

ISSN 1642-9826

Kultura i Historia numer 15/2009



UNIwersYTET MARIi CURIE - SKŁODOWSKIEJ W
LUBLINIE



INSTYTUT KULTUROZNAWSTWA

Kultura i Historia

Redaktor Naczelny:

Andrzej Radomski

Zastępca redaktora naczelnego:

Radosław Bomba

Sekretarz redakcji:

Magdalena Dąbrowska

Rada naukowa:

Jan Pomorski - Przewodniczący
Jerzy Maternicki, Anna Pałubicka, Rafał Stobiecki, Andrzej Wierzbicki, Wojciech Wrzosek,
Krzysztof Zamorski, Andrzej Zybertowicz, Anna Zeidler-Janiszewska

Współpraca:

Andrzej Stępnik, Marek Woźniak

Korekta:

Katarzyna Łęk

Korekta angielskojęzyczna:

Joanna Lach

Wersja elektroniczna:

www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl

Adres redakcji:

„Kultura i Historia”
ul. Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4
20-031 Lublin
„Stara Humanistyka”, piętro III, pok. 336

Wydawca:

Instytut Kulturoznawstwa
Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej
Zakład Teorii Kultury i Metodologii Nauk o Kulturze
ul. Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4
20-031 Lublin

„Stara Humanistyka”, piętro III, pok. 336

ISSN 1642-9826

SPIS TREŚCI

<i>Andrzej Radomski</i> Przedmowa.....	5
---	---

Artykuły i Rozprawy / Articles and Treatises

<i>Milena Gucma, Joanna Nawój-Połoczańska</i> Konsekwencje przemian ustrojowych – wybrane aspekty. Oświata i migracje zagraniczne w latach 1989 – 2008.....	6
---	---

<i>Katarzyna Łęk</i> Arturiańsko-celtyckie oblicza przestrzeni w cyklu wiedźmińskim Andrzeja Sapkowskiego.....	20
--	----

<i>Robert Łyczek</i> O pojęciu „parafrazy”.....	32
--	----

<i>Emilia Jakubowska</i> Między imperium, ludem ludów i przyjaciółmi Moskalami – próba lektury postkolonialnej III części Dziadów Mickiewicza.....	49
--	----

<i>Piotr Niewęglowski</i> Porównawcza nauka o cywilizacjach Feliksa Konecznego. Współczesny rys krytyczny i próba reinterpretacji.....	65
--	----

<i>Joanna Orłowska</i> „Ten Inny” Ryszarda Kapuścińskiego w pedagogice międzykulturowej.....	84
---	----

<i>Monika Pawłowska</i> Samokształcenie – kluczowa kompetencja pracownika XXI wieku.....	94
---	----

<i>Agnieszka Skrobas</i> Sztuka i antywartości w kręgu radykalnego performance.....	99
--	----

<i>Anna Stypuła</i> Chorzy na ciele, chorzy na duszy, chorzy na płęć. Płęć kulturowa i biologiczna w medycynie drugiej połowy XIX w.....	108
--	-----

<i>Marcin Telicki</i> Obrona rzeczywistości. Prolepsis jako figura rozumienia (w) antropologii literatury.....	117
---	-----

<i>Piotr Wasyluk</i> Antropologizacja dziejów – miejsce człowieka w dziejach (między fatalizmem a woluntaryzmem historycznym).....	124
--	-----

Wywiady/ Interviews

Kiedy myśl ostrzy słowo. O pisaniu i jego związku z intymnością. – Z Krystianem Lupą rozmawia Szymon Uliasz.....	136
---	-----

Recenzje / Noty Recenzyjne / Reviews

<i>Radosław Bomba</i> Jak badać gry komputerowe? Recenzja książki Fransa Mäyrä pt. „An Introduction to Game Studies. Games In Culture”.....	142
---	-----

<i>Krzysztof Księski</i> Gary Hamel, Bill Bren, „Zarządzanie jutra” – recenzja.....	146
--	-----

Kronika / Chronicle

<i>Ewa Pogorzala</i> Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej – Podkarpacie. Język – Literatura – Kultura	148
---	-----

Drodzy Internauci

Oddajemy w Wasze ręce kolejny, piętnasty już numer Kultury i Historii. Ten skromny jubileusz skłania do kilku refleksji. Kiedy startowaliśmy z naszym pismem, a był to rok 2001, elektroniczne czasopisma naukowe były jeszcze w powijakach. Obecnie trudno jest już bez nich wyobrazić sobie codzienne funkcjonowanie praktyki naukowej. Stały się one integralnym składnikiem pejzażu naukowego. Imponuje nie tylko wciąż zwiększająca się ich liczba, ale przede wszystkim świadomość ogromnych korzyści, jakie są/mogą stać się udziałem tych wszystkich, którzy korzystają z tego sposobu komunikowania się i wymiany informacji. Czasopisma elektroniczne stały się częścią nowego zjawiska jakim jest tworzenie się świata Informacjonalizmu, a w jego ramach: sieciowego uprawiania nauki. Czasopisma elektroniczne były forpoczta tego nowego sposobu działalności naukowej. Ci wszyscy, którzy z nich korzystali, a przede wszystkim w nich publikowali mogli przekonać się zaletach i fantastycznych możliwościach tej nowej nauki – określanej coraz częściej: nauką 2.0. Wymieńmy kilka z nich – tych najbardziej rzucających się w oczy: 1) nieograniczona objętość publikowanych tekstów, 2) możliwość zamieszczania publikacji multimedialnych, 3) natychmiastowe zamieszczenie na witrynie, 4) niskie koszty, 5) możliwość dotarcia do nieograniczonej liczby czytelników, 6) możliwość wszechstronnej oceny przez liczne grona internautów czy nieustająca konwersacja wszystkich ze wszystkimi, w której nie liczą się stopnie naukowe, pełnione funkcje czy dotychczasowe doświadczenie – tylko kreatywność, pomysły i wyobraźnia.

Dynamiczny rozwój elektronicznych czasopism i komunikacji sieciowej stwarza nadzieję na kolejny skok jakościowy w nauce. A stać się nim może idea: wirtualnej nauki! Wirtualna nauka to kolejny krok w rozwoju nauki 2.0. Podstawowym miejscem uprawiania nauki staje się sieć internetowa. W tej wirtualnej rzeczywistości nie tylko już publikujemy, szukamy informacji czy konsultujemy się, lecz także: 1)eksperymentujemy (korzystając z różnych symulatorów), 2) urządzamy pokazy dla internautów, 3) odbywamy konferencje (np. w Second life), 4) wspólnie omawiamy, komentujemy i realizujemy projekty badawcze, 5) na bieżąco udostępniamy wyniki swych dociekań. Internauci mogą wtedy śledzić poszczególne etapy badania – od narodzin pomysłu po jego finalizację, a nawet w nich uczestniczyć!

Te, z konieczności, wyrywkowe przykłady ukazują ogromne możliwości sieciowej, wirtualnej nauki. Pozostaje wyrazić nadzieję, że już wkrótce stanie się ona codziennym elementem praktyki naukowej – tak jak stały się nim elektroniczne czasopisma – z pożytkiem, zarówno, dla samych uczonych, jak i społeczeństwa, które przecież ich/nas utrzymuje.

red. nacz. prof. dr hab. Andrzej Radomski

Milena Gucma
Joanna Nawój-Połoczańska

Konsekwencje przemian ustrojowych – wybrane aspekty. Oświata i migracje zagraniczne w latach 1989 – 2008

Abstrakt

Pierwsza część artykułu prezentuje historyczne tło dla wydarzeń roku 1989 w Polsce zwłaszcza wydarzenie, które jest znane jako narodziny III Rzeczypospolitej. Druga część skupia się na migracjach polskiej ludności do innych krajów. W artykule można się także dowiedzieć kim jest przeciętny Polski emigrant. Jednak kwestia, która jest najmocniej podkreślana w artykule to wpływ jakie mają migracje na życie wielu ludzi, nie tylko samych emigrantów, ale także dla ich rodzin.

Trzecia część artykułu opisuje zmiany w polskim systemie edukacyjnym. Szczególny nacisk został położony na reformy edukacyjne i związany z nim obowiązek nauki języka angielskiego oraz wiek, w którym dzieci będą musiały rozpoczynać szkołę. Co więcej, wskazuje się tu niebezpieczeństwo niewykwalifikowanych nauczycieli języka angielskiego, którzy być może będą musieli być zatrudniani oraz konsekwencje jakie może mieć to na uczenie i wychowywanie uczniów.

Artykuł podsumowuje także zmiany mające miejsce po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej. Są to nie tylko zalety, ale i wady tego sławnego wydarzenia.

Abstract

Consequences of Regime Changes –Chosen Aspects. Education and Migrations Abroad between 1989 – 2008

The first part of this article presents historical background of 1989 in Poland especially of the happening that is widely known as the birth of the 3rd Republic of Poland.

The second part focuses on the migrations of Polish people to other countries. In the article you can also find out who the average Polish emigrant is. However, the most important case emphasized in the article is the impact of migrations it had on people's lives, either emigrants or their families.

The third part of the article describes the changes of the Polish educational system. Special attention is paid to the educational reforms concerning the obligation of learning English and the age in which children will have to start school. What is more, it shows the danger of unqualified teachers of English who might be employed and the consequences it may have on teaching and upbringing of students.

To sum up, the article also gives the reader an idea of changes that happened after the accession of Poland to the European Union. Not only are they advantages, but also disadvantages of that famous event.

Narodziny III Rzeczypospolitej w 1989 roku, poprzedzone zostały różnorodnymi wydarzeniami na scenie politycznej, gospodarczej i społecznej, obejmując swym zasięgiem cały świat, a w konsekwencji Polskę. Skruszenie lodów zimnej wojny zniósł dychotomiczny charakter świata, umożliwiając wprowadzanie reform nadających inny kształt „nowonarodzonym” państwom bloku wschodniego. Upadek ZSRR zakończył całą epokę historyczną. Od utopii zakładającej postęp pod przymusem, przez państwowy terror, komunizm doprowadził w końcu do rozkładu materialnych i kulturowych podstaw życia społecznego (Roszkowski, 2007, s. 144).

Rok 1989 charakteryzują przemiany ustrojowe kojarzone z kilkoma symbolami nowego okresu w dziejach Polski. Spośród nich historycy wymieniają porozumienie kwietniowe, powstanie niekomunistycznego rządu na czele z Tadeuszem Mazowieckim, zwycięstwo Lecha Wałęsy w wyborach prezydenckich oraz obrady „okrągłego stołu” (Eisler, 2000). Debata, która trwała od 6 lutego do 5 kwietnia 1989 roku, otwierała oficjalne negocjacje pomiędzy tzw. stroną koalicyjno – rządową a solidarnościowo – opozycyjną (Patek, Zblewski, 1998). Ważnym symbolem są właśnie pierwsze, częściowo wolne wybory, które odbyły się w czerwcu 1989 roku. Frekwencja wyborcza na poziomie 62 %, okazała się dużym zaskoczeniem, wskazując na apatię społeczeństwa tkwiącego mentalnie w poczuciu bezradności. Po latach wojny i okupacji polski naród pełen nadziei na wolność został poddany presji, nakazom i zakazom ze strony ZSRR, który regulował politykę Polski.

Od lat przepowiadano Polsce poważniejszy kryzys. Nikt nie spodziewał się, że inicjatywę polityczną przejmie polska klasa robotnicza i zupełnie nowa grupa nieznanych dotąd przywódców. Powodami owego kryzysu było bankructwo oficjalnej ideologii, przekupstwo administracji i brak porozumienia między partią i narodem. Niski poziom wydajności w przemyśle czy stagnacja stopy życiowej ludności stały się cechami systemu. Powstanie Solidarności uznano za kulminację tego procesu. To spontaniczny ruch, którego celem była walka o „odbudowę i odnowę” narodu (Davies, 2004).

Spuścizna po PRL-u nie rokowała wielkich nadziei na szybkie dorównanie poziomem rozwoju gospodarczego do państw Europy Zachodniej. Polska wymagała wdrożenia gruntownych reform w celu wyprowadzenia z cywilizacyjnej zapaści państwa zadłużonego za granicą na dziesiątki miliardów dolarów. Rząd Tadeusza Mazowieckiego, z Leszkiem Balcerowiczem w roli ministra finansów, podjął wyzwanie i opracował plan naprawczy dla kraju, zwany planem Balcerowicza. „ (...) podjęto starania o wprowadzenie gospodarki rynkowej, rozwinięto plany reprivatyzacji i powrotu do kapitalizmu” (Czubiński, 2000, s. 379). Postawiono także w upadłość Państwowe Gospodarstwa Rolne – stanowiące relikwiny przeszłości. Pracownicy PGR-ów pracowali w myśl zasady: czy się stoi, czy się leży tysiąc złotych się należy, tworząc specyficzną grupę społeczną nastawioną – jak się później okazało – roszczeniowo wobec państwa.

Po raz pierwszy w 1990 roku zarejestrowano ponad milion bezrobotnych. Zjawisko to narastało, osiągając w połowie minionej dekady liczbę 3 mln. Upadły system polityczny zakładał „pracę dla wszystkich” obywateli, o którą nie trzeba było zabiegać. Pokolenie Polaków tkwiących mentalnie w minionej epoce, poniosło wysokie koszty zmiany ustroju. Obciążenia spadły na społeczeństwo w postaci m.in. bezrobocia, jako stanu faktycznego, ale i pewnej destrukcyjnej, charakterologicznej przypadłości, będącej konsekwencją wyuczonej w „opiekuńczym” państwie niezaradności.

Mimo niewątpliwego sukcesu gospodarczego jakim było ugaszenie hiperinflacji i zapełnienie sklepów różnorodnymi produktami, co w czasach PRL było nieosiągalne, jednak pogłębiał się proces zróżnicowania społeczeństwa pod względem statusu materialnego. Niestety, nie wszyscy mogli pozwolić sobie na korzystanie z różnego typu luksusów, a tym bardziej na wyjazd do innych krajów. Powodem tego był między innymi, zbyt niski poziom zarobków Polaków – przeciętnych emerytów, czy wielu pracowników sektora publicznego. Konsekwencją tej aporycznej sytuacji były niepokoje społeczne i ogólna frustracja prowadząca do przeświadczenia, że lepiej jest kombinować niż uczciwie pracować (Eisler, 2001).

Podsumowanie okresu III Rzeczypospolitej, czy próba jego oceny jest nie lada wyzwaniem i to z kilku powodów. Ten „fragment współczesności” wciąż trwa, dotyczy czasu rzeczywistego. Konsekwencje niedawnych rozstrzygnięć politycznych nie są w pełni wyraziste, a wielu decydentów wciąż jest widocznych w krajobrazie politycznym Polski. Z wielką ostrożnością, można pokusić się o wstępną próbę syntezy nie tak dawnych przecież wydarzeń. Z pewnością Polska stała się krajem niepodległym i suwerennym. Ciągłe jednak pozostaje państwem gospodarczo słabym, nie odpornym na ekonomiczne naciski potęg takich jak: Niemcy, Francja czy Wielka Brytania. Polska to ciągle kraj nienajlepiej rządzony i w niektórych kwestiach znacznie zacofany. Brak systemowego podejścia do oświaty czy szkolnictwa wyższego oraz złe gospodarowanie potencjałem ludzkim i rynkiem pracy skłania młodych Polaków do zagranicznych migracji zarobkowych.

Charakterystyczny dla omawianego okresu polityk jest niekompetentny i często skompromitowany – dotyczy to zarówno polityków lewicy, jak i prawicy. To okres tzw. „karuzeli stanowisk” i plagi korupcji (Sowa, 2001). Ekipy rządzące nie były zgodne co do kierunków prowadzonej polityki państwa i wspólnoty interesów, tkwiąc w podziale na lewicę i prawicę. Do rozłamu doszło również w obrębie „zespołu” polityków mających korzenie w KOR-ze i Solidarności prowadząc do sporu w obrębie obozu rządzącego trwającego aż po dzień dzisiejszy.

Ponad wszelkimi podziałami politycznymi została podjęta decyzja o przyłączeniu Polski do struktur NATO – największego i najsilniejszego międzynarodowego sojuszu polityczno-wojskowego. Wraz z Czechami i Węgrami 12 marca 1999 roku Polska stała się pełnoprawnym członkiem NATO, a we wrześniu w Szczecinie powstało dowództwo Wielonarodowego Korpusu Północ – Wschód (Sowa, 2001). Po procesie destalinizacji, której symbolem była deklaracja z dnia 8 grudnia 1991 roku, na mocy której rozwiązano Związek Radziecki, Europa nie miała gotowego scenariusza, pozostając w fazie dynamicznego dryfowania. „Europa – jak sama natura – nie znosi próżni” (Davies, 2001, s. 1212). Państwa po procesie dekomunizacji musiały podjąć trud określenia swej tożsamości. Poszukiwania zmierzające w stronę pokoju doprowadziły Europę do wspólnego modelu współpracy ekonomiczno-polityczno-gospodarczej w ramach unii państw europejskich. Po negocjacjach trwających od 31 marca 1999 roku Polska przystąpiła do Unii Europejskiej 1 maja 2004 roku. W związku z tym Polska musiała uporać się z wieloma trudnościami wynikającymi z konieczności dostosowania przepisów prawnych i różnego rodzaju norm do przepisów i dyrektyw unijnych (Sowa, 2001).

Migracje zarobkowe – kariera zaczyna się od zmywaka?

Dzień akcesji Polski do Unii Europejskiej – poprzedzony kilkuletnimi przygotowaniem – ma format wielkiego wydarzenia społecznego, które trwale zmienia oblicze nie tylko kraju, kontynentu, ale i świata. Omawianie wszystkich konsekwencji przystąpienia Polski do UE znacznie przekracza ramy wyznaczone dla tego opracowania. Omówione zostanie ono wyłącznie w aspekcie wpływu na ruchy migracyjne ludności.

Według Jana Zamojskiego „spotykamy (...) momenty szczególne, wybuchowe, kryzysowe, łamiące dotychczasowy jego bieg, dające silny, gwałtowny impuls ku nowym formułom rozwojowym i otwierający nowe karty historii narodów, państw, kontynentów [akcesja do UE-przyp. autorki]. Do takich właśnie należy ten szczególny splot zdarzeń historycznych, jakim jest rozpad imperiów i towarzyszące im (...) erupcje migracji” (Zamojski, 2003, s.5-6). Migracja jako zjawisko przemieszczania się ludzi jest naturalne i istnieje „od zawsze”. Można je podzielić ze względu na zasięg, na zewnętrzne (wyjazd z kraju) i wewnętrzne (zmiana miejsca popytu na terenie kraju). Kolejnym kryterium może być czas trwania (migracje sezonowe, cykliczne, trwałe) lub cel wyjazdu (migracje turystyczne, zarobkowe, lecznicze, religijne). Przyczyny migracji są uwarunkowane wieloma czynnikami: historycznymi, społecznymi czy gospodarczymi, ze względu

na które wyodrębnia się: migracje ekonomiczne (kiedy sytuacja gospodarcza w kraju migranta „zapada się”), migracje polityczne (ucieczka od opresji systemów totalitarnych), migracje ze wsi do miast i odwrotnie.

Zmiany, jakie nastąpiły po 1989 roku, a zwłaszcza liberalizacja zasad ruchu granicznego, nie zaowocowały nasileniem emigracji osiedleńczych, a przeciwnie – zmniejszeniem skali tej formy migracji (Kaczmarczyk, 2006, s.3). Paradoksalnie wzrosła skala wyjazdów krótkoterminowych (do kilku tygodni) i cyklicznych (3 tygodnie w Polsce, 6 tygodni za granicą). Zmiana w sferze polityki paszportowej i wizowej, która doprowadziła do zniesienia ograniczeń w ruchu międzynarodowym „utrudnia” prowadzenie badań i obserwacji nad współczesnymi procesami migracyjnymi i ich zasięgiem. Istniejące źródła danych o mobilności Polaków, np.: dane ze spisów powszechnych, Badania Aktywności Ekonomicznej Ludności, czy stały monitoring prowadzony przez Główny Urząd Statystyczny, pozwalają naszkicować pewien obraz aktywności migracyjnej Polaków, ale czy jest to obraz prawdziwy?

Na przykład, zgodnie z założeniami metodologicznymi, statystyka migracji zagranicznych prowadzona w GUS dotyczy wyjazdów z kraju na stałe, czyli emigracji, i jest rejestrowana na podstawie zgłoszenia wymeldowania z miejsca pobytu stałego. (Wasilewska, B., Mogilnicka, A., 2007). Według oficjalnych statystyk za lata 1990-2004 Polskę opuściło około 330 tys. emigrantów, natomiast w roku 2004, (po przystąpieniu Polski do UE) wyemigrowało nieco ponad 19 tysięcy osób (2 tysiące mniej niż w roku poprzednim). Dane pochodzące z Powszechnego Spisu Ludności z 1988 r. wykazały natomiast, nieobecność ponad 900 tysięcy stałych mieszkańców Polski, którzy przebywali poza granicami kraju. W roku 1995 liczba ta została oceniona (wg Mikrospisu) ponownie na około 900 tysięcy osób, czyli 2% populacji. Według najbardziej aktualnego Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań z 2002 roku za granicą przebywało czasowo 786 tysięcy osób – 1,8% populacji. Dane te nie odzwierciedlają w pełni skali zjawiska, w istocie rzeczywista emigracja w tym okresie była większa, bowiem dane spisu ludności nie ujęły osób, które opuściły Polskę po wymeldowaniu się z pobytu stałego, czyli około 300 tysięcy (Kaczmarczyk, 2006, s. 5). Można się spodziewać, iż liczba osób przebywających czasowo poza granicami kraju (nadal zameldowanych na pobyt stały) gwałtownie wzrosła po 1 maja 2004 roku. Według danych GUS w 2005 roku poza granicami kraju przebywało 1 170 tys. Polaków, a w 2006 roku 1 550 tys.

Jeszcze inne dane – pochodzące z Badania Aktywności Ekonomicznej Ludności – ukazują odmienny obraz migracji. Liczba osób przebywających za granicą dłużej niż 2 miesiące w okresie od II kwartału 1994 do II kwartału 2005 została oszacowana na 100 – 300 tys. Po 1 maja 2004 r. zwiększa się skala mobilności mieszkańców Polski. Liczba Polaków przebywających czasowo poza granicami Polski wzrosła w porównaniu z rokiem 2003 o około 20%, a w porównaniu z rokiem 2002 o ponad 50%. Dodatkowo, zwiększył się udział osób przebywających poza granicami kraju krócej niż 12 miesięcy. O ile jeszcze do 2000 roku liczba migrantów krótkookresowych była zbliżona do osób przebywających za granicą powyżej roku, to w okresie późniejszym wzrasta znaczenie migracji krótkookresowych, trwających krócej niż 12 miesięcy. (...) Dominująca część osób przebywających za granicą czasowo (tj. takich, których gospodarstwa domowe pozostawały w Polsce) migrowała na krócej niż 12 miesięcy – dotyczyło to około 60-70% osób. Dodatkowo, o ile w ostatnich latach mieliśmy do czynienia ze wzrostem skali mobilności, to dokonała się ona głównie za sprawą migracji czasowych. Dane BAEL nie obejmują pokaźnej liczby osób, które wyjeżdżają za granicę na krócej niż 2 miesiące (Kaczmarczyk, 2006, s. 4). Można je odnaleźć w statystykach Ministerstwa Pracy i Polityki Społecznej, które szacują liczbę pracowników krótkoterminowych na 350 – 400 tys. osób, które podejmują zatrudnienie na podstawie umów bilateralnych.

Kim jest statystyczny polski emigrant?

Według jednej z najnowszych analiz OECD migranci z Polski (dane dotyczą ponad 2 mln osób, urodzonych w Polsce, w większości żyjących za granicą ponad 10 lat – 78%) to głównie osoby w wieku produkcyjnym między 25 a 64 rokiem życia (66,5%). Prawie połowa (47,2%) legitymowała się wykształceniem średnim, 31,3% – wykształceniem podstawowym i 21,5% wykształceniem wyższym. Spośród wszystkich objętych badaniem 60% należało do aktywnych zawodowo, a osoby bezrobotne stanowiły 6,4%. Najbardziej aktywnymi zawodowo imigrantami z Polski były osoby z wykształceniem wyższym – 70%, a najmniej z wykształceniem podstawowym – 32%. Zdecydowana większość Polaków zatrudniona była na stanowiskach nie wymagających kwalifikacji – 62%, kolejne 25% – w zawodach technicznych, a następne 13% – w zawodach wymagających wysokich kwalifikacji. Kolejnej charakterystyki polskich migrantów, którzy osiedlili się za granicą po 1 maja 2004 r., można się spodziewać po kolejnych spisach powszechnych, planowanych na lata 2010-2012 (Biuletyn Migracyjny Nr 17, 2008).

Dokąd prowadzi migracja?

Zagraniczne migracje zarobkowe to zjawisko, które jest implikowane przez rynek pracy, choć związek ten nie jest jednoznaczny. Część danych statystycznych wskazuje na zmniejszanie się bezrobocia od chwili wstąpienia Polski do UE. Inne dane wskazują na fakt, iż do pracy za granicą wyjechały osoby pracujące, a bezrobotni, którzy pozostali w kraju nie są w stanie objąć po nich wolnych miejsc pracy. Omawianą tendencję potwierdzają krajowi pracodawcy narzekający na problemy ze znalezieniem pracowników oraz sprawozdania z badań które wskazują, że najliczniejszą grupą gotową podjąć pracę za granicą stanowią osoby pracujące (Zagraniczna migracja zarobkowa, 2007). Trudny do pominięcia jest również fakt podejmowania pracy znacznie poniżej kwalifikacji (absolwenci szkół wyższych wykonują prace fizyczne w Niemczech czy Wielkiej Brytanii). Długotrwałe wykonywanie prostych, mechanicznych czynności może prowadzić do deprecjonowania rangi wykształcenia i apologii pieniądza jako wartości nadrzędnej, w imię której warto zatracić siebie. Przy czym warto przypomnieć, iż pierwsza praca jest swoistym scenariuszem „kopiowanym” przy każdym następnym zatrudnieniu. Psychologowie pracy nazywają to zjawisko imprintingiem; młodzi ludzie, absolwenci podążają za wdrukowanym wzorcem, szukając jego elementów w kolejnej sytuacji zawodowej. W jakim kierunku zmierzać będzie kariera pokolenia młodzieży, które swą ścieżkę zawodową rozpoczęło od pracy „przy porcelanie” lub na zmywaku?

Niektórzy analitycy zagadnienia traktują migrację jako dobrodziejstwo (zwłaszcza w skali makro: statystyki urzędów pracy wykazują spadek bezrobocia, wzrost aktywności zawodowej Polaków), inni natomiast jako przekleństwo, które wpływa destrukcyjnie na funkcje podstawowej komórki społecznej jaką jest rodzina. Jednym z czynników „wypychających” w kierunku migracji jest możliwość zarobienia większych (niż w kraju) pieniędzy w krótszym czasie. Jak wskazują na to badania prowadzone, m.in.: Zachodniopomorskie Obserwatorium Rynku Pracy, wśród „przyczyn przemawiających za podjęciem decyzji o migracji zarobkowej za granicę, badani wskazywali najczęściej na chęć podniesienia statusu materialnego swojego i rodziny (73%)” (Zagraniczna migracja zarobkowa, 2007, s. 20). Można zatem wnioskować, że dotychczasowe zarobki otrzymywane za pracę w kraju nie były dla nich satysfakcjonujące. Z cytowanego raportu dowiadujemy się również, iż „przeciętna kwota zaoszczędzona przez respondentów podczas ostatniego wyjazdu, wyniosła 12 563 zł, z czego 9 737 zł osoby te wydały lub zainwestowały w Polsce, co stanowi 78% wszystkich zaoszczędzonych pieniędzy. Przeciętne miesięczne wynagrodzenie osób wyjeżdżających wynosiło 5 664 zł, z czego badani średnio 21% przeznaczali na utrzymanie. Przeciętna kwota możliwa do odłożenia w ciągu miesiąca wynosiła 4 479 zł”

(Zagraniczna migracja zarobkowa, 2007, s. 12).

W kontekście prowadzonych powyżej rozważań powstaje pytanie: W jaki sposób nagły wzrost dochodów rodziny wpływa na wewnątrzrodzinne więzi? Z wywiadu przeprowadzonego przeze mnie z ordynatorem szpitala psychiatrycznego dla dzieci i młodzieży w Szczecinie (w 2007 roku) wynika, że istnieje dostrzegalna korelacja między zdrowiem psychicznym dzieci a zjawiskiem migracji zarobkowej rodzic-a/ów. W dniu przeprowadzenia wywiadu połowa hospitalizowanych dzieci, pochodziła z rodzin, z których minimum jeden rodzic opuścił gospodarstwo domowe w celu podjęcia pracy zarobkowej poza granicami kraju. Dzieci zostały skierowane do szpitala ze względu na objawy zbliżone do występujących w depresji: zaniżone poczucie własnej wartości, utrata wiary w sens życia, spadek motywacji do nauki. Część z nich cierpiała z powodu uzależnienia od gier komputerowych i telewizji, zdarzyło się również kilka prób samobójczych. Rodziny nieletnich pacjentów egzystujące dotychczas na niskim poziomie finansowym, otrzymały nagle dość duże kwoty pieniędzy. Nie były jednak w stanie gospodarować nimi racjonalnie. Znamienne są przypadki zakupu drogiego sprzętu audio – tele, ekskluzywnych samochodów, przy całkowitym braku inwestycji w „kapitał ludzki” (zaspokajanie podstawowych potrzeb, kształcenie dzieci, zakładanie lokat/kont „na przyszłość” dla członków rodziny, etc.). Migracja, która sama w sobie zakłada tymczasowy „rozpad” rodziny, przyczynia się w pewnym stopniu do dalszego wyalienowania jej członków. Dotychczasowe miejsca komunikacji rodzinnej – wspólny pokój, miejsce przy stole kuchennym straciły swoje znaczenie jako bastion komunikacji, zostały bowiem wyparte przez powszechną ekspansję techniki wyrażoną formułą „komputer i telewizor w każdym pokoju”.

Kolejnym zjawiskiem, które rozwija się równolegle z tendencjami migracyjnymi jest rosnąca liczba rozwodów w Polsce. W latach 2004-2006 odnotowywano stosunkowo gwałtowny wzrost liczby rozwodów. W 2006 r. rozwiodło się ok. 72 tys. par małżeńskich (w 2005 r. – prawie 68 tys.), podczas gdy w latach 1995-2002 orzekano ich ok. 40-45 tys. rocznie. W 2006 r. na 1000 istniejących małżeństw 8 zostało rozwiązanych na drodze sądowej, podczas gdy na początku lat 90-tych niespełna 5. (Podstawowe informacje o rozwoju demograficznym Polski do roku 2007. 2008, s. 7). To oczywiście wstępna hipoteza, którą należy zweryfikować w badaniach o większym zasięgu, niemniej zarysowuje się w tym obszarze pewna zależność, tym bardziej, że jako główne przyczyny rozpadu związku małżeńskiego podawane są: niezgodność charakterów (ok. 30%), zdrada (ok. 24%), alkoholizm (ok. 23 %), którym migracja zdaje się sprzyjać. Trudności finansowe bywają przyczynkiem do rozpadu małżeństwa, ale wymieniane są znacznie rzadziej (ok. 9 %).

Otwarte granice, swoboda przepływu ludzi i kapitału, to luksus, który trwa dopiero 4 rok. Do oceny większości zjawisk społecznych ujawniających się po 2004 roku warto podchodzić z ostrożnością. Ich dynamika może ulec bowiem znacznej zmianie na przestrzeni najbliższych lat. Warto jednak zadać sobie pytanie: Jaka jest kondycja fizyczna i psychiczna Polaka, który żyje w modelu tymczasowości „posiedzę trochę za granicą, zarobię i wrócę”? Jaka jest narracja jego życiowych planów?

Być może współczesny emigrant to japoński hikikomori, odcięty od rzeczywistości i życia rodzinnego, bogaty w technologiczne gadżety samotnik. Czy przedsiębiorca, który uczy się nowych standardów pracy poza granicami kraju i po powrocie próbuje przetransponować je do Polski (wraz z zaoszczędzonym kapitałem)? Może to absolwent wyższej uczelni, który zarabia na mieszkanie i lepszy „start w życie”? Strategie myślowe emigrantów ukazują często ich stosunek do życia i rodziny: tymczasowość („posiedzę za granicą”), korzystanie z nadarzającej się okazji, niekoniecznie przemyślanej („skoro można wyjechać i zarobić, to czemu mam nie spróbować?”), brak emocjonalnej stabilizacji („boję się, że żona mnie zdradzi, kiedy ja tu ciężko pracuję”). Wolność wyborów „spadła” na nich ze wszystkimi konsekwencjami decyzji. Sytuacja ta przypomina labirynt rozpięty między przestrzenią społeczną i geograficzną, którego ściany (granice) nie są do końca zdefiniowane. Interpretacja drogi i celu należy do „poszukującego”.

Przemiany w oświacie

Oświata w postkomunistycznej Polsce od roku 1989 po dzień dzisiejszy ulega ciągłym przemianom, a także jest przedmiotem wielu ambitnych planów reorganizacyjnych. Zmiany te poddawane są ciągłej ocenie, ale też krytyce ze strony nauczycieli, uczniów i społeczeństwa.

Trudno jest jednoznacznie określić zalety i wady różnorodnych zmian w systemie szkolnictwa. Przemiany zachodzące w oświacie są zawsze wolniejsze i mniej zauważalne od przeobrażeń politycznych czy gospodarczych (Radziwiłł, 2001). Poszczególni ministrowie kolejnych ekip rządzących (H. Samsonowicz, Ł. Głębocki, A. Stelmachowski, Z. Flisowski, A. Łuczak, R. Czarny, J. Wiatr, M. Handke, K. Łybacka, E. Wittbrodt, M. Sawicki, M. Seweryński, R. Giertych, R. Legutko, K. Hall) przymierzali się do wprowadzania zmian lub też dokonywali istotnych przekształceń systemu.

Reformy naprawcze systemu oświatowego zostały rozpoczęte w 1989 roku przez ówczesnego ministra edukacji Henryka Samsonowicza zachęcając społeczeństwo do tworzenia szkół niepaństwowych; preferowane było odejście władzy państwowej od centralistycznego formułowania kierunków polityki oświatowej, planów i programów nauczania, w tym powodowały wyeliminowanie z programów szkolnych indoktrynacji politycznej i ideologicznej np. usunięcie białych plam z podręczników do historii, języka polskiego czy wiedzy o społeczeństwie (Śliwerski, 1999).

Przemiany gospodarczo-polityczne zainicjowane w latach 70-tych i 80-tych przyniosły w latach późniejszych kryzys oświaty głównie z powodu niedoinwestowania. Budżet państwa nie mógł zaspokoić rosnących potrzeb edukacji, w związku z czym pojawiły się głosy iż konieczne jest stałe wspomaganie go przez wszystkie podmioty gospodarcze, samorządy terytorialne i pracownicze itp., ale także przez własną aktywność gospodarczą szkół (Kupisiewicz, 2006, s. 38).

Oprócz zasobów materialnych, także wykształcenie kadry budziło dość duże zastrzeżenia, w zakresie związanym ze zbyt małą liczbą nauczycieli z wyższym wykształceniem; wcześniej możliwe było zdobycie zawodu nauczyciela dzięki dwuletnim pomaturalnym studiom nauczycielskim. Także system kierowania szkolnictwem był zacofany i niewydolny. Zauważono m.in. potrzebę kształtowania u uczniów przez szkołę podstawową racjonalnego modelu życia społecznego, poszerzenia profilu kształcenia w zasadniczych szkołach zawodowych oraz otwarcia im drogi do szkolnictwa wyższego, ujednoczenia planów i programów nauczania w liceach ogólnokształcących i technikach zawodowych czy tworzenia wyspecjalizowanych placówek oświaty dorosłych. Jak słusznie zauważył KEEN (Komitet Ekspertów do spraw Edukacji Narodowej) plany i programy nauczania są zbyt przeładowane zbędnymi treściami i prowadzą do encyklopedyzmu, nie służąc wszechstronnemu rozwojowi dzieci i młodzieży. Należy jednak uświadomić sobie, że zmiana systemu edukacji, a tym samym podejścia do nauki i nauczania nie ogranicza się tylko i wyłącznie do szkoły, ale także do instytucji współdziałających z nią. Jedną z ważniejszych, jest rodzina. Jej rola, dość osłabiona w analizowanym okresie (lata 90-te), ze względu na szybko zachodzące przemiany ustrojowe i tym samym kulturowe, powodowała wzrost różnego typu grup subkulturowych (takich jak punkowcy, skini, inne). Istniały też organizacje typu PCK, harcerstwo czy młodzieżowe organizacje polityczne. Polski system edukacji był też niedostatecznie przygotowany do szerokiego korzystania z pomocy środków masowej komunikacji czy różnego typu instytucji i placówek. Przewyciężenie tego stało się priorytetem (Kupisiewicz, 2006).

Pierwsza połowa lat 90-tych to także borykanie się z licznymi brakami strukturalnymi, finansowymi, organizacyjnymi czy kadrowymi. Zaobserwowano brak poszanowania takich zasad nowoczesnej polityki jak zasada powszechności, drożności czy ustawiczności kształcenia (Kupisiewicz, 2006, s. 64). Ciągłe oszczędzano na oświacie, często nie widząc powodów by w nią inwestować i rozwijać, a tym samym dostosować ją do potrzeb jakie niesie ze sobą XXI wiek.

W roku 2000 opublikowano dwutomową Strategię rozwoju Polski do roku 2020, gdzie

podkreślono potrzebę poczynań naprawczych w sektorze edukacji. Zakładano przede wszystkim:

- potrzebę rozbudowy szkolnictwa średniego, ogólnokształcącego i zawodowego z powodu zapotrzebowania na pracowników zawodowych o wysokich kompetencjach;
- intensyfikację procesu nauczania do czego przyczynił się Internet;
- wzrost roli nauki, a więc liczby placówek naukowo-badawczych i ich kadry;
- rozbudowę środków masowej komunikacji – współpraca instytucji i placówek oświatowych z mass mediami;
- ożywienie kontaktów międzynarodowych, a tym samym konieczność nauczania języków obcych;
- wspólna walka mająca na celu eliminację upowszechniania się negatywnych wartości, postaw i przekonań;
- wdrażanie do poszanowania otaczającego środowiska (Kupisiewicz, 2006).

W Polsce, podobnie jak w innych krajach Unii Europejskiej, systematycznie rosną aspiracje edukacyjne społeczeństwa. Wynika to zarówno z szybko zmieniających się potrzeb rynku pracy (zapotrzebowanie na wysoko wykwalifikowanych pracowników), jak również z coraz powszechniejszej świadomości, że wykształcenie pozostanie najważniejszym czynnikiem determinującym awans społeczny i zawodowy. O wzroście aspiracji edukacyjnych świadczy m.in. liczba studentów, która w naszym kraju w latach 1950-2004 zwiększyła się 4,6-krotnie (z 404 tys. w roku akademickim 1989/90 do 1859 w 2003/04. Wskaźnik solaryzacji brutto¹, w roku 1990/91 wynoszący 12,9%, w roku 2003/04 wzrósł do 46,4%. Natomiast wskaźnik skolaryzacji netto, zwiększył się z 9,8% do 35,3% (Chrościcki, Misiak, 2005). Pomimo wzrostu współczynnika skolaryzacji na poziomie szkoły średniej i na poziomie szkolnictwa wyższego to sytuacja w szkolnictwie ciągle nie jest pomyślna. Zarzuca się jej:

- niski wskaźnik osób z wykształceniem średnim i wyższym;
- niski poziom kwalifikacji, niskie płace;
- nieprzystosowanie programów nauczania do potrzeb współczesności;
- wąsko specjalistyczne kształcenie w szkolnictwie zawodowym i powiązanie go z potrzebami rynku pracy;
- ograniczenie (po roku 1989) prawie do połowy udziału uczniów w zajęciach pozalekcyjnych;
- segregacyjny system wychowania uczniów niepełnosprawnych;
- zmniejszenie liczby przedszkoli;
- komercjalizację studiów wyższych;
- utrudniony dostęp do kształcenia jednostek uboższych;
- spadek wydatków budżetowych na edukację (Kupisiewicz, 2006).

Walka z powyższymi negatywami jest konieczna, by uczynić edukację efektywną i elastyczną. Trzeba otworzyć umysły nauczycieli i uczniów na ich rozwój, a także na dialog. Zmiany są konieczne, by uczniowie stali się kompetentni, umieli eksponować swoje zalety i planować drogę swojego rozwoju.

