationen in Form einer „Storyboard“, eines Bilderbuchkinos, in dem die Figuren und Szenen nah herangeholt, dann

---

<sup>28</sup> Ebenda, S. 194.

<sup>29</sup> J. Hegenbarth, *Aufzeichnungen über seine Illustrationsarbeit*, Hamburg 1964, S. 22.

wieder in den Hintergrund gerückt oder in der Großperspektive gezeigt werden. Dagegen widmet sich Andreas Bode Hegenbarths Illustrationskunst im Allgemeinen und Besonderen und verweist auf die starke Identifizierung des Künstlers mit dem jeweiligen Text: „nie will er nur ‚illustrieren‘, mit Bildern schmücken, sondern er leidet mit allen seinen Figuren und ihren Verwicklungen und Verwirrungen mit“<sup>30</sup>.

Hegenbarth erfasst meisterhaft die wesentlichen Situationen des Märchens und variiert seine Grundidee. Die Märchenelemente erscheinen – mit symbolhaften Bezügen durchsetzt – in wechselndem Aufbau. Als ein in expressiv irrlichternen Momentsituationen aufgesplittertes Ganzes gefügt, im wechselseitigen Bezug von Klein- und Großformat, Nah- und Totalaufnahmen, in vertikaler, horizontaler und auch diagonaler Staffelung oder als ein in die Landschaft bzw. die Zeit der Brüder Grimm und der Napoleonischen Kriege integriertes Geschehen. So entstehen Lesebilder, in denen man die wichtigsten Situationen wieder „zusammenlesen“ oder auch „weiterlesen“ kann.

### **Nachbetrachtung**

Auch wenn hier nur einige Beispiele herausgegriffen werden konnten, so ist doch Fakt, dass die KHM die Illustratoren in allen Zeiten zu enormer Produktion angeregt haben. Ja, die Illustration der Grimmschen Märchen hat für die Illustration insgesamt eine befreiende Wirkung gehabt, indem das Bild stärker in den Vordergrund treten und sich bald dann auch vom Text völlig lösen konnte. Die Auffassung der Romantiker, dass das Märchen gleichsam „Urstoff“ sei, dass es das Empfinden, Sehnen, Suchen und die Ängste der Menschenseele gestalte und allgemeingültige Verhältnisse schildere, die es sinnbildlich in ein besonderes Geschehen kleidet, blieb bis ins 20. Jahrhundert erhalten und wird auch im Medienzeitalter immer wieder in seinem besonderen Reiz ausüben – durch die Aufgabe, Tatbestände und Vorgänge aus dem Bereich der Phantasie bildlich darzustellen.

In der Romantik – bei Ludwig Emil Grimm, Moritz von Schwind und Ludwig Richter – waren es eher magische Vorstellungen von Bild und Linie, die ausgesprochen wurden. Nicht das Bild und die Illusion, sondern das Bildzeichen und die Zauberformel machten das Wesen der Märchenillustration aus, so erkannte schon Karl Kurt Eberlein, der sich 1923/24 als einer der ersten mit der Illustration der Märchen befasste: Das Bildzeichen und die Zauberformel gehö-

---

<sup>30</sup> J./Ch. Breu (Hrsg.), *Brüder Grimm/ Josef Hegenbarth: Der Teufel und seine Großmutter*, Berlin 2016, S. 46.

ren, nicht naturnah, sondern naturfern, schon selbst wieder einer höheren, dichterischen Welt an<sup>31</sup>.

Die Märchenillustration der Folgezeit hat entweder untergeordneten Charakter, stellt sich ganz in den Dienst des Textaufschlusses, will dem Leser – um noch einmal Brentano zu zitieren – die Bedeutung des Textes “näherbringen“ oder sie will sich in einer komplizierten Hieroglyphen- und Arabeskensprache der symbolischen Buchkunst, in freien Paraphrasen und eigenschöpferischen Bilderfindungen nur noch einem Kreis von Auserwählten verständlich machen. Immer aber, ob bei einer stärkeren Gegenständlichkeit oder in der unsinnlich-symbolischen Kunst, gibt die romantische Hinwendung zur „Volkspoesie“ den entscheidenden Anstoß. Denn sie verlangt letztendlich nach einer Anschaubarmachung über das Wort hinaus, nach einer Versinnlichung des nur Vorstellbaren. Immer wird eine Vielzahl von Funktionen möglich sein, die ein Bild im Verhältnis zum Text übernehmen kann. Ob man nun Experten-, Produzenten- oder Rezipientenperspektive unterscheidet, ob man hier eher technisches Verständnis, dort gezieltes Gestalten für Kinder und/oder Erwachsene, hier historische Aufklärung, dort visuelle Sensibilisierung, hier pädagogische Lenkung, dort heftige Wehr gegen sog. pädagogische „Hinterlist“ setzt, ob man symbolisch, volkstümlich, grotesk oder wie auch immer gestaltet – eine echte Märchenillustration oder freie bildkünstlerische Gestaltung sollte doch im Wesentlichen so zeitlos und allgemeingültig sein wie das Märchen selbst.