Od czasu zapowiedzenia przez MEN tej reformy (od roku 1989) do października 2000 roku resort edukacji zdołał przeforsować w Sejmie uchwalenie nowej struktury szkolnictwa podstawowego i średniego oraz realizację niektórych postulatów, jak na przykład wcześniejszego rozpoczynania nauki szkolnej, upowszechniania kształcenia na poziomie maturalnym i w szkołach wyższych, zbudowania ogólnokrajowego systemu oceny (ocenie zewnętrzne), przystosowania infrastruktury do potrzeb nowego ustroju oświaty, a więc utworzenie gimnazjów, dokształcanie nauczycieli wymuszone wprowadzeniem kształcenia zintegrowanego i blokowego w szkole podstawowej (Kupisiewicz, 2006, s. 99).

Reformy te częściowo zostały już wprowadzone, a częściowo będą kontynuowane. Ich sposób wprowadzania i efektywność są oceniane po dzień dzisiejszy. Zawierają zarówno pozytywne aspekty, ale mają też wiele uchybień. Zarówno uczniowie jak i nauczyciele widzą

pewne niedogodności w tworzącym się nowym systemie. By rzetelnie budować nowy system należy nie tylko wydawać dyrektywy, ale współpracować i motywować ludzi do pracy, tym także zachęcając młodzież do podejmowania studiów nauczycielskich i pracy w szkole. Twórcy systemu edukacji powinni widzieć potrzebę zniesienia lub chociaż ograniczenia zbędnej biurokracji na rzecz wychowywania młodzieży i czasu z nią spędzanego.

Aby skutecznie działać należy zażegnać pewne spory (wynagrodzenie nauczycieli, odpłatność za naukę, wcześniejszy obowiązek szkolny itp.) i realizować reformy konsekwentnie, a nie według nieprzemyślanych decyzji dość często zmieniających się elit rządzących.

Język obcy w szkole

Nauka języków obcych zaczęła odgrywać ważną rolę wraz z wchodzeniem Polski w struktury Unii Europejskiej, która otworzyła nam granice innych państw. Swoboda migracji, otwartość rynku pracy czy możliwość podjęcia studiów na zagranicznych uczelniach stały się wielką szansą dla młodych Polaków. Jednakże dopiero znajomość języka obcego, a w szczególności języka angielskiego, daje wiele możliwości na rynkach europejskich. Stąd coraz większą wagę przywiązuje się do nauki języków obcych i reform w ich obszarze.

Zakres zmian dotyczących nauczania języka obcego zaczął się już w latach 90-tych kiedy to w szkołach zaczęto wycofywać język rosyjski i zastępować go językiem angielskim czy niemieckim nie pytając nikogo o preferencje.

Centralną rolę w dyskusji nad polityką oświatową i wychowawczą państw zachodnioeuropejskich odgrywało pojęcie emancypacji, przez którą rozumiano nie tylko wyzwolenie jednostek spod społecznej przemocy poprzez aktywny udział w kreowaniu czy współtworzeniu antydepresyjnych form wychowania i współżycia, ale i autonomię, wyzwolenie i uzyskanie przez młodego człowieka wewnętrznej niezależności od autorytetów. Uważano, iż oświecenie powinno sprzyjać „odczarowaniu” świata, wyzwoleniu osób z uwarunkowań, które ograniczają ich racjonalność i związane z nią działania społeczne (Śliwerski, 2005, 264). Tymczasem w Polsce nikt nie zapytał się uczniów i ich rodziców czy tak naprawdę chcą uczyć się języka angielskiego zamiast rosyjskiego. Rosyjski w dzisiejszych czasach jest jednym z najbardziej powszechnych języków świata. To język milionów ludzi (ok. 280 mln), coraz częściej odgrywający bardzo ważne role m.in. jest językiem konferencyjnym, czy językiem biznesu. Rosja to kraj ogromnych możliwości, a także potężny rynek zbytu, w związku z czym osoby z bardzo dobrą znajomością języka rosyjskiego, a także kultury są pożądane przez wiele firm.

Niemniej jednak decyzja zapadła. Język angielski stał się „lingua franca” i wszyscy zaczęli się uczyć go już w szkole podstawowej, a nastąpiło to w klasie czwartej.

Obecnie wprowadzono kolejne zmiany, a mianowicie – dzieci powinny rozpocząć naukę języka angielskiego już w klasie pierwszej szkoły podstawowej.

Tu pojawia się problem z liczbą nauczycieli uprawnionych do nauczania języka angielskiego, a przede wszystkim rozpatruje się tu ich kompetencje i liczbę godzin jaką muszą pracować, która przekłada się na jakość wykonywanej przez nich pracy.

By jednak uświadomić sobie pewne fakty należy spojrzeć na liczbę czynnych zawodowo nauczycieli języka angielskiego, co przedstawiono w tab.1.

Tabela 1

**Czynni nauczyciele wg specjalności głównej i wykształcenia w roku szkolnym
2002/03**

Przedmiot	Wykształcenie			Razem
	SN, PST, SWP, SNP	Kolegium nauczycielskie	Wyższe	
Język angielski	68	752	12969	13789
Język niemiecki	26	278	10146	10450
Język rosyjski	453	14	12102	12569

Źródło: *Nauczyciele w roku szkolnym 2002/2003, CODN, Warszawa 2003*

Analizując liczbę nauczycieli posiadających wyższe wykształcenie w zakresie języka angielskiego widać, że była zbliżona do liczby osób posiadających wyższe wykształcenie z języka rosyjskiego. Trzeba zdać sobie sprawę, jak wielu nauczycieli rosyjskiego musiało się przekwalifikować, by nie stracić pracy.

Jednakże głównym czynnikiem kształtującym zapotrzebowanie na nauczycieli będzie liczba uczących się i tak przedstawia się sytuacja od 1990 roku do 2006, co zaprezentowano w tab. 2.

Tabela 2

**Liczba uczących się w szkolnictwie podstawowym, gimnazjalnym,
ponadpodstawowym i ponadgimnazjalnym oraz szacunkowe zapotrzebowanie na
nauczycieli języków obcych**

Rok szkolny	Liczba uczących się	Procent ludności	Przybliżona liczba oddziałów szkolnych	Zapotrzebowanie na nauczycieli
1990/1991	7516356	19,7%	300654	33406
1991/1992	7599649	19,8%	303986	33776
1992/1993	7678668	20,0%	307147	34127
1993/1994	7749596	20,1%	309984	34443
1994/1995	7785287	20,2%	311411	34601
1995/1996	7780798	20,2%	311232	34581
1996/1997	7751488	20,1%	310060	34451
1997/1998	7700940	19,9%	308038	34226
1998/1999	7629087	19,7%	305163	33907
1999/2000	7520966	19,5%	300839	33427
2000/2001	7404395	19,4%	296176	32908
2001/2002	7275080	19,0%	291003	32334
2002/2003	7114721	18,6%	284589	31621
2003/2004	6991358	18,3%	279654	31073
2004/2005	6801119	17,8%	272045	30227
2005/2006	6550013	17,2%	262001	29111

Źródło: „Oświata i wychowanie w roku szkolnym 2005/2006”, www.stat.gov.pl

Jak widać w powyższej tabeli, w roku szkolnym 1990/91 było 7516356 uczniów, co stanowiło 19,7% populacji. W kolejnych latach liczba osób uczących powoli wzrastała, a w latach 1998/99 ponownie zaczęła się zmniejszać. W przeciągu całego tego okresu liczba osób uczących się oscylowała w przedziale 17 – 20% populacji. Szacowanie przedstawiające liczebność populacji w wieku 7-18 lat wskazuje jednoznacznie na znaczny spadek liczby klientów oświaty. W okresie od 1998 do 2007 liczba uczniów spadła do poziomu 75%. Trudno powiedzieć czy w kolejnych latach liczba dzieci wzrośnie gwałtownie. Będzie to zależało od polityki rodzinnej państwa, co na pewno będzie miało znaczny wpływ na podejmowanie decyzji o zakładaniu rodziny. Na razie jednak nie prognozuje się tak szybkiego przyrostu, ale też rokuje się, że po roku 2010 nastąpi wyraźna stabilizacja klientów oświaty oscylująca wokół liczby 5 milionów osób uczących się. Należy pamiętać, że przedstawiona prognoza dotyczy przewidywanej liczby ludności w wieku szkolnym (7-18 lat), a nie wszystkich uczących się, których faktycznie jest więcej (www.vulcan.edu.pl). Liczba ta powiększa się o osoby po 18 roku życia, które podejmują naukę w różnego typu szkołach policealnych czy na uczelniach wyższych i tam również nauka języka obcego jest obowiązkowa. Tabela 3 zawiera konkretne liczby osób uczących się języków obcych w szkołach dla dzieci i młodzieży oraz policealnych (bez uczelni wyższych).

Tabela 3

Uczący się języka angielskiego w szkołach dla dzieci i młodzieży oraz policealnych

Nauczanie obowiązkowe języka angielskiego		W % ogół uczniów w szkołach					
		podstawowych		gimnazjach	pondgimnazjalnych	policealnych	
lata	ogółem	razem	miasta	wieś			
2000/01	158826	40,8	45,1	30,8	67,1	62,0	49,3
2005/06	158867	43,6	46,3	37,0	64,8	85,8	35,3
2006/07	142777	35,0	37,6	28,8	65,7	85,4	22,1

Źródło: Mały rocznik statystyczny Polski. Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa, 2007

Analizując dane na rok szkolny 2002/03, w którym było 13789 nauczycieli języka angielskiego (tab. 1), natomiast liczba uczniów wynosiła 711472 (tab. 2) możemy oszacować, że istniało w danym roku 284589 oddziałów szkolnych, ale zakładając że jedynie połowa uczniów uczyła się języka angielskiego, gdyż pozostała liczba uczniów uczy się w szkołach języka niemieckiego czy francuskiego, to liczba oddziałów szkolnych w których nauczano języka angielskiego wynosiła 142294. Przy założeniu że w klasie jest 25 uczniów, na przeciętnego nauczyciela przypadało około 10 klas. Sytuacja taka, z punktu widzenia pedagogiki, przerosła wszystkich nauczycieli, nawet tych z ogromnym doświadczeniem zawodowym i wysokimi kwalifikacjami. Należy jednak zauważyć, że w kolejnym roku szkolnym 2008/09 planuje się, aby naukę języka angielskiego rozpoczęto w klasie pierwszej, a w kolejnych latach planuje się, rozpoczęcie nauki przez sześciolatków (około 700000 dzieci). Zatem statystycznie na nauczyciela uczącego języka angielskiego przypadnie w kolejnych latach szkolnych około 308 uczniów (ok. 12 klas). Przyjmując, że średnie tygodniowe obciążenie godzinowe na oddział szkolny wynosi 4 jednostki lekcyjne, nauczyciel tygodniowo będzie pracował 48 godzin.

Biorąc pod uwagę już jedynie te dane, nie wliczając dodatkowych zajęć prowadzonych przez nauczycieli języka angielskiego na różnego typu kursach, w szkołach wyższych czy lekcjach prywatnych możemy zadać sobie kilka pytań:

- Czy wszyscy zatrudniani nauczyciele posiadają wysokie kompetencje – językowe, metodyczne, krajo- i kulturoznawcze, medialne i pedagogiczne?
- Czy wobec obecnej polityki, sytuacji finansowej, prestiżu zawodu, a właściwie jego braku, absolwenci kolegiów i szkół wyższych będą decydować się na wykonywanie tego zawodu?
- Czy biorąc odpowiedzialność za nauczanie tylu uczniów będą także w stanie podjąć próby ich wychowywania, kształtowania i wskazywania możliwości?
- Czy będą mogli podejść do każdego ucznia w sposób indywidualny, a więc zauważając jego potrzeby, jego mocne i słabe strony?
- Czy będą mieli okazję podjąć rozmowę z każdym ze swoich uczniów, by ich poznać? Czy nie dojdzie do sytuacji, w której będą zatrudnione osoby bez kwalifikacji?

Pytania tego typu można by jeszcze kontynuować przez następne kilka stron, ale pozostawię to do refleksji samych nauczycieli, pedagogów, dyrektorów i samych twórców systemu, by ocenili, czy ich aspiracje przełożą się na jakość nauczania.

Grupy dzierzące ster rządów w społeczeństwie dążą do narzucenia swoich poglądów na temat wiedzy, oświaty, programu i metod nauczania tym, którzy są pozbawieni przywilejów ekonomicznych i politycznych (Gutek, 2007, s. 327).

Pewnym podsumowaniem dla obecnego okresu i naszych rządzących będą słowa Normana Davies'a, które mają odniesienie do polskich realiów:

„Historia może nauczyć nas niewiele – prócz tego, że z historii nie można się zbyt wiele nauczyć. W pewnym sensie jest to pogląd godny polecenia w kraju, w którym nagle i gwałtowne przemiany losu zawsze były na porządku dziennym, i gdzie byłoby głupotą oczekiwać, że przyszłość po prostu powinna się powtórzyć. A jednak teraźniejszość jest wytworem przeszłości, a przyszłość stanie się kontynuacją teraźniejszości” (Davies, 2004, s. 1077).

Akcesja Polski do Unii Europejskiej przyniosła ze sobą nie tylko nowe możliwości (swoboda przepływu ludzi i kapitału), ale i nowe wyzwania. Szereg dyrektyw unijnych reguluje główne założenia polityki społecznej i ekonomicznej, niemniej jednak decyzje na niższych poziomach zarządzania administracyjnego zależą od polskich decydentów. Modelowanie polityki w zakresie rynku pracy i oświaty pozostaje w kompetencjach odpowiednich ministrów, władz miejskich, kuratorów, samorządów etc. Moc decyzyjna pozostaje rozproszona między poszczególnymi organami władzy. Podejmowane w niniejszym opracowaniu rozważania na temat oświaty i ruchu migracyjnego w Polsce pozwalają dostrzec pewien deficyt w zakresie systemowych rozwiązań politycznych w obu wymienionych obszarach.

Edukacja i oświata funkcje swe pełni w oderwaniu od potrzeb rynku pracy. Kilka lat temu zamknięte zostały szkoły zawodowe, które „produkowały” absolwentów zawodów zwanych nadwyżkowymi.

Obecnie – po kilku latach ograniczeń w kształceniu na poziomie zawodowym – te same zawody zmieniły kategorię: teraz są deficytowymi. Podobny problem prawdopodobnie będzie dotyczył nauczycieli języka angielskiego. Ministerstwo Edukacji Narodowej planując wprowadzenia tego języka jako obowiązkowego na wszystkich poziomach kształcenia, nie oszacowało dostatecznej liczby nauczycieli przygotowanych do prowadzenia przedmiotu. Płace nie motywują do podjęcia zatrudnienia w oświacie – wynagrodzenie „anglistów” w szkolnictwie rozpoczyna się od 900 zł netto. Te demotywujące zarobki nie zachęcają również do podjęcia pracy w polskich szkołach nauczycieli z państw anglojęzycznych, choć nieznaczny ruch migracyjny w związku z podejmowaniem pracy przez obcokrajowców w Polsce zaczyna się pojawiać. Inną,

nieporuszaną w tym tekście kwestię, stanowi runek usług edukacyjno – językowych dla osób dorosłych. Jest to zagadnienie wymagające szczegółowego opracowania.

Niedostateczna koordynacja działań między szeroko rozumianą oświatą i rynkiem pracy prowadzi do ujemnego sprzężenia zwrotnego między nimi. Pojawianie się zawodów deficytowych i nadwyżkowych jest wynikiem braku długoterminowej i planowej polityki kreowania kierunków kształcenia. Być może destabilizacja rynku pracy i „konieczność” migracji zarobkowych są już tylko konsekwencjami niewłaściwych decyzji oświatowych.

BIBLIOGRAFIA:

Biuletyn Migracyjny, Nr 17 marzec-kwiecień (2008). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytet Warszawski

Chrościcki T., Misiak M. (2005). *Szkolnictwo wyższe w Polsce: Makroekonomia Europy: Polska w rozszerzonej UE (cz. XV)*, nr 12 (180), Warszawa, Nasz Rynek Kapitałowy

Czubiński, A. (2000). *Europa XX wieku. Zarys historii politycznej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie

Davies, N. (2004). *Boże igrzysko. Historia Polski*. Kraków: Wydawnictwo Znak

Eisler, J. (2000). *Blaski i cienie III Rzeczypospolitej*. [W]: Bartnik, P., Kozłowski, K. (red). (2000). *Pomorze Zachodnie w tysiącleciu*. Szczecin: Wydawnictwo Archiwum Państwowego „Dokument”

Gutek, G. L. (2007). *Filozofia dla pedagogów*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne

Kupisiewicz, Cz. (2006). *Projekty reform edukacyjnych w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN

Mały rocznik statystyczny Polski. Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa, 2007

Patek, A., Zblewski, Z. (1998). *Polska i świat w latach 1918 – 1993*. Kraków: Wydawnictwo Literackie

Radziwiłł, A. (2001). *Przemiany w oświacie w latach 1989-2000*. [W] Roszkowski, W. (2007). *Najnowsza historia Polski 1980 – 2006*. Warszawa: Świat Książki

Roszkowski, W. (2007). *Najnowsza historia Polski 1980 – 2006*. Warszawa: Świat Książki

Sowa, A., L. (2001). *Od drugiej do trzeciej Rzeczypospolitej (1945 – 2001)*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Fogra

Śliwowski, B. (1999). *Remanent reformowania oświaty w III RP*. [W] Edukacja i Dialog nr 3 marzec 1999

Śliwowski, B. (2005). *Współczesne teorie i nurty wychowania*. Kraków: Impuls

Wasilewska, B., Mogilnicka, A. (2007). *Przemiany demograficzne w województwie zachodniopomorskim w latach 2002-2006*. Wydawnictwo: Urząd Statystyczny w Szczecinie

Zagraniczna migracja zarobkowa. Struktura społeczno zawodowa oraz wpływ migracji na spadek bezrobocia, przyczyny i motywy zagranicznych migracji zarobkowych ludności RAPORT POBADAWCZY(2007). Szczecin: Wojewódzki Urząd Pracy

Zamojski E, Jan (red.). (2003). *Upadek imperiów i rozwój migracji. Migracje i społeczeństwo*. Wydawnictwo: Neriton

Źródła elektroniczne:

http://www.zorp.wup.pl/images/user_file/26/ZAGRMIGRZAR07.pdf

Kaczmarczyk P.(2006). Współczesne migracje zagraniczne Polaków – skala, struktura oraz potencjalne skutki dla rynku pracy. Warszawa: Ośrodek Badań nad Migracjami (OBM), Wydział Nauk Ekonomicznych UW (publikacja elektroniczna)

http://www.bezrobocie.org.pl/files/1bezrobocie.org.pl/public/migracje/raport_fise_wspolczesne_migracje_polakow.pdf

Podstawowe informacje o rozwoju demograficznym Polski do roku 2007 (2008). Warszawa: Wydawnictwo Główny Urząd Statystyczny

http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/PUBL_Sytuacja_demograficzna_2007.pdf

www.vulcan.edu.pl

Material udostępniany na zasadach licencji

Creative Commons 2.5

Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne

-Na tych samych warunkach 2.5 Polska

Katarzyna Łęk

*Arturiańsko-celtyckie oblicza przestrzeni w cyklu wiedźmińskim
Andrzeja Sapkowskiego*

Abstrakt

Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób idea zaświata, zaczerpnięta z mitologii celtyckiej, wpłynęła na kreację przestrzeni w cyklu utworów o wiedźminie Geralcie Andrzeja Sapkowskiego. Tekst sytuuje się w nurcie dociekań skupionych na intertekstualnej zależności pomiędzy historią Geralta a legendą arturiańską, która traktowana jest tu jako genetycznie związana z mitycznymi narracjami Celtów. Obecna w celtyckich mitach koncepcja „tamtego świata” jako krainy czarów i dziwów, której granice w pewnych okolicznościach stają się płynne i przekraczalne dla śmiertelników, została potraktowana w przedłożonym artykule jako możliwe źródło inspiracji dla całej wiedźmińskiej kosmologii. W tekście skupiono się na wskazaniu podobieństw pomiędzy pewnymi konkretnymi wycinkami przestrzeni wiedźmińskiego kosmosu a obrazem celtyckiego zaświata z jemu tylko właściwą scenerią, mieszkańcami, ze szczególnym upływem czasu oraz specjalnymi urokami i niebezpieczeństwami.

Abstract

The following article is an attempt to give an answer to the question about how the concept of the beyond taken from Celtic mythology affected literary creation of space in the cycle of books about the witcher Geralt written by Andrzej Sapkowski. The text places itself within the current of research focused on the relation of intertextuality between the story of Geralt and the Arthurian legend that is treated here as genetically related to Celtic myths. Known from Celtic tales, the idea of the beyond (as a land full of marvels, the borders of which become blurred and crossable in certain circumstances and thus available for mortals) is considered in the presented article as a possible source of inspiration for the literary construction of the universe in the witcher cycle. In the text we focus on pointing out certain similarities between specific fragments of the witcher's universe and the beyond – as known from Celtic mythology – with its very unique landscape and inhabitants as well as its peculiar flow of time and particular charms and dangers.

W dyskursie podejmującym temat intertekstualnej zależności łączącej siedmioksiąg wiedźmiński¹ z kręgiem powieści arturiańskich² jako jeden z argumentów podaje się uderzające

1 Określenie „siedmioksiąg wiedźmiński” używane będzie w niniejszym tekście w odniesieniu do cyklu utworów Andrzeja Sapkowskiego, obejmującego następujące tytuły: Ostatnie życzenie, Miecz przeznaczenia, Krew elfów, Czas pogardy, Chrztost ognia, Wieża Jaskółki, Pani Jeziora. Wszystkie cytaty pochodzą z wydania Warszawa 2001.

2 Przez pojęcie to rozumiem rozległą, wielowariantową narrację osnutą wokół legendarnej postaci króla Artura i jego rycerzy, pierwotnie niepowiązaną z jednym konkretnym kształtem tekstowym (przekazywaną ustnie przez wędrownych bretońskich rybaków, wtórnie zaś literacko opracowaną w dziełach średniowiecznej epiki rycerskiej).

podobieństwo pomiędzy sceną śmierci–nieśmierci Geralta a zgonem słynnego władcy Brytów³. Rzeczywiście, zdarzenia wieńczące historię wiedźmina zostały wyraźnie wystylizowane na wzór losów króla Artura, który, jak mówi legenda, nie umarł od ran poniesionych w bitwie pod Camlann, ale został tajemniczą łodzią przewieziony przez swą siostrę, czarodziejkę Morgane, na zasnuty mgłami Avalon – Wyspę Jabłoni. W końcowych partiach *Pani Jeziora*, ostatniego tomu cyklu wiedźmińskiego, czytamy o tym, jak wśród czarodziejskiego oparu Ciri zabiera konającego wiedźmina i nieprzytomną czarodziejkę Yennefer na zagadkową barcę, by drogą przez mgłę dotrzeć wraz z nimi do nieznanego miejsca tchnącego spokojem. Pierwszą rzeczą zaś, jaką tam Geralt i Yennefer oglądają, przebudziwszy się ze śmiertelnego letargu, są *ciężkie od jabłek gałęzie* (PJ 517). Fakt ten nie tylko potwierdza skojarzenia z występującym w legendzie arturiańskiej Avalonem, którego walijski źródłosłów – Ynis Avallach – oznacza dosłownie „Miejsce Jabłoni” od *aval*, *afal* – ‘jabłko’⁴. Podobne ukształtowanie scenerii końcowych wydarzeń cyklu o wiedźminie niedwuznacznie wpisuje ową scenerię w paradygmat „celtyckiego Elizjum”⁵. Ponieważ wśród czczonych przez Celtów roślin jabłoni miała najsilniejsze związki z „tamtym światem”, jej obecność w finale sagi wyraźnie przywołuje obraz pogańskiego raju z rodzącym owoce nieśmiertelności drzewem w tle⁶. W ten sposób kolejny ze światów, pomiędzy którymi Ciri jako Pani Jeziora może się swobodnie przemieszczać, i do którego zabiera swoich przybranych rodziców, okazuje się być w istocie swojej za-światem. Usytuowany za wodą, wśród mgły i pachnący jabłkami przywodzi on na myśl całą celtycką tradycję, według której raj „nie mieści się ani w podziemiach, ani w niebie, lecz przeważnie ma postać mitycznej wyspy lub wysp”⁷.

Należy pamiętać, że arturiański Avalon stanowi tylko jedno z wielu mitycznych wcieleń owych „Wysp Szczęśliwych” czy też „Błogosławionych”⁸. „Zaświatowe” rozpoznanie miejsca, w którym ostatecznie znaleźli się Geralt i Yenna, prowadzi ostatecznie do sytuacji, w której spoza „awalońskiego”, czy też szerzej: arturiańskiego, sztafażu, zastosowanego przez A. Sapkowskiego w zakończeniu cyklu, zaczyna przeświecać szeroko pojęty kontekst mitologii celtyckiej.

Poprzez bogactwo asocjacji, sztafaż ów zdaje się spełniać szereg funkcji. Po pierwsze, i najbardziej oczywiste, każe on sytuować losy protagonistów sagi na tle opowieści rodem z Kamelotu. Po drugie, sugeruje on czytelnikowi, niczego przy tym nie przesądzając, że wiedźmin i jego ukochana budzą się w przeznaczonych poległym herosom krainie wiecznego szczęścia, co łagodzi nieco brutalność i gorycz fabularnego finału. Po trzecie zaś, i najistotniejsze dla poniższych rozważań, uruchamia on nowe konteksty interpretacyjne, związane z grą elementów zaczerpniętych z mitologii Wysp Brytyjskich. Przez to prowokuje szereg pytań. Co należy rozumieć poprzez legendę arturiańską, kiedy wskazuje się na niewątpliwy intertekstualny związek pomiędzy nią a siedmioksięgiem wiedźmińskim? Czy rację bytu ma szerokie jej postrzeganie, uwzględniające

3 Zob. A. Fulińska, *O Andrzejku Sapkowskim. Baśń, która ocala*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 29, s. 12. T. Gorol, *Kim jest wiedźmin Geralt*, „Nowa Fantastyka” 2001, nr 11, s. 66. J. Inglot, *Książki pokupne*, „Odra” 1999, nr 9, s. 132. N. Lemann, *Literatura arturiańska w twórczości Andrzeja Sapkowskiego, czyli wszystkie drogi prowadzą do Kamelotu*, „Zeszyty Naukowe WSHE w Łodzi 2001, nr 6, s. 93-94. D. Materska, *Z tej samej materii, co mary senne*, „Nowa Fantastyka” 1999, nr 6, s. 78. G. Szczepaniak, *Podróże w krainie wyobraźni, czyli świat wiedźmina Geralta*, „Studium” 2002, nr 1, s. 184.

4 B. Gierek, *Celtowie*, Kraków 1998, s. 107. A. Sapkowski, *Świat króla Artura*, Warszawa 2001, s. 154.

5 R. S. Loomis, *Graal. Od celtyckiego mitu do chrześcijańskiego symbolu*, tł. J. Piątkowska, Kraków 1998, s. 30. Por. M. Szymczak, *Sakralizacja i desakralizacja rzeczywistości w opowiadaniach o wiedźminie oraz cyklu powieściowym Andrzeja Sapkowskiego*, „Przegląd Humanistyczny” 2002, nr 2, s. 68.

6 J. Rosen-Przeworska, *Religie Celtów*, Warszawa 1971, s. 138. S. i P.F. Botheroyd, *Słownik mitologii celtyckiej*, tł. P. Latko, Katowice 1998, s. 116.

7 „Wyspy zachodniego oceanu, czyli Atlantyku, były w mniemaniu Iryjczyków, a zapewne także innych mieszkańców celtyckiego Zachodu, zamieszkałe przez bóstwa, duchy zmarłych królów i bohaterów” W. Gąssowski, *Mitologia Celtów*, Warszawa 1987, s. 149.

8 Używano dla ich określenia wielu różnych nazw, np. Kraina Młodości (Tír na nÓg), Kraina Żyjących (Tír na mBeo), Kraina Obietnicy (Tír Tairngire), Czarująca Równina (Magh Mell), Równina Dwóch Mgieł (Magh Dá Chéo). B. Gierek, op. cit., s. 107.

mitologiczno-celtyckie korzenie historii Okrągłego Stołu?⁹ Czy afiliacje pomiędzy tak szeroko rozumianą legendą arturiańską a historią Geralta i Ciri ograniczają się wyłącznie do fabuły i kreacji postaci¹⁰, czy może obejmują też kreację przestrzeni? Czy celtycko-zaświatowa stylizacja jest w sadze zdarzeniem incydentalnym czy też może jej zasady rozciągają się na całą konstrukcję świata przedstawionego? Niniejszy tekst jest próbą odpowiedzi głównie na dwa ostatnie pytania.

Kosmologia Andrzeja Sapkowskiego a celtycki „Tamten Świat”

Najpełniejszego i najbardziej obrazowego opisu struktury wszechświata, w którym rozgrywają się wydarzenia cyklu wiedźmińskiego, dostarcza scena pierwszej wizyty Ciri w pałacu Tir ná Lia. Cintryjka zastaje tam Króla Olch zajętego puszczaniem baniek mydlanych. Ich widok ma stanowić lekcję poglądową. Obraz wiszącego u wylotu słomki grona, złożonego z wielu malutkich szepionych ze sobą kul, ma uzmysłowić dziewczynie charakter otaczającego ją kosmosu: „wieloistego”, tworzonoego przez liczne, współistniejące uniwersa, ułożone obok siebie właśnie niczym *banieczka przy banieczce* (PJ 169). W ten sposób pomyślany, jego kształt jest niezwykle istotny dla fabuły opowieści wiedźmińskich, gdyż stwarza pole dla zaistnienia motywu potęgi Ciri – Pani Jeziora. Omawiana koncepcja kosmologiczna umożliwia autorowi wprowadzenie wątku bohaterki, której unikatowa moc wynikająca z umiejętności przemieszczania się między poszczególnymi światami, może być utożsamiona z najwyższą i najbardziej pożądaną władzą.

Źródłem „wiedźmińskiej” „banieczkowatej” koncepcji kosmologicznej można by upatrywać w popularnej teorii światów alternatywnych, równoległych¹¹. Uprawnia do tego zwłaszcza fakt obudowania jej wewnątrz rzeczywistości przedstawionej naukowo brzmiącymi terminami, takimi, jak choćby „Koniunkcja Sfer”. Bardziej uzasadnione wydaje się jednak szukanie inspiracji dla pomysłu kosmosu „powielonego”, bram pomiędzy światami i władnej pokonywać je bez trudu Pani Jeziora w opowieściach arturiańskich i mitologii celtyckiej, a konkretnie – w idei celtyckiego zaświata, tak mocno zaakcentowanej w zakończeniu cyklu.

„W odróżnieniu od pozostałych indoeuropejskich narodów, dla Celtów z wysp (...) pozaziemski świat, kraina odosobnienia, nie był całkowicie oddzielony od świata rzeczywistego. Nie znajdował się pod ziemią ani w niebiosach, ale istniał tutaj i teraz”¹². Fakt, że „granice pomiędzy < > a światem realnym były bardzo ulotne i nieustannie się przesuwały” powodował, że „każdy punkt w świecie realnym mógł w pewnym momencie posłużyć jako brama prowadząca w zaświaty: jaskinia, woda w jeziorze, brody na rzekach, strumienie przecinające terytoria, skrzyżowania dróg, magiczna mgła”¹³. Stąd w literaturze irlandzkiej istnienie typów specjalnych opowieści mówiących o wizytach śmiertelników w zaświatach, a nazywanych: *immrama* – „podróże” i *echtraí* – „przygody”. Pierwsze – „morskie opowieści”, opowiadając o wyprawach na tamten świat podejmowanych w łodzi, przywoływały tradycję zaświatowych wysp umiejscowionych na zachodnim oceanie. Treścią drugich były nieoczekiwane, nawet dla samego bohatera, odwiedziny w cudownym kraju czy domostwie pełnym dziwów¹⁴.

9 Pytanie tym bardziej zasadne, jeśli weźmie się pod uwagę, prezentowane w wielu autotematycznych wypowiedziach Andrzeja Sapkowskiego, konsekwentne postrzeganie legendy arturiańskiej przez pryzmat jej kulturowych pierwocin, czyli mitologii celtyckiej. Najdobitniej pisarz wyraził owo podejście w swoim Świecie króla Artura, w którym znalazło się znaczące i często cytowane zdanie: Artur był Celtem. (...) Kto tego nie pojmie, nigdy nie zrozumie legendy. A.Sapkowski, Świat..., s. 63.

10 Temat podobieństwa bohaterów cyklu wiedźmińskiego do postaci z legend Okrągłego Stołu najobszerniej, jak dotąd, opisała w swoim artykule N. Lemann, op cit.

11 O obecności teorii światów alternatywnych w powieściach z gatunku fantasy zob. A. Gemra, Fantasy – powrót romansu rycerskiego?, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Literatura i Kultura Popularna” 1998, seria VII, s. 69-70.

12 S. i P.F. Botheroyd, op. cit., s. 372-373.

13 B. Gierek, op. cit., s. 102.

14 M. Dillon, N. Chadwick, Ze świata Celtów, tł. Z. Kubiak, Warszawa 1975, s. 233-234. S. i P.F. Botheroyd, op. cit., s. 178-179.

Owe opowieści o urokach „tamtego świata” uznaje się za prawdopodobne źródła romansów arturiańskich¹⁵. R. S. Loomis twierdzi, że dostarczyły one kluczowych motywów zwłaszcza scenom rozgrywającym się w zamku Graala¹⁶, zaś E. Żółkiewska podaje, iż właśnie motyw „tamtego świata” (*L'Autre Monde*): miejsca przebywania zmarłych, ale także siedziby bogów i wróżek, był jednym z najistotniejszych elementów tzw. „cudowności bretońskiej” (*le merveilleux breton*), która „łączyła pradawne celtyckie legendy i wyrosła na jej podłożu rycerskie romanse średniowiecznej Francji”¹⁷. Stąd w tych ostatnich mnóstwo dziwów takich, jak: znikające zamki, pałace na dnie jeziora czy drogocenne namioty wróżek pośrodku leśnej głuszy.

W świecie przedstawionym cyklu wiedźmińskiego, który po wielokroć ujawnia swój dług wobec opowieści arturiańskich i mitów celtyckich, nietrudno doszukać się obszarów, które noszą wyraźne znamiona podobnej zaświatowej stylizacji. Są to przede wszystkim królestwo Auberona, do którego dostać się można przez niezwykłą Wieżę Jaskółki, księstwo Toussaint oraz cytadela Vilgefortza.

1. Kraj Olch – celtycki zaświat przedstawiony

Za wzorcowe wyobrażenie celtyckiego „tamtego świata” można uznać opis uroków jednej z zaświatowych wysp, który przynosi – będąca jedną z najpiękniejszych i najstarszych irlandzkich echa¹⁸ – opowieść o Branie, synu Febala:

*Wszystko jest pełne harmonii i pokoju
w tym urodzajnym i zadbanym kraju.
Słodka muzyka pieści ucho, barwy soczyste cieszą oko.
Światłość spływa z powietrza, a morze obmywa strome brzegi,
ścieląc się jak kryształowy welon.
Nic szpetnego ani nieczystego nie ma na tym ślicznym ostrowie.
Nie słyhać płaczów ni żalów, a zdrada jest nie znana.
Nikt nie lamentuje i nikt się nie smuci.
Nie ma słabości ni choroby.
Nie ma śmierci.
(...) Konie o maści wielorakiej cwałują skrajem fal,
żółte, złote i szkarłatne, i konie błękitne jak niebo.¹⁹*

Krajobraz, który roztacza się przed oczyma Ciri po jej wyjściu z Wieży Jaskółki, idealnie realizuje ten idylliczny model. W Kraju Olch, do którego dziewczyna trafia przez bramę tajemniczej wieżycy, witają ją: oślepiająca jasność, ciepło (szokujące tym bardziej, że przybyła znad skutego lodem jeziora), brzegi tonące w zieleni i kwieciu, czeremcha o tak intensywnym zapachu, że z podobną Ciri nigdy w życiu się jeszcze nie zetknęła, czarowna muzyka: skoczna melodyjka wygrywana na fletni przez jasnowłosego nieznanego o ogromnych migdałowych oczach oraz dwa białe, brodzące w wodzie lazurowego jeziora jednorożce, które w pierwszej chwili dziewczyna bierze za konie (PJ 427-428). To wszystko wystarcza, aby Cintryjka stwierdziła, że w świecie, do którego trafiła, *wszystko jest inne* (PJ 428). Wrażenie inności i cudowności potęgują oglądane przez nią budowle:

15 M. Dillon, N.K. Chadwick, op. cit. 233.

16 R. S. Loomis, op. cit., s. 30.

17 E. Żółkiewska, [Wstęp do:] *Opowieści Okrągłego Stołu*, oprac. J. Boulenger, tł. K. Dolatowska, T. Komendant, Warszawa 1987, s. 16-17. Por. Z. Czerny, [Wstęp do:] *Chretien de Troyes, Percewal z Walii, czyli Opowieść o graalu*, tł. A. Tatariewicz, [w:] *Arcydzieła francuskiego średniowiecza*, Warszawa 1968, s. 464-465.

18 S. i P.F. Botheroyd, op. cit., s. 48.

19 M. Heaney, *Za dziewiątą falą. Księga legend irlandzkich*, tł. M. Godyń, Kraków 1996, s. 64-65.

Zza gałęzi wierzb płaczących, spływających ku wodzie niczym zielone kurtyny, Ciri zobaczyła pałace. Nigdyw życiu nie widziała nic podobnego. Pałace, choć wykonane z marmuru i alabastru, były ażurowe jak altany, wydawały się tak delikatne i zwiewne, jakby to nie były budynki, ale zjawy budynków. (...) z zachwytem patrzyła na tarasiki, na podobne kwiatom nenufaru sterczące z wody wieżyczki, na mostki wiszące nad rzeką jak festony bluszczu (...)

- *Tir nà Lia* – powiedział cicho *Avallac'h* (PJ 163).

Przypominają one, także nazwą, *Tir na n-Og*²⁰, Krainę Wiecznej Młodości, do której *Niamh Żłotowłosa*, bohaterka innej irlandzkiej Przygody, zabiera śmiertelnika *Oisina* (*Osjana*):

Wtedy ujrzeli przed sobą zachwycającą krainę, skąpaną w słońcu i rozciągającą się przed nimi w całej swej krasie.

*Pośrodku gładkiej, żyznej równiny stała majestatyczna warownia, która jaśniała w słońcu jak szklany pryzmat. Otaczały ją przestronne pawilony i altany zbudowane z niezrównanym kunsztem i wykładane drogocennymi kamieniami.*²¹

W paradygmat celtyckiego zaświata wpisuje się nie tylko krajobraz miejsca, do którego trafia *Ciri*, ale także jego mieszkańcy: elfy, które nazywają siebie *Aen Elle*, Ludem *Olch*. Są one nieśmiertelne, a przynajmniej na tyle długowieczne, że mogą w oczach ludzi za takowych uchodzić. Olśniewają urodą. W zasadzie nie znają chorób, ni starczego uwiądu. Wygląd sześćsetletniego Króla *Olch*, *Auberona*, wprawia *Ciri* w niemałe zdumienie, ponieważ zamiast spodziewanego starca, spotyka ona mężczyznę o ciele młodzieńca i *bezdennych, jasnych jak roztopiony olów oczach* (PJ 167). Jego wiek sygnalizują jedynie włosy: *popielate (...) mocno przetykane bielutkimi pasmami* (PJ 167).

Wątek wiecznej młodości przejęli średniowieczni autorzy arturiańskich romansów dworskich, czyniąc go standardowym elementem wizji zamku Króla *Rybaka*. Słudzy rezydujący w siedzibie tajemniczego władcy, który znany jest z tego, iż objawia mu się cudowna graalowa relikwia, nie wykazują oznak starzenia się. Według R. S. Loomisa dowodzi to wyraźnej inspiracji obrazem celtyckiego zaświata²². Podobną zaświatową proveniencję zdaje się posiadać także, powracający w wielu arturiańskich utworach, motyw znajdującej się w zamku *Graala* drogocennej szachownicy. Takie szachownice były „nieodzownym sprzętem w elizejskich pałacach opisywanych w średniowiecznej literaturze irlandzkiej i walijskiej”²³. Panujący nad wiecznie młodymi poddanymi, Król *Rybak* – *Auberon* oczywiście także szachownicę posiada. Fakt, że podczas jednego ze wspólnych wieczorów proponuje on *Ciri* rozrywkę właśnie w postaci gry w szachy (PJ 178), raczej nie jest przypadkowy, ale dowodzi drobiazgowości „zaświatowej” stylizacji Królestwa *Olch*.

Nie mniej istotny jest sam strój elfiego władcy. *Auberon* nosi na szyi *złoty alszband*, oznakę władzy noszącą w *Starszej Mowie* nazwę „*torc'h*” (PJ 169). To nic innego jak celtycki *torques* – mający kształt pierścienia naszyjnik, który „był symbolem władzy religijnej i świeckiej, nosiły go więc osoby godne czci i sprawujące funkcje opiekuńcze, czyli bogowie i boginie, bohaterowie, wojownicy, księżęta i księżne. Na naczyniu z *Gundestrup* bogini-matka *Rigani* ma taki sam *torques* jak bogowie mężczyźni. [Bóg] *Cernunnos* ma jeden *torques* na szyi, a drugi trzyma w prawej ręce.

20 M. Szelewski uznaje nazwę „*Tir nà Lia*” za wariację na temat nazw mitycznych krain z mitologii iryjskiej, na przykład „*Tir nan Og*”. M. Szelewski, *Nazewnictwo literackie w utworach Andrzeja Sapkowskiego i Nika Pierumowa*, Toruń 2003, s. 64.

21 M. Heaney, *op.cit.*, s. 219.

22 R. S. Loomis, *op. cit.*, s. 111-112.

23 *Ibidem*, s. 117. O szachownicach szczerozłotyach jako o jednym z uroków Krainy Zaświatów mowa jest np. w historii bohatera o imieniu *Loegaire* (*Echtrae Loegaire*). W. Gąssowski, *op. cit.*, s. 152. M. Dillon, N.K. Chadwick, *op. cit.*, s. 236. Por. *Opowieści Okrągłego Stołu*, oprac. J. Boulenger, tł. K. Dolatowska, T. Komendant, Warszawa 1987, s. 274.

(...) Z pierścieniem na szyi występują potężni królowie i królowe z irlandzkich sag²⁴.

Do treści irlandzkich opowieści o „tamym świecie” wydaje się nawiązywać także sama sytuacja, w której potężny elfi władca Auberon koniecznie potrzebuje zwyczajnej *małej Dh'oine* – ludzkiej samiczki (tak pogardliwie nazywa Cintryjkę przy pierwszym spotkaniu elf Eredin – PJ 160) do realizacji swych planów. Czyni go to podobnym do mitologicznych nadprzyrodzonych monarchów, którzy niekiedy – w zadaniach, których sami nie mogli wypełnić – zwracali się o pomoc do śmiertelników²⁵. Na przykład Arawn, król zaświatowego Annwn (ta walijska nazwa oznacza w przybliżeniu ‘nieświat’²⁶), na rok zamienił się miejscami ze śmiertelnym księciem Dyfed, Pwylllem. Ten ostatni zaś nie tylko świetnie wywiązał się z obowiązku tymczasowego władcy „tamtego świata”, ale nawet pokonał nieprzejednanego wroga Arawna, Havgan²⁷.

Kolejną cechą królestwa Olch, którą należy koniecznie wymienić jako możliwy element celtycko-zaświatowego sztafażu, jest szczególny upływ czasu²⁸. Ostrzegając Ciri przed próbą ucieczki, Eredin tłumaczy jej: *Zrozum wreszcie, że od (...) twojego świata dzielą cię w tej chwili nie tylko miejsca, ale i czas. Czas tutaj płynie inaczej niż tam. Ci, których tam znalazłeś jako dzieci, są teraz zgrzybiałymi starcami, a ci, którzy byli ci równoletkami, dawno już umarli* (PJ 186-187). Jest to motyw niejako klasyczny i pojawia się w wielu iryjskich Przygodach. Kiedy żeglarze Brana powracają do brzegów rodzinnej Irlandii z rocznej (tak im się wydaje) podróży po zaświatowych wyspach, nie odnajdują tam już swoich domów i rodzin, zaś witający ich nieznajomi znają historię syna Febala, który *setki lat temu opuścił (...) Irlandię (...), udając się na poszukiwanie czarodziejskiego ostrowu zwanego Wyspą Kobiet* jako jedną ze swoich najstarszych opowieści²⁹. Podobne doświadczenie spotyka Oisina, który wybrawszy się do domu w odwiedzinach, dowiaduje się, że wszyscy jego towarzysze dawno nie żyją. Gdy zaś łamie nakaz swojej „zaświatowej żony”-Niamh i nieopatrznie, spadłszy z konia, dotyka stopą irlandzkiej ziemi, czar Kraju Wiecznej Młodości pryska, czas ziemski bierze go we władanie i Oisín na oczach zdumionego tłumu z *młodego, wysokiego wojownika zamienia się w porażonego nieszczęściem, bezbronnego, ślepego starca*³⁰.

Ciri, jako Pani Czasów i Miejsc, na szczęście nie podlega temu straszliwemu prawu czasu. Udaje się jej szczęśliwie uciec z Kraju Olch, który dla niej – mimo idyllicznych pozorów – jest niczym innym, jak więzieniem. To także wątek ze starych celtyckich narracji, w których objawia się nie tylko jasna, urokliwa strona „tamtego świata”, ale i jego mroczne oblicze³¹. Wiążące swoich mieszkańców czarodziejskie zamki, pojawiające się często na drodze arturiańskich rycerzy, uznaje się właśnie za „relikt celtyckiego państwa umarłych”³².

Co ciekawe, kiedy Ciri – ewidentnie wbrew woli gospodarzy – opuszcza tylko pozornie gościnne elfie uniwersum (zwodniczość pierwszego wrażenia podkreśla w rozmowie z Ciri sam Eredin: *Ten świat tylko wygląda ładnie. Ale niesie śmierć, zwłaszcza nieobytym* – PJ 165), w pościg za nią wyruszają straszliwi Dearg Ruadhri – Czerwoni Jeźdźcy:

24 S. i P.F. Botheroyd, op.cit., s. 385.

25 Motyw ten jako interesującą cechę irlandzkich zaświatów wskazuje M. Green, *Mity celtyckie*, tł. J. Kolczyńska, Warszawa 2001, s. 85.

26 S. i P. F. Botheroyd, op. cit., s. 20.

27 Ibidem, s. 23 i 325-327.

28 Nie można nie zauważyć, że w kreacji kraju elfów na kształt celtyckiego raju ma A. Sapkowski znakomitego poprzednika w osobie J. R.R. Tolkiena. W swoim monumentalnym *Silmarillionie* wykorzystał on zaczerpnięty ze – szczególnie przezeń ulubionych – opowieści typu *echtrae* i *immrama* paradygmat „Tamtego Świata” wraz z takimi jego cechami, jak: „zmiana upływu czasu, ucieleśniona boska moc, cudowna muzyka, wspaniałe zapachy oraz piękno i nieśmiertelność mieszkańców” do stworzenia swojej koncepcji Najdalszego Zachodu i zamieszkującej go najpiękniejszej i najmądrzejszej wśród ras – rasy elfów: Ludu Gwiazd. W. Szyjewski, *Klucze do prawdy – przestrzeń*, [w tegoż:] *Od Valinoru do Mordoru. Świat mitu a religia w dziele Tolkiena*, Kraków 2004, s. 219-222.

29 M. Heaney, op. cit., s. 69.

30 Ibidem, s. 222.

31 Zob. M. Heaney, op. cit., s. 218-219.

32 A. Lam, [Przedmowa do:] Wolfram von Eschenbach, *Pieśni. Parsifal. Titurel*, tł. A. Lam, Warszawa 1996, s. 52.

Powietrze nad urwiskiem zadrgało nagle, zamazało się jak zlane wodą szkło. I pękło jak szkło. A z pęknięcia wylała się ciemność, z ciemności zaś sypnęli się konni. Wokół ramion powiewały im płaszcze, których cynobrowo-amarantowo-karmazynowa barwa przywodziła na myśl lunę pożaru na niebie podświetlonym blaskiem zachodzącego słońca. (PJ 251)

Ten opis ścigającego Cintryjkę w labiryncie światów zastępu jeźdźców nie pozostawia wątpliwości, co do ich „zaświatowej” proveniencji, bowiem „czerwień w przekazach wyspiarskich Celtów jest kolorem pochodzącym z tamtego świata (przez skojarzenie z zachodzącym słońcem)”³³. Czerwoni jeźdźcy jako złowrodzy, zwiastujący śmierć, wysłannicy zaświatów występują na przykład w irlandzkim micie o królu noszącym imię Conaire Mór ³⁴.

2. Księstwo Toussaint – pobyt w Krainie Kobiet

Do wizji celtyckich Szczęśliwych Zaświatów należy nie tylko sielankowa sceneria, piękno i nieśmiertelność mieszkańców oraz szczególnie upływ czasu. Ich obraz tworzą także rozkosze chwil spędzanych na luksusowych, charakterystycznych dla arystokracji rozrywkach: ucztach, balach i polowaniach. Doskonałe pojęcie o tym aspekcie „tamtego świata” daje opis pobytu Brana, syna Febala, na Wyspie Kobiet. On i jego towarzysze, podróżując łodzią po morzu, trafili do cudownej krainy, gdzie w pałacu pełnym niewiast, spędzali czas przy stołach zastawionych najlepszymi potrawami, dogadzając sobie we wszystkim:

*Przez cały dzień słuchali muzyki, bawili się i pili
w towarzystwie dam. Mogli mieć wszystko, czego zapragnęli, i czas im się nie dłużył.
Zapomnieli o Irlandii,
o swych rodzinach (...). Zapomnieli o wszystkim oprócz rozkoszy i wygód, których zaznawali
na Wyspie Kobiet*³⁵.

Wydaje się, że w cyklu wiedźmińskim miejscem wyraźnie stylizowanym na ową irlandzką Krainę Kobiet jest, znajdujące się w przestronnej dolinie Sansretour, księstwo Toussaint, rządzone od stu lat przez przedstawicielki płci pięknej (por. PJ 129). Drużyna wiedźmina trafia tam, chroniąc się przed nilfgaardzkim pościgiem. Dostają się oni prosto do pałacu Beauclair, pod kuratelę nieco groteskowej księżnej Anarietty, pani tego księstewka z bajki (PJ 93), oraz jej prawej ręki, czarodziejki Fringilli Vigo. Sapkowski konsekwentnie kreśli rozkoszny, ale zarazem nieco duszny klimat tego niezwykłego kraiku: *W Beauclair, na dworze księżnej pani Anarietty, ciągiem aby bal albo ucztą (...), dziwne to zaiste miejsce i uroczne, miłosnego czaru pełne... – mówi rycerz Reynart (PJ 61-62). To jakieś (...) zauroczone miejsce, to całe Toussaint. Jakiś urok wisi nad całą tą doliną. A już nad tym pałacem szczególnie. Wyjeżdżajmy stąd co rychlej(...) Za długo tu już siedzimy! Za długo(...) siedzimy tu w gnuśności – stwierdza Angoulême (PJ 105). Jednak, jak się okazuje, nie jest łatwo wydostać się z doliny, której nazwę: „Sansretour”, urobił Sapkowski od francuskiego *sansretour*, co znaczy ‘bezpowrotnie, na zawsze’³⁶. Zwłaszcza, że rzeczniczką pozostania tam jest nie tylko zima, zasypująca śniegiem uchodzące z doliny przełęcze górskie (będące jedyną drogą wydostania się), ale także zakochana w przywódcy drużyny czarodziejka. W tym miejscu warto zauważyć, że próbująca za wszelką cenę zatrzymać wiedźmina w Toussaint (tak ze względu na*

33 S. i P.F. Botheroyd, op. cit., s. 93. M. Green, op. cit., s. 85. Słynna była także należąca do Arawna, władcy walijskich zaświatów – Annwn, sfera psów: białych (także kolor kojarzony ze sferą nadprzyrodzoną) o ognistej czerwonych uszach. S. Husain, Bogowie, boginie i kosmos, [w:] Celtowie. Herosi świtu, tł. R. Januszewski, Warszawa 1998, s. 29.

34 S. i P.F. Botheroyd, op. cit., s. 72.

35 M. Heaney, op. cit., s. 68.

36 M. Szelewski, op. cit., s. 65.

interes i zlecenie Łoży Czarodziejek, jak i ze względu na swój własny afekt), zielonooka i czarnowłosa Fringilla Vigo, wyraźnie wpisuje się w – pochodzący z walijskich i irlandzkich opowieści – paradygmat „miłośnicy-czarodziejki, która wabi, a czasem nawet porywa bohatera do swej magicznej krainy, by ukryć go tam przed światem pod skrzydłami hojnej, lecz egoistycznej miłości”³⁷. Cały zresztą epizod pobytu Geralta w Beauclair żywo kojarzy się z sytuacją uwięzienia Lancelota przez zakochaną w nim Morganę³⁸, będącą w micie arturiańskim tylko jedną z wielu realizacji, pochodzącego ze staroceltyckich legend, tematu spontanicznej i zaborczej „miłości wróżki”. Fringilla staje na drodze Geralta do Ciri³⁹, do Graala wiedźmińskiego uniwersum⁴⁰. Mimo że wiedźmin na chwilę ulega czarowi tak „wróżki”, jak i miejsca rodem z rozkosznego snu, w końcu urokliwe więzienie zaczyna mu ciążyć tak samo, jak Ciri przymusowy pobyt w Kraju Olch. Trafnie podsumowuje całą rzecz Regis w czasie rozmowy z Fringillą (czyniąc jednocześnie aluzje do jej romansu z białowłosym zabójcą potworów): *Sen, który wiedźmin śni, jest, przyznaję to z ukłonem, snem czarownym i pięknym. Ale każdy sen, zbyt długo śniony, zamienia się w koszmar* – PJ 117). To także przystaje do irlandzkich legend, w których pobyt w pełnym rozkoszy zaświecie zwykle kończy się przesytem i przemożną ochotą powrotu do dawnego życia⁴¹. W przypadku Geralta jest to powrót na szlak. Powrót w dużym stopniu zainspirowany pogawędką wiedźmina z rządcą winnicy Pomerol, Fierabrasem, który podczas wspólnej podróży do zamku Zurbarrán wypowiada następujące znaczące słowa: *Beauclaire, powiadają, to nic jeno uczyty, bale, hulanki, pijatyki i miłostki. Człek, powiadają, jeno gnuśniej, durniej i czas traci (...). A myśleć trza o tym, co naprawdę ważne. O celu, co przyświeca. Nieustannie. Nie rozprasając myśli na jakieś tam faramuszki. Wtedy, i tylko wtedy, cel zamierzony się osiąga* (PJ 123).

3. Cytadela Vilgefortza – echo Królestwa Zmarłych

O ile dwa wyżej opisane miejsca ukrywają swoją ambiwalentną naturę pod idyllicznym pozorem, o tyle należące do Vilgefortza zamczysko Stygga jest przestrzenią jednoznacznie nieprzyjazną, wręcz złowrogą. Usytuowane w pobliżu kamiennego płaskowyżu usianego wrakami porwanych magicznie statków, uczepione grani przepaści, prezentuje się ono oczom świeżo przybyłej Ciri jako *ciemna i ponura warownia* (PJ 331). Spłoszone stukiem końskich kopyt chmary czarnego ptactwa, rezydujące na szczątkach strzaskanych statków, dopełniają wizji *pejzażu śmierci* (PJ 332). Wszystkie wymienione elementy krajobrazu sugerują, że zamek czarodzieja renegata stanowi realizację modelu celtyckiego „tamtego świata”, ale w jego wersji ciemnej i strasznej⁴² – jako Królestwa Śmierci. Tezę taką potwierdza, po pierwsze, wizerunek gospodarza przerażającej cytadeli, na który składają się upiorna powierzchowność (niegdyś posągowo piękny, po stracie oka Vilgefortz prezentuje się odrażająco) oraz prawdziwie demoniczne okrucieństwo. Drugim argumentem jest charakterystyczny motyw uwięzienia, pułapki, motyw miejsca, z którego nie ma powrotu. Realizuje się on poprzez wątek tortur zadanych Yennefer, a obiecanych także Ciri, oraz

37 E. Żółkiewska, op. cit., s. 18.

38 Zob. Opowieści..., s. 278-282.

39 Realizuje ona tym samym, wspomniany wyżej, archetyp Syreny. Syrena uosabia tę formę kobiecości, która przejawia się jako „kusicielka, symbol powabu zmysłowego, który odciąga mężczyznę od jego istotnego zadania.” P. Wheelwright, Symbol archetypowy, [w:] Symbole i symbolika, wybór i wstęp M. Głowiński, tł. G. Borkowska, Warszawa 1990, s. 290. Karty utworów o poszukiwaniu świętego Graala pełne są takich kusicielek, próbujących niecnie uwieść strzegących czystości rycerzy – i tym samym pozbawić ich szansy odnalezienia świętej relikwii. Por. *Opowieści...*, 333-334 i 347-348. *Chrétien z Troyes, Rycerz z Wózka, czyli Historia Imć Pana Lancelota*, tł. R. Jarocka-Nowak, A. Nowak, Kraków 1996, s. 23.

40 Fakt, iż postać Ciri można interpretować jako „wiedźmiński” odpowiednik Graala, zasugerowały: N. Lemann, op. cit., s. 91. K. Kaczor, Geralt, czarownice i wampir: recykling kulturowy Andrzeja Sapkowskiego, Gdańsk 2006, s. 53-57.

41 Por. M. Heaney, op. cit., s. 68 i 220.

42 Zob. M. Green, op. cit., s. 85.

śmierci, która spotyka wszystkich druhów Geralta spieszących obu kobietom na ratunek. Wyprawa wiedźmina, jego poczynania w zamczysku Stygga oraz los, jaki osiąga tam jego towarzyszy, przywodzą na myśl szczególnie dwa „arturiańsko-celtyckie”, związane z motywem „tamtego świata”, epizody.

Pierwszy to, opisane przez „ojca” romansu dworskiego, Chrétiena de Troyes, uwolnienie Ginewry z rąk strasznego Meleaganta. W swoim romansie zatytułowanym *Rycerz z Wózka*, Chretien, bazując na mitologicznych wątkach, stworzył opowieść o tym, jak niegodziwiec Melaeagant uprowadził i więził królową Ginewrę dopóty, dopóki nie zwrócił jej wolności najdzielniejszy z Arturowych rycerzy, czyli Lancelot. Wykreowany w utworze Francuza obraz niegościnnego kraju, *skąd jeszcze nigdy wędrowiec żaden nie powrócił, gdzie przebywa się jeno po niewoli a każdego, kto by zapragnął rubieże ziemi tej przekroczyć, czekają wielkie trudy i mnogie cierpienia*⁴³ bez wątpienia został wywiedziony z wyżej wspomnianego paradygmatu „groźnych” celtyckich zaświatów. Ale nie tylko konstrukcja przestrzeni każe ów paradygmat przywołać w związku z epizodem porwania pani Kamelotu. Także sam szlachetny czyn Lancelota został przez badaczy zinterpretowany jako modelowe oswobodzenie królowej z Królestwa Śmierci, poprzez zwycięstwo nad panem Królestwa Zmarłych – wątek znany z prastarych celtyckich narracji⁴⁴. Zostaje on w tym miejscu przywołany, gdyż sytuacja uratowania Yennefer przez wiedźmina wykazuje do niego duże podobieństwo.

Inny celtycko-arturiański wątek, który można porównać z wizytą Geralta i jego wiernych druhów w zamku Vilgeforta, to wyprawa króla Artura w zaświaty po jeden z ich słynnych skarbów: kocioł obfitości. Została ona opisana w *Łupach z Annwn*, starowalijskim eposie uznawanym za oczywisty prototyp historii o poszukiwaniu Graala. Przygoda ta, skończywszy się śmiercią większości Arturowych towarzyszy, wyraźnie poświadcza istnienie ciemniejszej strony „tamtego świata” – miejsca charakteryzującego się tym, że „kiedy śmiertelnicy odważą się tam wejść z rozmysłem, zamiast krainy rozkoszy czekającej tych, którzy zgubili drogę, zostali zaproszeni albo uwiedzeni (...), spotykają demony, potwory i inne niebezpieczeństwa”⁴⁵. Dokładnie to samo przytrafia się Geraltowej drużynie, gdy zapuszcza się ona na teren złowrogiego dominium Vilgeforta. Za zdobycie ukrytych tam najcenniejszych dla niego skarbów: przybranej córki i ukochanej kobiety, wiedźmin płaci bardzo wysoką cenę. Przychodzi mu pod murami zamczyska Stygga pogrzebać wszystkich swoich przyjaciół, którzy uczestniczyli w misji ratowania Yennefer i Ciri.

4. Wieża, jezioro i mgła – wrota światów, brama mitu?

Za specyfikę „zaświatowej” stylizacji wszystkich wyżej opisanych miejsc można uznać daleko idącą racjonalizację przejętych mitycznych elementów „przestrzennych”. Kraj Króla Olch można potraktować jako jedno z wielu uniwersów alternatywnych, przy czym jego idylliczną, nadprzyrodzoną aurę wyjątkowo skutecznie niszczy sugestia o dokonanej przez poddanych Auberona brutalnej eksterminacji rdzennych mieszkańców (por. PJ 200-201). Toussaint jest po prostu *księstwem z bajki, śmiesznym i nierealnym*, z racji swej groteskowości tolerowanym, a właściwie ignorowanym, przez wielkich „wiedmińskiego” świata, zaś cała jego „uroczna” aura to jedynie skutek winnej produkcji (z której region słynie) i związanego z nią nieprzerwanego, *permanentnego rauszu* (PJ 93). Z kolei w kryjówce Vilgeforta, w zamku Stygga, na przekór jego „podziemno-śmiertelnym” konotacjom, Sapkowski umieszcza zupełnie przeciwieństwo niemityczne laboratorium, służące czarodziejowi do makabrycznych pseudomedycznych zabiegów. Wszystkie

43 Chrétien z Troyes, *Rycerz z Wózka...*, s. 17.

44 Z. Czerny, op. cit., s. 463. Por. J. i C. Matthews, *Mitologia Wysp Brytyjskich*, Poznań 1997, s. 146.

45 S. Husain, op. cit., s. 31. Por. S. i P. F. Botheroyd, op. cit., s. 20.

trzy przypadki stanowią dowód na zasadność posługiwania się terminem „euhemeryzacja”⁴⁶ wobec metody twórczej autora opowieści o wiedźminie i wiedźmince – zwłaszcza wobec jego podejścia do przejętych i wykorzystanych elementów mitologicznych.

Jednak nie wszystkie elementy opisywanej przez A. Sapkowskiego przestrzeni podlegają „urealnieniu” jednakowo. Wykazuje ona pod względem „nadprzyrodzonego” nacechowania wyraźną niejednorodność. Istnieją w jej obrębie obszary pod tym względem uprzywilejowane, obszary, których niesamowitej „zaświatowej” aury Sapkowski nie tylko nie niszczy euhemeryzacyjnymi zabiegami, ale konsekwentnie ją eksponuje. Zamysł autorski przybiera w ich przypadku odwrotny kierunek: nie od mitu do realizmu, ale od realizmu do mitu. W rezultacie terytoria te podlegają wyraźnemu wyodrębnieniu z otaczającego je środowiska kosmicznego, stają się od niego jakościowo różne⁴⁷.

Wydaje się, że takim miejscem jest przede wszystkim Tor Zireael – Wieża Jaskółki – według ludzi *mityczna siedziba elfach magów i mędrców* (CZP 138). W świecie Ciri ma ona status budowli tajemniczej i fantastycznej:

niespodziewanie wyloniła się z mgły wieżyca cudowna, czarnoksięska, a myśmy jednym westchnęli podziwu głosem, bo była ona wieżyca jakoby z oparu utkana, mgły mająca za fundament, a u szczytu zwieńczona lśnieniem zorzy, czarnoksięską aurora borealis (WJ 331)

Jej widok nie każdemu i nie zawsze (...) bywa dany, bowiem Wieża służy jedynie Wiedzącym [elfim czarodziejom, jak na przykład Avallac'h] i nielicznym wybranym (WJ 331). Tylko im się objawia. W cyklu wiedźmińskim taką osobą jest Ciri, Zireael, Jaskółka. To jej – na skutym lodem jeziorze Mil Trachta, w krytycznej chwili, bo na moment przed schwytaniem przez Bonharta – ukazuje się czarodziejska baszta zwieńczona ogniem:

W miejscu, gdzie jeszcze przed chwilą był tylko goły pagór i kupa kamieni, wznosiła się wieża. Majestatyczna, strzelista i smukła, czarna, gładka, lśniąca, jak gdyby wykuta z jednego kawałka bazaltu. Ogień migotał w nielicznych oknach, w zębatych krenelażach szczytu płonęła aurora borealis (WJ 423).

Jest to motyw rodem wprost z legendy arturiańskiej, odwzorowanie właściwości siedziby Króla Rybaka i miejsca przebywania Graala – „zaczarowanego zamku, znikającego dla profanów, zjawiającego się tylko wybranym”⁴⁸. Zresztą w *Percewalu* Chrétiena de Troyes ma on właśnie dokładnie postać wieży. Do niej kieruje tytułowego bohatera spotkany przypadkowo rybak (tak myśli o nim Walijczyk, nie wiedząc, że ma do czynienia z gospodarzem siedziby Graala):

Rycerz nie czekając pchnął konia na szczyt wzgórza i patrzy stamtąd daleko przed siebie, ale nie widzi nic prócz nieba i ziemi.

- Po com ja tu przyjechał?! – woła – wszystko to pewno bajki i puste gadanie! Niech bóg zawstydzi tego, który mnie tu wysłał! Zaprawdę, ładnie mi pokazał drogę mówiąc, że z tego szczytu będzie widać dom! (...)

Ledwo tych słów dopowiedział, kiedy widzi, jak w kotlinie wynurza się przed nim szczyt wieży. Stąd aż do Barut nie znalazłbyś drugiej takiej wspaniałej ani tak pięknie wzniesionej. Była

46 Sapkowski nazywa euhemeryzacją taką interpretację opowiadanej historii, która polega na eliminowaniu – na tyle, na ile w fantasy jest to możliwe – elementów baśniowości, legendarnej nadprzyrodzoności, itd. (od Euhemera z Messeny, autora religioznawczej koncepcji traktującej bogów jako efekt ubóstwienia herosów). A. Sapkowski, *Rękopis znaleziony w smoczej jaskini. Kompendium wiedzy o literaturze fantasy*, Warszawa 2001, s. 39 i 72-73. A. Sapkowski, *Nie jestem, jak się okazuje autorem książek wagonowych*, rozm. przepr. B. Zielińska, „Cogito” 2000, s. 89. Por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 2003, s. 160.

47 Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*. Wybór esejów, tł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 65.

48 Z. Czerny, op. cit., s. 451.

czworograniasta, z szarych kamieni i wsparta dwoma mniejszymi wieżami. U stóp wieży – rycerska komnata i krużganki⁴⁹.

Nie sposób nie zauważyć podobieństwa między rozczarowaniem Percevala a rozpaczą ściąganej przez Bonharta Ciri, doznany na widok pustki w miejscu, gdzie powinna znajdować się obiecana budowla.

Jak w micie arturiańskim zamek Graala był dla odwiedzających go rycerzy miejscem „wglądu” do świata cudów i dziwów (w którego opisie – jeszcze raz należy to podkreślić – autorzy średniowiecznych romansów wyraźnie korzystali z wizerunku celtyckich zaświatów, czerpiąc garściami motywy z walijskich i iryjskich legend), tak w cyklu wiedźmińskim Wieża Jaskółki stanowi *Bramę Światów i Wrota Czasu* (WJ 331): dla Ciri korytarz do krainy elfów Auberona. Sama w sobie wieża wpisuje się w paradygmat celtyckiego „Tamtego Świata” jako nacechowana transcendentnie sfera proroczych wizji oraz miejsce przebywania dusz zmarłych (Ciri w jej wnętrzu rozmawia z nieżyjącym Vysogotą).

Tor Zireael jest miejscem „otwarcia”. Do tej samej kategorii w opowieści o Ciri i Geralcie należy zaliczyć jeziora. Ich wyjątkowy status wynika przede wszystkim z faktu, iż – według konsekwentnie realizowanego zamysłu autora – to nad jeziorami rozgrywa się większość tajemniczych i zarazem kluczowych dla omawianego cyklu wydarzeń. Nad zamarznętym jeziorem Mil Trachta zjawia się magiczna Tor Zireael, przez którą Ciri dostaje się do świata Króla Olch. Podczas pobytu nad jeziorem czarodziejka Nimue po raz pierwszy widzi Cintryjkę, przekonując się o realnym istnieniu postaci, która była dla niej do tej pory jedynie bohaterką pięknej legendy. To wydarzenie zmienia jej życie i pozwala wziąć czynny udział w historii wiedźmina i wiedźminki. Znad wyspy Inis Vitre na jeziorze Loc Blest, zagubiona pośród cudzych światów, Ciri zostaje przez Nimue wysłana we właściwe miejsce i we właściwy czas: do zamczyska Stygga – *twierdzy zawieszanej nad szarym i gładkim jak rtęć górskim jeziorem* (PJ 331), gdzie rozegra się finał wiedźmińskich poszukiwań. Z kolei znad jeziora Loc Escalott tajemnicza barka uwozi Geralta i Yennefer na wyspę pachnącą jabłkami. Wreszcie – już w arturiańskim świecie – Galahad tytułuje Cintryjkę zaszczytnym mianem Pani Jeziora, spotkawszy ją kąpiącą się w górskim jeziorze nieopodal *doliny Cwm Pwcca (...) słynącej z czarów i zjawisk magicznych* (PJ 5).

Ta sugestia „nadprzyrodzonego” charakteru jezior jest z pewnością ze strony Sapkowskiego ukłonem w stronę Celtów, którzy wodę uważali za żywioł święty i oddawali cześć akwenom wodnym⁵⁰. Fakt, że jeziora (*a być może wciąż to samo jezioro, które spina czasy i miejsca jak kłamra?* – PJ 241) stanowią bramę pomiędzy poszczególnymi światami zwielokrotnionego „wiedźmińskiego” kosmosu, jest oczywistym nawiązaniem: po pierwsze, do walijskich i irlandzkich sag, w których jeziora uchodziły za wejścia na „tamten świat”⁵¹, po drugie, do legendy arturiańskiej. Wieńcząca ją scena śmierci króla Brytów, motyw Pani Jeziora czy fakt, że w większości wersji legendy Zamek Graala usytuowany jest w pobliżu wody⁵² są przecież wyraźnym śladem starych pogańskich przekonań o zaświecie, który nie jest transcendentny, ale znajduje się tuż obok, na tyle blisko, że wystarczy tafla wody czy powiew mgły, aby przekroczyć jego granice i znaleźć się po drugiej stronie⁵³. Zdziwiała konsekwencja Sapkowskiego, z jaką wprowadza „wodny” wątek do cyklu wiedźmińskiego. Tak jak w legendzie arturiańskiej, tak u łódzkiego pisarza „tamten świat” wyznaczony jest zwykle granicami wodnymi⁵⁴. Nie tylko jeziora są w nim „miejscami

49 Chrétien de Troyes, *Percewal z Walii, czyli Opowieść o Graalu*, [w:] *Arcydziela francuskiego średniowiecza*, tł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1968, s. 526. Por. *Opowieści...*, s. 256-257 i 297 i 363.

50 S. i P. F. Botheroyd, op. cit., s. 412.

51 Ibidem, s. 413.

52 J. L. Weston, *Legenda o Graalu. Od starożytnego obrzędu do romansu średniowiecznego*, tł. A. H. Bogucka, Warszawa 1974, s. 82.

53 S. i P. F. Botheroyd, op. cit., s. 373; 413-414.

54 E. Żółkiewska, op. cit., s. 17.

otwarcia”. Podobne właściwości zostają nadane także innym akwenom wodnym, które nieoczekiwanie stają się bramami łączącymi znaczące miejsca wiedźmińskiej przestrzeni. I tak: chcąc dostać się do zamku Vilgeforta Yennifer wybiera drogę morską – wsiada na statek i wypływa na Głębię Sedny, co jest oczywistym nawiązaniem do celtyckich *immrama*. Aby dotrzeć do „urocznego” Toussaint, Geralt i Cahir mają przykazane wędrować cały czas brzegiem wiodącej tam rzeczki Sansretour (por. WJ 221). Tylko płynąc rzeką można pokonać czar Bariery – Geas Garach i wydostać się z Kraju Olch, którą to wiedzę Ciri skwapliwie wykorzystuje podczas swojej ucieczki z domeny Auberona (por. PJ 198).

Ostatnim motywem, bardzo znaczącym, jeśli chodzi o kreację przestrzeni nacechowanej transcendentnie, jest w siedmioksięgu mgła. Także stanowi ona „miejsce” otwarcia. Dokładnie tak, jak w mitologii celtyckiej, znosi ona granicę. Sapkowski wielokrotnie posługuje się obecnością mgły, by zmanifestować moment spotkania rzeczywistości racjonalnej, sprofanowanej⁵⁵ ze sferą o charakterze nadprzyrodzonym. Mgła towarzyszy Geraltowej rozmowie ze Śmiercią podczas snu-wizji na soddeńskim wzgórzu (MP 331). Wieżę we mgle widzi upośledzona dziewczyna wieszcząca przyszłość dla Wilka i jego towarzyszy (CHO 303). Mgła zalega druidzką puszcą Myrkvid, w której wiedźmin *przestaje być wiedźminem* (WJ 249). Jezioro Mil Trachta, na którym Ciri walczy ze swymi prześladowcami i na którego brzegu objawia się jej Wieża Jaskółki zasnutą jest mgłą (WJ 410). Geralt, tak jak Artur, we mgle odpływa do Avalonu. Zwłaszcza ostatni przykład przejrzycie odsłania jej symbolikę. Mgła jest każdorazowo znakiem tego, co niesamowite, tajemnicze, legendarne, niewytłumaczalne rozumowo. Nie odchodzi tu łódzki pisarz od powszechnie przyjętej interpretacji tego symbolu, mgłę bowiem uznaje się za znak „niepewności, czegoś nieokreślonego, co znajduje się na pograniczu rzeczywistości i nierzeczywistości”⁵⁶. Również w cyklu wiedźmińskim towarzyszy ona wydarzeniom, które rozgrywają się na granicy jawy i snu, rzeczywistości i mitu. Jednak mgła w opowieści o Geraltcie i Ciri posiada – oprócz tradycyjnych symbolicznych sensów – także znaczenie specyficzne tylko dla tegoż cyklu. Z racji oczywistości swego literackiego rodowodu, a stanowi go słynna scena śmierci króla Brytów, mgła – funkcjonująca w omawianych tu utworach. Sapkowskiego jako leitmotiv treściowy – odciska na jego fabule niezatarte „arturiańskie” piętno. Podobną funkcję zdają się spełniać opisane wyżej: jezioro – motyw przestrzenny o dość jasnej „awalońskiej” proveniencji – oraz, powiązana przeznaczeniem z Ciri, Wieża Jaskółki, echo zamku Graala. Wydaje się, że zarówno wieża, jezioro, jak i mgła, zwiastując na poziomie fabularnym wkraczanie żywiołu transcendencji w brutalną realność fikcyjnych wydarzeń, na poziomie strukturalnym sygnalizują zbliżanie się opowieści o wiedźminie i wiedźmince do jej arturiańsko-celtyckiego pierwowzoru, a co za tym idzie, niejako jej „umitycznienie”.

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)

**[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)
[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)**

55 „Fundamentalnej roli opozycji sfery świętej i świeckiej w konstrukcji fikcyjnego świata stworzonego przez Andrzeja Sapkowskiego” poświęca cały swój artykuł M. Szymczak, op. cit., s. 52.

56 H. Biedermann, *Mgła*, [hasło w:] *Leksykon symboli*, tł. J. Rubinowicz, Warszawa 2003, s. 215.

Robert Łyczek

O pojęciu „parafrazy”

Abstrakt

Celem artykułu ‘O pojęciu parafrazy’ jest podanie nowej definicji terminu „parafraza”. W pierwszej części została wskazana ogólna charakterystyka terminu „parafraza” (punkt wyjścia). Następne części analizy poświęcone są odpowiednio: część druga, typologii wybranych zabiegów parafrazy; część trzecia, odpowiedzi na pytanie: jaka jest podstawowa jednostka parafrazy?; część czwarta, trudnościom związanym z interpretacją parafrazy; część piąta, analizie niektórych zbiegów parafrazy – traktowanej jako metoda filozoficzna; część ostatnia, charakterystyce nowej definicji parafrazy (punkt dojścia).

Abstract

The central aim of this paper is to present a new and general definition of ‘paraphrase’. In the first part I will use the *general characteristics* of ‘paraphrase’ as the starting-point of the analysis. The following parts of this work are devoted to (1) the typology of ‘paraphrases’; (2) the characteristics of the basic element of the paraphrase; (3) any central interpretive problems in understanding the paraphrase; and (4) the *short analysis* of the ‘paraphrase’ as a philosophical or a logical method. Finally, I will propose a new definition of ‘paraphrase’ as a the *result of the analysis*.

Zabieg parafrazy wydaje się być szczególnie ważnym zabiegiem na terenie filozofii – zwłaszcza jeśli uwzględnimy jej aspekt dyskursywny. Dzięki niemu bowiem podmiot poznający otwiera się – choć w ograniczonym stopniu nie tracąc swojej ‘podmiotowości pojęciowej’ – na komunikat (konceptję) drugiej osoby, starając się jednocześnie ten komunikat przyswoić. Choć więc ‘parafraza’ jest warunkiem koniecznym, to nie wydaje się być warunkiem wystarczającym ‘rozumienia’. Starając się ‘rozumieć’ dzięki dokonywanej parafrazie ‘rozumiemy’ jedynie w perspektywie tego ‘co zamierzone’, a więc podmiotowe, czy podmiotowo dyskursywizowalne.

Zawartość: I. Wprowadzenia, II. Definicja, III. Typy parafrazy, IV. Podstawowa jednostka parafrazy, V. Problem z interpretacją parafrazy, VI. Parafraza jako element metody (czy analizy) filozoficznej, VIa. Generalizacja egzystencjalna VIb. Parafraza w obrębie logiki a parafraza wyrażen sformułowanych w języku naturalnym na język logiki, VIc. Parafraza jako metoda eliminacji nazw pustych, VII. O parafrazie „w inny sposób”, nowa definicja parafrazy (Oдноśnik 3 do VII, Одноśnik 4 do VII, Одноśnik 5 do VII), VIII. Definicja parafrazy jako aksjomat parafrazy, IX. Zakończenie

I. Wprowadzenie

Termin „parafraza” pomimo, że tak często używany w naszej codziennej praktyce językowej, wydaje się być dość niejasny i nieprecyzyjny. Za specyficznym użyciem tego terminu, najczęściej kryją się różnorodne intencje i zamierzenia realizacji określonych celów, jakie wytycza sobie osoba posługująca się tym terminem. Brak jednorodnego użycia terminu „parafraza” – wskazuje jednak na fakt, że użytkownicy języka, nie dysponują jego adekwatną definicją. Definicją pozwalającą określić jakie zabiegi mogą, a jakie nie mogą być określone za pomocą tego terminu.

Biorąc pod uwagę trudności ze zdefiniowaniem terminu „parafraza”, a także brak jego ścisłych definicji w powszechnych wydaniach słownikowych, celem niniejszego artykułu będzie skonstruowanie precyzyjnej definicji parafrazy, a przynajmniej sformułowanie definicji, która charakteryzowałaby podstawowe cechy tego zabiegu, za pomocą prostych pojęć logicznych. Starając się sformułować taką definicję wykorzystamy w punkcie wyjścia naszych analiz, ogólną definicję (I) [zob. II]. Przyjęcie (I) prowadzi jednak do poważnych trudności związanych z podaniem odpowiedniej charakterystyki pojęcia „określonego znaczenia” (OZ) wykorzystanego w tej definicji. Pojęcie to jest na tyle niejasne, że definicja (I) nie może być uznana za poprawną definicję, tak długo, jak długo pojęcie to nie zostanie scharakteryzowane. Sformułowanie jednak definicji (OZ) w terminach pragmatycznych, odwołujących się do naszych intuicji, nie może być w tym wypadku zadowalające. Należy przynajmniej schematycznie określić czym miałyby być zachowanie określonego znaczenia w terminach syntaktycznych czy semantycznych.

Formułując definicję (OZ) w [VII] bierzemy pod uwagę fakt wyrażony w tezie (A), że zabieg parafrazy jest zabiegiem zamierzonym, to znaczy, że osoba dokonująca tego zabiegu zdaje sobie sprawę co parafrazuje i w jakim celu korzysta z zabiegu parafrazy. Przyjęcie tezy (A) pozwala nam zaś przyjąć tezę (B) mianowicie, że znaczenie wyrażenia parafrazowanego i sparafrazowanego możemy zdefiniować poprzez odwołanie się do pojęcia „interpretacji zamierzonej znaczenia” (IZ-X) jako zbioru wyrażen (zdań) charakteryzujących dostatecznie znaczenie wyrażenia (grupy wyrażen) parafrazowanego i wyrażenia (grupy wyrażen) sparafrazowanego. Wykorzystując zaś pojęcie (IZ-X), dość precyzyjnie możemy zdefiniować (OZ) za pomocą pojęcia iloczynów zbiorów (IZ-X) wyrażenia (zbioru wyrażen) parafrazowanego i sparafrazowanego.