**ZNAKI OBRAZU, FORMUŁA ZAKŁĘCIA, WOLNA PARAFRAZA  
CZYTEŹ TWÓRCZE OBRAZOWANIE? O HISTORII ODDZIAŁYWANIA  
BAŚNI BRACI GRIMM NA ILUSTRACJE**

**Zusammenfassung**

Die Illustratoren, die die Märchen immer wieder neu, idyllisch oder grausam, phantastisch oder realistisch, ironisch, parodistisch oder erotisch interpretierten, müssen danach befragt werden, mit welchen Absichten und welchem Selbstverständnis sie an ihre Arbeit gegangen sind. In der Romantik sind es eher magische Vorstellungen von Bild und Linie, die angesprochen werden. War die komplizierte Hieroglyphen- und Arabeskensprache der symbolischen Buchkunst nur der geistigen Elite verständlich, so entstand im Laufe der Zeit eine volkstümliche Illustration aus Notwendigkeit und Interesse. Die Freude am Interpretieren und Verbildlichen der Märchen blieb nicht mehr auf die Buchillustration beschränkt, sondern griff auf die Druckgrafik über – groteske Illustrationen bewegen sich in Richtung Karikatur –, entwickelte sich zum Bilderbogen,

---

<sup>31</sup> K.K. Eberlein, *Die Märchenillustration der Romantik*, in: Faust 2, Heft 8/9, 1923/24, S. 28.

schloss seit Mitte des 19. Jahrhunderts, angeregt durch Moritz von Schwind, die freie Malerei ein und eroberte sich auch die Theater- und Opernbühne.

Eine Anschaubarmachung über das Wort hinaus, das Streben nach einer Versinnlichung des nur Vorstellbaren führen bis zur Visualisierung realer Gegenstände alltäglicher Erfahrung in Märchenbildern. Der Gehalt des Darzustellenden muss erfasst, der Textvorgang ergänzt und vertieft, die im Text vorgefundene Stimmung ausgelöst werden. Der Text kann durch ein Bild ersetzt und so erzählt werden, dass allein die Bildform für sich spricht und „erzählt“. Eine echte, überzeugende Märchenillustration sollte aber doch so zeitlos und allgemeingültig sein wie das Märchen selbst.

### **Schlüsselwörter**

Märchen der Brüder Grimm, Buchillustration, George Cruikshank, Moritz von Schwind, Otto Ubbelohde, Max Slevogt, Josef Hegenbarth

### **Streszczenie**

Ilustratorzy bajek interpretują je za każdym razem inaczej: idyllicznie lub okrutnie, fantastycznie lub realistycznie, ironicznie, parodystycznie albo erotycznie. Należałoby ich zapytać, jakie zamiary oraz wyobrażenia kierują nimi. W romantyzmie pojmowano obraz jak i linię w sposób raczej magiczny. Dominujący w sztuce wydawniczej skomplikowany język hieroglifów i arabesk dostępny był tylko elicie intelektualnej. Ilustracja czytelna dla prostego odbiorcy rozwijała się stopniowo, z konieczności i potrzeby. Radość wynikająca z interpretacji i obrazowania bajek nie pozostała ograniczona wyłącznie do ilustracji książkowej, lecz objęła również grafikę drukarską (groteskowe ilustracje zmierzają w kierunku karykatury), by w końcu rozwinąć się do formy stron prezentujących ciąg ilustracji uzupełnionych tekstem. Od połowy XIX w. ilustracja zdobyła – pod wpływem Moritza von Schwinda – nie tylko sztukę malarską lecz również sceny teatralne i operowe.