Charakterystyka tego typu jest dogodna głównie dlatego, że angażuje proste pojęcia „zbioru” i „iloczynu zbiorów” – ewentualnie dalsza charakterystyka pozostałe pojęcia podstawowej algebry zbiorów – ujmując jednocześnie istotne cechy zabiegu parafrazy.

W pracy tej podana zostanie krótka typologia zabiegów parafrazy, a także przedstawione zostaną szkieletowo niektóre istotniejsze zabiegi parafrazy traktowanej jako element metody filozoficznej.

Starając się zrealizować główny cel niniejszej pracy, jakim jest podanie definicji terminu „parafraza” [zob. VII] będziemy postępowali zgodnie z następującym planem: po pierwsze podana zostanie ogólna definicja terminu „parafraza” [II], po drugie podana zostanie krótka typologia parafraz [III], po trzecie odpowiemy na pytanie co jest jednostką parafrazy i jak możemy ją zdeterminować (określić) [IV], po czwarte pokazane zostaną pewne trudności związane z interpretacją parafrazy [V], po piąte przeanalizowane zostaną niektóre zbiegi parafrazy jako elementu analizy filozoficznej [VI], po szóste przedstawiona zostanie nowa definicja parafrazy [VII] i dodatkowo aksjomat parafrazy [VIII].

II. Definicja

Przystępując do analizy pojęcia „parafrazy” przedstawimy i rozważymy skonstruowaną przez nas ogólną definicję tego terminu. Przyjęcie takiej definicji pozwoli nam bowiem

przynajmniej do pewnego stopnia zdeterminować znaczenie terminu „parafraza”, a także określić podstawowe intuicje jakie wiążemy z tym terminem i jego użyciem. W punkcie wyjścia zdefiniujemy więc parafrazę w następujący sposób: (I) Parafrazą jednego wyrażenia P1 lub grupy wyrażeń a_1, \dots, a_n jest przekład jednego wyrażenia P1 na inne wyrażenie P1" lub grupy wyrażeń a_1, \dots, a_n , na inną grupę wyrażeń a_1'', \dots, a_n'' w obrębie jednego lub kilku języków (J, \dots, J_n) z zachowaniem pewnego określonego znaczenia wyrażenia P1 lub grupy wyrażeń a_1, \dots, a_n .

Dla oznaczenia wyrazu parafrazowanego i sparafrazowanego będziemy używali następujących oznaczeń: wyraz parafrazowany oznaczać będziemy symbolami: P_1, \dots, P_n , wyraz sparafrazowany symbolami: P_1'', \dots, P_n'' , grupę wyrażeń parafrazowanych symbolami: a_1, \dots, a_n , grupę wyrażeń sparafrazowanych symbolami: a_1'', \dots, a_n'' .

Możemy także dodatkowo wprowadzić oznaczenia dla bardziej sprecyzowanej jednostki parafrazy, niż grupa wyrażeń i tak dla pojedynczych zdań parafrazowanych możemy przyjąć oznaczenia z_1, \dots, z_n , dla pojedynczych zdań sparafrazowanych: z_1'', \dots, z_n'' , dla większych grup wyrażeń np. tekstów (jako zamkniętych całości) analogicznie możemy przyjąć oznaczenia dla wyrażeń parafrazowanych: t_1, \dots, t_n , sparafrazowanych t_1'', \dots, t_n'' , itd.

Przyjęcie definicji (I) obliguje nas do wyjaśnienia terminów użytych w tej definicji [zob. V] przede wszystkim terminu „znaczenie” i „określone znaczenie”. Już na początku pojawia się więc problem czy definicja parafrazy musi odwoływać się do tego typu terminów. Jeśli tak, to możemy wyróżnić przynajmniej kilka rodzajów definicji znaczenia w zależności od tego, dla jakich języków tego typu definicję znaczenia konstruujemy. Definicję taką możemy bowiem zbudować tak dla języków charakteryzowalnych wyłącznie syntaktycznie – syntaktyczną definicję znaczenia (DZs), dla języków charakteryzowalnych semantycznie – definicje semantyczne: denotacyjną (DZd) i sądową czy intensjonalną (treściową) (DZt), dla języków naturalnych – definicję pragmatyczną (DZp). W zależności od bogactwa badanych języków pojęcie parafrazy będzie ulegało zmianie, a ogólna definicja (I) będzie musiała ulegać modyfikacji i precyzacji [zob. Kaczmarek 2001, s. 100].

Zabieg parafrazy nie jest więc ograniczony ze względu na zakres jednego języka, czyli nie zakłada „zamkniętości ze względu na funkcję stosowalności tylko w obrębie jednego języka” np. w obrębie języka syntaktycznie charakteryzowalnego. Zamkniętość taka oznaczałaby bowiem, że wyrażenia należące do języków o różnym bogactwie nie mogą być parafrazowane z języka bogatszego na uboższy lub odwrotnie. Tak jednak nie jest, możemy bowiem parafrazować wyrażenia języka naturalnego (kilka zdań) np. na język klasycznej logiki zdań (KRZ), dowodząc formalnej poprawności lub niepoprawności wnioskowania dokonanego w języku naturalnym, możemy też parafrazować wyrażenia należące do (KRZ) na język naturalny (jako egzemplifikacje praw logicznych) zapisując je z pomocą leksykonu tego języka i zgodnie z jego regułami oraz wyposażając takie wyrażenia w nowe znaczenia, których nie przypisalibyśmy wyrażeniom (KRZ), takie dodane znaczenie moglibyśmy nazwać nadwyżką znaczenia.

Mówiąc o parafrazie w sensie (I) mamy więc do czynienia z pewną liczbą pojęć, jakie powinny być scharakteryzowane, aby pojęcie parafrazy było wyjaśnione w dostatecznym stopniu. Powstaje więc problem czy nie możemy zbudować innej definicji terminu „parafraza” niż (I), która to definicja zakłada pojęcie „przekładu” i tym samym pojęcie „znaczenia” lub w innym wypadku, czy możemy podać wystarczającą charakterystykę pojęć wykorzystanych w definicji (I). W dalszej części pracy postaramy się dokonać pozytywnej charakterystyki pojęć wykorzystanych w (I) i zachować tą definicję jako właściwą definicję terminu „parafraza”. Skonstruowanie bowiem nowej definicji zakładającej pojęcie „przekładu”, a tym samym „znaczenia” nie rozwiązałoby problemu, a jedynie unikałoby podania właściwego rozwiązania. Skonstruowanie zaś ogólnej definicji parafrazy nie odwołującej się do tych niejasnych pojęć, wydaje się być nierealizowalne prostymi środkami i w pewien sposób niedostępne.

III. Typy parafrazy

Uwzględniając różne płaszczyzny zastosowania zabiegu parafrazy, możemy odróżnić następujące trzy typy parafrazy: 1) parafrazę w obrębie języka potocznego, 2) parafrazę z języka potocznego i 3) parafrazę w obrębie języków sformalizowanych, 4) parafrazę w obrębie języków sztucznych. Zabieg parafrazy typu 1) to min. a) parafraza artystyczna tj. parafraza tekstów, grup wyrażen czy przedmiotów, np. wielokrotne wykorzystywanie pewnych tropów (paradygmatów) artystycznych w różnych dziełach sztuki b) parafraza tekstów języka codziennego, stosowana na co dzień np. opowiadanie o czymś w różny sposób i w różnych kontekstach, c) parafraza 1) może być także metodą analizy filozoficznej języka potocznego z wykorzystaniem języka potocznego (jako narzędzia – po odpowiedniej precyzacji wyrażen tego języka i odpowiednich jego pojęć) tego typu zabieg parafrazy wykorzystywali np. Austin czy Strawson. Zabieg parafrazy typu 2) może być min. a) narzędziem analizy wykorzystywanym przez logików dla rozwiązywania problemów filozoficznych z wykorzystywaniem języków sformalizowanych, tego typu zabieg parafrazy wykorzystywali, np. Ajdukiewicz, Woleński, Russell, Quine. Zabieg parafrazy typu 3) to zabieg parafrazy w obrębie języka sformalizowanego, z wykorzystaniem innego języka sformalizowanego np. przekład którejs z geometrii na arytmetykę za pomocą metod algebraicznych. Pojęcie zabiegu parafrazy w sensie 4) jest niejako rozszerzeniem pojęcia parafrazy w sensie 3), chodzi tu, np. o przekład różnych języków programowania na jeden uniwersalny język komputerowy zero-jedynkowy.

IV. Podstawowa jednostka parafrazy

Poszukując odpowiedzi na pytanie czym jest parafraza i starając się podać definicję tego terminu, należy zastanowić się czy istnieje jakaś trwała część języka, którą można by nazwać uniwersalną jednostką parafrazy. Odwołanie się do definicji (I) pozwala nam uznać parafrazę za zabieg zastępowania (przekładu) wyrażen językowych zakładający pewien rodzaj transformacji znaczenia całości parafrazowanych.

Przyjmując słabą definicję synonimiczności, nie jako relacji określającej tożsamość znaczeń wyrażen podlegających zastępowaniu czyli (S1), ale jako relacji określającej podobieństwo znaczeń rozważanych wyrażen czyli (S2) [zob. V], zabieg parafrazy mógłby być charakteryzowany poprzez odwołanie się do tego pojęcia, jako pojęcia istotnie różnicującego pojęcie parafrazy spośród innych pojęć. Jeśli dodatkowo odróżnimy synonimiczność w wąskim sensie (SW) i synonimiczność w szerokim sensie (SZS), przy czym (SW) to synonimiczność rozumiana jako synonimiczność nazw, (SZS) to synonimiczność zdań lub całych grup zdań, to zabieg parafrazy – jak możemy mniemać – zakładałby synonimiczność (SZS), nie zaś (SW). Jeśli tak podstawową jednostką parafrazy byłyby zdania, wtórnie teksty (grupy wyrażen zdaniowych) (dające się zredukować do parafrazy na zdaniach). Możemy przypuszczać, że tak jednak nie jest. Podstawowa jednostka parafrazy jest bowiem wyznaczona tak poprzez rodzaj parafrazy, jak i jej cel. Jeśli mamy do czynienia z parafrazą w sensie 1) a) to podstawową jednostką parafrazy są najczęściej całe teksty, nie zaś zdania, jeśli uwzględnimy 2) a) to często podstawową jednostką są zdania, zwykle dokonuje się bowiem tu przekładu wyrażen języka potocznego na wyrażenia języka sformalizowanego (język logiki), której podstawową jednostką są wyrażenia zdaniowe. Jednostką parafrazy mogą być także nazwy jeśli jedną nazwę wymienimy na inną zachowując pewien sens tej nazwy.

W tej sytuacji moglibyśmy więc powiedzieć, że jednostka parafrazy jako „coś stałego”, czyli pewne wyróżnione wyrażenie języka nie istnieje. Rozstrzygnięcie bowiem co może być uznane za taką jednostkę zależy w dużym stopniu od osoby dokonującej parafrazy i celu samej parafrazy, a więc względów pragmatycznych.

Rzeczywiście takie rozstrzygnięcie miałoby sens w wypadku, gdy nie przyjęlibyśmy żadnej

jednostki językowej jako głównego nośnika znaczenia, do którego możemy zredukować wszystkie inne jednostki językowe. Oczywiście w tym wypadku najprościej przyjąć jako tego typu nośnik znaczenia zdania – podobnie jak uczynili to stoicy i Frege – czyli koncepcję znaczenia w sensie (SZS). Jest ona bowiem drogą do określenia tak znaczenia w sensie (SW) czyli nazw, które wchodzi w skład zdań, jak i znaczenia tekstów składających się ze zdań. Musimy jednak dysponować odpowiednimi metodami redukcji całości znaczeniowych w wypadku określania znaczenia nazw, czy w wypadku określenia znaczenia dłuższych tekstów metodami syntezy znaczenia. W pierwszym wypadku wiele nazw jak np. Pies, Jan może być zinterpretowanych jako zdania okazjonalne, w drugim wypadku znaczenie jest do pewnego stopnia syntezą znaczeń zdań składowych i kontekstu ich wystąpienia, dla interpretacji więc znaczenia tego typu całości, musimy odwołać się do odpowiednich reguł semantycznych języka, w którym interpretowany tekst został zapisany.

Jak można mniemać, tego typu determinacja pewnej jednostki języka jako podstawowej jednostki znaczenia, pomimo wskazanych trudności z metodami redukcji czy syntezy jest rozwiązaniem najprostszym i najbardziej owocnym. Zabieg taki pozwala nam bowiem uniknąć niejasności związanych z przyjęciem pragmatycznego kryterium jednostki parafrazy, choć w wielu wypadkach przyjęcie tego mogłoby być – przynajmniej na początku analizy – uznane za bardziej czytelne lub sprawiać wrażenie bardziej jasnego czy naturalnego. W takim przypadku nie musielibyśmy dokonywać bowiem dodatkowych zabiegów interpretacyjnych ale moglibyśmy parafrazować pewne całości jako całości zastane bez dodatkowych komplikujących zabiegów redukcji czy syntezy znaczenia. Brak jednak jednej jednostki znaczenia, do której odwołujemy się interpretując zabieg parafrazy i którą posługujemy się jako uniwersalnym narzędziem przygotowującym wyrażenia do parafrazy zastanych całości językowych, w następnym kroku prowadziłby nas do teoretycznego rozmnożenia semantyk dla wszystkich jednostek języka. To zaś jak się wydaje nie potrzebnie komplikuje samą analizę, a ostatecznie prowadzi badacza do nierozwiązywalnych trudności i badawczego impasu.

Ostatecznie więc możemy stwierdzić, że dokonując parafrazy nie zaś analizy tego terminu, np. w języku potocznym pragmatyczne kryterium określania jednostki parafrazy jest podstawowym i jak się wydaje jedynym adekwatnym kryterium. Analizując jednak sam zabieg parafrazy (i wykorzystując w ramach dokonywanej analizy pojęcie synonimiczności (S2), a co za tym idzie znaczenia) winniśmy odwołać się do pewnej jednostki znaczenia tj. zdania, odwołanie się do tego typu jednostki ułatwia bowiem interpretację całości poddawanych parafrazowaniu i określonych na mocy pewnego kryterium pragmatycznego. Musimy bowiem odróżniać podstawową jednostkę parafrazy od jednostki znaczenia, sama parafraza dokonywana jest bowiem na jednostkach wyznaczonych na mocy kryterium pragmatycznego takich jak np. cel, rodzaj i zamiar osoby parafrazującej, analizując zaś zabieg parafrazy zmuszeni jesteśmy, kierując się wymaganiem prostoty odwołać się do zdań jako głównych jednostek znaczeniowych, do których wszystkie inne jednostki językowe mogą zostać zredukowane. Zdania będą więc głównymi elementami w postaci, których interpretować będziemy całości parafrazowane. Wszelkie inne rozwiązania jedynie niepotrzebnie komplikowałyby samą analizę niczego nie wnosząc dla jej postępu.

V. Problem z interpretacją parafrazy

Jak już zwróciliśmy uwagę, przyjęta w punkcie wyjścia definicja (I) zakłada pojęcie „zachowania określonego znaczenia”, chcemy więc aby w wyniku zabiegu parafrazy nie zostało utracone (zostało zachowane) określone znaczenie wyrażenia A lub grupy wyrażen B, jednocześnie aby zostało utracone pewne znaczenie i dokonany został przekład wyrażenia A lub grupy wyrażen B, po dokonaniu parafrazy. Czy więc parafraza jest zabiegiem, po dokonaniu którego powstaje nowa para wyrażen wzajemnie synonimicznych? Dotąd utrzymywaliśmy, że tak właśnie jest, jeśli

oczywiście synonimiczność zdefiniuje się tu w sposób słaby (S2). Pomijamy tu problem zdefiniowania pojęcia „synonimiczności” i określenia czym są znaczenia wyrażen językowych. Odróżniamy jednak – o czym była już mowa w paragrafie IV – (S1) synonimiczność mocną i (S2) synonimiczność słabą. Synonimicznością w sensie (S1) definiujemy jako: (II) dwa wyrażenia Z i Z' są synonimami wtw. Z i Z' posiadają identyczne znaczenie (być może jest to jedynie pojęcie hipotetyczne), synonimiczność (S2) definiujemy jako (III) dwa wyrażenia Z i Z' są synonimami wtw. Z i Z' posiadają podobne znaczenie. W definicji (III) odwołujemy do kolejnego niejasnego pojęcia mianowicie pojęcia „podobnego znaczenia”, pojęcie to jest, jednak tak samo nie jasne jak pojęcie „tożsamości znaczeń”, oba te pojęcia zakładają dodatkowo pojęcie „znaczenia”, którego także nie umiemy zadowalająco zdefiniować.

Przyjmijmy jednak, że synonimiczność (S1) i (S2) w pewien sposób rozumiemy i w pewien sposób jesteśmy w stanie ją zdefiniować. Parafrazę zaś rozumiemy raczej jako przekład z zachowaniem (SZS), niż (SW).

Powróćmy jednak do kwestii określonej pytaniem, czy parafraza wyrażenia A na A'' lub grupy wyrażen B na B'' zakłada (S1) czy (S2)? Starając się odpowiedzieć na to pytanie stajemy wobec pewnej trudności; dokonując bowiem parafrazy np. grupy wyrażen tekstu artystycznego czy obrazu filmowego (dających się, zrelacjonować za pomocą zdań) dążymy do zachowania pewnego tropu czy motywu opisywanego czy przedstawianego jako identycznego tzn. identycznego np. w B'' i B (identyczności ta ma być zachowana pomiędzy wystąpieniem danego motywu czy tropu, tak w tekście (obrazie) sparafrazowanym jak i parafrazowanym. Jednocześnie jednak zmieniamy tekst (obraz) jako całość, tak aby nie naruszyć identyczności danego tropu czy motywu. Na przykład „motyw schodów Odeskich” po raz pierwszy przedstawiony w filmie *Pancernik Patiomkin*, wykorzystany zostaje w dwóch innych filmach wyreżyserowanych przez J. Machulskiego i B. de Palme. Chociaż sam motyw nie zmienia się – w tych filmach – filmy, w których motyw ten się pojawia są diametralnie różne, tak jak różne są sposoby przedstawienia tego motywu (tropu). Motyw parafrazowany pozostaje więc identyczny co do pewnej treści i różny zarazem w przedstawieniu, które przecież wpływa na jego teść, ale nie niszcząc identyczności tego co parafrazowane. Podobnie jest z parafrazą 2) a) Woleński czy Ajdukiewicz parafrazując pewne zdanie z języka potocznego na język logiki, chcą zachować identyczność określonego znaczenia wyrażen parafrazowanego B i sparafrazowanego B'', pragną jednak zmienić język w jakim zapisane jest wyrażenie B (nieprecyzyjny) na język wyrażenia B'' (precyzyjny), zmieniając jednocześnie znaczenie tych wyrażen, występujących w różnych kontekstach. Pierwszy przypadek jest bardziej skomplikowany, być może dla rozwiązania tej trudności – w tym wypadku – wystarczy dokonać rozróżnienia pomiędzy synonimicznością obiektywnej informacji fragmentu tekstu (obrazu) i synonimicznością poetycką czy emocjonalną fragmentu tekstu (obrazu). Drugi przypadek parafrazy jest przekładem pomiędzy dwoma językami, w których występują B i B'' i zakłada (S1).

Trudność scharakteryzowania parafrazy poprzez odwołanie się do (S1) lub (S2), dla różnych typów parafrazy wymaga odwołania się do innych sposobów rozwiązania. Należy także zastanowić się nad tym, jakie jest kryterium wyróżniania określonego znaczenia, które chcemy zachować jako identyczne w A i A'' czy B i B''.

VI. Parafraza jako element metody (czy analizy) filozoficznej

Zanim jednak przejdziemy do dalszej analizy, przyjrzyjmy się pokrótce, sposobom parafrazowania do jakich odwoływano się w analizach i badaniach z zakresu logiki i filozofii. Za egzemplifikację tego typu parafraz posłużą nam następujące zabiegi:

1. parafraza jako generalizacja egzystencjalna – Quine [Quine 2000],
2. parafraza na język logiki – Ajdukiewicz i Woleński (stosowalność logiki do problemów

filozoficznych) [Ajdukiewicz 1985, s. 211-214, Woleński 1993, s. 8-15]],

3. parafraza jako metoda eliminacji nazw pustych za pomocą metody deskrypcji – Russell [Russell 1967, s. 254-275, 277-293],
4. parafraza jako narzędzie analiz filozoficznych w obrębie języka potocznego d1) parafraza narzędziami filozofii analitycznej np. Austin, Ryle, Wittgenstein [II],
d2) parafraza narzędziami filozofii strukturalistycznej np. Chomsky, d3) parafraza narzędziami filozofii postmodernistycznej np. Derrida.

Spośród wymienionych zabiegów szczególnie interesujące wydają się być pierwsze trzy typy parafraz a), b), c) są one bowiem szczególnie obiecujące dla analizy filozoficznej. Dlatego też, w niniejszej pracy krótko omówimy jedynie wspomniane zabiegi a), b), c).

VIa. Generalizacja egzystencjalna

Quine wykorzystując w badaniach z zakresu filozofii metodę analizy przy użyciu narzędzi współczesnej logiki formalnej i matematyki [zob. Strawson 1994, Szubka 1995] wielokrotnie odwołuje się do zabiegu parafrazy. Mówiąc o parafrazie ma on na myśli parafrazę na język logiki ekstensjonalnej angażującej minimum notacyjne, czyli parafrazę na język wykorzystujący tzw. notację kanoniczną. Jednym z przykładów tego typu parafrazy jest parafraza zdań języka potocznego czy otwartych wyrażen zdaniowych zapisanych w języku na język logiki z wykorzystaniem zasady generalizacji egzystencjalnej [zob. Strawson 1994, Quine 1999].

Zasada generalizacji egzystencjalnej (GE) – jak twierdzi Quine – jest jedną z reguł teorii kwantyfikacji [Quine 2000, s. 150-151]. Zabieg parafrazy dokonany w oparciu o (GE) stosujemy tak do wyrażen, w których występują terminy jednostkowe jak i do wyrażen, w których występują zmienne wolne. Zastosowanie zabiegu parafrazy (GE) – jak twierdzi Quine – do zdań, w których występują terminy indywidualowe (o pustym zakresie) jak np. Pegaza, uwyrażnia fałszywość zdań otrzymanych po dokonaniu parafrazy z wykorzystaniem (GE). Np. zdanie z1 „Nie ma niczego takiego jak Pegaz”, parafrazujemy na z1' ($\$x$) (nie ma niczego takiego jak x).

Za (GE) stoi założenie, które Quine formułuje w następujący sposób: [...] *cokolwiek jest prawdą o przedmiocie nazywanym przez dany termin indywidualowy jest prawdą o czymś; i jest rzeczą jasną, że wnioskowanie to przestaje być prawomocne w przypadku, gdy odnośny termin indywidualowy niczego nie nazywa* [...] [Quine 2000, s. 178].

Podobnie jak w wypadku parafrazy zdania z1 na zdanie z1'', z1'' okazuje się fałszywe, gdyż występuje w nim nazwa nie będąca nazwą czysto-oznaczeniową. Podobnie będzie w wypadku parafrazy zdania z2 „Liczba planet jest z konieczności większa” od 7, na zdanie z2'' „($\$x$) (x jest z konieczności większe od 7)”, zdania z2 nie należy mylić ze zdaniem z2' „Z konieczności ($\$x$) (x jest większe od 7)”, stosując bowiem kwantyfikator w pierwszym ze zdań z2'' zaciągamy pewne zobowiązanie ontologiczne, mianowicie twierdzimy, iż istnieje coś co jest z konieczności większe od 7 i jest to własność pewnej liczby, że musi coś takiego istnieć co jest większe od 7. W wypadku z2' zdanie to nie mówi o tym co istnieje realnie, ale jedynie o sposobie liczenia x, czy o sposobie oznaczenia liczb. Chodzi tu więc o miejsce kwantyfikatora w kontekście, zdania z2'' i z2' [por. Quine 2000, s. 190-192]

Zabieg (GE) może być zabiegiem, tak typu (III, 2) jak i (III, 3) to jest zabiegiem parafrazy wyrażenia „z języka potocznego” na język sformalizowany zawierający rachunek kwantyfikatorów typu (III, 2), wówczas np. gdy parafrazujemy:

{1} Koń jest zwierzęciem parzystokopytnym.

na:

{1"} ($\$x$)(x posiada cechę parzystokopytności) czyli wyrażenia: ($\$x$) $F(x)$.

Zabieg parafrazy z (GE) może być też zabiegiem funkcjonującym w obrębie pewnego języka sformalizowanego (III, 3), wówczas gdy parafrazujemy:

{2} $F(a)$

na:

{2"} ($\$x$) $F(x)$

Oczywiście jest to ten sam zabieg parafrazy ale różnego typu, zgodnie z (III) [por. Quine 2000, s.183-193].

Quine nazywa parafrazę wyrażen języka potocznego na język logiki ekstensjonalnej (np. rachunku predykatów z identycznością) parafrazą na język wykorzystujący notację kanoniczną. Termin „notacja kanoniczna” chociaż w przypadku parafrazy w sensie Quine’a jest stosowany dla oznaczenia notacji logiki ekstensjonalnej, może być rozumiany szerzej. Zgodnie z tym szerszym rozumieniem parafraza na język posługujący się notacją kanoniczną, jest parafrazą na język danej teorii, która to teoria zakłada pewną logikę i notację dla niej właściwą. Dlatego też Quine często mówi o parafrazie na język teorii, czy nadawaniu wyrażeniom języka potocznego kanonicznej postaci dostosowanej do teorii [zob. Quine 1999, s. 184-188]. Głównym celem tak zinterpretowanego zabiegu parafrazy jest uniknięcie wieloznaczności wyrażen badanych, czy będących celem interpretacji. Jak pisze Quine – [...] *parafrazowanie na symbole logiczne przypomina mimo wszystko nasze codzienne parafrazy dokonywane w celu eliminacji wieloznaczności. Główna różnica, poza ilością zmian, polega na tym, że w jednym przypadku motywem jest komunikacja, a w drugim stosowanie teorii logicznej* [Quine 1999, s. 184-185]. Widzimy więc, że Quine dodatkowo przyjmuje rozróżnienie pomiędzy parafrazą w obrębie języka potocznego (nazywając ją codzienną parafrazą) i parafrazą z języka potocznego na język logiki. Strawson analizując tego typu parafrazę nazywa ją parafrazą krytyczną wymagającą spełnienia dwóch warunków: po pierwsze parafraza taka musi być zabiegiem przeprowadzanym z wykorzystaniem notacji kanonicznej, dla sformułowania członu sparafrazowanego, po drugie parafrazując musimy kierować się zasadą minimalnego zaciągania zobowiązań ontologicznych [por. Quine 1999, s. 182-188, Strawson 1994, s. 49-63]. Quine’owski zabieg parafrazy ściśle związany jest więc z zamierzeniem precyzyjnego określenia i kontrolowania (zgodnie z zasadą ekonomii i prostoty) zaangażowania ontologicznego przyjmowanego w ramach określonych teorii naukowych. Jest więc czymś więcej niż np. teoria deskrypcji [zob. VIc] mająca pełnić głównie funkcję oczyszczającą daną teorię z kontekstów zawierających nazwy pozorne.

VIb. Parafraza w obrębie logiki a parafraza wyrażen sformułowanych w języku naturalnym na język logiki

Z zabiegu parafrazy korzystał także K. Ajdukiewicz analizując zagadnienie możliwych zastosowań logiki ekstensjonalnej do rozwiązywania problemów filozoficznych, na przykładzie jednego problemu z zakresu filozofii umysłu, mianowicie problemu identyczności zjawisk psychicznych i fizycznych [Ajdukiewicz 1985, s. 211-215]. W oparciu o prace Ajdukiewicza, pojęcie „parafrazy” rozważał także Woleński, rozróżniając przy tym pomiędzy pojęciem „parafrazy” i pojęciem „konsekwencji interpretacyjnych” [Woleński 1993, s. 7-15].

Chociaż głównym celem analizy Ajdukiewicza było wykazanie, że odwołanie się do logiki ekstensjonalnej nie jest zabiegiem wystarczającym dla rozwiązania problemu identyczności zjawisk psychicznych i fizycznych, to jego analiza jest doskonałą ilustracją dla omówienia samego zabiegu parafrazy, a raczej pokazania jakiego typu transformację wyrażen językowych określał Ajdukiewicz mianem parafrazy. Uwzględnijmy problem identyczności zjawisk psychicznych i fizycznych

wyrażony w pytaniu o następującej formie: czy zjawiska psychiczne są identyczne? Pytanie to wymaga podania odpowiedniej odpowiedzi. Oczywiście tezę będącą odpowiedzią i jej uzasadnienie tradycyjnie formułuje się w postaci zdań oznajmujących języka potocznego [zob. Ajdukiewicz 1985, s. 211-214]. Argumentacje na rzecz proponowanej tezy i rozumowania do niej prowadzące, nie są zazwyczaj kontrolowane czy zdeterminowane po przez jakąkolwiek logikę, wydają się więc labilne w sensie rewidowalne. Nie ma bowiem powodu, dla którego w sposób jednoznaczny jedno rozumowania prowadzące do pewnej tezy będącej rozwiązaniem problemu, mogłyby zostać wyróżnione, względem innych tez, także pretendujących do miana rozwiązania, ale sprzecznych z tezą już uznaną lub niezgodnych z nią. Możliwe jest jednak wyjście z takiego impasu „nie możliwości wyróżnienia żadnej tezy”, po przez odwołanie się do jakiegoś systemu logicznego, na gruncie którego, otrzymana teza byłaby tezą tego systemu logicznego. Wówczas znalazłbyśmy wszystkie założenia, na jakich wsparta byłaby inferencja tej tezy, a niesprzeczność systemu byłaby argumentem na rzecz jej ostatecznej akceptacji. Próbuując odnaleźć taki system logiczny, Ajdukiewicz odwołuje się do systemu logiki ekstensjonalnej, klasycznego rachunku predykatów z identycznością. Analizując możliwość wykorzystania logiki ekstensjonalnej dla rozwiązania problemu filozoficznego, pierwotnie sformułowanego w języku zawierającym funktory intensjonalne, a więc w języku potocznym [zob. Ajdukiewicz 1985, s. 211-214].

Problem identyczności zjawisk psychicznych i fizycznych, może zyskać rozwiązanie jeśli we wnioskowaniu prowadzącym do rozwiązania, wykorzystane zostanie Leibnizjańskie prawo identyczności, sformułowane w ramach logiki ekstensjonalnej:

(1) $\forall x (Fx \supset Gx) \supset (F = G)$ lub

(2) $p \supset q \supset p = q$

Jak twierdzi Ajdukiewicz słowne parafrazy (parafrazy poboczne) tez (1) i (2) przybiorą następującą formę: dla (1) dwie cechy F i G są równozakresowe więc są identyczne, dla (2) dwa równoważne stany rzeczy są równozakresowe więc są identyczne [Ajdukiewicz 1985, s. 212].

Kwestia identyczności zjawisk psychicznych i fizycznych formułowana jest zazwyczaj w języku potocznym, aby więc rozwiązać problem identyczności musimy tak sparafrazować wyrażenie wyrażające tą kwestię, aby otrzymane po parafrazie zdanie przybrało strukturę jednego z członów pierwszego lub drugiego prawa logiki (1) lub (2). Odwołanie się zaś, do któregoś z nich pozwoli nam jednoznacznie uzyskać wniosek. Jak pisze Ajdukiewicz: *[...] w języku potocznym formułuje się zdania o strukturze izomorficznej ze strukturą zdań logicznych, a zatem pewne parafrazy zdań logicznych, których zmienne inny posiadają zakres zmienności aniżeli odpowiadające im zmienne logiczne* [Ajdukiewicz 1985, s. 214].

Interpretując jednak cytowany fragment, to prawo logiki zostaje sparafrazowane w taki sposób, że otrzymujemy rozwiązanie rozważanego problemu. Ajdukiewicz więc nie postępuje od problemu filozoficznego poprzez zastosowanie prawa logiki do wniosków, ale postępuje od prawa logiki poprzez parafrazę do wniosku. Schematycznie kierunek analizy Ajdukiewicza, wygląda tak:

(SCH1)

Prawo logiki np. (1) jego parafraza (uwzględniająca daną kwestię filozoficzną) = wniosek (4). Mamy więc prawo (1) i zdanie (3) o formie: „Zjawiska fizyczne i psychiczne są równozakresowe”, gdzie struktura zdania (3) jest izomorficzna z poprzednikiem prawa (1). Owa izomorfia strukturalna umożliwi wnioskowanie z parafrazy (3) na podstawie prawa (1) o (4) „Zjawiska fizyczne i psychiczne są identyczne”. Woleński przejście od (1) do (3) nazywa parafrazą (tak jak Ajdukiewicz), zaś przejście od (1) do (4) konsekwencją interpretacyjną [Woleński 1993, s. 12-15].

Interpretacja parafrazy według schematu (SCH1) prowadzi nas raczej do stwierdzenia, że parafrazujemy zdanie logiki, tak by otrzymać pewną jego egzemplifikację potrzebną do wyciągnięcia wniosku (4). Nie możemy więc mówić tu o parafrazie na język logiki, ale o parafrazie z języka logiki.

Tymczasem zabieg parafrazy możemy zinterpretować nieco inaczej, jako parafrazę zdania zapisanego w języku potocznym, a będącego możliwą formułą wyrażającą pewne rozwiązanie problemu identyczności zjawisk psychicznych i fizycznych na język logiki z wykorzystaniem pewnego prawa logicznego. Wówczas mamy do czynienia z następującym schematem wnioskowania:

(SCH2)

Zdanie (5) (3) jako parafraza na język strukturalnie izomorficzny z (1) = wniosek (4).

Problematyczne jest jednak określenie zdania (5) może to być bowiem zdanie o następującej formie: „Coś co jest psychiczne musi być fizyczne” lub „O każdym przedmiocie, o którym orzekamy predykat „jest psychiczne” jednocześnie orzekamy predykat „jest fizyczne””. Zdanie to formułowane jest bowiem na kanwie pewnych rozważań filozoficznych i samo jest efektem pewnych wcześniejszych wnioskowań, które prowadzone były na podstawie przyjętych wcześniej założeń. Zdanie jednak podobne do (5) lub (5) możemy sparafrazować na (3), które to zdanie posiada strukturę poprzednika prawa logiki (1), odwołując się do (1) możemy wnioskować już bez przeszkód (4) [por. Ajdukiewicz 1985, s. 211-214, Woleński 1993, s. 12-15].

Vlc. Parafraza jako metoda eliminacji nazw pustych

Do zabiegów parafrazy traktowanych jako element metody filozoficznej, możemy zaliczyć, także teorię deskrypcji B. Russella. Teoria ta pozwala nam sparafrazować konteksty, w których występują tzw. nazwy pozorne, w taki sposób by uniknąć nieporozumień związanych z użyciem tych nazw. Po dokonaniu odpowiedniej parafrazy możemy bowiem nadal używać sensownie wyrażań, które są pseudo-nazwami nie przyznając istnienia przedmiotom nazywanym przez te nazwy. Możemy więc parafrazować konteksty zawierające takie wyrażenia jak np. „autor Waverleya”, „Obecny król Francji”,...itp. w taki sposób, że wspomniane wyrażenia rodzące trudność, sparafrazujemy na „Ktoś napisał Waverleya i nikt inny nie napisał Waverleya”, „Ktoś jest obecnym królem Francji i nikt inny nie jest obecnym królem Francji” [Russell1967, s. 254-275, 277-293, Quine 2000, s.34-37].

I tak jeżeli wyrażenie „Obecny król Francji” umieścimy w kontekście „Obecny król Francji jest łysy” to możemy sparafrazować je wyrażając symbolicznie w postaci:

{1} $F[(\forall x)(Gx)]$ możemy sparafrazować je na zdanie:

na:

{1"} $(\exists z)[(Fz \supset (\forall x)(x = z \supset Gx))]$

Przy czym symbol „ $\forall x (Fx)$ ” jest symbolem deskrypcji tzw. jota-operatorem, który czytamy: „jedyne takie x, które ma własność F”.

Stosując teorię deskrypcji możemy dokonać w analogiczny sposób parafrazy, wyrażenia „Obecny król Francji nie jest łysy”, przekształcając wyrażenie to w taki sposób aby uniknąć niepożądanych, konsekwencji interpretacji wyrażenia „Obecny król Francji” jako samodzielnej nazwy, a nie deskrypcji nieokreślonej [Russell1967, s. 254-275, 277-293, Marciszewski 1970, s. 48-51]. Parafraza tak przybiera więc analogiczną formę jak parafraza {1} na {1"}, dodatkowo jednak w obu kontekstach pojawia się znak negacji.:

{2} $\exists F[(\forall x)(Gx)]$ możemy sparafrazować je na zdanie:

na:

{2''} $\exists z [(Fz \supset (\forall x)(x = z \supset Gx))]$

Dzięki zastosowaniu parafrazy charakterystycznej dla teorii deskrypcji możemy rozprawić się także z pewnymi wyrażeniami, które pomimo że pretendują do miana nazw, tak naprawdę niczego nie nazywają, do grupy takich pseudo-nazw należą min.: „Pegaz”, „Jednorożec”, „Cyklop” itp. Jak wskazuje Quine, nazwy tego typu możemy, także zinterpretować za pomocą teorii deskrypcji, należy jednak uprzednio sparafrazować (parafraza wstępna) tego typu nazwy w odpowiedni sposób (uprzedni wobec parafrazy w ramach teorii deskrypcji) [zob. Quine 2000, s. 35-36].

Parafrazujemy więc wyrażenie:

{3} „Pegaz”. (jeszcze poza kontekstem),

{3''} „Skrzydlaty koń który został schwytany przez Bellerofonta”.

Parafrazy wstępnej możemy dokonać, także w inny sposób:

{4} „Pegaz”.

{4''} „Rzecz, która jest Pegazem”

lub {5}:

{5} „Pegaz”. (jeszcze poza kontekstem),

{5''} „Rzecz, która pegazuje”

Wykorzystując, któryś z zabiegów parafrazy wstępnej {3}, {4}, {5} możemy dopiero zanalizować interesujące nas konteksty „Pegaz istnieje” lub „Pegaz nie istnieje”, podstawiając za pseudo-nazwę „Pegaz”, któreś z wyrażeń zgodnie z jedną z operacji parafrazy: {3}, {4}, {5} [zob. Quine 2000, s. 35-36].

VII. O parafrazie „w inny sposób”, nowa definicja parafrazy

Przyglądając się różnym zabiegom parafrazy traktowanym jako element metody filozoficznej, dostrzegamy że ogólna definicja (I) choć nieprecyzyjnie ujmuje pewną ważną własność tego zabiegu, mianowicie własność, którą ogólnie możemy nazwać „własnością zachowywania określonego znaczenia wyrażenia parafrazowanego i sparafrazowanego”. Zauważamy, że we wszystkich trzech omówionych zabiegach VIa, VIb, VIc minimum znaczeniowym czyli pewnym (OZ) jakie zostało zachowane było znaczenie w sensie (DZs), którym jest odpowiednia struktura parafrazowanych wyrażeń. Rozważając jednak (I) napotykamy na istotny problem, mianowicie problem jak precyzyjnie zdefiniować pojęcie „określonego znaczenia” (OZ). W tej sytuacji aby móc uznać definicję (I), a tym samym używać terminu „parafraza” jako terminu zrozumiałego i dającego się w poszczególnych konkretnych przypadkach jednoznacznie scharakteryzować, musimy podać jednoznaczną definicję terminu (OZ).

Starając się wyjaśnić i podać taką definicję dokonamy kilku arbitralnych rozstrzygnięć i ustaleń terminologicznych, ważnych dla tego typu konstrukcji. Wprowadzimy więc pojęcie: „interpretacji zamierzonej znaczenia wyrażenia φ (IZ- φ), zgodnie z którą (I, VII) (IZ- φ) to zbiór zdań mających odzwierciedlać znaczenie wyrażenia, które podstawimy za zmienną φ , a które to znaczenie podmiot S bierze pod uwagę analizując, wyrażenie podstawione za zmienną φ . Podmiot analizując wyrażenie „P” (będące podstawieniem za φ) musi więc zdeterminować jego znaczenie za pomocą definicji odwołującej się do pojęcia „zbioru wyrażeń”, tak że (IZ-„P”) jest zbiorem i może

zostać przedstawione także w sposób graficzny. I tak, np. dla wyrażenia „Koń” oznaczonego symbolem „P”, otrzymujemy definicję (Ia, VII): (IZ-„P”) jest zbiór wyrażen określających dopuszczalne (i zamierzone) rozumienie „P” określony przez podmiot S. Np. Wyrażenie „P” określone jest poprzez trójelementowy zbiór A {P1, P2, P3}, gdzie P1 oznacza zdanie „Zwierzę o genomie X”, P2 „Ssak parzystokopytny”, P3 „Zwierzę skrzyżowane z osłem dające nieplodne potomstwo – muła”. Dysponując pojęciem (IZ- φ) możemy zdefiniować pojęcie (OZ), (II, VII) (OZ- φ) nazywamy dowolny podzbiór zbioru (IZ- φ). Przy czym (OZ- φ) czytamy: „określonym znaczeniem wyrażenia φ ”. Tak więc określonym znaczeniem wyrażenia „P” będzie, którykolwiek podzbiór zbioru A np. zbiór A1 {P1} lub A2 {P1, P2} itd. Określonym znaczeniem wyrażenia „P” jednak nie może być zbiór A, ale jedynie jakiś podzbiór zbioru A.

Parafrazą wyrażenia „P” będzie wyrażenie „P””, tak więc np. „Koń” parafrazujemy na: „Zwierzę stojące w tym miejscu jest zwierzęciem o genomie X””. Schematycznie:

„P” dla którego (IZ-„P”) to zbiór A {P1, P2, P3}.

„P”” dla którego (IZ-„P”) to zbiór B {P1, Q1, Q2, Q3}, zaś określonym znaczeniem parafrazy (OZ-P) będzie jednoelementowy podzbiór zbioru A i B czyli C {P1}.

Parafraza wyrażenia „P” na „P”” zmierza więc do zachowania w tym wypadku (OZ-„P”) czyli C{P1}.

Definiując więc (OZ- φ), możemy podać następną definicję (IIa, VII): (OZ- φ) jest iloczynem zbiorów (IZ- φ) i (IZ- φ ”). (OZ- φ) jest więc iloczynem zbioru składającego się na interpretację zamierzoną znaczenia wyrażenia podstawionego za zmienną φ , wyrażenia parafrazowanego i zbioru składającego się na interpretację zamierzoną znaczenia wyrażenia będącego efektem parafrazy (wyrażenia sparafrazowanego) wyrażenia podstawionego za zmienną φ , czyli wyrażenia sparafrazowanego, które może zostać podstawione za φ ”.

Podstawowe pojęcia i relacje pomiędzy nimi w tak doprecyzowanej teorii parafrazy możemy sformułować z pomocą elementarnych wiadomości na temat zbiorów (algebry zbiorów). (OZ- φ) będące określonym znaczeniem stanowi iloczyn zbiorów (IZ- φ) i (IZ- φ ”), (OZ- φ) jednak nie może być zbiorem identycznym ze zbiorem (IZ- φ) ale (OZ- φ) może być identycznym zbiorem ze zbiorem (IZ- φ ”), warunek ten oznaczymy symbolem: (WNI) i nazwijmy warunkiem nie identyczności. Tak np. dla wyrażenia „P”, dla którego interpretacja zamierzona znaczenia wyrażenia parafrazowanego „P” (IZ-„P”) jest zbiorem A{P1, P2, P3}, a interpretacja zamierzonego znaczenia wyrażenia sparafrazowanego jest (IZ-„P””) jest zbiorem B {P2, P3}, zbiór (OZ-„P”) jest identyczny ze zbiorem B czyli ze zbiorem (IZ-„P””).

Oдноśnik 1 do VII

Zaproponowana koncepcja parafrazy wydaje się dość skutecznym narzędziem charakteryzującym sam ten zabieg. Odwołanie się bowiem do pojęcia iloczynu zbiorów (IZ- φ) i (IZ- φ ”) w definicji pojęcia „określonego znaczenia” użytego w definicji parafrazy (I), pozwala nam uniknąć wielu problemów: po pierwsze skomplikowane pojęcie semantyczne czyli pojęcie „określonego znaczenia” zyskuje jasne i precyzyjne wyjaśnienie, w języku matematycznym. Po drugie, dzięki odwołaniu się do pojęcia „interpretacji zamierzonej znaczenia”, unikamy zawilego problemu związanego z koniecznością odpowiedzi na pytanie: czym są znaczenia wyrażen językowych. Odwołanie się do pojęcia „interpretacji zamierzonej znaczenia”, jest zaś uzasadnione biorąc pod uwagę fakt, że zabiegu parafrazy dokonujemy zawsze w ramach pewnego systemu językowego, a także fakt, iż osoba dokonująca analizy zakłada pewne znaczenie wyrażen analizowanych, które powinna ujawnić. Dokonując tego zabiegu uwzględniamy więc określone przez „kogoś” znaczenie wyrażenia parafrazowanego i wyrażenia sparafrazowanego, znaczenie to możemy zaś sformułować i unaocznić w postaci zdań języka. Po trzecie, uznanie definicji (IIa, VII),

pozwała nam uznać definicję parafrazy (I), powyższe wyjaśnienie parafrazy jest chyba zgodne z większością intuicji w tej kwestii.

Powstaje jednak problem, gdyż pomimo, że przyjęcie ogólnej definicja (I) parafrazy, z uwzględnieniem w ramach (I) definicji (IIa, VII) do której dołączony zostaje warunek (WNI) [nazwijmy taką parafrazę, parafrazą (Ia)], daje wyjaśnienie przynajmniej części zabiegów parafrazy, wyjaśnienie to wydaje się być zbyt słabe. Możemy bowiem wyobrazić sobie inny typ parafrazy niż definiowany poprzez (Ia), w której wykorzystano definicję (IIa, VII), z dołączonym warunkiem (WNI), mianowicie parafrazę, dla której warunek (WNI) nie zostaje spełniony, a pomimo to skłonni jesteśmy uznać ją za parafrazę w sensie (I) ale innego typu niż (Ia). Tak np. za zmienną φ podstawmy znowu „P” i „P” zdefiniujmy jako zbiór A {P1, P2, P3}, a wyrażenie „P” jako zbiór B {P2, P3, P1}. W tym wypadku „określone znaczenie” (OZ- φ) będące iloczynem zbiorów (IZ- φ), jak i (IZ- φ) i jest identyczne, tak ze zbiorem (IZ- φ) jak i (IZ- φ).

Zanim jednak przejdziemy do konstruowania, definicji (OZ- φ) dla zabiegu parafrazy innego niż (Ia) przyjrzyjmy się, jeszcze przykładowi parafrazy niezgodnej z definicją (Ia) ale zgodnej z (I). Dla wyrażenia „Koń” oznaczonego „P”, zbiór (IZ-P), będzie zbiorem A {P1, P2, P3}, gdzie P1 oznacza zdanie „Zwierzę o genomie X”, P2 „Ssak parzystokopytny”, P3 „Zwierzę skrzyżowane z osłem dające nieplodne potomstwo – muła”. Wyrażenie „P” sparafrazowane zostanie na wyrażenie „Koń” oznaczone „P” dla którego zbiór (IZ-P”), będzie zbiorem B, składającym się z tych samych elementów co zbiór A ale inaczej uporządkowanych, a więc B {P2, P3, P1}, gdzie P2 oznacza zdanie „Ssak parzystokopytny”, P3 „Zwierzę skrzyżowane z osłem dające nieplodne potomstwo – muła”, P1 „Zwierzę o genomie X”. Uporządkowanie zbioru interpretacji znaczenia zamierzonego jest więc w tym wypadku istotne o tyle, o ile osoba dokonując parafrazy, różnicuje interpretowane znaczenie wyrażenia, w zależności od funkcji porządkującej zbioru interpretacji zamierzonej znaczenia danego wyrażenia.

Ciężar wyjaśniania w tym wypadku z pojęcia (OZ- φ) występującego w definicji (I) przeniesiony zostaje na pojęcie „przekładu” wykorzystane w definicji (I). Pojęcie (OZ- φ) może być zachowane w formie określonej przez definicję (IIa, VII) bez dodatkowego warunku (WNI), chociaż dla pewnych form parafrazy (Ia) (to jest definicja (I) uszczegółowiona przez definicję (IIa, VII) wraz z dodatkowym warunkiem (WNI)) jest wystarczająca. Jednak (Ia) dla niektórych zabiegów parafrazy zgodnych z (I) jest zbyt słaba i aby zbudować definicje parafrazy mogącą objąć, także te dodatkowe wypadki parafrazy zgodne z (I), a nie objęte przez (Ia), musimy wyjaśnić dodatkowo pojęcie „przekładu”.

I tak, (III, VII) wyrażenie φ zyskuje przekład na wyrażenie φ , wtw. zbiór (IZ- φ) i (IZ- φ) nie są zbiorami identycznymi (tj. nie każdy element zbioru (IZ- φ) jest elementem zbioru (IZ- φ)) ale istnieje iloczyn (OZ- φ) (w sensie (IIa, VII)) tych zbiorów lub wtedy, gdy. zbiór (IZ- φ) jest identyczny ze zbiorem (IZ- φ) i istnieje iloczyn (OZ- φ) (w sensie (IIa, VII)) tych zbiorów, ale funkcje porządkujące elementy zbiorów (IZ- φ) i (IZ- φ) są różne.

Np.

„P” A {P1, P2, P3} „Koń”,

„P” B {P2, P3, P1} „Koń”,

Wprowadzone zostaje tu nowe pojęcie „funkcji porządkującej zbioru” interpretacji zamierzonej znaczenia dla wyrażenia parafrazowanego i sparafrazowanego. Pojęcie to jak się wydaje, nie wymaga dodatkowej definicji, każde uporządkowanie zbioru inne od uporządkowania zbioru drugiego, wyznaczone jest poprzez nową funkcję, którą nazywamy funkcją porządkującą i może zostać oznaczone nowym symbolem. Identyfikacja zbiorów określona jest w tym przypadku nie tylko poprzez odwołanie się do ich równoliczności ale i po przez uporządkowanie badanych zbiorów interpretacji zamierzonej.

Oдно́шник 2 do VII

Konstruując definicję (IZ- φ) oczywiście możemy narazić się na zarzut, iż zbiór wyrażeń określających znaczenie pewnego φ jeśli da się określić po przez zbiór wyrażeń danego języka to najczęściej zbiór o nieskończonej liczbie elementów więc znaczenia nie można charakteryzować za pomocą zbioru o skończonej liczbie elementów.

Nie zapominajmy jednak, że zabieg parafrazy traktowany jest tu jako narzędzie analizy filozoficznej. Filozof zaś zajmując się pewnym pojęciem musi starać się podać skończoną definicję znaczenia wyrażenia parafrazowanego i to definicję jak najdokładniejszą, a przynajmniej określić znaczenie danego wyrażenia jakie bierze pod uwagę analizując je. Jeśli zaś takiej charakterystyki nie podaje to jego analiza traci sens, niczego bowiem nie wyjaśnia. Jeśli zaś formułuje definicję charakteryzującą znaczenie, to powinien uczynić to na tyle precyzyjnie, aby każdy mógł uchwycić sens tak pojęć analizowanych jak i pojęć służących nam jako narzędzia tej analizy.

Analizując dane wyrażenia określamy więc dopuszczalne znaczenie danego wyrażenia uwzględniając znaczenie syntaktyczne, albo semantyczne albo pragmatyczne, (albo wszystkie te znaczenia danego wyrażenia o ile możemy mu je przypisać) albo dowolne znaczenie analizowanego wyrażenia, charakteryzując je za pomocą dowolnej koniunkcji wyrażeń. Uwzględniając aspekt pragmatyczny analizy mówimy więc nie o „znaczeniu wyrażenia φ ” ale o „interpretacji zamierzonego znaczenia wyrażenia φ ”. Analiza taka jest więc analizą przynajmniej częściowego znaczenia wyrażenia φ już określonego w ramach pewnego języka albo znaczenia zdefiniowanego za pomocą definicji całkowicie projektującej. Należy zwrócić uwagę na fakt, że dokonując zwykle analizy pojęciowej zmuszeni jesteśmy do podejścia aspektywnego, a więc uwzględnienia tylko pewnego aspektu analizowanego wyrażenia. Musimy więc kierować się zasadą ekonomii samej analizy, zasadą według której analiza musi być efektywna przynajmniej w tym aspekcie w jakim usunięte zostają w wyniku jej zastosowania wieloznaczności, a dany termin zyskuje „nowe znaczenia” precyzyjniej zdefiniowane.

Oдно́шник 3 do VII

Wykorzystując powyższe ogólne analizy uwzględniające (Ia): możemy wprowadzić dodatkowe definicje:

(IV, VII): „ φ ” wtw. istnieje (OZ- φ) dla zbiorów (IZ- φ) i (IZ- φ “).

(V, VII): „ φ ” jest poprawna wtw. istnieje zbiór (OZ- φ) dla zbiorów (IZ- φ) i (IZ- φ “), nawet wówczas, gdy elementy zbioru (OZ- φ) dla zbiorów (IZ- φ) i (IZ- φ “), nie są zamierzone przez osobę S dokonującą parafrazy.

(VI, VII): „ φ ” nie jest poprawna wtw. nie istnieje zbiór (OZ- φ) dla zbiorów (IZ- φ) i (IZ- φ “).

(VII, VII): „ φ ” jest udana wtw. elementy zbioru (OZ- φ) dla zbiorów (IZ- φ) i (IZ- φ “), są zamierzone przez osobę S dokonującą parafrazy.

(VIII, VII): „ φ ” jest nieudana wtw. elementy zbioru (OZ- φ) dla zbiorów (IZ- φ) i (IZ- φ “), nie są zamierzone przez osobę S dokonującą parafrazy, ale istnieje zbiór (OZ- φ).

Oдно́шник 4 do VII

Należy także wprowadzić definicje dodatkowe, jeśli uwzględnimy definicję (III, VII) jako definicję parafrazy (Ib) wówczas definicje (IV) – (VII), są ważne dla definicji (Ib) bo definicja (Ia), dla której podane zostały definicje (IV) – (VII), jest zawarta w definicji (Ib) jako pierwszy element alternatywy występującej w (Ib), dla drugiego elementu tej alternatywy należy jednak wprowadzić dodatkowe definicje parafrazy „poprawnej (niepoprawnej)” i parafrazy „udanej (nieudanej)”.

(IX, VII): „ φ ” wtw. zbiór $(IZ-\varphi)$ jest identyczny ze zbiorem $(IZ-\varphi^{\prime\prime})$ i istnieje iloczyn $(OZ-\varphi)$ (w sensie (IIa, VII)) tych zbiorów, ale funkcje porządkujące elementy zbiorów $(IZ-\varphi)$ i $(IZ-\varphi^{\prime\prime})$ są różne.

(X, VII) „ φ ” jest poprawna wtw. zbiór $(IZ-\varphi)$ jest identyczny ze zbiorem $(IZ-\varphi^{\prime\prime})$ i istnieje iloczyn $(OZ-\varphi)$ (w sensie (IIa, VII)) tych zbiorów, ale funkcje porządkujące elementy zbiorów $(IZ-\varphi)$ i $(IZ-\varphi^{\prime\prime})$ są różne, przy czym nie jest istotne, czy funkcje porządkujące są zamierzone lub nie są zamierzone przez pomiot S.

(XI, VII) „ φ ” nie jest poprawna wtw. zbiór $(IZ-\varphi)$ jest identyczny ze zbiorem $(IZ-\varphi^{\prime\prime})$ i istnieje iloczyn $(OZ-\varphi)$ (w sensie (IIa, VII)) tych zbiorów i funkcje porządkujące elementy zbiorów $(IZ-\varphi)$ i $(IZ-\varphi^{\prime\prime})$ są takie same, przy czym nie jest istotne, czy funkcje porządkujące są zamierzone lub nie są zamierzone przez pomiot S.

(XII, VII) „ φ ” jest udana wtw. zbiór $(IZ-\varphi)$ jest identyczny ze zbiorem $(IZ-\varphi^{\prime\prime})$ i istnieje iloczyn $(OZ-\varphi)$ (w sensie (IIa, VII)) tych zbiorów i funkcje porządkujące elementy zbiorów $(IZ-\varphi)$ i $(IZ-\varphi^{\prime\prime})$ są takie same, przy czym funkcje porządkujące są zamierzone przez pomiot S.

(XIII, VII) „ φ ” jest nieudana wtw. zbiór $(IZ-\varphi)$ jest identyczny ze zbiorem $(IZ-\varphi^{\prime\prime})$ i istnieje iloczyn $(OZ-\varphi)$ (w sensie (IIa, VII)) tych zbiorów i funkcje porządkujące elementy zbiorów $(IZ-\varphi)$ i $(IZ-\varphi^{\prime\prime})$ są takie same, przy czym funkcje porządkujące nie są zamierzone przez pomiot S.

Oдно́nik 5 do VII

Określenie znaczenia danego wyrażenia po przez wskazanie na pewien zbiór wyrażen językowych, na podstawie pragmatycznej decyzji (kogoś podejmującego analizę) to jest określenie znaczenia analizowanego wyrażenia, poprzez dokonanie pewnej relatywizacji do interpretacji zamierzonej osoby S (w postaci zbioru wyrażen) znaczenia danego wyrażenia, pozwala nam także unacznic czy wyjaśnić modelowo, pozorną niezależność znaczenia od języka w jakim dane wyrażenie jest wypowiedziane. Jeśli bowiem w języku Jp wyrażenie „Koń” „P” dla osoby S posiada $(IZ-P)$, $\{P1, P2, P3\}$, wyrażenie języka Ja „Horse” „P””, posiada dla S $(IZ-P^{\prime\prime})$, $\{P1, P2, P3\}$ to mamy do czynienia z przekładem nie zaś z parafrazą. Widzimy jednocześnie, że tak prosta analiza ujawnia trwałość znaczenia w postaci $(IZ-P)$ i $(IZ-P^{\prime\prime})$, $\{P1, P2, P3\}$. Oczywiście możemy domagać się aby zdania składające się na elementy $(IZ-P)$ i $(IZ-P^{\prime\prime})$, $\{P1, P2, P3\}$ były formułowane w jakimś trzecim neutralnym języku, trzecim to znaczy w innym języku niż język Jp czy Ja, w pewnym Jn.

Oдно́nik 6 do VII

Definicje parafrazy sformułowane do tej pory, są jedynie ogólnymi charakterystykami zabiegu parafrazy nie dokonanymi jednak w ramach jakiegoś jednego systemu formalnego, same więc nie mają charakteru formalnego. Mają one spełniać jedynie funkcje eksplanacyjną i stanowić ogólny schemat samej parafrazy. Zastanówmy się jeszcze dodatkowo w jakim języku miałyby zostać sformułowane ciągi koniunkcyjne składające się na $(IZ-\varphi)$ danych parafrazowanych wyrażen dla różnych typów parafrazy (1), (2), (3) i (4), III), skoro są to parafrazy najczęściej między językowe. Oczywiście musiałby to być pewien uniwersalny metajęzyk, a takim językiem jest jedynie język potoczny. Analiza zabiegu parafrazy może być więc dokonana w większości wypadków jedynie w nim, możemy oczywiście wyobrazić sobie jakieś partykularne przypadki istnienia tego typu uniwersalnych metajęzyków dla pewnych typów parafrazy jak np. dla parafrazy typu (4), III) takim metajęzykiem może być język zerojedynkowy, dla różnych typów geometrii język arytmetyki, ale tego typu przypadków istnienia pewnego uniwersalnego neutralnego skodyfikowanego metajęzyka dla dwóch innych wzajemnie różniących się języków jest niewiele. Najczęściej więc dokonując

analiz odwołujemy się do języka potocznego, jako uniwersalnego metajęzyka, w którym możemy sformułować odpowiednie ciągi koniunkcyjne, składające się na interpretację zamierzoną znaczenia analizowanych wyrażeń. Następnie zaś język elementarnej matematyki pozwala nam dokonać dalszej analizy. Tak więc, rolę metajęzyka dla wyrażenia interpretacji zamierzonej znaczenia spełnia tu zwykle nie skodyfikowany język potoczny, analiza zaś samego zabiegu parafrazy jest dokonywana w języku podstawowej arytmetyki zbiorów.

Zaproponowana tu analiza wymaga więc dysponowania pewnym metajęzykiem dla określenia $(IZ-\varphi)$ i podstawowymi elementami arytmetyki zbiorów. Oczywiście kwestia uniwersalnego metajęzyka jest dość problematyczna, a odwołanie się do nieskodyfikowanego języka potocznego rodzi nowe trudności np. problem antynomii kłamcy, na jaki wskazywał Tarski. Wydaje się jednak, że osoba dokonująca analizy pewnych wyrażeń jest w stanie scharakteryzować znaczenie tych wyrażeń właśnie w bogatym języku potocznym, cała zaś reszta należy już do prostej matematyki.

VIII. Definicja parafrazy jako aksjomat parafrazy

Próbując scharakteryzować parafrazę za pomocą środków formalnych, uwzględniając powyższe analizy, a więc i definicję znaczenia jako pewnego rodzaju zbiór $(IZ-P)$ dla wyrażenia P , możemy sformułować następujący aksjomat opisujący, zabieg parafrazy wyrażenia P na P'' :

$$(1) \text{ „P”}'' \circ \$ A (A \hat{=} (IZ-\text{„P”}) \dot{\cup} A \hat{=} (IZ-\text{„P”}'')) \dot{\cup} (IZ-\text{„P”}) \dot{\cup} (IZ-\text{„P”}''')$$

Przy czym wyrażenie „P”'' czytamy zgodnie z umową jako wyrażenie „P”'' jest parafrazą wyrażenia „P”. Gdzie „P” i „P”'' są definiowalne odpowiednio przez zbiory $(IZ-\text{„P”})$, $(IZ-\text{„P”}''')$.

Dla uproszczenia zrezygnujmy z różnicowania $(IZ-\text{„P”})$ i P i potraktujmy symbol wyrażenia jako symbol zbioru interpretacji zamierzonej P czyli $(IZ-P)$ i P'' jako symbol $(IZ-\text{„P”}''')$.

$$(2) P'' \circ \$ A (A \hat{=} P \dot{\cup} A \hat{=} P'') \dot{\cup} P \dot{\cup} P''$$

Wówczas symbol P'' czytaliśmyby jako zbiór interpretacji zamierzonej wyrażenia P jest parafrazą zbioru interpretacji zamierzonej wyrażenia P'' . Zaś całą definicję w następujący sposób: zbiór interpretacji zamierzonej wyrażenia P jest parafrazą zbioru interpretacji zamierzonej wyrażenia P'' wtw. gdy istnieje iloczyn zbioru interpretacji zamierzonej wyrażenia P'' i P , ale zbiory P i P'' nie są identyczne $(3) P \dot{\cup} P'' \circ \$ B (B \hat{=} P \dot{\cup} B \hat{=} P'')$.

Możemy więc (2) przekształcić na mocy (3) na (2').

$$(2') P'' \circ \$ A (A \hat{=} P \dot{\cup} A \hat{=} P'') \dot{\cup} \$ B (B \hat{=} P \dot{\cup} B \hat{=} P'')$$

Definicja (2') jest więc definicją parafrazy, która może być wykorzystana jako aksjomat, dla zbudowania odrębnej logiki parafraz wyrażeń językowych. Zbudowanie takiej logiki byłoby ważnym osiągnięciem – biorąc pod uwagę fakt – że odwołanie się do niej, pozwalałoby nam kontrolować czy zabieg nazywany w danej analizie nazwą „parafraza” faktycznie jest parafrazą w sensie (2'), to znaczy czy istnieje dla wyrażenia parafrazowanego i sparafrazowanego określony iloczyn znaczenia. Odwołanie się do takiej logiki pozwalałoby nam także określić co dana osoba dokonująca parafrazy traktuje jako znaczenie wyrażenia parafrazowanego (a więc co stanowi dla osoby S , interpretację zamierzoną znaczenia danego wyrażenia poddawanego parafrazie), wiedzielibyśmy więc jakie znaczenie dana osoba wiąże z analizowanym pojęciem. Dysponując taką wiedzą, unikalibyśmy tzw. gry na swobodnych asocjacjach czy skojarzeniach interpretacyjnych, bowiem osoba podając interpretację zamierzoną znaczenia i kierująca się logiką parafrazy, byłaby zdeterminowana poprzez własne decyzje terminologiczne i semantyczne i zobowiązana byłaby tych decyzji się trzymać.

IX. Zakończenie

W przedstawionej pracy podana została ogólna definicja parafrazy (Ia), definicja mająca pełnić rolę definicji modelowej dla różnych typów parafrazy językowej. Definicja taka została skonstruowana w oparciu o przyjęte pojęcia „interpretacji zamierzonej znaczenia”, a także pojęcie „iloczynu zbiorów interpretacji zamierzonej znaczenia wyrażenia parafrazowanego i sparafrazowanego” dzięki, któremu mogliśmy zdefiniować pojęcie „określonego znaczenia” przyjmowane w ogólnej definicji parafrazy (I). Uwzględnivszy możliwe dodatkowe interpretacje identyczności zbiorów interpretacji zamierzonej skonstruowana została dodatkowa definicja (Ib).

Problematyczne pozostaje jednak w jaki sposób korzystać z odpowiednich metajęzyków w konstruowaniu ciągów koniunkcyjnych zdań składających się na interpretację zamierzoną znaczenia analizowanych wyrażen dla niektórych typów parafrazy, aby uniknąć antynomii czy innych trudności semantycznych np. jeśli rolę metajęzyka pełni język potoczny. Pomijając jednak te szczegółowe trudności, należy zastanowić się nad możliwością skonstruowania odpowiedniej logiki parafrazy pomocnej w analizie parafrazy, jednocześnie na tyle ogólnej by stanowić uniwersalny schemat tego zabiegu.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K. [1985] *Język i Poznanie*, T1 i 2, Warszawa
- Kaczmarek J. [2001] *Język naturalny i problem identyczności*, „Principia”, s. 100-109.
- Marciszewski [1970] *Mala encyklopedia logiki*, Wrocław -Warszawa- Kaerków.
- Pelc J. (red.) [1967] *Logika i język*, Warszawa.
- Quine W. V. O. [2000] *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa.
- [1999] *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa.
- Russell B. [1967] w: Pelc (red.) [1967], *Denotowanie i Deskrypcje* s. 253-277 i 277-295.
- Strawson P. F. [1994] *Analiza i metafizyka. Wstęp do Filozofii*, Kraków.
- Szubka T. [1995] *Metafizyka analityczna P.F. Strawsona*, Lublin.
- Woleński J. [1993] *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa.

Emilia Jakubowska

Między imperium, ludem ludów i przyjaciółmi Moskalami – próba lektury postkolonialnej III części Dziadów Mickiewicza.

Abstrakt

Tekst poświęcony jest analizie III części *Dziadów* Adama Mickiewicza w kategoriach krytyki postkolonialnej, na podstawie przyjętego za Ewą M. Thompson i polskimi literaturoznawcami założenia o kolonizatorskim charakterze imperium rosyjskiego. Postkolonialnej interpretacji zostają poddane wybrane aspekty kanonicznego utworu jako świadectwa dyskursywnego oporu przeciw skolonizowaniu. Tekst eksponuje problem tworzenia martyrologicznego autostereotypu polskiej wspólnoty i negatywnego heterostereotypu Rosji, która w *Dziadach* staje się upodrzędnionym „Innym”, przedstawianym m.in. zgodnie z regułami orientalizmu. Obok problemu ujęcia imperializmu i podziału na kolonizatora i kolonizowanego, analiza skupia się na mesjanizmie jako strategii antykolonialnej, a także na ideologicznym obrazie Europy. Krytycyzm lektury postkolonialnej spotyka się tu jednocześnie z wydobyciem momentów wewnętrznego podważania przez Mickiewicza tendencji hegemonicznych nacjonalistycznego dyskursu obronnego.

Abstract

The text is devoted to an analysis of Adam Mickiewicz's *Dziady* part III in the categories of postcolonial critics, on the premise (made by Ewa M. Thompson and Polish literary scholars) of the colonial character of the Russian empire. The postcolonial interpretation is directed to chosen aspects of the canon work treated as a testimony to the discursive resistance to colonisation. The text exposes the creation of martyrological autostereotype of Polish community and negative heterostereotype of Russia, which becomes a subjected Other, presented according to the rules of orientalism. Apart from the problem of imperialism and the division into the coloniser and the colonised, the analysis focuses on messianism as an anticolonial strategy, as well as on the ideological image of Europe. At the same time, the criticism of postcolonial reading meets the moments where the hegemonic tendencies of nationalist defensive discourse are internally undermined by Mickiewicz.

W 2007 roku we wstępie do numeru „Tekstów Drugich” poświęconego postkolonializmowi Włodzimierz Bolecki postawił zdecydowaną tezę o losie tego terminu: „Snuje się on od dłuższego czasu po polskich badaniach literackich, przemyka cieniem w krytyce literackiej, ale w porównaniu z karierą, jaką zrobił w humanistyce zachodniej, w polskim piśmiennictwie praktycznie nie istnieje.”¹. Rzeczywiście, trudno znaleźć przykład zadomowienia i szerszego użycia teorii postkolonialnej w rodzimym literaturoznawstwie, a aprobatywne ujęcia tego problemu na razie

1 W. Bolecki, *Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 6.

zdają się ograniczać do przybliżania i rekapitulacji światowych osiągnięć studiów postkolonialnych, oraz, być może przede wszystkim, do stawiania postulatów przeszczepienia tej metodologii na grunt polski.²

Jak się wydaje, najistotniejsze w omawianym obszarze badawczym są dziś dwa tematy: Kresy³ oraz relacje Polski z państwami zaborczymi, w szczególności z Rosją, z którą zdają się łączyć nasze dyskursy najbardziej skomplikowane stosunki. Temat ten może już nastroczać problemy w ustaleniu samej prawomocności i zasadności ujmowania rosyjskiej lub radzieckiej dominacji nad państwem polskim w kategorii doświadczenia kolonialnego. Jakkolwiek rzeczywiście rozszerzanie terminu 'postkolonializm' na obszar każdego dyskursu władzy może wydawać się nadmierną generalizacją i nadużyciem,⁴ badacze upominają się o dostrzeżenie zjawiska „białego kolonializmu” w „Drugim Świecie” i przywołują przekonujące argumenty za przypisaniem imperium rosyjskiemu charakteru kolonizatorskiego. Dariusz Skórczewski pisze: „o ile rzeczywiście imperializm rosyjski realizował się w innym stylu niż zachodnioeuropejski – przede wszystkim poprzez kolonizację obszarów przyległych, a nie podbój terytoriów zamorskich – oraz miał charakter wyraźnie regresywny, a nie progresywny, istota zjawiska: uzależnienie polityczne, społeczne i kulturowe narodów i grup etnicznych od Rosji wraz z dalekosięznymi tego faktu konsekwencjami, zwłaszcza kulturowymi, pozostaje ta sama”.⁵

Szczególną rolę w odsłonięciu kolonizatorskiego charakteru państwa rosyjskiego w ciągu wieków odgrywa najważniejsza chyba na gruncie badań polskiego doświadczenia kolonialnego, pionierska rozprawa Ewy M. Thompson *Trubadurzy Imperium*. Autorka, posługując się metodologią zaczerpniętą przede wszystkim z prac Edwarda W. Saida, ale też innych klasyków studiów postkolonialnych, zwłaszcza Homiego Bhabhy, obnaża techniki władzy w tekstach literatury rosyjskiej i poddaje przenikliwej analizie współkształtowany przez nie dyskurs imperialny. Thompson udowadnia kolonizatorski charakter mocarstwa, jak również wskazuje właściwości odróżniające imperializm rosyjski od europejskiego, a zarazem znacząco wpływające na specyfikę relacji z Rosją w polskim dyskursie:

Trzecia cecha pozwalająca rosyjskiemu kolonializmowi wymykać się taksonomiom krytyków postkolonialnych ma związek z dystrybucją władzy i wiedzy między metropolią a peryferiami. W kolonializmie zachodnim metropolia mogła się poszczycić akumulacją i jednej, i drugiej, i na tym opierało się jej roszczenie do dominacji nad peryferiami. Podstawą rosyjskiego panowania kolonialnego była zwykle raczej sama władza, a nie połączenie władzy i wiedzy. Narody zachodnich i południowo-zachodnich obrzeży imperium rosyjskiego postrzegały siebie jako cywilizacyjnie bardziej zaawansowane w stosunku do metropolii. (...) W niektórych częściach imperiów rosyjskiego i sowieckiego zaistniała jedyna w swoim rodzaju sytuacja, w której poddani władzy imperialnej nie spoglądali z szacunkiem na tych, którzy ją dzierżyli.⁶

Kontrowersyjna książka Thompson stanowi świetny przykład przenikliwej, podejrzliwej lektury zakładającej, że żaden tekst nie może być politycznie niewinny. Wpisuje imperium rosyjskie na mapę krytyki postkolonialnej, otwierając tym samym miejsce na głos jego dawnych i obecnych terytoriów zależnych. Daje szansę nowego, odmiennego metodologicznie spojrzenia na „przeklęty problem” obecności Rosji w polskim życiu, prowokując do zbadania, jak na praktyki

2 Szczególną rolę odgrywają tu, obok artykułu Clare Cavanagh zapoczątkowującego ten nurt, teksty Dariusza Skórczewskiego. Zob. m.in. C. Cavanagh, *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, „Teksty Drugie” 2003, nr 2-3, s. 60-71, D. Skórczewski, *Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*, „Teksty Drugie” 2006, nr 1/2, s. 100-112.

3 Zob. zwłaszcza B. Bakula, *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6, s. 11-33.

4 Jak traktuje to np. G. Borkowska, *Polskie doświadczenie kolonialne*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 16.

5 D. Skórczewski, *op. cit.*, s. 110.

6 E. M. Thompson, *Trubadurzy Imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Kraków 2000, s. 28-29. Podkr. moje.

i dyskurs imperialny odpowiadała polska literatura. Zagadnienie to domaga się analiz tym bardziej, że przekracza prosty podział na kolonizatora i skolonizowanego, gdy tekstualna wizja świata i wiedza są rozbieżne z władzą polityczną. Przeszczepianie krytyki postkolonialnej na grunt polski musi więc być podejrzliwe nie tylko wobec dyskursu hegemonicznego Rosji, ale też wobec dyskursu wytwarzającego jej obraz, najeżonego niebezpiecznymi uproszczeniami, uprzedzeniami czy kompleksem niższości i wyższości zarazem, co ujmują choćby również odwołujące się do metodologii postkolonialnej prace Marii Janion.⁷ Warto zauważyć, że tego typu pułapek, prowadzących do upodrzędniania „Innego” czy też wzmacniania zachodnich dyskursów kolonizatorskich, postkolonialne interpretacje nie zawsze unikają, jak poucza przykład *Trubadurów Imperium*.⁸

Za argumentacją polskich teoretyków na rzecz zastosowania nowej metodologii w rodzimych badaniach literackich nie nadążają jednak prace interpretacyjne. Z tego też względu nawet sceptyczny wobec omawianej teorii Bolecki postuluje: „czas (...) zacząć analizować w polskim piśmiennictwie *co się da*”.⁹ Wezwanie to prowokuje do odpowiedzi, tym bardziej, że niektóre teksty kanonu wręcz domagają się lektury postkolonialnej. Warto więc podjąć próbę i na nowo przeczytać dzieło jawnie zaangażowane ideowo i politycznie, fundament polskiego dyskursu reagującego na zjawisko zaborczej kolonizacji – III część *Dziadów* Mickiewicza. Analiza w postkolonialnej perspektywie jednego z najważniejszych dzieł literackich konstruujących tożsamość polskiej wspólnoty wyobrażonej, współkształtujących długo oddziałujące auto- i heterostereotypy, z jednej strony pozwala po raz kolejny spojrzeć na dobrze znane problemy ideowe arcydzieła Mickiewicza, a z drugiej – umożliwia ekspozycję fragmentów, które znajdują się na marginesie kanonicznych odczytań. Szansa otwarcia nowego pola problemów wydaje się w tym momencie ważniejsza niż ryzyko powielenia znanych już wniosków.¹⁰

Prezentowana tu analiza tekstu *Dziadów* nie podąża wiernie za koncepcjami żadnego z najważniejszych światowych badaczy, a raczej posługuje się różnymi kategoriami studiów postkolonialnych uznanymi za przydatne w lekturze, a wykorzystywanymi przez istniejące już w polskim kręgu badawczym prace analityczne.¹¹ Wypadnie więc skupić się na problemie przedstawienia imperializmu, rozumianego szeroko jako „praktyka, teoria oraz postawy dominującego centrum”,¹² na analizie szeroko pojętej władzy tekstualnej i widocznych w tekście elementów dominacji nad „Innym” pod względem narodowym i cywilizacyjnym. Rozpatruje się obecność, wzajemne tarcia i zależności dyskursu polskiego i rosyjskiego, dyskursu imperialno-kolonizatorskiego, hegemonicznego i kontrhegemonicznego. Zwraca się uwagę na tworzenie auto- i heterostereotypów oraz na kwestię odbierania bądź odzyskiwania „własnego głosu”. Spośród kategorii o konkretnym pochodzeniu wykorzystany zostaje natomiast zmutowany na polskie potrzeby „orientalizm” z fundamentalnej pracy Edwarda W. Saïda, gdzie najbardziej ogólna

7 Zob. M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006.

8 Trudno oprzeć się czasem wrażeniu, że autorka jest nie tyle post-, co antykolonialna, a jednym z jej celów jest odwetowe umniejszenie znaczenia Rosji prowadzone z perspektywy przedstawiciela zachodniego humanizmu czy, co chyba istotniejsze, badacza związanego z doświadczeniem skolonizowania Polski, np. „Możliwe, że rosyjski imperializm poniósł klęskę dlatego, że polegał bardziej i przez dłuższy czas niż imperializm zachodni na żołnierzach i armatach albo też dlatego że nie udało mu się zastąpić armat ideami. (...) Imperializm zachodni zaoferował tubylczym elitom bogactwo intelektualnych tradycji europejskich. (...) Rosyjski imperializm (...) był zbyt skoncentrowany na sobie, nazbyt niepewny siebie, nadmiernie zabiegający o promocję kultury rosyjskiej i zbyt ograniczony poznawczo, by wytworzyć nowe idee i zwolenników w sferze kulturowej.” – E. Thompson, *op. cit.*, s. 30-31. Podkr. moje.

9 W. Bolecki, *op. cit.*, s. 13.

10 Co zarzuca studiom postkolonialnym Bolecki, *ibidem*, s. 10.

11 Do takich należy oprócz *Trubadurów Imperium*, tekst Izabeli Surynt *Badania postkolonialne a „Drugi Świat”*. *Niemieckie konstrukcje narodowo-kolonialne XIX wieku*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 25-46.

12 Jest to właściwie możliwie najogólniejsza definicja Saïda, tyle że znacząco uszczuplona o odległość podległego terytorium od metropolii – zob. omówienie postkolonializmu w: A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2007, s. 551.

definicja określa go jako „sposób myślenia oparty na ontologicznym i epistemologicznym rozróżnieniu pomiędzy *Wschodem a Zachodem*”.¹³ W zmodyfikowanym użyciu pojęcie to ma oznaczać tu sposób konstruowania dyskursywnego przedstawienia „Innego”, w tym wypadku Rosji, jako gorszego, niecywilizowanego, nie w pełni ludzkiego i niezgodnego z normami wyznaczonymi przez zbiorowość „nas”, dążącą do autoafirmacji zachodniej tożsamości; być może właściwsze byłoby tu mówienie o „orientalizacji” niż o „orientalizmie”. W ten sposób instrumenty analizy postkolonialnej po raz kolejny kierują uwagę na *Dziady* jako na świadectwo reakcji terapeutycznej na rosyjski imperializm, upomnienie się o „własny głos” w sytuacji klęski powstańczej. Wreszcie, krytyka postkolonialna pozwala też ponownie spojrzeć podejrzliwie na problemy ideowe związane z wciąż aktualnymi pułapkami nacjonalizmu, a więc na dyskurs mesjanistyczny i autostereotyp martyrologiczny.

Nie trzeba tu przypominać faktów polistopadowej genezy III części *Dziadów*. Wystarczy tylko uświadomić sobie, abstrahując nawet od fundamentalnej dla teorii postkolonialnej tezy o nieuniknionym uwikłaniu politycznym pozornie neutralnego tekstu, że trudno oczekiwać tego, co kultura zachodnia uznaje za obiektywizm i bezstronność, od dzieła powstałego w atmosferze nasilonych represji po klęsce aspiracji niepodległościowych skolonizowanej zbiorowości. *Dziady* są wypowiedzią wyraźnie polityczną, ideologiczną, możliwą do jednoznacznego odczytania w doraźnej sytuacji. Aby dzieło mogło pełnić funkcje terapeutyczne i konsolacyjne (a przy okazji rehabilitować autora w oczach opinii publicznej za budzące wątpliwości zachowanie w czasie powstania), Mickiewicz musiał je napisać zgodnie z oczekiwaniami polskich odbiorców, wejść w pożądaną, uproszczoną wizję świata i dyskurs patriotyczny rozwijany w czasach porzbirowych.