Unaocznienie, które ma miejsce poza słowem, jak też dążenie do przeniesienia tego, co tylko wyobrażalne na płaszczyznę zmysłów – prowadzą w bajkach do wizualizacji realnych, znanych z doświadczenia przedmiotów. Z jednej strony trzeba ująć zawartość tego, co wymaga przedstawienia, z drugiej zaś uzupełnić oraz pogłębić proces tekstualizacji. Należy również wywołać u odbiorcy atmosferę, którą emanuje sam tekst. Może on być zastąpiony i tak opowiedziany, jakoby tylko forma obrazowa „wypowiedała się”. Prawdziwa, przekonująca ilustracja książkowa winna być tak samo ponadczasowa i powszechnie obowiązująca jak i sama książka.

### **Słowa kluczowe**

Baśnie braci Grimm, ilustracja książkowa, George Cruikshank, Moritz von Schwind, Otto Ubbelohde, Max Slevogt, Josef Hegenbarth

## **Literaturverzeichnis**

- Bang I., *Die Entwicklung der deutschen Märchenillustration*, München 1944.
- Becker I., *Theodor Hosemann. Illustrator, Graphiker, Maler des Berliner Biedermeier*, Wiesbaden 1983.
- Bethausen P., *Philipp Otto Runge*, Leipzig 1980.
- Breu J./Ch. (Hrsg.), *Brüder Grimm / Josef Hegenbarth: Der Teufel und seine Großmutter*, Berlin 2016.
- Corazolla P. (Hrsg.), *Künstler zu Märchen der Brüder Grimm. Von Schwind bis Hockney*, Berlin 1985.
- Doderer K./ Knauer M. (Hrsg.), *Gerhard Oberländers Märchenwelt*, Frankfurt a.M. 1989.
- Eberlein K.K., *Die Märchenillustration der Romantik*, in: *Faust* 2, Heft 8/9, 1923/24, S. 28.
- Fischer A., *Die Buchillustration der deutschen Romantik*, Berlin 1933.
- Freyberger R., *Märchenbilder – Bildermärchen. Illustrationen zu Grimms Märchen 1819-1945*, Oberhausen 2009.
- Hegenbarth J., *Aufzeichnungen über seine Illustrationsarbeit*, Hamburg 1964.
- Hegenbarth J., *Märchen und Fabeln*, Frankfurt a.M. 1964.
- Hoffmann-Volz U. (Hrsg.), *Märchenwelt der Brüder Grimm. Buchillustrationen aus zwei Jahrhunderten von Ludwig Emil Grimm, dem Malerbruder von Jacob und Wilhelm Grimm, über Heinrich Vogeler, Maurice Sendak bis hin zu Walt Disney*, Wiesbaden 1987.
- Imiela H.-J., *Max Slevogt. Eine Monographie*, Karlsruhe 1968.
- Holsten S. (Hrsg.), *Moritz von Schwind. Meister der Spätromantik*, Ostfildern-Ruit 1996.
- Kunze H., *Im Mittelpunkt das Buch*. Hrsg. von Friedhilde Krause und Renate Gollmitz. Leipzig 1980.
- Lenz F., *Bildsprache der Märchen*, Stuttgart 1971.
- Löffler F., *Josef Hegenbarth*, Dresden 1959.
- Märchenbilder. Illustrationen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Worms 2012.
- Neidhardt H.-J., *Ludwig Richter*, Leipzig 1991.
- Verweyen A., *Die Illustrationen zu den Kinder- und Hausmärchen in deutschsprachigen Ausgaben der Jahre 1945-1984*, Marburg 1985.

Wegehaupt H., *Hundert Illustrationen aus zwei Jahrhunderten zu Märchen der Brüder Grimm*, Hanau 1985.

Weinrebe H. M. A., *Märchen – Bilder – Wirkungen*, Frankfurt/M. 1987.

Woeller W./ M., *Es war einmal... Illustrierte Geschichte des Märchens*, Leipzig 1990.

**Wykaz recenzentów czasopisma  
*SYMBOLAE EUROPAEAE*  
za rok 2016**

Krzysztof Nerlicki (Szczecin)  
Przemysław Żukiewicz (Wrocław)  
Łukasz Jureńczyk (Bydgoszcz)  
Elżbieta Juszcak (Koszalin)  
Zbigniew Danielewicz (Koszalin)  
Izabela Dixon (Koszalin)  
Harald Ulland (Norwegia)  
Piotr Gołdyn (Poznań)  
Peter Garbe (Greifswald)  
Paweł Malendowicz (Bydgoszcz)  
Ewa Szatlach (Bydgoszcz)  
Marek Szulakiewicz (Toruń)  
Andrzej Zachariasz (Rzeszów)  
Joanna Kic-Drgas (Poznań)  
Diana Etcó (Kiszyniów)