Z tego względu w ideologii *Dziadów* sprawa rosyjskiej przemocy imperialnej i postawy narodu zdominowanego przedstawiona jest tak, by nie pozostawiać wątpliwości co do słuszności racji strony podległej – jest to tekst zdecydowanie antyimperialny i antykolonialny, prezentuje wizję świata radykalnie dychotomiczną, opartą na prostej opozycji złego kolonizatora-Rosjanina i niesłusznie uciemżonego dobrego Polaka, wzmocnionej i ideologicznie umotywowanej w planie metafizycznym; jak pokazały badania postkolonialne w obszarze „Trzeciego Świata”, tego typu konstrukcja jest charakterystyczna dla młodych narracji nacjonalistycznych narodów skolonizowanych.¹⁴ I choć w tekście dramatu zdarzają się rzadkie momenty niuansowania racji, choć Mickiewicz, o czym wypadnie mówić później, podważyć może dyskurs antykolonialny, zasadnicze przesłanie ideowe *Dziadów* ma być jednolite. Mesjanizm, którego nośnikiem jest postać księdza Piotra, stanowi właściwy dyskurs, w którym realizuje się opór przeciwko rosyjskiemu imperializmowi. Na tle tego niebezpiecznego, bo w rzeczy samej kolonizującego dyskursu, reprezentowany przez opętanego Konrada prosty antykolonializm buntu i zemsty („Z Bogiem i choćby mimo Boga”) jest już w punkcie wyjścia zdezawuowany z moralnego punktu widzenia, wobec czego nie musi stanowić głównego problemu podejrzliwej lektury postkolonialnej.

Najłatwiej dostrzegalnym elementem tekstualnej walki z imperium jest w dramacie kompozycja świata przedstawionego. Rosja zasadniczo w tym ujęciu zostaje pozbawiona „własnego głosu”, także dosłownie – jej reprezentanci pojawiają się na scenie właściwie dopiero w drugiej połowie dramatu, po przełomowej scenie widzenia ks. Piotra. Rosja więc długo nawet się nie wypowiada, za to skolonizowani Polacy mówią o niej – paradoksalnie imperium uzyskuje tu status poddanego opresji „Innego”, *subaltern*, który służyć ma konstrukcji własnej tożsamości. Warstwa leksykalna obfituje w określenia jednoznacznie wartościujące – „Moskale” są „łotrami”, „zbójcami”, „szelmami”, „łajdakami”.¹⁵ Niewiele potrzeba, by udowodnić, że Rosja carska jest

13 E. W. Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, s. 31.

14 Zob. np. rozdział *Imagining community: the question of nationalism*, L. Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, New York 1998, s. 102-121.

15 A. Mickiewicz, *Dziadów część III*, wyd. 10, Warszawa 1967, s. 144, w. 418, s. 31, w. 162.

całkowicie utożsamiana ze zniewoleniem, tyranią i przemocą w postaci bezprzykładnych prześladowań szlachetnego narodu, a zwłaszcza niewinnych młodzieńców; gdyby zacytować przykłady takiego ujęcia, trzeba by przepisać bez mała cały tekst, z wyłączeniem chyba tylko Wielkiej Improwizacji, Widzenia Ewy i Nocy Dziadów, a więc fragmentów, w których większą rolę niż sprawa polska odgrywają metafizyczne dzieje Konrada.

Skuteczną strategią antykolonialną *Dziadów* jako dramatu (w *Ustępie* bowiem sprawa przedstawia się inaczej, do czego wypadnie powrócić) jest nacechowana poczuciem wyższości rezygnacja z traktowania dyskursu rosyjskiego imperium jako problemu intelektualnego czy kulturowego. Działający Rosjanie, czyli carscy urzędnicy, przedstawieni są tak miażdżąco karykaturalnie i stereotypowo, że *Dziady* nie muszą podejmować żadnej racjonalnej polemiki ideowej, bo po prostu nie ma tu z kim ani o czym dyskutować. Pojmowana na wszelkie sposoby nieludzkość jest główną cechą płaskich figur Nowosilcowa i innych Rosjan związanych z aparatem carskim, co często realizuje się przez ich retoryczną dehumanizację.¹⁶ Mickiewicz w sposobie przedstawiania tych postaci korzysta z bogatego arsenału tendencyjnych środków komedii oświeceniowej, a w tak skrajnie zideologizowanej antykolonialnie wizji świata trudno byłoby wyposażyć antybohaterów w gorszy katalog cech: okrucieństwo, bezbożność, pogarda dla ludzkich praw, tchórzostwo, a także cynizm, nielojalność i niewiara w imperialną ideologię.

Odzyskiwanie suwerenności przez poníženie kolonizatora wymaga symetrycznego wywyższenia uciśnionej zbiorowości. Polscy więźniowie ucieleśniają w dramacie skrzywdzoną niewinność, podkreślaną w perspektywie mesjanistycznego porównania do prześladowań Heroda przez zabieg swoistej miniaturyzacji – wywiezieni na Sybir uczniowie to „dziatwa”, „małe chłopcy”.¹⁷ Jako przeciwieństwo karykatury i satyry dominuje tu idealizacja i wzniosły ton. Pomimo bezmiaru niesprawiedliwych cierpień i podkreślanego często fizycznego wyniszczenia, Polacy są prawi, honorowi oraz niezłomni; stanowią wzór lojalności i solidarności oraz chrześcijańskiej ofiarności za bliźnich (Tomasz deklaruje „Mam obowiązek cierpieć za was, przyjaciele”, a Frejend wtóruje „Taki jak ja – ojczyźnie tylko śmiercią służy; / Umarłbym dziesięć razy, byle cię raz wskrzesić”¹⁸). Wyeksponowana zostaje także rycerska męskość szlachetnych patriotów, co jest istotną reakcją na dyskurs kolonizatorski, którego charakterystyczną cechą, także w wydaniu rosyjskim, jest feminizacja narodów poddanych w celu uzasadnienia podboju i eksploatacji biernego, niezdolnego do rozwoju „Innego”.¹⁹ W tej perspektywie *Dziady* są odzyskiwaniem podmiotowości i podtrzymywaniem tradycyjnego obrazu tożsamości polskiej wspólnoty narodowej:²⁰ „Nasz Jacek musiał żonę zostawić w połogu, / A nie płacze (...) Jeśli powije syna, przyszłość mu wywieszczę (...) Jeśli będzie pocziwy, pod moskiewskim rządem / Spotka się niezawodnie z kibitką i sądem; / A kto wie, może wszystkich nas znajdzie tu jeszcze – / Lubię synów, to nasi przyszli towarzysze”.²¹ Martyrologicznej idealizacji Polaków w *Dziadach* nie przeszkadza fakt, że obok cierpiących patriotów pojawiają się oportunistyczni i obojętni bywalcy salonu warszawskiego. Ukazani w sposób jeszcze bardziej karykaturalny i groteskowy niż rosyjscy urzędnicy, nie mogą stawiać odbiorcom wyzwania intelektualnego, gdy proponują zużyty i nieprzystający do polskich realiów dyskurs kultury klasycystycznej, z którym Mickiewicz

16 „Tam car jak dzika bestyjka (...) Tu Nowosilcow jak źmija”, „kamerjunki świszczą jak puszczyki, / Damy ogonem skrzeczą jak grzechotniki”, Senator „Skacze jak w klatce ryś”, a Bajkow „Skacze jak po śmieciach ropucha”- *Ibidem*, s. 41, w. 364-366, s. 95, w. 81-82, s. 141, w. 391, s. 146, w. 364.

17 *Ibidem*, s. 33, w. 203, 206.

18 *Ibidem*, s. 26, w. 74, s. 31, w. 165-166.

19 Zob. zwłaszcza E.W. Said, *op. cit.*, s. 307-308, E. M. Thompson, *op. cit.*, s. 10. Choć taki zabieg bardziej zdaje się stosować do przedstawiania np. Kaukazu, dotyczył on także Polaków- zob. M. Janion, *op. cit.*, s. 326.

20 „Polska kultura narodowa jest kulturą wybitnie męską. W jej obrazie na plan pierwszy wysuwają się związki homospołeczne, więzi męskiego braterstwa i przyjaźni. Do idealnych modeli tego typu związków (...) należą między innymi – w kulturze staropolskiej szlachecy <>, hufce rycerskie, a w kulturze nowożytnej zrzeszeni w na wpół tajnych stowarzyszeniach filomaci i filareci”- M. Janion, *op. cit.*, s. 267.

21 A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 26-27, w. 81-89.

rozprawia się wyjątkowo bezpardonowo, sprowadzając go do „tysiąca wierszy o sadzeniu grochu”. Przede wszystkim jednak taka konstrukcja nie może dawać polskim odbiorcom bodźca do krytycznej autorefleksji. Zjawisko narodowego zaprzaństwa, a przynajmniej obojętności, Mickiewicz w ten sposób zmarginalizował, przedstawił jako nieistotne dla właściwego charakteru narodowego Polaków, jako patologiczne odchylenie od normy przestrzeganej przez większość. W ten sposób umocnił dobre samopoczucie skolonizowanego, odsuwając myśl o możliwej współodpowiedzialności za zabory, o niejednoznaczności i wycieniowaniu postaw – podejrzenie wszelkiej nieczystości nie dotyczy w dramacie „nas”, czyli esencji, romantycznego ducha narodowego, „wewnętrznego ognia” lawy.

Postkolonialna lektura arcydzieła Mickiewicza wykracza jednak poza stwierdzenie oczywistych funkcji kompensacyjnych w konstrukcji świata przedstawionego dramatu operującego jednoznacznym podziałem na kolonizatora i kolonizowanego. Dziady mogły oddziaływać na polski dyskurs także przez warstwę *par excellence* ideologiczną w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, jako spójna wypowiedź ideowa o miejscu i wzajemnych powiązaniach tego, co określa się jako Polskę, Rosję, a także Europę czy Zachód.

Pomimo tego, że reprezentanci Rosji są w dramacie figurami skompromitowanymi, pomimo jednoznacznej zbrodniczości carskiego państwa, Rosja jednak pozostaje dla Mickiewicza palącym problemem, podobnie zresztą jak dla całego nowoczesnego myślenia o Polsce i jej miejscu w świecie. Komplikacje intelektualne, na które nie ma miejsca w tekście dramatu, pojawiają się w *Ustępie* III części *Dziadów*, który ma charakter syntezy ówczesnych poglądów Mickiewicza na Rosję i rosyjskość. Co jednak istotne, problematyzacja zagadnienia nie oznacza tutaj ani rezygnacji z walki z dyskursem kolonizatorskim, ani uniknięcia niebezpieczeństw przekształcania dyskursu kontrhegemonicznego w hegemoniczny. Uważna lektura może wręcz wydobyć fakt, że w tekście Mickiewicza statyczna, esencjalistyczna wizja konkuruje z wprowadzającą odmienne punkty widzenia narracją.²²

Ustęp jest też miejscem, gdzie perspektywa ściśle polonocentryczna schodzi na dalszy plan, eksponując za to problem samego imperium i jego strategii kolonizatorskich. Mickiewicz ma świadomość wyjątkowej dla Rosji rozległości terytorium, ogromu przestrzennego niemożliwego do ogarnięcia i naturalnej centralizacji²³ – w dedykacji chyba nieprzypadkowo wymienione są trzy miasta rosyjskie: Petersburg „wydarty świeżo morzu i Czuchoncom”,²⁴ Moskwa i Archangielsk²⁵ W *Drodze do Rosji* znalazł się obraz ukazujący inne niż Polacy narody skolonizowane przez imperium, obnażający mechanizm wykorzystania poszczególnych grup etnicznych ze skrajów mocarstwa:

*Te pułki podług carskiego ukazu
Ciągną ze wschodu, by walczyć z północą;
Tamte z północy idą do Kaukazu;
Żaden z nich nie wie, gdzie idzie i po co?
Żaden nie pyta. Tu widzisz Mogolą
Z nabrzmiałym licem, małym, krzywym okiem;
A tam chłop biedny z litewskiego siola,
Wybladły, tęskny, idzie chorym krokiem.
Tu błyszczą strzelby angielskie, tam łuki
I zmarzłą niosą cięciwę Kalmuki.²⁶*

22 O pojęciu wizji i narracji zob. E.W. Said, *op. cit.*, s. 334-335.

23 „Być może stąd właśnie bierze się ta część tożsamości rosyjskiej, zgodnie z którą Rosja wydaje się zbyt wielka i różnorodna, by dało się nią administrować w sposób racjonalny” – E. M. Thompson, *op. cit.*, s. 49. Na temat przestrzeni zob. przede wszystkim rozdział *Dekonstruowanie Imperium* – Ludmiła Pietruszewska, s. 311-346.

24 A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 181, w. 16.

25 *Ibidem*, s. 5.

26 *Ibidem*, s. 175, w. 113-122. Podkr. moje

Trudno oprzeć się wrażeniu, że podkreślona w tym fragmencie chaotyczność, absurdalność zestawienia, brak uzasadnienia i motywacji działań wojennych, jest odpowiedzią na dyskurs uprawiany przez rosyjskich trubadurów, którego szczególnym przykładem jest, prowadzona także przez Puszkina, narracja o Kaukazie – przez obnażenie jego bezsensu Mickiewicz podważa mit, zgodnie z którym „Kaukaz ukazywany jest z perspektywy rosyjskiego żołnierza lub oficera znoszącego trudy wyprawy w niebezpieczną i niewdzięczną krainę. (...) Przyznanie się do politycznych i ekonomicznych korzyści, jakie odniosła Rosja w wyniku podboju, nie jest obecne w tekstach rosyjskich, za to poczucie misji cywilizacyjnej Rosji jest wszechobecne.”²⁷ Funkcjonowanie mechanizmu władzy imperialnej w oderwaniu od etnicznego porządku raz jeszcze Mickiewicz podkreśli w *Petersburgu*: „Napis: *Tu mieszka Achmet, Chan Kirgisów, / Rządzący polskich spraw departamentem*”.²⁸

Warto w tym miejscu zauważyć, jak interesujący i znaczący dla kształtowania poczucia polskiej wyższości jest fakt, że narracje rosyjskiego dyskursu imperialistycznego występują już przefiltrowane przez dyskurs kontrhegemoniczny. Na marginesie trzeba też dodać, że model życia oferowany przez imperium narodom podbitym zostaje podważony już w samym dramacie, gdzie Mickiewiczowi udaje się ująć strategię mimikry. Helena Duć-Fajfer wyjaśnia to pojęcie Homiego Bhabhy następująco: „Dokonująca się mimikra nie jest prostą reprodukcją kolonizującej kultury, zachowań, zwyczajów i wartości, jest pewną parodią bliską kpinie, ale też groźbą wynikającą z rozerwania kolonialnej władzy przez potencjalność kpiny. Zagrożenie zawarte w mimikrze nie wynika więc z jawnego oporu, ale ze sposobu sugerowania, że podobieństwo naśladowującej tożsamości do kolonizowanego nie jest całkowite.”²⁹ Doskonałą ilustracją takiej strategii antykolonialnej jest treść pieśni Feliksa z jej ironiczną przewrotnością:

*Nie dbam, jaka spadnie kara,
Mina, Sybir czy kajdany.
Zawsze ja wierny poddany
Pracować będę dla cara.*

*W minach kruszec kując młotem,
Pomyślę: ta mina szara
To żelazo, – z niego potem
Zrobi ktoś topór na cara.*

*Gdy będę na zaludnieniu,
Pojmę córeczkę Tatara;
Może w moim pokoleniu
Zrodzi się Palen dla cara.*

*Gdy w kolonijach osiadę,
Ogród zorzę, grzedy skopię,
A na nich co rok siać będę
Same lny, same konopie.*

*Z konopi ktoś zrobi nici –
Srebrem owita nić szara
Może się kiedyś poszczyci,
Że będzie szarfą dla cara.*³⁰

27 E. M. Thompson, *op. cit.*, s. 94.

28 A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 183, w. 59-60.

29 H. Duć-Fajfer, *Etniczność a literatura*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 441.

30 A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 43-44, w. 420-439.

Przymusowa praca na rzecz gospodarki i populacji wielkiego imperium znajduje tu swój finał w groźbie jego unicestwienia przez carobójstwo na wzór zamordowania Pawła I carską szarfą przez spiskowców pod wodzą Pahlana. Destabilizująca moc tej pieśni jest tym większa, że imperium ma zginąć pokonane własną bronią; państwo rosyjskie zostaje tu niejako delegitymizowane przez ukazanie zarodków słabości i klęski w tym, co przedstawia jako swój sukces i istotę.

Istotnym problemem jest sprawa narodowości imperium rosyjskiego, tego, jakie składniki etniczne, czy też raczej – jaki romantyczny esencjalny duch tworzy wrogie państwo. Marta Zielińska przy wnikliwym omawianiu *Ustępu* pisze: „Na fenomen współczesnej despotycznej Rosji uosobionej w Petersburgu (...) składa się duch mongolski złączony w diabelską mieszankę ze zdegenerowaną kulturą osiemnastowiecznej Europy”.³¹ Diagnoza to trafna, z tym, że w przypadku *Dziadów* lepiej chyba niż o „duchu mongolskim” mówić o duchu wschodnim, barbarzyńskim, lub wręcz nawet o niecywilizowanej, przedludzkiej dzikości. Dwuskładnikowa Rosja zawiera pierwiastek orientalnej inności, o czym Europa miała zapomnieć wraz z przekształceniem XVIII-wiecznego państwa w kolonialne imperium i równorzędne mocarstwowe partnera. Warto przytoczyć tu interesującą tezę Thompson: „niesłuszne jest spostrzeżenie postkolonialnych badaczy, że historia to dyskurs, poprzez który Zachód utwierdził swą hegemonię nad resztą świata. Świat nigdy nie był podzielony na jasne kategorie: Zachód i nie-Zachód”, „zestawienie wewnątrz teorii postkolonialnej tych dwóch wykluczających się pojęć – Orient i Zachód – ukrywa te przestrzenie kulturowe, których Zachód nie zdołał zawłaszczyć.”³² Europa skapitulowała przed imperialnym tekstem Rosji, nie dostrzegając jej kolonializmu, a zarazem zapominając, że do czasów Piotra Wielkiego Moskwa stanowiła „Innego”. *Dziady* mają w założeniu nie tylko obnażać Rosję, ale i w swoich antyzachodnich momentach przypominać Europie o niewygodnych dla niej faktach i o zarzuconym dyskursie. Z tego względu Mickiewicz Rosję w *Ustępie* skrajnie orientalizuje. Co prawda ani razu Rosja nie zostaje w *Dziadach* nazwana „Wschodem”, tylko zawsze funkcjonuje jako Północ,³³ nie zmienia to jednak faktu, że jest przedmiotem doskonałej orientalizacji w *Drodze do Rosji*. Nawet literacka forma opisu podróży jest tu naśladownictwem konwencji pisarstwa uprawianego przez zachodnich romantyków podróżujących ku Orientowi, co jest tym bardziej znaczące, jeśli przyjmiemy za cel Mickiewicza przewrotność wobec dyskursu europejskich imperiów. Orientalizm *Dziadów* można jednak przede wszystkim traktować jako swoistą mimikrę, odwrócenie dyskursu orientalizującego tworzonoego przez trubadurów imperium.³⁴ Przestrzeń północy jest więc tu dzika, barbarzyńska, niecywilizowana, co więcej, jawnie porównana do właściwego Orientu:

*Po śniegu, coraz ku dzikszej krainie
Leci kibitka jako wiatr w pustynie (...)
Po polach białych, pustych, wiatr szaleje, (...)
Czasem ogromny huragan wylata
Prosto z biegunów; niewstrzymany w biegu,
Aż do Euxinu równinę zamiata,
Po całej drodze miecąc chmury śniegu;
Często podróżne kibitki zakopie,
Jak symum błędnych Libów przy Kanopie.*³⁵

31 M. Zielińska, „Ustęp” III części „Dziadów” i jego rosyjskie konteksty, [w:] eadem, *Polacy, Rosjanie, romantyzm*, Warszawa 1998, s. 94.

32 E. M. Thompson, *op. cit.*, s. 39, 43.

33 Zob. np. A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 33, w. 203, s. 40, w. 346, s. 85, w. 9.

34 Zob. E. M. Thompson, *op. cit.*, s. 93-95. Autorka pisze o kaukaskiej narracji Puszkina i konkluduje: „W ciągu dwóch i pół wieku Rosja przekształciła się z przedmiotu protoorientalistycznego opisu w podmiot generujący orientalistyczne opisy”.

35 A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 171, w. 1-2, s. 172-173, w. 42-53.

Ziemi północnej podróżnik-orientalista odbiera pamięć i historię, co stanowi jedną z najważniejszych strategii kolonizatorskich.³⁶ Teren imperium nie ma własnego głosu, żadnego centrum ani osi świata, jest dziki i nieuporządkowany: „Oko nie spotyka ni miasta, ni góry, / Żadnych pomników ludzi ni natury; / Ziemia tak pusta, tak niezaludniona, / Jak gdyby wczoraj wieczorem stworzona.”³⁷ Zamiast historii jest tu raczej zatarta już prehistoria barbarzyńskiego kraju bez samodzielnie wytworzonej wiedzy: „A przecież nieraz książka ukradziona / Lub gwałtem wzięta, przybywszy z zachodu / Mówi, że ziemia ta niezaludniona / Już niejednego jest matką narodu”.³⁸ Wydaje się, że takie podkreślanie dawnego znaczenia cywilizacyjnego oglądanego obszaru jest analogią do strategii orientalistów, którzy przez dowartościowanie przeszłości Orientu unieruchamiali go w teraźniejszej degradacji. Świat północy jest też nienormalny, nieuprawniony do używania podstawowych słów „naszego” świata: „Gdzeniegdzie drzewa siekierą zrąbane (...) Tworzą kształt dziwny, jakby dach i ścianę, / I ludzi kryją, i zowia się: domy.”³⁹ Wreszcie skrajnie orientalizujące jest przedstawienie mieszkańców północy, podkreślające prymitywną dzikość, wręcz niedojrzałość do człowieczeństwa:

*Spotykam ludzi – z rozrosłymi barki,
Z piersią szeroką, z otyłymi karki;
Jako zwierzęta i drzewa północy (...)
Lecz twarz każdego jest jak ich kraina,
Pusta, otwarta i dzika równina (...)
Tu oczy ludzi, jak miasta tej ziemi,
Wielkie i czyste – i nigdy zgiełk duszy
Niezwyczajnym rzutem źrenic nie poruszy.*⁴⁰

Taki opis jest jednak historiozoficznie sfunkcjonalizowany, jako że w wizji Mickiewicza północna *tabula rasa* ma stanowić teren rozstrzygnięcia między siłami dobra i zła, starcia imperium i wolności, które stanie się sprawdzianem dojrzałości pozostającego w owadziej poczwarcie ludu.

To jedna strona Rosji. Dużo wyraźniej wyeksponowana zostaje jej powierzchowna europejskość jako synteza nowożytnej cywilizacji zachodniej w *Przedmieściach stolicy* i Petersburgu. Stolica imperium jest jednocześnie delikatnie orientalizowana przez powracające porównania do Babilonu.⁴¹ Przede wszystkim jednak uderza w satyryczno-groteskowej kreacji Petersburga jego absolutna sztuczność, niezgodność z jakimkolwiek porządkiem boskim, naturalnym czy choćby zdroworozsądkowym. Tak istotna dla romantyków historyczność Carskiego Sioła i Petersburga jest całkowicie zaburzona przez przejmowanie bez przyswojenia obcych, zwłaszcza zachodnich, zdobyczy kulturowych – stolica „Ma Wenecyją, Paryż, London drugi, / Prócz ich piękności, poloru, żeglugi” oraz „świeżo małpione klasyczne ruiny”.⁴² Kosmopolityczny Petersburg dla Mickiewicza nie może być w żadnym razie przykładem pozytywnej hybrydyczności. Przeciwnie, jest symulakrum, któremu tekst *Dziadów* odbiera prawo do oryginalności i własnego dziedzictwa. Znow można to potraktować jako swego rodzaju strategię orientalizmu, który przedstawiał Orient, a szczególnie islam, jako fałszywe i szatańskie naśladownictwo osiągnięć europejskich.⁴³ Swoją drogą w tym deprecjonującym antyimperialnym dyskursie poeta posługuje się czymś, co można nazwać mimikrą literacką, jako że satyryczne opisy Petersburga są parodią

36 Zob. A. Burzyńska, M.P. Markowski, *op. cit.*, s. 557.

37 A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 171, w. 9-12.

38 *Ibidem*, s. 171-172, w. 19-22.

39 *Ibidem*, s. 173, w. 58-61.

40 *Ibidem*, s. 173-174, w. 69-85.

41 Zob. *ibidem*, s. 179, w. 49, s. 183, w. 58, s. 213, w. 68. Kontekst orientalny pojawia się też przy obrazie miasta dymów, s. 180, w. 57-61, gdzie zjawisko fatamorgany jest elementem fantasmagorycznego tekstu petersburskiego – zob. M. Zielińska, *op. cit.*, s. 87-88.

42 A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 182, w. 43-44, s. 178, w. 10.

43 Zob. E.W. Said, *op. cit.*, s. 107.

wzorującą się na klasycystycznych panegirykach wczesnych trubadurów imperium.⁴⁴ Z jednej strony europejskość Rosji polega więc na czysto zewnętrznym polorze i powierzchniowej kopii estetyczno-obyczajowej, co znów zostaje ujęte w *Przeglądzie wojska*.⁴⁵ Z drugiej strony element europejski jest znacznie groźniejszy, właściwie zbrodniczy, będąc podstawą metody władzy. Tutaj pojawia się fundamentalna w zachodnich badaniach postkolonialnych kwestia związku kolonializmu z oświeceniowym racjonalizmem i modelem państwa⁴⁶, którego patologię zdaje się wcielać panowanie Piotra I. Sam Petersburg, jak powołując się na Łotmana przekonuje Zielińska, stanowi efekt pychy autonomicznego rozumu w próbie realizacji racjonalistycznej utopii.⁴⁷ Europejska polityka jest w *Dziadach* wzorem sprawowania władzy administracyjnej i militarnej, systemu czynownictwa i mechanizacji prześladowań w rozbudowanym aparacie imperialnym. Taki sposób pojmowania państwowości, utożsamianej z władzą carską i dystrybucją jej prerogatyw na niższych szczeblach, rzutuje na kwestię pojmowania narodowości, romantycznego „ducha narodowego” Rosji. Interesująca jest opozycja w następującym zdaniu z przedmowy Mickiewicza: „On [tj. Nowosilcow] pierwszy instynktowną i zwierzęcą nienawiść rządu rosyjskiego ku Polakom wyrozumował jak zbawienną i polityczną, wziął ją za podstawę swoich działań, a za cel położył zniszczenie polskiej narodowości.”⁴⁸ Zdanie to ujawnia, jak zderzenie zwierzęcej pierwotności „Innego” i modelu nowożytnego państwowości prowadzi do powstania nowej jakości. Uderzająca jest też asymetria przeciwników: oświeceniowy rząd i romantyczny, esencjalistyczny naród. Oczywiście tłumaczyć to można założeniem, że Mickiewicz zwraca się nie przeciwko Rosjanom jako narodowi, tylko przeciwko zbrodniczej tyranii, ale wydaje się, że można to czytać również inaczej. Nie jest przypadkiem, że w *Dziadach* prześladowcami są osoby o innym niż rdzennie ruskie pochodzeniu etnicznym – środowisko Nowosilcowa rekrutuje się także spośród rodowitych Polaków, a skład armii zobrazowanej w Drodze do Rosji niewiele ma wspólnego z etnicznym obszarem słowiańskim; sam Petersburg wreszcie zamieszkały jest w dużej mierze przez przedstawicieli nacji zachodnich, a na dodatek, jak zauważa Zofia Stefanowska, w Mickiewiczowskim opisie Petersburga nie ma ani śladu istnienia rodzimej kultury prawosławnej, ani jednej cerkwi.⁴⁹ Rosja sprowadza się tu do kwestii władzy, a być współczesnym Rosjaninem nie oznacza mówić po rosyjsku czy myśleć w kategoriach rosyjskiej kultury, ale być poddanym lub urzędnikiem carskiego imperium, związanym więzią władzy i prawa, a raczej bezprawia. Ilustracją tego jest postać Kaprała, polskiego patriotę wspomagającego więźniów, gorliwego katolika i byłego legionisty, przemocą zaprzęgniętego przez imperium do ujarzmiania własnego narodu. Fakt, że car go „oszpecił mundurem szelmowskim” jest równoznaczny z „przerobieniem gwałtem na Moskala”.⁵⁰

Współczesna Rosja jest więc w *Dziadach* imperialną władzą, a władza – to car. Historyczność postaci Aleksandra I, który „tak zły nie był, dawniej był człowiekiem”⁵¹ nie jest tu istotna w obliczu traktowania caratu jako przeklętego urzędu poddanego działaniu szatana, a nawet ze złem utożsamianego. W planie ziemskim tyrania wynika z dziedziczenia złych wzorców i wychowywania następców tronu w duchu imperialistycznej „caropedyji” stworzonej przez Piotra I.⁵² Sama władza carska pochodzi w planie metafizycznym od sił szatańskich, Mickiewicz więc ją

44 Chodzi konkretnie o nawiązanie do Dzierżawina – zob. M. Zielińska, *op. cit.*, s. 84-85.

45 Zob. A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 201, w. 196-214.

46 Na temat poststrukturalistycznej genealogii postkolonializmu w związku z krytyką oświeceniowego paradygmatu epistemologicznego zob. rozdział *Thinking otherwise: a brief intellectual history* w: L. Gandhi, *op. cit.*, s. 23-41.

47 Zob. M. Zielińska, *op. cit.*, s. 83.

48 A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 8. Podkr. moje.

49 Zob. Z. Stefanowska, *Rosja w „Ustępie” III części „Dziadów”*, [w:] „*W krainie pamiątek*”. *Prace ofiarowane Profesorowi Bogdanowi Zakrzewskiemu w osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, pod red. J. Kolbuszewskiego, Wrocław 1996, s. 145.

50 A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 41, w. 386, s. 23, w. 25.

51 To opinia Oleszkiewicza – *ibidem*, s. 214, w. 113.

52 Zob. *ibidem*, s. 200-201, w. 173-222.

faktycznie delegitymizuje i podważa jedną z podstaw despotycznego dyskursu rosyjskiego – na sofistyczny argument Nowosilcowa (w który zresztą zapewne sam senator nie wierzy): „wszelka władza od Boga pochodzi”, Ks. Piotr odpowiada „Bóg czasem daje władzę w ręce złego ducha”.⁵³

W mesjanistycznej ideologii Dziadów istnieje szansa ratunku dla Rosji, innej jednak niż w zarysowanym wyżej rozumieniu. Mickiewicz rozbija tu prosty i jednoznaczny obraz państwa kolonizatorskiego, Rosja okazuje się bardziej wielowarstwowa niż wynika to z metafizyczno-politycznej dychotomii. W Ustępie niespodziewanie przebija się bowiem twierdzenie o istnieniu rdzennie narodowego, słowiańskiego potencjału w Rosji, w który wiarę rozwijał Mickiewicz później w prelekcjach paryskich. Wiąże się to ze sprawą przedstawienia ludu rosyjskiego jako zarazem ofiary (choćby budowy Petersburga „na (...) ciałach Moskalów”⁵⁴), jak i, paradoksalnie, współuczestnika rozproszonej despotycznej władzy. Dwuznaczny stosunek Polaka, połączenie solidarności z towarzyszami niedoli i poczucia etnocentrycznej wyższości, świetnie obrazują dwie znamienne sceny z Przeglądu wojsk. Zmiażdżony podczas przeglądu żołnierz „Trzykroć okropnie spod harmaty krzyknął, / Lecz major woła: < >. / Żołnierz tak słuchać majora przywyknął, / Że zęby zaciął”.⁵⁵ Ten obraz zastraszenia i wtłoczenia w ramy niewoli, odebrania głosu poddanym z własnego ludu jest swoistym preludium do następującej sceny:

*trupa wygrzebano;
On po paradzie został na noclegu.
Trup na pół chłopski, na poły wojskowy,
Z głową strzyżoną, ale z brodą długą,
Miał czapkę z futrem i płaszcz mundurowy,
I był zapewne oficerskim sługą.
Siedział na wielkim futrze swego pana,
Tu zostawiony, tu rozkazu czekał, (...)
Zmarznął, w futro nie okrył się ciepło (...)
Pan kazał siedzieć i sługa usiądzie;
Kazał nie ruszać z miejsca, on nie ruszy,
I nie powstanie – aż na strasznym sądzie*⁵⁶

Zielińska komentuje :

*W jakimś więc sensie zajmuje on owo uprzywilejowane miejsce, w innych fragmentach zarezerwowane dla Polaków. W tym jednym człowieku dopatruje się poeta pokrewnej im duszy. On jeden określony zostaje mianem Słowianina i to jego tradycyjną brodę, a nie popię, dostrzeże w Petersburgu narrator. Ofiara niewolnika – racjonalnie niepotrzebna, bezsensowna, godna pogardy – budzi niewyjaśniony respekt i współczucie. (...) W postaci nieszczęsnej ofiary petersburskiej rewii został symbolicznie przedstawiony obraz losu rdzennej Rusi – zdegradowanej i upodlanej, lecz nieskażonej duchem fińskim, mongolskim czy sztucznie zeuropeizowanym.*⁵⁷

W świetle lektury postkolonialnej jednak nie ze wszystkimi twierdzeniami można się zgodzić, tym bardziej, że narrator będący autorskim *porte parole* komentuje zajście bezpośrednio:

*O biedny chłopie! heroizm, śmierć taka,
jest psu zasługą, człowiekowi grzechem. (...)
O biedny chłopie! za cóż mi łza płynie
I serce bije, myśląc o twym czynie;
Ach, żal mi ciebie, biedny Słowianinie! –*

53 *Ibidem*, s. 133, w. 289-293.

54 *Ibidem*, s. 182, w. 28.

55 *Ibidem*, s. 207, w. 379-382.

56 *Ibidem*, s. 208, w. 434-450.

57 M. Zielińska, *op. cit.*, s. 107-108.

*Biedny narodzie! Żal mi twojej doli,
Jeden znasz tylko heroizm – niewoli.*⁵⁸

Tutaj, wbrew obrazowi Rosji dominującemu w większości tekstu *Dziadów* i wbrew wcześniejszym ustaleniom, pojawia się Rosja jako naród, którego słowiańska etniczność została niejako przez imperium przytłumiona; z tego względu jest to naród niewątpliwie pokrewny Polakom. Mickiewiczowski narrator z pewnością otacza współczuciem nieszczęśliwy i zniewolony lud, ale nie sposób mówić tu o respekcie – wręcz przeciwnie rycerski i ofiarny Polak w swojej litości spogląda protekcjonalnie na nieoświeconego, zorientalizowanego „Innego”, który nie dojrzał do pełni człowieczeństwa, pojmowanego jako wolność; brutalnie ujmując sprawę, można by powiedzieć, że w Mickiewiczowskim równaniu dobry Rosjanin znajduje się na poziomie moralnym dobrego psa, podobnie jak orientalny lud oglądany w *Drodze do Rosji*. Normę wyznacza Polska, utożsamiona z wolnością. Trzeba jednak podkreślić, że statyczna wizja nie jest utrzymywana jednolicie, jako że w świetle całego tekstu *Dziadów* Mickiewicz nie wtlacza zorientalizowanych Rosjan w niezmienną matrycę, zgodnie z którą „Człowiek Orientu mieszka w Oriencie, (...) pod władzą orientalnego despoty (...) przesycony uczuciami orientalnego fatalizmu”.⁵⁹ Ideologia dzieła niesie bowiem Rosjanom romantyczną szansę ocalenia; wydawać by się więc mogło, że *Dziady* unikają pułapek antykolonialnego dyskursu. Tak się jednak nie dzieje. Szansą dla zniewolonych Rosjan jest tu znów etnocentryczna ideologia mesjanistyczna, najważniejszy dyskurs kanonicznego utworu i, co najistotniejsze, główna propozycja strategii narodowego przetrwania pod jarzmem.

Mesjanizm III części *Dziadów* oczywiście opiera się na sakralizującym usensownieniu losu narodu skolonizowanego przez paralelę męki polskich patriotów, a więc samej Polski, z cierpieniem Chrystusa. Jak podkreśla Thompson, Mickiewiczowski mesjanizm jest typowym objawem nietzscheańskiego resentymetu i świadomości skolonizowania: „uczucie resentymetu jest (...) cechą ludzi słabych i niepewnych własnego miejsca na ziemi. Resentymet to zgoda na cierpiętnictwo, poczucie, że jest się poniżonym przez los i ludzi, to chroniczne litowanie się nad sobą, przyjęcie postawy ofiary. (...) Resentymet stał się częścią polskiej literatury i postaw społecznych jako jeden ze skutków skolonizowania Polski.”⁶⁰ Taki typ dyskursu ma służyć przekształcaniu słabości w siłę, niejako odwracać zależność, w której zbiorowość dotychczas zdominowana przedstawia się samej sobie jako hegemoniczna, a przynajmniej taka, której tożsamość jest lepsza i prawdziwsza niż tożsamość kolonizatora. Ideologia mesjanistyczna III części *Dziadów* potwierdza znaną regułę:

*autokrytyka jako wstępna faza osłabiania imperializmu/nacjonalizmu nie jest sprawą prostą, typowe będą raczej praktyki antykolonialne, operujące zawłaszczonym głosem dominującego. Teksty, skierowane przeciw nieuznającemu etnicznej podmiotowości reprezentowanych przez nie wspólnot centrum, przemawiają natywistycznymi mitami, martyrologicznymi figurami, sakralizowaną rodzimością, ajtiologicznymi narracjami.*⁶¹

Wypada zwrócić uwagę na niektóre aspekty mesjanizmu szczególnie interesujące dla krytyki postkolonialnej. Główną cechą chrystologicznej postawy w *Dziadach* jest specyficznie rozumiana pokora, reprezentowana przez księdza Piotra i wychwalana przez chóry anielskie: „Pan maluczkim objawia, / Czego wielkim odmawia”, „Krzyż w złoto oprawiony / Zdobi królów korony. / Na piersi mędrców błyszczą jak zorze, / A w dusze wniść nie może (...) Wygnani od mędrków i króli, / Prostaczkę nas przytuli”.⁶² Jest to wręcz manifestacyjne odrzucenie tego, co leży u podstaw europejskiej siły i imperialnego sukcesu: władzy i wiedzy. W tej religijnej perspektywie wiedza

58 A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 209-210, w. 472-480. Podkr. moje.

59 E.W. Said, *op. cit.*, s. 158.

60 E. Thompson, Sarmatyzm i postkolonializm. O naturze polskich resentymetów, http://www.dziennik.pl/dziennik/europa/article46218/Sarmatyzm_i_postkolonializm.html, 18 XI 2006.

61 H. Duć-Fajfer, *op. cit.*, s. 446.

62 A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 78, w. 225-226, s. 79, w. 236-244.

i władza nie są traktowane jako istotne wartości, a fakt, że skolonizowani Polacy nie mają w nich udziału, nie jest problemem – dzięki prostej, słowiańskiej wierze mają dostęp do wartości autentycznych. Mickiewicz przedstawia traumę przymusowego odcięcia od potęgi zachodniej Europy nie jako klęskę, ale jako dobrowolną odmowę uczestnictwa narodu polskiego w imperialnym procederze opartym na doraźnej potędze niewypływającej ze źródeł duchowych. W takim kompensacyjnym ujęciu upośledzenie polskiej wspólnoty na arenie międzynarodowej staje się powodem do dumy.

Warto w tym miejscu zatrzymać się na chwilę nad złożonym problemem antyzachodności III części *Dziadów*. Europa jest tu utożsamiana z Zachodem liberalnym, oświeceniowym, klasycystycznym, i jako taka podlega satyrycznej karykaturze tak jak Rosja, zwłaszcza w *Ustępie*. Nacjonalistyczny i etnocentryczny dyskurs *Dziadów* oczywiście odłącza Polskę od takiej wspólnoty, co więcej, wyznacza jej wyraźne miejsce w planie symbolicznym i czyni przedmiotem ostrego oskarżenia, współtworzącego martyrologiczny autostereotyp: „Czymże są wszystkie ówczesne okrucieństwa w porównaniu do tego, co naród polski teraz cierpi i na co Europa teraz obojętnie patrzy! (...) a do litościwych narodów europejskich, które płakały nad Polską jak niedołążne niewiasty Jeruzalemu nad Chrystusem, naród nasz przemawiać tylko będzie słowami Zbawiciela: *Córki Jerozolimskie, nie płaczcie nad mną, ale nad samymi sobą*.”⁶³ Znacznie ostrzejsze porównanie znajduje się w Widzeniu Ks. Piotra, w którym Europa staje się współsprawcą polskiej kaźni: „mój Naród związany / Cała Europa wlecze, nad nim się urąga (...) Na trybunale gęby, bez serc, bez rąk (...) Krzyczą – Gal, Gal sądzić będzie”.⁶⁴ Jak pokazuje choćby ten fragment, szczególne potępienie spotyka w *Dziadach* liberalnych Francuzów, w odniesieniu do których Mickiewicz odwołuje się do okcydentalistycznego quasi-sarmackiego stereotypu narodu bezbożnego i hołdującego jedynie wartościom materialnym, co uwidacznia się w opowieści starego Kaprała o ocaleniu w Hiszpanii dzięki kultowi maryjnemu.⁶⁵ W ujęciu Mickiewicza współczesna Francja sprzeniewierzyła się europejskiemu powołaniu do wolności, gdy nawiązała współpracę z rosyjskim imperium, w moralizatorskich przestrożkach *Przeglądu wojska* przedstawianego jako zagrożenie dla całego świata. Znamienny jest tu satyryczny obraz cynicznego parlamentu francuskiego:

*Cała Europa, czując z dawna głody,
Myśli, że dla niej tam warzą swobody;
Już liberalizm z ust jako z pomp bucha;
Ktoś tam o wierze wspomniął na początku,
Izba się burzy, szumi i nie słucha,
Ktoś wspomniął wolność, lecz nie zrobił wrzątku,
Ktoś wreszcie wspomniął o królów zamiarach
O biednych ludach, o despotach, carach*⁶⁶

Nietrudno się domyślić, że w tym okcydentalistycznym pamflecie owym „kimś” jest Polska, poszkodowana i zmarginalizowana przez materialistyczny dyskurs mocarstwowych interesów stawiających sprawę podatku nad kwestią wolności ludów. Jedynym pozytywem związanym z Francją jest to, czego ona sama się wyrzekła, czyli tradycja napoleońska, przedmiot wzgardy imperiów i podziwu romantyków.⁶⁷

63 *Ibidem*, s. 11.

64 *Ibidem*, s. 86-87, w. 28-33.

65 Zob. *ibidem*, s. 42-43, w. 391-415.

66 *Ibidem*, s. 203, w. 252-259

67 „Na koniec była rozmowa skończona / Zwyczajnym śmiechem z głupstw Napoleona”; „Dziś poglądał z kibitki, jak z odludnej skały / Ów Cesarz!” – *ibidem*, s. 205, w. 330-331, s. 34, w. 217-218. Swoją drogą jako interesujący przedstawia się problem swoistej podwójności standardów i braku krytycyzmu polskich romantyków wobec imperium napoleońskiego – w stosunku do potępienia innych imperiów europejskich.

Spśród narodów zachodnich potępienie spada oczywiście na zaborcę pruskiego i austriackiego:

*Krzyż ma długie, na całą Europę ramiona,
Z trzech wyschłych ludów, jak z trzech twardych drzew ukuty. –
Już wleką; już mój Naród na tronie pokuty –
Rzekł: < > – Rakus octem, Borus żółcią poi,
A matka Wolność u nóg zaplakana stoi.
Patrz – oto żołdak Moskal z kopiją przyskoczył
I krew niewinną mego narodu wytoczył.
Cóżeś zrobił, najgłupszy, najsroższy z siepaczy!
On jeden poprawi się, i Bóg mu przebaczy.⁶⁸*

Postkolonialna lektura III części *Dziadów* ujawnia zagrożenia niesione przez teksty stawiające opór imperializmowi i dyskursywnej kolonizacji: pozbawianie przeciwnika własnego głosu, upodrzędnianie go przez esencjalistyczne konstrukcje, zastępowanie władzą tekstualną utraconej suwerenności politycznej. Pułapki i patologie romantycznego i postromantycznego mesjanizmu jako formy narodowej tożsamości są sprawą znaną i wielokrotnie podnoszoną, podobnie jak świadomość, że dojrzałej tożsamości etnicznej nie można budować na resentymencie, martyrologicznym poczuciu słabości i kompleksie niższości przeradzającym się w nieumotywowane poznawczo ani etycznie poczucie wyższości. Jak się jednak wydaje, Mickiewicz miał świadomość tych niebezpieczeństw, gdy wybrał tworzenie przedstawienia skrajnie tendencyjnego, w wielu miejscach zamkniętego na dialog i po prostu nieuczciwego, w sytuacji innej niż sytuacja dyskursu obronno-terapeutycznego – nieusprawiedliwionego. Podejrzliwa lektura arcydzieła jednak nie musi, być może nie powinna, zamykać się na takie momenty w tekście, które jego najbardziej wyrazisty i najbardziej niebezpieczny dyskurs destabilizują. W samym dramacie na balu u Senatora pojawiają się przyzwoici Rosjanie wyjęci spod potępienia, zdolni do refleksji i krytyczni wobec swego państwa, przeciwni imperialnym zakusom na wolność narodu polskiego, a nawet sprzymierzający się z nim w walce z carską despotcją – spiskowiec Bestużew współpracuje z polską młodzieżą, a oficer z wewnętrznego rosyjskiego punktu widzenia wygłasza zdanie, które ma nadawać dramatomu minimum sprawiedliwości w podziale stron: „Nie dziw, że nas tu przeklinają, / Wszak to już mija wiek, / Jak z Moskwy w Polskę nasyłają / Samych łajdaków stek”.⁶⁹

Prawdziwie nową jakość przynosi jednak zwieńczenie *Dziadów*, wiersz *Do Przyjaciół Moskali*, który nie tylko odcina się od mesjanizmu i wojującego antykolonializmu, ale nawet potencjalnie kwestionuje i podważa przesłanie dramatu. Mickiewicz posługuje się tu zupełnie inną retoryką, radykalnie odmiennym punktem widzenia, wreszcie nieobecną w terapeutycznej ideologii trzeźwą refleksją, nie rezygnując przy tym z opozycji przeciwko imperializmowi. W tym wierszu „Inny” w postaci zaprzyjaźnionych spiskowców rosyjskich zachowuje swoją niezawłaszczoną inność i różnicę, która staje się czymś bliskim: „wasze cudzoziemskie twarze / Mają obywatelstwa prawo w mych marzeniach.”⁷⁰ Względy propagandowe nie zaciemniają tu rozliczenia z tym, co zostało po zniweczonym spisku dekabrystów i wewnętrznych rosyjskich dążeniach do politycznej wolności. Największym ciosem nie jest dla Mickiewicza śmierć Rylejewa i katorga Bestużewa, ale złamanie woli wolności i wprężenie w imperialny system, bycie trubadurem imperium – osobną strofę autor poświęcił, jak się można domyślać, Puszkiniowi jako twórcy takich kolonialistycznych wierszy jak *Oszczercom Rosji*.⁷¹ Wolność, którą powinny zwiastować „te pieśni żalodne”, wysłane

68 *Ibidem*, s. 87-88, w. 47-55.

69 A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 146, w. 448-451.

70 *Ibidem*, s. 217, w. 3-4.

71 Zob. *ibidem*, s. 218, w. 17-20. Krytyczny dystans wobec imperialistycznych zapędów Puszkina jest też subtelnie ujęty w *Pomniku Piotra Wielkiego* (oczywiście pod warunkiem, że „wieszczem ruskiego narodu” jest tam

do „krainy lodów” w *Do Przyjaciół Moskali* nie wiąże się w żaden sposób z mesjanistycznym wywyższeniem Polski; przeznaczona dla wszystkich ludzi niezależnie od przynależności etnicznej, nie jest wartością definiowaną partykularnie ani retoryczną alegorią. O tym, że Mickiewicz czuje rozbieżność tego refleksyjnego, osobistego i nastawionego na humanistyczny dialog głosu z niemal propagandowym zacięciem etnocentrycznej, dominującej i zawłaszczającej wizji świata zawartej w całości dramatu pełniącemu dwuznaczną funkcję terapii, świadczy przedostatnia strofa utworu:

*Teraz na świat wylewam ten kielich trucizny,
Żrąca jest i paląca gorycz mojej mowy,
Gorycz wyssana ze krwi i z łez mej ojczyzny,
Niech zrze i pali, nie was, lecz wasze okowy.⁷²*

Trudno o wyrazistsze i dobitniejsze zdefiniowanie celu tego niebezpiecznego, toksycznego i potencjalnie zabójczego dla mentalności polskiej i rosyjskiej ataku, jakim są *Dziady*. Nigdzie indziej w tekście Mickiewicz nie stawia sprawy tak jasno, nigdzie tak nie odzęgkuje się od redukcji wspólnotowej tożsamości „Innego”. Końcówka *Do Przyjaciół Moskali* pozornie powraca do protekcyjnego dyskursu heroizmu niewoli, ale tylko pozornie, jako akt pobudzającej prowokacji:

*Kto z was podniesie skargę, dla mnie jego skarga
Będzie jak psa szczekanie, który tak się wdroży
Do cierpliwie i długo noszonej obroży,
Że w końcu gotów kasać – rękę, co ją targa.⁷³*

Powtórzenie motywu zniewolonego psa wydaje się tutaj łączyć z jakąś nową jakością i otwarciem, którego brakowało wcześniej; te potencjalnie obraźliwe słowa zdają się bowiem stanowić wyzwanie rzucone partnerowi dialogu. Polska wyższość nad biednymi Rosjanami nie jest tu postulatem, ale groźbą, odstręczającą alternatywą, która ma zmusić Rosjan do walki także z rosyjskością, pojmowaną właśnie jako heroizm niewoli. Mickiewicz w tym wierszu nie chce zbawienia Rosji przez Polskę jako Chrystusa narodów, ale czegoś zupełnie innego – wyjścia poza gotowy dyskurs i wysiłku przeformułowania własnej tożsamości. Do Polaków, w tym do samego poety i jego „pieśni żalonych”, wydaje się należeć tylko zdjęcie obroży, impuls dziejowy – dalej Rosja sama musi zawalczyć o siebie i wejść w dynamiczną historię jako pełnowartościowy, wolny człowiek, niezależny od samozniewalających i zniewalających Innego dyskursów. W ten sposób czytane postkolonialnie dzieło Mickiewicza zaczyna przeczyć samo sobie, dekonstruować własną ideologię, która mogła być sensowną propozycją jedynie na czas klęski.

Wydobycie tego wewnętrznego pęknięcia, nawet sprzeczności dzieła wieszczca jest tym cenniejsze, im bardziej niebezpieczna jest taka nacjonalistyczna forma narodowej tożsamości, powracająca od czasu do czasu dzięki inercyjnej sile wzorca postromantycznego; tym bardziej trzeba też docenić świadomość ryzyka, jakie podejmował Mickiewicz wylewając dwuznaczną „truciznę” w akcie buntu przeciwko tyranii i imperialistycznym zawłaszczeniom. Wydaje się, że przedstawiony tutaj postkolonialny tryb lekturowy, jakkolwiek nie prowadzi do przewrotu w kanonie odczytań *Dziadów*, może być przydatny w tropieniu tej gry kosztowności dyskursu antykolonialnego i jego podważania, wprowadzanego przez pierwiastek humanistycznej, także egzystencjalnej refleksji poetyckiej. Jak się zresztą wydaje, zgodne byłoby to z nieco utopijnymi postulatami i projektami Edwarda Saïda. Dzieło Mickiewicza przy tym stanowić może tym bardziej interesujący materiał dla krytyki postkolonialnej, że dzieli z nią fundamentalne przeświadczenie, że literatura jest, zgodnie z romantycznym sformułowaniem Maurycego Mochnackiego, uznaniem się

rzeczywiście Puszkina), gdzie Rosjanin przeciwstawia Piotrowi I jako pozytywny wzór Marka Aurelego, de facto wychwalając jego imperialistyczną koncepcję państwa, tyle że pod przywództwem łagodnego wodza. Podejrzliwość Mickiewicza będzie tu tym większa, że Rzym funkcjonuje w *Dziadach*, i nie tylko tu, jako historyczna antecedenca carskiej despotcji.

72 *Ibidem*, s. 218, w. 29-32.

73 *Ibidem*, s. 219, w. 33-36.

narodu w swoim jestestwie. *Dziady* nadal wydają się otwarte nie tylko na analizę tekstualną, ale też na dalsze badania historyczne czy komparatystyczne, które pozwolą z postkolonialnej perspektywy spojrzeć na zawsze żywozną kwestię polskiej tożsamości.

Material udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)
[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)
[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Piotr Niewęglowski

***Porównawcza nauka o cywilizacjach Feliksa Konecznego.
Współczesny rys krytyczny i próba reinterpretacji.***

„...strategia zerwania i zamknięcia nie jest dobrym wyjściem. Jakież więc pozostaje rozwiązanie? Spotkanie, poznanie, dialog? To już nie tylko propozycja, to już powinność, którą stawia przed nami rzeczywistość świata wielokulturowego”.

R. Kapuściński, *Lapidarium V*, s. 58.

Abstrakt

Prezentowany artykuł to krótka i wybiórcza charakterystyka porównawczej nauki o cywilizacjach Feliksa Konecznego, jak również próba krytyki metodologicznej i merytorycznej. Autor stawia sobie także za cel ustosunkowanie się do niektórych problemów tej teorii z pozycji obserwatora i uczestnika współczesnej, zglobalizowanej rzeczywistości kulturowej zmierzchu zachodniego kapitalizmu. W opinii autora, dorobek badawczy Konecznego domaga się swoistej reinterpretacji i adaptacji do warunków współczesności, natomiast odczytywanie go w duchu dosłowności przynosi więcej szkody, niż pożytku. Stąd też jest to także próba odkrycia nowych płaszczyzn interpretacyjnych z uwzględnieniem współczesnych realiów zglobalizowanego świata. Jest to wreszcie skromne przyczynienie się do popularyzacji niezwykle ciekawej i oryginalnej koncepcji polskiego badacza, której zasadniczy rdzeń porównywany jest z osiągnięciami zmarłego niedawno Samuela P. Huntingtona.

Abstract

The presented article is a short and selective description of Feliks Koneczny's system of the comparative science of civilizations and also the test of the methodological and content-related criticism. As the observer and the participant of present globalized cultural reality of the dusk of western capitalism, the author's aim is also to take a position to some matters of this theory. In the author's opinion, Koneczny's research demands a specific re-interpretation and adaptation which will respect conditions of present days, however, reading Koneczny's works literally does more harm than good. This article is also the effort to discover some new interpretative fields in the present realities of globalized world. At last, it is a modest contribution to popularization of this extraordinarily interesting and original conception which main ideas can be compared with achievements of the late Samuel P. Huntington.

Tematem głównym niniejszego artykułu jest koncepcja pluralizmu cywilizacyjnego autorstwa profesora Feliksa Konecznego. Teoria ta, mimo licznych metodycznych i merytorycznych niekonsekwencji oraz swoistej kontrowersyjności, wydaje się budzić współcześnie coraz większe zainteresowanie, do czego asumpt stanowiło zapewne ukazanie się w latach 90-tych *Zderzenia cywilizacji autorstwa* Samuela P. Huntingtona. Znaczący temat wskazuje na znaczną zbieżność pomysłów zmarłego niedawno badacza, z o pół wieku starszymi spostrzeżeniami polskiego naukowca, co okazuje się wielką nobilitacją teorii pluralizmu cywilizacyjnego autorstwa Konecznego¹. Mimo tego niektóre z pomysłów polskiego badacza, zwłaszcza w odniesieniu do przemian globalizacyjnych kilku ostatnich dekad, wydają się trącić anachronizmem. Jednakże, jak będę się starał wykazać w toku niniejszego wywodu, znaczna część dorobku naukowego polskiego uczonego zachowuje swą aktualność do chwili obecnej. Wobec tego chciałbym dokonać próby takiego ujęcia niektórych aspektów tejże koncepcji, które poprzez skromną reinterpretację uwzględniałyby możliwie jak najpełniej współczesne przeobrażenia cywilizacyjne oraz ich konsekwencje. Zarazem pragnę na wstępie zaznaczyć, że z uwagi na ramy formalne niniejszego artykułu, nie będzie to rozwinięte studium, jakiego temat by wymagał, a jedynie zarys problematyki, chwilami dość uproszczony i powściągliwy w analizach, mający na celu ukazanie najistotniejszych – moim zdaniem – problemów, jakie nasuwają się dziś mogą podczas refleksji nad koncepcją autora *O wielości cywilizacji*².

Współczesny interpretator nauk Konecznego świadomy musi być przede wszystkim kontekstu, w jakim myśl ta się rodziła. Historycznie rzecz ujmując, był to okres pod wieloma względami niespokojny dla Polski, Europy i dla całego świata. Wojny i inne tragiczne wydarzenia tamtych lat, ciężko doświadczyły krakowskiego profesora, zarówno w życiu osobistym, jak i zawodowym. Żywo przejęty problemami społeczno-politycznymi, dążył on usilnie do naprawy państwa i zachowania cywilizacji łacińskiej, m. in. właśnie poprzez swoje teoretyczne zaangażowanie. Twórczością i krytyką narażał się rządzącym wówczas władzom, przez co borykał się z wieloma problemami, zwłaszcza w życiu zawodowym. Przez wzgląd między innymi na ideologiczne zabarwienie, a także poglądy zawarte w pismach, teoria Konecznego przez wiele lat pozostawała nieodkryta i niedoceniona właściwie³. Wydaje się, iż proponowany model koncepcji pluralizmu cywilizacyjnego, nie miał służyć li tylko nauce rozumianej jako możliwie jak najbardziej obiektywny sposób opisu i wyjaśniania⁴. W przekonaniu autora dorobek jego życia miał spełniać pewne zadania, wynikające z założeń ideologiczno-światopoglądowych. Mam tu na myśli zwłaszcza teoretyczne dążenia do realizacji idei „państwa bożego na ziemi”. W pewnym sensie tłumaczy to ogólną gloryfikację cywilizacji łacińskiej, uznanej przez autora za najlepszą z metod ustroju życia zbiorowego. Zwrócenie się ówczesnego polskiego społeczeństwa i rządzących w stronę wartości uznanych za typowo łacińskie, miało być czynnikiem stymulującym poczucie patriotyzmu i wzmagającym tożsamość narodową w trudnych czasach. Pod tym względem Koneczny wpisywał się ze swą nauką w ówczesny kontekst neomesjanistycznej filozofii społecznej, ale także znacznie wykraczał poza jego ramy⁵.

1 Por. J. Skoczyński, *Huntington i Koneczny* [w:] *Feliks Koneczny dzisiaj*, praca zbiorowa pod red. Jana Skoczyńskiego, Księgarnia Akademicka, Kraków 2000, s. 105.

2 Tytuły dzieł Konecznego oraz cytaty z nich zaczerpnięte, jak również cytaty z prac innych autorów cytujących Konecznego, przytaczam w formie oryginalnej czyli tak, jak zostały napisane, tzn. z dostosowaniem lub bez do współczesnej normy językowej.

3 Zob. *Dodatek II. Informacje biograficzne o Feliksie Konecznym* oraz bibliografia jego prac, [w:] F. Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Wydawnictwo NORTOM, Wrocław 1999, s. 105 i n.

4 Pisze o tym R. Piotrowski: „Idąc za większością autorów piszących o Konecznym uznaliśmy, iż należy analizować jego doktrynę w aspekcie wartości i celów społecznych. Zapewne jest to zasadniczo zgodne z intencjami Konecznego”. Tenże, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2003, s. 11.

5 Zob. L. Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002, s. 37-41.

Biorąc pod uwagę powyżej ukazane motywacje autora *Rozwoju moralności*, nie należy obecnie odczytywać jego dociekań literalnie, ale przez pewien pryzmat ideologii, ku której autor się skłaniał i która w dużej mierze wpływała na kształt jego koncepcji. Mimo ideologicznego zabarwienia, scheda po Konecznym może okazać się wartościowa dla szeroko rozumianej nauki i na tym aspekcie jego przemyśleń chciałbym się skoncentrować. Zanim jednak przejdziemy do rozważań o wartości i aktualności omawianej teorii, potrzebny jest rys krytyczny, który pozwoli ustrzec się ideologicznej jednostronności właściwej wartościowaniom Konecznego. Proponuję zatem zacząć od krótkiej charakterystyki ogólnej struktury konceptu.

Koneczny, deklarując odrzucenie aprioryzmu i stosując metodę indukcyjną w uprawianej przez siebie historiozofii, doszedł do wniosku, że istnieje zasadnicza niewspółmierność pomiędzy największymi formami zbiorowości ludzkich, jakimi są cywilizacje. Na mocy tego swoistego prawa dziejowego, największe z istniejących i jednocześnie najbardziej wpływowych cywilizacji, toczą ze sobą ustawiczne współzawodnictwo o dominację na światowej arenie. Generalną osią niewspółmierności międzycywilizacyjnych jest różny stosunek do abstraktów, ujętych przez polskiego badacza w formie „pięciokształtu” lub „pięciomianu” bytu. Ów *quincunx* jest hierarchicznym złożeniem abstrakcyjnych kategorii: dwóch wewnętrznych (duchowych), dwóch zewnętrznych (fizycznych, materialnych) i jednej pośredniej (należącej do obydwu porządków). Są to kolejno: dobro i prawda, zdrowie i dobrobyt oraz piękno. W przekonaniu Konecznego nie istnieje przejaw ludzkiego bytu (jednostkowego czy zbiorowego), który nie mógłby być ujęty choćby w jedną lub więcej z powyższych kategorii. Abstrakty pięciomianu pojmowane bywają różnie, w zależności od cywilizacji. I tak na przykład przez dobro rozumie się co innego w różnych cywilizacjach⁶. Możliwości pojmowania abstraktów jest nieskończenie wiele, stąd też wynika, że ilość i różnorodność cywilizacji także nie jest ograniczona⁷. Zróżnicowanie w pojmowaniu kategorii pięciomianu wynika w dużej mierze z przyjętej w danym kręgu cywilizacyjnym religii, etyki, moralności, prawa, itp. Dodatkowo *quincunx* uzupełniony zostaje przez dwa istotne pojęcia, pojawiające się i kształtujące odmiennie w każdej cywilizacji, a są to: czas i przestrzeń⁸. Wszystkie te kategorie mają doniosły wpływ na proces formowania się cywilizacji. Innymi słowy – warunkują ustalanie się metody życia zbiorowego. Prócz tego, pomiędzy poszczególnymi cywilizacjami zachodzą różnice w tzw. trójprawie, na które składają się: prawo rodzinne (małżeńskie), majątkowe i spadkowe. Trójprawo zarysowuje się od najwcześniejszych stadiów rozwoju życia zbiorowego i wpływa następnie na kształtowanie się coraz większych zrzeszeń. I tak na przykład, w zależności od specyfiki prawa rodzinnego, w jednych cywilizacjach dochodzi do emancypacji rodziny, w innych natomiast nie. Podobnie, jak pomiędzy kategoriami *quincunx*, tak i w przypadku trójprawa musi zachodzić bezwzględna współmierność, inaczej cywilizacja będzie nieuchronnie chylić się ku upadkowi.

Tak utworzony zasadniczy skrót formalnych ustaleń porównawczej nauki o cywilizacjach, musi zostać uzupełniony przez kilka kolejnych kategorii. Niezbędne jest tu wymienienie „praw”, które obowiązują w obrębie cywilizacji oraz we wzajemnych stosunkach formacji cywilizacyjnych. Wymieniony powyżej warunek (prawo współmierności), zapewnia trwałość i spójność „makrostruktury”, pomimo wewnętrznego zróżnicowania społecznego (prawo nierówności) w ramach danej cywilizacji. Z kolei prawo niewspółmierności obowiązuje pomiędzy różnymi cywilizacjami. Według niego „nie można być cywilizowanym jednocześnie na dwa sposoby”. Pociąga to za sobą niemożliwość syntez i szkodliwość mieszanek, które stanowią dwa kolejne prawa. Ponadto obowiązują jeszcze: prawo ekspansji cywilizacji (o ile jest „żywotna”) oraz prawo „ułatwionej niższości”. Koneczny ogółem wyróżnia sześć fundamentalnych, wymienionych powyżej praw, choć zaznacza, że w oparciu o badania można wysnuć o wiele więcej prawidłowości

6 Por. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Wydawnictwo WAM Księży Jezuici, Kraków 1996, s. 154.

7 Tamże, s. 145.

8 F. Koneczny, *O ład w historii*, op. cit., s. 10.

szczególowych⁹. Brak tu niestety miejsca na rozbudowanie tej charakterystyki i szersze analizy, które należałoby poczynić choćby dla zobrazowania skomplikowanych zależności, jakie występują pomiędzy poszczególnymi kategoriami pięciomianu, trójprawem, etyką, itd. Koneczny w licznych swoich dziełach stara się dogłębnie te stosunki badać, akcentując nadrzędność prawa współmierności. Tu postaram się poczynić jedynie pewne drobne analizy, które mają na celu wykrycie wad i ustalenie realnej wartości niektórych aspektów omawianej koncepcji.

W wymiarze metodologicznym koncepcja polskiego badacza okazuje się miejscami niekonsekwentna i niedopracowana¹⁰. Jak się o tym przekonamy w toku późniejszych rozważań, tak utworzony system ma poważne luki i ograniczenia eksplanacyjne, co stanowi poważny zarzut wobec całości konceptualnej. Przyjrzyjmy się zatem nieco dokładniej metodzie Konecznego, posiłkując się analizami poczynionymi w tej materii przez innych badaczy. Pozwoli to ocenić wartość ustaleń i wniosków, do jakich doszedł autor *Praw dziejowych*, z drugiej zaś strony będziemy się mogli przekonać, jakie konsekwencje z tego wynikają.

Jak twierdzi A. Hilckman, „Koneczny bierze fakty po faktach, tak jak się one przedstawiają i potem dopiero stara się zrozumieć je i zinterpretować, bez jakiegokolwiek dogmatycznego uprzedzenia, bez jakiegokolwiek aprioryzmu: jego metoda jest indukcyjna i a posteriori”¹¹. Zasadą porządkującą materiał indukcyjny jest tutaj „cywilizacja”, jednak ujmowanie tej kategorii odbywa się poprzez pryzmat cywilizacji łacińskiej, a dokładniej w duchu szeroko rozumianej filozofii katolickiej i antropologii neotomistycznej. Przesądza to – zdaniem L. Gawora – „zarówno o sposobie porządkowania materiału historycznego, jak i jego wartościowaniu. Z jednej więc strony charakterystyka każdej cywilizacji jest odnoszona do cywilizacji łacińsko-katolickiej, co jest równoznaczne z możliwym nieuwzględnieniem ich cech specyficznych oraz, co ważniejsze, programowe uogólnianie na bazie indukcji okazuje się w tym wypadku iluzoryczne”¹².

Czytając dzieła Konecznego nie można się oprzeć wrażeniu, iż bardziej, niż historykiem – indukcjonistą, jest on przede wszystkim apologetą i promotorem wartości klasyczno-chrześcijańskich. Wszak czując się łacinnikiem, nie znajdował lepszych metod ustroju życia zbiorowego – jedynie łacińską uznał za najdoskonalszą i najbardziej rozwojową pod każdym względem. Jak już wcześniej wspominałem, pracom polskiego uczonego przyświecała określona ideologia, w związku z którą wytworzył się w pismach Konecznego swoisty latynocentryzm. W krytyce naukowej nie można przejść obojętnie nad sprawą tak istotną, jak punkt widzenia autora danej koncepcji. Zwłaszcza, jeśli miejscami dokonuje on gloryfikacji cywilizacji łacińskiej poprzez przypisywanie wszelkich niedociągnięć i historycznych pomyłek wpływom innych cywilizacji. Oto kilka znamienych cytatów: „W tych to państwach przesiąkniętych bizantyzmem, zrodziła się doktryna wszechwładzy państwowej, i przeszła z czasem, niestety, na całą Europę [...] Wychodzi więc w końcu najzupełniej po turzańsku na to, że całe państwo i cała ludność stanowią jakby prywatną własność głowy państwa”¹³ itd.

Aby dorobek polskiego historiozofa mógł być pozytywnie wykorzystany we współczesnej nauce, należy umiejętnie oddzielać to, co udało się mu uzyskać w drodze skrupulatnych badań i trafnych uogólnień, co zaś było wyrazem jego światopoglądu i partykularnego rozpatrywania niektórych zagadnień. Jeśli dosłownie odczytamy nauki Konecznego, wyjdzie na to, że całemu złu, które kiedykolwiek pojawiło się w kręgu łacińskim, winni są „szyderycy pochodzący z innych cywilizacji, [...] że ci szyderycy, to w naszej cywilizacji łacińskiej ciała obce, przyprawiające nasze

9 Tamże, s. 45.

10 Por. np. R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, op. cit., s. 9.

11 A. Hilckman, *Rozwój cywilizacji według prof. Feliksa Konecznego*, [w:] F. Koneczny, *O ład w historii*, op. cit., s. 52.

12 L. Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, op. cit., s. 29.

13 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-4-5.htm> z dn. 10.05.2008.

życie publiczne o ciężkie niemoce”¹⁴. Koneczny – często wyrażając się dosłownie – stara się wykazać, że wszelkie pomyłki i błędy, które zdarzyły się w kręgu łacińskim, są spowodowane wpływami obcych cywilizacji. Dodatkowo wpływy te są na każdym kroku demonizowane przez polskiego badacza, który zdaje się jednocześnie nie zauważać, jak wiele dobrego zyskaliśmy, czerpiąc z dorobku kultur innych kręgów cywilizacyjnych. Takie stanowisko kojarzyć się może z „poszukiwaniem kozła ofiarnego” poza kręgiem cywilizacji łacińskiej, w czynnikach zewnętrznych. W ten sposób Koneczny akcentuje zasadę szkodliwości mieszanek i niemożliwości syntez: „Trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że degenerację sztuki i wszystkich dziedzin życia i nawet upadek danej cywilizacji sprowadzają objawy pochodzące z innych cywilizacji, gdy im się udzieli niepotrzebnie indygenatu”¹⁵. Okazuje się zatem, że dezintegracja nie jest jedynie wynikiem syntezy, czy to w postaci mechanicznej mieszanki, czy też na wskutek „wyczerpania kulturowego” sąsiadujących ze sobą cywilizacji. Wszelkie wpływy innych cywilizacji do łacińskiego kręgu okazują się szkodliwe¹⁶. Dobitnie świadczy o tym fragment z rozprawy *O ład w historii*, choć sformułowania o podobnym wydźwięku odnajdziemy w wielu dziełach Konecznego. Píše on, co następuje: „Różne mieszanki europejskie w tym zawsze były zgodne, że wykluczają etykę z życia publicznego. Sprzymierzały się też cywilizacje bizantyńska, turańska i żydowska i tworzyły rozmaite sojusze przeciwko cywilizacji łacińskiej”¹⁷. Narzuca się tu skojarzenie z mitem o koniu trojańskim, który symbolizuje zasadzkę działającą na zasadzie ataku od wewnątrz. W takiej wykładni cywilizacja łacińska jawi się nam jako twór najlepszy, jednak ustawicznie nękany wpływami zewnętrznymi, które każdorazowo okazują się zgubne. Zastanawiające jest również to, że trzy wymienione powyżej cywilizacje łączą się na jakiejś zasadzie (?), aby wspólnie starać się zniszczyć „najlepszą metodę ustroju życia zbiorowego”.

W bezpośrednim związku z poruszoną dotychczas problematyką, pozostaje funkcja demagogiczna prac Konecznego. Podczas lektury, bardzo często można natrafić na przykłady zaczerpnięte z historii powszechnej, którymi autor stara się podpierać swą główną tezę: „Nie może być syntez pomiędzy cywilizacjami”. Sformułowanie „...indukcja historyczna poucza...” należy do jednych z bardziej ulubionych formuł stosowanych przez Konecznego w tych fragmentach wywodu, gdzie przytoczone zostają przykłady. Jednakże przypatrując się dokładniej, możemy stwierdzić, że wiele z proponowanych „faktów historycznych”, opatrzonych jest dość zamierzczłą datą. Daleki jestem od stwierdzenia, że przykłady te są przywoływane z „na wpół dzikiej”, barbarzyńskiej przeszłości kręgu europejskiego. Fakt, że Koneczny specjalizował się w historii powszechnej okresu późnego średniowiecza i początku nowożytności, zdaje się nieco wyjaśniać taki stan rzeczy¹⁸. Mimo tego bardzo niepokojącym aspektem pisarstwa Konecznego jest „wojenna demagogia”, choć w wielu miejscach otwarcie uznaje działania zbrojne za ostateczność. Nie da się jednak ukryć, że znaczna większość przykładów, jakimi autor posługuje się dla zobrazowania niewspółmierności cywilizacyjnych, to przywoływanie z historii wielkich wojen, zrywanych sojuszy, upadków imperiów – słowem – wydarzeń eskalujących konfliktowość. Wydźwięk ten zostaje znacznie podkreślony przez tezę o niemożności pokojowej koegzystencji żywotnych cywilizacji. Ciężko zatem jednoznacznie stwierdzić, że są to przykłady, czy – mówiąc ściślej – dowody, których dostarczają nam badania dziejów metodą indukcyjną. Owszem, na zasadzie akcentu podkreślają one antagonizm międzycywilizacyjny, ale poprzez pominięcie i przemilczenie,

14 Ibidem, <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-8.htm> z dn. 10.05.2008.

15 Ibidem, <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-8.htm> z dn. 10.05.2008.

16 Faktem jest, że Koneczny w swych pismach podaje także przykłady negatywnego oddziaływania kręgu łacińskiego na inne kręgi cywilizacyjne, jednakże zastrzeżenia budzi wykluczenie z klasy „wpływów szkodliwych” działalności misyjnej Kościoła Katolickiego.

17 F. Koneczny, *O ład w historii*, op. cit., s. 37.

18 Zob. A. Frątczak, *Feliks Koneczny o państwie i wartościach*, seria *Biblioteka Myśli Politycznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003, s. 42-43.

zacierają ślady o okresach świetności i współpracy. Jeśli poczniemy historię traktować wybiórczo, będziemy mogli wówczas udowodnić niemal każdą tezę o podobnym, czy innym charakterze. Być może za czasów Konecznego przykłady takie były na tyle przekonujące, aby w oparciu o nie budować teorię ujmującą zjawiska o tak wielkiej skali. Współcześnie bardziej zachęcającym atutem nauki o cywilizacjach, wydaje się być sama intuicja badawcza jej autora. Okazuje się ona mniej zwodnicza, niż np. metoda indukcyjna, która – jak wiadomo, zwłaszcza w przypadku indukcji niezupełnej – prowadzi do wnioskowania niepewnego lub nawet nieuprawnionego. Oczywiście całokształt teorii Konecznego nie traci przez to na wartości, okazuje się jedynie mniej pewny lub mniej prawdziwy czy obiektywny, niż zwykł go postrzegać sam autor. W związku z tym należy cały czas mieć na względzie fakt, iż jest to koncepcja tworzona w zupełnie innych warunkach i w innym czasie, a przede wszystkim w oparciu o inny stan wiedzy i inne metody.

Pokrewną kwestią jest również sam dobór przykładów, jakie roztacza przed nami Koneczny na poparcie swych dociekań. Zdaje się on celowo nie zauważać porażek, które – chcąc, nie chcąc – miały także miejsce w historii cywilizacji łacińskiej. Ponadto w wielu dziełach możemy natrafić na argumentację opierającą się na tych samych przykładach, które stanowią pewną pulę „faktów historycznych”, z której autor dobiera odpowiednie *exemplum*, w zależności od poruszanej kwestii. Wydaje się zatem, iż materiał faktograficzny jest w jakimś stopniu dobrany i selekcyonowany wedle pewnych kryteriów, jak również interpretowany w duchu przyjętych założeń. Działa tu w dużej mierze wyobraźnia twórcy (tworzenie narracji historycznej) oraz czynnik intencjonalny (preferencje, uprzedzenia, czasem także stereotypy) w interpretacji dziejów. Oczywiście dokładne zbadanie tych zarzutów, wymaga przede wszystkim gruntownego namysłu nad tym aspektem dorobku Konecznego. Jednakże pomijając domniemaną selektywność w doborze materiału badawczego, poważne wątpliwości budzi sama interpretacja niektórych „faktów historycznych”. W wyniku tego, z dociekań polskiego historiozofa wyłania się wyidealizowany obraz cywilizacji łacińskiej – jedynej, która nigdy diametralnie nie zboczyła ze słusznej drogi rozwoju: „każdy okres miewa swoje pomyłki i utopie. Bywają utopie tłumu i utopie uczonych, a nieraz łączy się jedno z drugim. Pociészmy się tym, że w samej tylko cywilizacji łacińskiej szuka się bez ustanku czegoś lepszego. Popełniamy błędy, bo rozum ludzki jest omylny, lecz pochłania nas istna żądza doskonalenia. W innych cywilizacjach nie ma tego prądu. My nigdy nie jesteśmy zadowoleni sami z siebie, bo ciągle widzimy przed sobą coś lepszego i jeszcze lepszego”¹⁹. Cóż w takim razie można dodać? Mimo tego ustawicznego pędu do samodoskonalenia, należy pamiętać (o czym zresztą Koneczny mówi w powyższym fragmencie), iż nie wszystkie pomysły, innowacje i rozwiązania okazywały się zawsze dobre. W historii cywilizacji łacińskiej, prócz wielu wspaniałych osiągnięć, było także mnóstwo okresów upadku. Nawet jeśli zgodzimy się z Konecznym, iż na przykład krucjaty były spowodowane destrukcyjnym wpływem etyki obcej cywilizacji, wciąż pozostaje problem inkwizycji²⁰ i temu podobnych symptomów wewnątrz cywilizacyjnego rozkładu, które kładą się cieniem nie tylko na historii Kościoła, ale także na dziejach całej ludzkości.

W powyższym fragmencie należy zwrócić także uwagę na stronniczość oceny, wynikającą z charakterystycznego dla Konecznego łacino- i europa-centryzmu. Podobnych przykładów w tekstach polskiego historiozofa można znaleźć na prawdę wiele, jednak by nie przedłużać nazbyt tego wywodu, posłużę się powyższym cytatem.

W świetle ustaleń teorii Konecznego można dojść do wniosku, że to, co uznaje się za dobre, zależy od systemów aksjologicznych danej cywilizacji. Innymi słowy, poszczególne kategorie

19 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-9.htmz> dn. 10.05.2008.

20 J. Kossecki, adoptując w większości ustalenia Konecznego na potrzeby teorii socjocybernetycznej, stwierdza, że „w okresie średniowiecza Kościół katolicki zaczął się bronić przed herezjami”, odchodząc od norm cywilizacji łacińskiej. Kossecki tłumaczy zjawisko inkwizycji, jako przejaw tendencji sakralizacji cywilizacji łacińskiej przez Kościół, który ostatecznie „powstrzymał się od tworzenia cywilizacji sakralnej”. Zob. Tenże, *Podstawy nowoczesnej nauki porównawczej o cywilizacjach. Socjologia porównawcza cywilizacji*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2003, s. 67, 117, 166.

quincunx, jeśli zechcemy stosować je do opisu dowolnej cywilizacji, nie mogą być jakimś uniwersalnym systemem wartości, ale pewnym schematem myślowym, na domiar pustym w aksjologicznym sensie. Czy zatem schemat ten może być stosowany jako pewnego rodzaju aksjologiczna norma? Według A. Frątczak, „Koneczny [...] docieka, w jaki sposób owe pojęcia [„dobro”, „zło” – P.N.] warunkują kształt cywilizacji [...] Jeśli bowiem w *quincunxie* obowiązuje hegemonia kategorii prawdy i dobra, a systemy wartości w cywilizacjach ujmują te pojęcia w sposób różnorodny, to muszą istnieć zrzeszenia realizujące pięciomian bytu lepiej lub gorzej. W tym miejscu teoria cywilizacji traci charakter opisowy i zyskuje normatywny”²¹. Jeśli przystaniemy na taką wykładnię, musimy konsekwentnie przyznać, że już u swej podstawy teoria polskiego historiozofa ma charakter wartościujący, a zarazem stronnicy, bowiem Koneczny dodatkowo waloryzuje „łaciński” system wartości na tle innych możliwych układów aksjologicznych. To z kolei rodzi dodatkowe komplikacje, które poważnie wstrząsają całą konstrukcją, uzależniając jej prawomocność i deklarowaną przez Konecznego obiektywność, od przyjętego za fundamentalny systemu wartości. Zdaniem L. Gawora, „Koneczny rzeczywiście nie podejmuje kwestii genezy czy statusu ontologicznego wartości. Światopoglądowe zaplecze jego koncepcji jest wystarczającym dowodem przemawiającym za akceptacją kategorii *quincunx* [a nawet ich przyjęciem, jako schematu uniwersalnego – P.N.] bez konieczności rozpatrywania ich na szerszym, filozoficznym tle”²². Z punktu widzenia współczesnej nauki jest to jeden z najpoważniejszych zarzutów wobec teorii pluralizmu cywilizacyjnego. Razi tu charakterystyczne dla pisarstwa Konecznego zestawianie skrajności, jak również umieszczanie wyróżników cywilizacyjnych na jednej, rzekomo uniwersalnej skali. Wydaje się, iż autor dokonuje tego z pełną świadomością, jako że dążył w swych dociekaniach do stworzenia porównawczej nauki o cywilizacjach. Niemniej jednak Koneczny, pragnąc zapewne podkreślić różnice występujące pomiędzy różnymi cywilizacjami, celowo zestawia je w formie opozycji, dopuszczając się czasami porównywania, np. cywilizacji łacińskiej i azteckiej²³, co nawet na tzw. „pierwszy rzut oka” wydaje się niestosowne i nieuprawnione. Moim zdaniem przemawia to za tym, iż autor nie liczył się należycie ze specyfiką danej cywilizacji, lecz dążył usilnie do zestawienia jej na jednej, z góry przyjętej skali z innymi cywilizacjami. Między innymi również z tego względu koncepcja Konecznego musi natrafić na podobne kontrargumenty, które zwykle wysuwa się pod adresem innych teorii strukturalistycznych. Dlatego też wciąż należy podkreślać fakt, iż koncepcja Konecznego jest tworem innych czasów, toteż prezentuje w pewnym sensie „zamierzchły” stan wiedzy, której aktualność może być jedynie fragmentaryczna. W przypadku koncepcji Konecznego mamy do czynienia z pewnymi schematami, czasem nawet przyjmowanymi a priori, pomimo niechęci autora do tego rodzaju wybiegów.

Podobnie, jak w przypadku *quincunx*, również w obrębie szeroko rozumianej etyki przyjmuje Koneczny pewną matrycę, której istnienie zdradza strukturalistyczny charakter tejże koncepcji. „Dziedziny życia trzeba sobie ująć w pewien schemat – pisze autor – [...] Te tysiączne sprawy, ich powikłania, skomplikowane coraz bardziej w miarę postępującego rozwoju. W jaką formułę wcielić wszelkie możliwości życia zbiorowego wszystkich krajów i wszystkich czasów [...] Istnieją atoli pewne pojęcia, stanowiące niejako generalia etyk. Jest ich siedem: obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do czasu i pracy. Jeżeli się zna tych siedem rzędnych, można określić rodzaj i szczebel etyki wszędzie i gdziekolwiek [...] Same zaś generalia świadczą raczej przeciwko „jednolitości etycznej”, gdyż w pojęcia te wstawia się w rozmaitych cywilizacjach fakty etyczne rozmaite, często wręcz przeciwne”²⁴. Jest oczywiste – co Koneczny również zaznacza – że nauka posługuje się generalizacjami, które wykorzystywane

21 A. Frątczak, *Feliks Koneczny o państwie i wartościach*, op. cit., s. 31-32. Por. R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, op. cit., s. 77

22 L. Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, op. cit., s. 45

23 Zob. np. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, op. cit., s. 73

24 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-2-3.htm#II> z dn.

10.05.2008. Podobna argumentacja (o potrzebie formuły) towarzyszy również ustaleniu kategorii *quincunx*. Zob. F. Koneczny, *O ład w historii*, op. cit., s. 7 oraz Tenże, *O wielości cywilizacji*, op. cit., s. 134

w celach opisowych, mogą być użyteczne, ułatwiając budowanie teorii i wyciąganie wniosków. Generalizacja staje się problematyczną, jeśli – tak jak Koneczny – będziemy stosować ją w aspekcie normatywnym i szablonowo oceniać choćby najbardziej odmienne kultury, czy cywilizacje. Pomimo tego, iż Koneczny uznaje ograniczenia stworzonego przez siebie schematu, stosuje go stale do badań materiału historycznego, jak również do gradacji metod cywilizacyjnych. Na tej podstawie formułuje, m. in. liczne prawa dziejowe, rzekomo niezmiennie i stale obowiązujące, oświadczając jednocześnie, że „ściśłość bezwzględna rzadko kiedy istnieje w praktyce życia”²⁵. Wartościowanie takie może się więc okazać nieadekwatne i niewłaściwe, przyczyniając się tym samym do budowania fałszywych stereotypów i krzywdzących generalizacji. Wydaje mi się, iż jest to jednym z głównych „grzechów”, jakie Koneczny popełnia w swych dociekaniach. Postrzega on inne cywilizacje przez pryzmat uogólnień, które wcześniej sam tworzy na zasadzie rzekomej indukcji historycznej. Podkreślają to struktury i tok rozważań, uwidaczniające się w pisarstwie Konecznego. Tworzony przez niego rys charakteryzujący daną cywilizację wydaje się być niezmienny od samego początku jej istnienia. Kontrowersyjne jest to o tyle, że zdradza istnienie pewnego schematu, bądź też swoistej matrycy, którą autor przykłada do poszczególnych formacji cywilizacyjnych, aby określić, czy do niej pasują, czy też nie. Innymi słowy – Koneczny opisuje cywilizacje nie tylko poprzez pryzmat łaćniński, ale również w duchu tworzonych przez siebie konwencji pretendujących do miana obiektywnych charakterystyk poszczególnych metod ustrojów życia zbiorowego. Mechanizm ten demaskuje częste mówienie autora o „czystej turańszczyźnie”, „wyraźnym” lub „typowym bizantyzmie”, „żydowskich metodach”, itp. Podobnie zresztą – choć w tonie całkiem pozytywnym – wyraża się on o cywilizacji łaćnińskiej, traktując ją jednocześnie jako wzorzec: „Śmiem twierdzić, że wszystkie „kryzysy” przez które Europa przechodziła i przechodzi, pochodzą z pomieszania cywilizacji, a powrót do **czystej** [podkr. - P.N.] cywilizacji łaćnińskiej stanowi warunek odrodzenia Europy”²⁶. R. Piotrowski słusznie krytykuje ten defekt koncepcji Konecznego, stwierdzając wprost, że „...wyobrażenia o „czystych” czy „jednorodnych” cywilizacjach mogą być z reguły nietrafne, tak z powodu zróżnicowania kręgów kultur należących do jednej cywilizacji, jak i dlatego, że pojęcie „typowego” lub „nieskażonego” egzemplarza danej cywilizacji jest, być może pozbawione praktycznego sensu”²⁷. Stąd też musimy – co Koneczny także postuluje w swych pracach, choć często sam o tym zapomina – pojmować cywilizacje jedynie jako bardzo ogólne i tylko względnie niezmiennie **abstrakcyjne modele poglądowe**. Jako takie, mogłyby one służyć (dość powściągliwej) systematyce i klasyfikacji, niemniej jednak nie dokonywanej w duchu normatywizmu.

Na tle modelowego ujmowania metod ustroju życia zbiorowego, zarysowuje się jeszcze bardziej wątek rozwoju cywilizacji, czyli ewoluowania tychże metod. Dylemat ten potęguje problematyczność kolejnego zagadnienia, mianowicie: czy cywilizacje faktycznie mogły rozwijać się według schematu tworzonego przez polskiego historiozofa na podstawie badań dziejów historycznych i współczesnego pojmowania tych cywilizacji? Koneczny był świadomy, iż nie można w zupełności odtworzyć takiego procesu, jednak nietrudno zauważyć jego nadużycia w tej materii. „Praw pozytywnie wyznaczających ewolucję cywilizacji nie ma, lub też ich nie znamy – pisze R. Piotrowski – [...] można najwyżej a posteriori wyznaczyć trajektorię prowadzącą od ludożercy do człowieka łaćnińskiego. W końcu zadaniem historiozofa staje się po prostu klasyfikacja systemów cywilizacyjnych. Ciekawe, że dokonawszy podziału, który nazywa „próbny”, autor wraca do hipotezy determinacji porządku cywilizacyjnego przez niższe stadia rozwojowe”²⁸. W tym kontekście można polemizować z niektórymi ustaleniami Konecznego, odnoszącymi się do wyróżnionego przez niego etapu początków cywilizacji. Wiele wątpliwości wzbudza dość

25 F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, s. 90, cyt. za R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, op. cit., s. 142 (przypis)

26 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-0-1.htm> z dn. 26.01.08

27 R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, op. cit., s. 34

28 Tamże, s. 98

enigmatyczne stwierdzenie Konecznego, że tzw. „zawiazki wszelkiej kultury” były „jednakowe dla wszystkich cywilizacji”²⁹. Pomijając problemy z interpretacją tego i innych sformułowań o podobnym wydźwięku, można wprost stwierdzić, iż jest to teza zupełnie nieudowodniona i postawiona bezzasadnie, notabene znacznie komplikująca późniejsze dociekania nad genezą i naturą cywilizacyjnej różnorodności. Kolejnym punktem krytycznym jest dokonany przez Konecznego arbitralny podział dziejów ludzkości na dwie epoki: przedogionną i ogionną. Na marginesie warto zaznaczyć, iż autor przypisuje mięsożerność człowiekowi umiejącemu się posługiwać ogniem, jednak ponownie opiera się przy tym na niezbyt uprawnionej argumentacji³⁰. Również krytyka matriarchatu i totemizmu³¹ jest oparta na bardzo ważkim i wątpliwym dowodzeniu, nie wspominając już o argumentach na rzecz „pierwotnej monogamii”³². Jakich zatem konsekwencji możemy się spodziewać w wyniku postawienia takich tez przez krakowskiego historyzofa?

Odpowiadając na to pytanie, musimy się zastanowić nad samą istotą „metody ustroju”, a także nad możliwością jej diametralnych zmian w pochodzie dziejowym. Wszystko wskazuje na to (nawet „indukcja historyczna”), że metoda cywilizacyjna nie mogła być zawsze taka sama. Wydaje się zatem, że śmiało można postawić tezę o historycznej zmienności w procesie kształtowania się metod ustrojowych. Życie w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym ustawicznie się zmienia, stąd też musi wypływać wniosek, iż sama metoda też nie stanowi jakiejś sztywnej struktury, nawet jeśli musi podlegać nadrzędnemu prawu współmierności. Każde społeczeństwo, jak i kultura, jest czymś zmiennym, choćby przez wzgląd na zdobyte w przeszłości doświadczenia. Innymi słowy, każda społeczność ulega przekształceniom w czasie – rzec można, że „odkrywa” jakąś metodę, adoptuje i usprawnia wedle własnych potrzeb lub też „zarzuca” jej stosowanie; „dojrzewa do nowych czasów” lub stacza się na niższy „szczebel cywilizacyjny” i tak dalej przez wieki. Z dociekań Konecznego wnioskować możemy, iż jest to proces permanentny: „Trafność urządzeń zależy od czasu, miejsca i okoliczności [...] Kto tego nie wie, będzie popełniać w życiu publicznym błąd za błędem”³³. Zatem wydaje się słusznym stwierdzenie, iż żadna z cywilizacji (do póty nie upadła), nie była tworem skończonym, ale procesem względnie spójnym wewnątrz, jednak mogącym przebiegać przez diametralnie różniące się fazy. Początki cywilizacji łacińskiej – tak, jak wyobrażał je sobie Koneczny – ukazują nam to dobitnie: „Nowo wytwarzająca się cywilizacja łacińska jest tworem Kościoła. Ludy pierwszego tysiąclecia ery chrześcijańskiej zaczynały swój rozwój od najniższych szczebli społeczności i państwa. Władcy, którym powiodło się zebrać pod swym berłem więcej ludów, osiągają swój cel, usuwając książąt lokalnych. Walki z nimi stają się z reguły zarazem walkami z prawami lokalnymi, z całą tą państwowością, jak była tam już przedtem, przed połączeniem się w jedną większą całość (zazwyczaj nie dobrowolnym)”³⁴. Z powyższego cytatu jasno wynika, że w początkach nie było

29 F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, op. cit., s. 92, 96. Stwierdzenie określam „enigmatycznym”, bowiem Koneczny nie rozwija dostatecznie tej kwestii, tzn. tego, co rozumie pod pojęciami: „jednakowe” oraz „zawiazki wszelkiej kultury”. Jednoznaczna interpretacja okazuje się problematyczna, bowiem w następnym rozdziale tego samego tomu autor zdaje się twierdzić zgoła co innego: „Śledziliśmy, co wspólnego jest w zawiazkach wszystkich cywilizacji i jak daleko wspólność ta sięga. Przedstawia się ona nader nikle. Ani nawet ognia wszyscy niecić nie umieją! ni hodowla zwierząt domowych powszechną nie jest! Od początku zaś różnią się ludzie rozmaitemi rodzajami ustroju rodowego i rozmaitemi systemami trójprawa. Czy więc podobieństw w tem więcej, czy różnic?”. Tamże, s. 133

30 Zob. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, op. cit., s. 47-48

31 Tamże, s. 95-96 i n. Tu słowa autora bardziej kojarzą się z pewnym założeniem, niż z argumentacją, choć pisze, że „studując stadya rozwoju wielorakich cywilizacji od prymitywnych zawiazków, wszystkim wspólnych, aż do najwybitniejszych objawów różniczkowania na szczeblach wyższych – nigdzie nie spotkałem żadnego objawu totemizmu ni matryarchatu; wykreśliłem je przeto z aparatu naukowego”.

32 Tamże, s. 68 i n.

33 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-4-5.htm> z dn. 10.05.2008

34 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-4-5.htm#IV> z dn. 10.05.2008

miejsca na tak charakterystyczny dla naszej cywilizacji personalizm, czy na prawo (prywatne, państwowe) wynikające z dobrowolnie przyjętej etyki i z woli społeczeństwa. Bardziej przypomina to – według klasyfikacji Konecznego – rodzaj modelu turańsko-bizantyńskiego, niż łacińskiego. Stąd wniosek, że pierwotnie łacińska „metoda życia zbiorowego” była diametralnie inna, niż moglibyśmy przypuszczać na podstawie badań współczesnego jej kształtu. Ta sama wątpliwość odnosi się do wszystkich wyróżnionych przez Konecznego cywilizacji istniejących. Jeśli uprawomocnimy takie podejście, na mocy przybiera zarzut projektowania wniosków uzyskanych współcześnie na „fakty historyczne”, co niestety w nomenklaturze krakowskiego badacza określane jest jako aprioryzm.

W literaturze przedmiotowej problem metody w dociekaniach konieczniańskich występuje nader często i równie często zarzuca się autorowi deklaracyjny charakter jego indukcji historycznej. Również w warstwie eksplanacyjnej teoria Konecznego uwikłana jest w liczne problemy, wynikające nie tylko z niedopracowania, ale po części również z niekonsekwencji badawczych i metodologicznych. Na samym początku powinniśmy się zastanowić, jak w związku z tym ma się problem genezy oraz różnorodności cywilizacyjnej. Jest to kwestia fundamentalna, od prawomocności której uzależniona jest w gruncie rzeczy cała struktura koncepcji.

Przy całej złożoności i różnorodności metod ustrojów życia zbiorowego i jednoczesnym warunku niewspółmierności, początki zrzeszeń ludzkich wydają się bardzo kłopotliwe do wytłumaczenia. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że „cywilizacja jakaś istnieje wszędzie, gdziekolwiek istnieje życie zbiorowe, choćby najprymitywniejsze”³⁵. Zatem należy rozpatrywać proces tworzenia się cywilizacji od zarania dziejów lub przynajmniej od pewnej cezury formowania się życia zbiorowego, za którą Koneczny uznaje opanowanie ognia przez pra-człowieka. W związku z tym pozostaje również zagadnienie różnorodności cywilizacyjnej. Zdaniem autora „sedno wszystkich dociekań naukowych w zakresie cywilizacji tkwi w problemie: Skąd wielość i różność cywilizacji?”³⁶. Wydaje się niemal oczywiste, iż rekonstrukcja prehistorii byłaby wręcz niemożliwa przy zachowaniu naukowej ścisłości, stąd też powściągliwość wywodów Konecznego na ten temat³⁷. Z niektórych fragmentów, porzucanych tu i ówdzie w licznych jego dziełach, daje się wywnioskować przynajmniej zarys poglądu, jaki miał na te kwestie autor. Pisze on na przykład, że „pierwiastki quincunxa okazują się od razu w pierwotnych ustrojach rodowych, które nie są jednostajne. Ilość rodzajów i odmian ustrojów rodowych jest nieograniczona [...] Ród musi trzymać się jakichś norm. Od początku wytwarza się trójprawo, bardzo rozmaite...”³⁸. Uderzająca w pierwszym rzędzie jest różnorodność i nieograniczoność ustrojów akcentowana tutaj przez autora. Oczywiście nie można mieć zastrzeżeń, aż do momentu, gdy stwierdza on, że „łączyć się mogą bowiem takie tylko rody, które posiadają podobne trójprawo; albo też któryś ród musi zgniebić sąsiednie i swoje trójprawo im narzucić. Analogie w quincunxie stanowią nieodzowny warunek coraz rozleglejszego zrzeszania się. Ludy mające się zrzeszać w jeszcze większe całości, muszą być cywilizowane jednakowo, a przynajmniej analogicznie. Zachodzi tu niewzruszone prawo współmierności. Co nie jest współmierne, zwalcza się i tępi wzajemnie, a przynajmniej dąży do tego, by się rozejść”³⁹. Wydaje się zatem, że gdyby pierwotne zrzeszenia (mimo różnic

35 F. Koneczny, *O ład w historii*, op. cit., s. 9

36 F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, op. cit., s. 161. Niestety autor – mimo, iż wciąż ponawia to pytanie – nie udziela na nie żadnej satysfakcjonującej odpowiedzi. Jest to poważny defekt teorii, dostrzeżony także przez R. Piotrowskiego, Zob. Tenże, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, op. cit., s. 81 i n.

37 Koneczny stwierdza wprost, iż „sama geneza rodu ludzkiego nie należy do zakresu nauki o cywilizacji [...] Nauka o cywilizacji zaczyna od pytania, czy człowiek był od początku istotą gromadną, żyjącą w liczniejszych skupieniach”. Niemniej jednak autor roztrząsa te i inne zagadnienia dotyczące pierwocin rodzaju ludzkiego, poszukując niejako fundamentów dla dalszych rozważań, a także starając się uzyskać na tym polu jakieś argumenty dla później stawianych tez. Zob. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, op. cit., s. 46-47 i n.

38 F. Koneczny, *O ład w historii*, op. cit., s. 8

39 Tamże, s. 8

cywilizacyjnych) nie byłyby zdolne do jakiejś formy konstruktywnej współpracy, możemy przypuszczać, że większe zbiorowości nigdy by nie powstały. Zwłaszcza, że – jak zaznacza w tym samym miejscu Koneczny – „zrzeszenia znaczniejsze powstają przez łączenie się rodów pokrewnych w plemię, a plemiona w ludy. Znamy rozległe kraje, w których ani nawet do powstania plemion nie doszło. Ród przy rodzie zwalczają się bez ustanku, pełne nienawiści i wzajemnej pogardy”⁴⁰. Warto zatem zadać sobie w tym miejscu pytanie, czy podkreślanie antagonizmu przez Konecznego nie budzi zastrzeżeń przy takim ujęciu sprawy? Sam autor podkreśla, że „społeczności, które zdobędą się na lepszą komunikację rozwiną się szybciej w zróżniczkowane społeczeństwo”⁴¹. Zatem współpraca i porozumienie odgrywa równie istotną rolę w procesie rozwoju i współwystępowania porządków cywilizacyjnych, chyba, że bardzo ściśle ograniczymy pojęcie społeczności jedynie do zbiorowości „o podobnej cywilizacji”, co w praktyce okazuje się raczej niemożliwe. Wydaje się raczej, że owo „zdobycie się na lepszą komunikację”, mogłoby oznaczać wspólne i raczej długofalowe kooperowanie, mające na celu odnalezienie jakiegoś konsensusu w kwestii urządzeń społecznych, czyli – innymi słowy – poszukiwanie wspólnej metody życia zbiorowego.

Powracając do problematyki rozwoju i różniczkowania się porządków cywilizacyjnych, przyjrzyjmy się możliwościom, jakie bierze pod uwagę Koneczny. Jeśli chodzi o formę podboju i zdominowania jednej cywilizacji przez drugą, sprawa wydaje się o wiele prostsza do rozstrzygnięcia. Koneczny stwierdza, że w wyniku podboju i okupacji, możliwy jest jedynie mechanizm, a więc cywilizacja defektywna, nie mająca szans na przetrwanie i dalszy rozwój. Wydaje się zatem, że cywilizacja takiego typu nie może się rozwinąć, nie jest bowiem organizmem⁴². W teorii Konecznego nie istnieją także poważne przesłanki ku temu, aby podbita cywilizacja mogła zostać zasymilowana, stając się częścią większego organizmu. Abstrakty, idee, podobnie jak i wierzenia, nie mogą zostać narzucone, a jedynie przyjęte na zasadzie dobrowolności. W świetle tego, możliwość podboju jako jednej z form rozprzestrzeniania się cywilizacji, zostaje poważnie ograniczona. Druga możliwość, to rozrastanie się zbiorowości na zasadzie wspólnej im cywilizacji, choć przy uwzględnieniu różnorodności wydaje się to równie trudne do wytłumaczenia. Zagadką pozostaje, jak przy całym zróżnicowaniu wytworzyły się pewne współmierności, wystarczające do tworzenia się coraz większych zrzeszeń. Problem zasadniczo nie zostaje rozwiązany, a sprawę dodatkowo komplikuje ujęcie cywilizacji jako struktur wzajemnie nieprzenikliwych.

W celu wytłumaczenia tej zagadki, pojawiły się różne propozycje i interpretacje. Zagadnienie to dokładniej bada R. Piotrowski, rozpatrując hipotetyczny model rozwoju cywilizacji, przy uwzględnieniu konieczniańskich kategorii⁴³. Problem zwłaszcza dotyczy kultur rozwijających się „na pograniczu” dwu i więcej cywilizacji lub współwystępowania w obrębie danej zbiorowości różnych metod ustroju życia społecznego. Koneczny, stosując prawo niewspółmierności, ujmuje żywotne cywilizacje jako swoiste struktury zamknięte i wzajemnie nieprzenikliwe, choć

40 Tamże, s. 8

41 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-4-5.htm> z dn. 10.05.2008

42 Koneczny, dla zobrazowania procesu rozwoju i funkcjonowania, porównuje żywotną cywilizację do organizmu, uznając wpływy z innych kręgów cywilizacyjnych za „ciała obce” w jego obrębie. Organizm zostaje przeciwstawiony mechanizmowi, który ma obrazować działanie mieszanki cywilizacyjnej, bądź też „metodę ustroju” opierającą się na przymusie, czyli defektywną. Wadą mechanizmu jest brak systemu immunologicznego, dlatego nie jest on zdolny do regeneracji, jeśli ulegnie uszkodzeniu. [Choć Koneczny odzeglonywał się zdecydowanie od biologizmu, nie udało mu się do końca uniknąć wpływów tego stylu myślenia na ostateczny kształt teorii, co uwidacznia się w wielu miejscach jego poszczególnych prac. Por. L. Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, op. cit., s. 82-83. Podobnie rzecz się ma w przypadku ewolucjonizmu społecznego. Zob. R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, op. cit., s. 10 (przypis)]

43 Por. R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, op. cit., zwłaszcza str. 119 i n.

oddziaływujące na siebie na zasadzie antagonizmu. „Dwie cywilizacje, znalazłszy się na tym samym terenie, muszą z sobą walczyć. Pogranicze cywilizacji żywotnych jest zawsze a zawsze widownią ich walki, i na to nie ma rady, a zresztą jest to objaw dodatni: jedynie możemy, a raczej powinniśmy starać się o to, by walka cywilizacji odbywała się zawsze w sposób cywilizowany”⁴⁴. Ścieranie się dwóch i więcej cywilizacji, świadczy o ich „żywotności”, natomiast koegzystencja bez tarć możliwa jest jedynie w przypadku, tzw. „wyciężenia aksjologicznego”. Zasadnicza differentia między cywilizacjami uwidacznia się głównie w sferze mentalności, ze szczególnym uwzględnieniem systemów aksjologicznych, które w największym stopniu kształtują religie danych zbiorowości, w mniejszym zaś stopniu trójprawo, język, stan techniki, itd. Wiąże się z tym możliwość adaptacji pewnych wytworów jednej kultury, na grunt innej, m. in. wynalazków i innowacji technicznych, metod lecznictwa, itp. Na marginesie należy zaznaczyć, że Koneczny – podobnie, jak w przypadku wielu innych pomysłów ówczesnej antropologii – odrzuca zdecydowanie możliwość zachodzenia dyfuzji kulturowej. Jednakże stwierdza również, że rozprzestrzenianie się pewnych „form duchowości” jest możliwe. Pisze on: „W handlu pierwsze zawiązki tego pochodzenia ducha [...] Handel jest najstarszym motorem zbliżania ludów. Pojawienie się gdzieś u prymitywnego plemienia obcego kupca-eksploratora, podróżnika handlowego stanowi datę, od której zrzeszenie to zostaje wciągnięte w ruch dziejowy, wydobywając się na szerszy świat”⁴⁵. W związku z powyższym, problem staje się jeszcze bardziej skomplikowany i poważnie osłabia moc eksplanacyjną całej teorii. Najślabszym punktem ustaleń Konecznego okazuje się zasadnicze napięcie, które powstaje pomiędzy dwoma naczelnymi prawami dziejowymi; z jednej strony akcentowany antagonizm między różnymi porządkami cywilizacyjnymi, z drugiej zaś podkreślany przez Konecznego, spójny wewnętrznie i względnie zamknięty we własnej strukturze dynamizm kulturowo-społeczny – te dwa momenty rozwoju cywilizacji komplikują znacznie logiczne wytłumaczenie procesu rozrostu cywilizacji, jak i cywilizacyjnego pluralizmu.

Spośród wielu problematów, jakie implikuje koncepcja Konecznego, przyjrzyjmy się jeszcze jednemu. Mam tu na uwadze bardzo istotny stosunek religii do cywilizacji. Autor omawianej teorii wyróżnił wiele typów zależności pomiędzy metodą ustroju a religią, uznając jednocześnie, że temat wzajemnych oddziaływań tych dwu kategorii wymaga odrębnych i dogłębnych badań. Religia ma doniosły (jeśli nie największy) wpływ na pojmowanie abstraktów, w wyniku czego ma także duże znaczenie w rozpatrywaniu problemu różnorodności cywilizacyjnej. Historyczne wojny na tle religijnym zaliczane są do najbardziej zaciekłych konfliktów, można zatem wnioskować, że kwestia wyznania ma poważny związek ze zjawiskiem wielości cywilizacji, jak i ich antagonistycznych stosunków. Problem oczywiście wymaga znacznie obszerniejszych i dokładniejszych badań, jednak zachodzi potrzeba przynajmniej pobieżnego zarysowania tej kwestii w niniejszym artykule. Ograniczę się tu jedynie do ukazania kilku kontrowersyjnych (moim zdaniem) punktów teorii Konecznego, w odniesieniu do etyki katolickiej oraz idei państwa etokratycznego.

Po pierwsze, autor odnosząc się sceptycznie do wszelkiej założeniowości (także w systemach etycznych), nie zauważa jednocześnie aprioryczności etyki katolickiej. Wszak Dziesięć Przykazań, które stanowią podstawę moralną dla każdego katolika, nie są „prawem” aposteriorycznym, ale danym „z góry” – raz na zawsze i niezmiennie obowiązującym. Nie może być zatem mowy – przy uwzględnieniu opinii autora w tej kwestii – że etyka katolicka wynika z doświadczenia i obserwacji życia. Jej aprioryczność jest niepodważalna, o ile właśnie jest „prawem” ustanowionym przez Boga, nie sposób jednak polemizować z tym stanowiskiem, jest to bowiem wynik określonych wierzeń. Te ostatnie właśnie skłaniają Konecznego do głoszenia hasła etyki totalnej: „W czasach niemądrych hasła o państwo totalne wzniesiemy raczej wołania, że chcemy etyki totalnej! Przez etykę totalną droga do lepszej przyszłości”⁴⁶. Oczywiście autor ma na

44 F. Koneczny, *Napór Orientu na Zachód*, artykuł dostępny na stronie Ośrodka Myśli Politycznej <http://www.omp.org.pl/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=500> z dn. 10.05.2008

45 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-4-5.htm> z dn. 10.05.2008

46 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-4-5.htm> z dn. 10.05.2008

myśli etykę katolicką, choć jak się za chwilę przekonamy, dokonuje on znacznej jej reinterpretacji. I w tym miejscu pojawia się pytanie, czy faktycznie powinniśmy żądać etyki totalnej (?), a jeśli tak, to której interpretacji mamy zaufać i uznać za prawdziwą? Pytania te oczywiście mają retoryczny charakter, ale warto się chwilę nad nimi zastanowić w perspektywie rozważań nad koncepcją Konecznego. Autor bowiem dokonuje doprawdy znaczącej reinterpretacji etyki, chwilami do tego stopnia, że wątpliwa staje się prawomocność określenia jej w dalszym ciągu etyką katolicką. Nie sposób kwestionować chrześcijańsko-łacińskiego zaplecza ideologicznego koncepcji pluralizmu cywilizacyjnego, podobnie jak i występującego w poglądach Konecznego etnocentryzmu. Nawet jeśli w jakiś sposób można uprawomocnić wynikające z takiej ideologii stanowisko, polemiczny charakter zachowują niektóre ustalenia krakowskiego historiozofa na tym polu. Autor na przykład przestrzega, iż urządzenie państwa według etyki katolickiej jest w praktyce niemożliwe (pozostaje jedynie dążenie do nieosiągalnego ideału), lecz mimo tego wciąż przyznaje prymat etyce ponad prawem. Stwierdza wręcz, że „próba skodyfikowania „rady”, żeby za złe odpłacać dobrem z pewnością nie wyszłaby na pożytek Dobra, byłaby nawet prawdopodobnie dla Dobra niebezpieczna”⁴⁷. Długie rozważania autora w tej materii można w skrócie podsumować jego własnymi słowami: „prawo jest na dobrej drodze, ilekroć stara się dogonić etykę i zrównać się z nią. Możliwości te są jednakże ograniczone i natrafiają na szkopuł, nie dający się przezwyciężyć. Nigdy prawo nie określi wszystkich obowiązków etycznych i zawsze będą takie obowiązki, których nigdy nie poprą żadne sankcje prawne”⁴⁸. Rzec można: „problem stary jak świat”, jednak rozważania Konecznego nie wydają się wносить wiele nowego do tej problematyki, natomiast chwilami komplikują kwestię, choćby samym faktem reinterpretowania prawideł etycznych. Skrajnym tego przykładem jest hipoteza postawiona w dziele Państwo i Prawo w Cywilizacji Łacińskiej. Autor, dokonując refleksji nad Dekalogiem, pisze tam, co następuje: „Zabić zbója jest zasługą. Gdyby wybić wszystkich zbójów i w ogóle zbrodniarzy, jakżeż zwiększyłaby się wydajność pracy takiego szczęśliwego pokolenia”⁴⁹. Mniemam, iż żaden zwolennik etyki katolickiej nie zgodziłby się w żadnym stopniu z powyższym, nawet jeśli wydawałoby się to logiczne. Koneczny wprowadza także hierarchiczną kategoryzację do przykazania miłości bliźniego: „Nie ma równości; bliźni bliźniemu nierówny. Ceteris paribus rodzina ma pierwszeństwo nad obcymi, rodak przed cudzoziemcem, współwyznanca przed innowiercą, przyjaciel przed nieprzyjacielem, chory przed zdrowym, kobieta przed mężczyzną, dziecko przed dorosłym itp.”⁵⁰. Te i inne pomysły, (abstrahując od tego, czy słuszne, czy nie), komplikują znacznie kwestie etyczno-prawne swą arbitralnością (tzn. odejścia od pierwotnego sensu, jaki nadaje Ewangelia). W takim świetle totalizacja etyki, która podlega reinterpretacjom i przeformułowaniom, wydaje się bardzo niebezpiecznym zabiegiem, o czym przekonać nas mogą choćby powyżej przytoczone przykłady.

Rozważania polskiego historiozofa nad etyką i prawem bywają miejscami bardzo kontrowersyjne, zwłaszcza w późniejszych jego pracach, gdzie nasila się również krytyka innych porządków cywilizacyjnych. Poza tym koncepcja Konecznego kryje w sobie wiele sprzeczności. Jej niedopracowanie ujawnia się zarówno na poziomie merytorycznym, jak i systemowym, co prowadzi czasem do kontradiktorycznych wniosków i rozbieżności interpretacyjnych⁵¹. Między innymi również z tego względu nie należy słów Konecznego odczytywać i rozumieć dosłownie. Autor pragnął stworzyć oryginalną i ogólną teorię dziejów, jednak zachowywał także dystans do

47 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-2-3.htm#II> z dn. 10.05.2008

48 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-2-3.htm#II> z dn. 10.05.2008

49 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-8.htm> z dn. 10.05.2008

50 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-8.htm> z dn. 10.05.2008

51 Ma to miejsce, m. in. w przypadku koneczniańskiego modelu państwa, który – jak pisze Anna Frątczak – „doczekał się wykluczających się wzajemnie interpretacji”. Zob. A. Frątczak, *Feliks Koneczny o państwie i wartościach*, op. cit., s. 12

własnych osiągnięć i traktował je jako pewien rys, który pozostawił potomnym do rozwinięcia i uzupełnienia.

Po tym ogólnym zarysie krytycznym i uświadomieniu sobie wybranych, acz istotnych braków teorii Konecznego, czas wyciągnąć wnioski i zapytać, jaką wartość może ona mieć dla współczesnej nauki? Nie przypadkowo dorobek naszego rodaka zdobył niejakie uznanie na Zachodzie Europy, również w Polsce cieszy się obecnie sporym zainteresowaniem. Do nauk krakowskiego historyka zwracano się głównie w poszukiwaniu wyjaśnień, które pozwoliłyby lepiej odczytywać i interpretować dzieje nowożytnego świata. Wydaje się, iż renesans myśli Konecznego wskazuje dość wyraźnie na istnienie takiej potrzeby, zwłaszcza w obliczu wciąż palącego tematu globalizacji i problemów z niej wynikających. Wszak pisał on, że kultura (cywilizacja), nawet jeśli przywiązana (niby roślina) do swego terytorium, „za pomocą nasion, wielce ruchomych, wędruje po szerokim świecie”⁵². W czasach współczesnych zjawisko to znacznie przybrało (i wciąż przybiera) na sile. Żyjemy w dobie wykształcania się coraz bardziej zróżnicowanych poglądów, coraz łatwiejszego przemieszczania się, globalnej komunikacji i wymiany idei za pośrednictwem Internetu, itp. Zwłaszcza dziś zachodzi szczególny obowiązek ustawicznej reinterpretacji i określania na nowo własnego stanowiska, a także konfrontacji z „Innym” w szerokim tego słowa znaczeniu.

Koneczny zdawał sobie sprawę, że pozostawia po sobie dzieło nieukończone, wymagające dopracowania oraz swoistej „translacji” na język przyszłych pokoleń. Pisał: „Dodaję swój plon, jako zaczątek teorii, w milej nadziei, że może nie przepadnie, że będę miał następców, którzy zechcą mi uzupełniać i poprawiać”⁵³. Wypełniła się nadzieja polskiego naukowca, lecz jedynie po części. Opracowanie i rozszerzenie jego koncepcji, uwzględniające realia i aspekty współczesności, wciąż pozostaje w sferze potencjalności. Wydaje się to sprawą istotną z uwagi na fakt, że przemyślenia Konecznego prezentują stanowisko, którego nie sposób zbagatelizować. Teoria pluralizmu cywilizacyjnego może być traktowana zarówno jako głos w sprawie kolonializmu, ale także polemika odnosząca się do bieżących problemów, takich jak sytuacja w Iraku, czy w Tybecie. Między innymi stąd też wypływa potrzeba głębszego przemyślenia konieczności postulatów oraz próby ich adaptacji we współczesnej nauce.

Rozwijanie porównawczej nauki o cywilizacjach w oparciu o trafną i niezwykle funkcjonalną definicję zaproponowaną przez profesora Konecznego, wydaje się być bardzo obiecującą perspektywą. Jak zauważył J. Skoczyński, jest to „definicja otwarta, która – pozbawiona materialnych środków opisu – stwarza możliwość ujęcia cywilizacji jako organizacji, a nie jedynie fenomenu historyczno-geograficznego”⁵⁴. Może być ona również z powodzeniem adoptowana w innych dziedzinach nauki, zwłaszcza w socjologii, etnologii czy kulturoznawstwie. Badanie „metod ustroju życia zbiorowego” może przynieść także korzyści szeroko rozumianej politologii, zajmującej się zarówno procesami zachodzącymi w ramach państwa, jak i w stosunkach międzynarodowych. Poszukiwanie szerokiego kontekstu dla wyjaśniania odmienności pomiędzy narodami i kulturami, wydaje się rokować wielkie nadzieje na lepsze zrozumienie wzajemnych interesów. Na uwagę zasługuje również fakt, iż Koneczny stale podkreślał w swych dociekaniach ważność wielostronnego i wielopłaszczyznowego rozpatrywania różnych problemów. Postulat interdyscyplinarności, jaki polski historiozof postawił przeszło pół wieku temu, obecnie jeszcze bardziej zyskuje na znaczeniu, nie tylko w odniesieniu do teorii cywilizacji, ale także do innych płaszczyzn naukowych, na których Koneczny pozostawił wiele ciekawych i nad wyraz świeżych spostrzeżeń.

52 F. Koneczny, *Napór Orientu na Zachód*, op. cit. <http://www.omp.org.pl/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=500> z dnia 10.05.2008.

53 F. Koneczny, *O ład w historii*, op. cit., s. 46

54 J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, s. 75, cyt. za. A. Frątczak, *Feliks Koneczny o państwie i wartościach*, op. cit., s. 10.

W tak nakreślonej perspektywie należy się również zastanowić nad samym pojęciem oraz rolą i funkcjami tradycji. Wydaje się, iż nie może być ona ujmowana jako sztywna forma, ale – co wydaje się bliższe intencjom Konecznego – elastyczny szkielet zdrowego organizmu społecznego, który stanowi część większego zjednoczenia cywilizacyjnego. Na uwagę zasługują tu dociekania Konecznego, podkreślające „duchowy” wymiar ludzkiego bytowania, jak również akcentujące rolę różnorodności w dynamice społeczno-kulturowej. Nie zapominajmy w końcu o tym, że cywilizacje – nawet, jeśli są instancjami odrębnymi – stanowią także elementy jeszcze większego zgromadzenia, jakim jest ludzkość. Nawet, jeśli jest to kategoria zbyt ogólna, wymykająca się opisowi czy – jak twierdzi Koneczny – będąca hipostazą, właśnie w tej mierze możemy odwołać się do nauk Kościoła Katolickiego, który zwłaszcza w dzisiejszych czasach akcentuje potrzebę dialogu, tolerancji religijnej i miłości bliźniego. Także Koneczny nie mógł o tym zapomnieć, gdy pisał tymi słowami: „Wolno wyznawcom innych religii świętować w swoje dni świąteczne dowolnie, jak najbardziej i publicznie, a nikomu nie wolno im w tym przeszkadzać”⁵⁵. Szkoda jedynie, że – skoncentrowany na wielu innych sprawach – tak mało miejsca w swoich dociekaniach poświęcił istotnej ze współczesnego punktu widzenia kwestii. W dobie postępującego procesu globalizacji i nieuniknionej konfrontacji pomiędzy różnymi cywilizacjami, tolerancja dla odmienności winna być sprawą najwyższej wagi. Jeśli nawet zjednoczenie ogólnoludzkie jest niemożliwe, musimy się nauczyć żyć obok siebie w poszanowaniu drugiego człowieka, bez względu na to, jakiej cywilizacji jest on przedstawicielem. Jak twierdzi Koneczny: „W różnych czasach i okolicznościach mogą zachodzić obowiązki rozmaite, bo na tym historia wybija swe piętno; dawne mogą stawać się niepotrzebnymi, a natomiast wyłaniać się nowe”⁵⁶. Tak jest również z obowiązkami w naszych czasach. Narzuca je nam zmieniająca się rzeczywistość społeczna, kulturowa, cywilizacyjna, a także globalna.

Koneczny w swej twórczości poruszał często kwestie newralgiczne, zwłaszcza dla narodu polskiego i jego najbliższych sąsiadów. Wyolbrzymianie wad i nieubłagana krytyka innych cywilizacji wynikała zapewne z zaangażowania teoretycznego w – desperackie czasem – próby naprawy kraju. Warto sobie zadać pytanie, czy w dzisiejszych czasach nadal takie próby możemy podejmować? Powielanie stereotypowych opinii, które wynikać mogą z bezkrytycznej recepcji prac Konecznego, wydaje się dziś niedopuszczalne, zarówno w naukowym, jak i politycznym, czy wreszcie społeczno-kulturowym dyskursie. Mając na względzie powyższe, uważam, że osiągnięcia polskiego historiozofa powinny przejść swoistą reinterpretację i rehabilitację, tak jak to się stało choćby w przypadku koncepcji Nietzschego. Podobnie jak u autora *Zaratusztry*, również w twórczości Konecznego dają się wyróżnić, nieodzownie występujące we wszystkich pismach, przynajmniej dwa porządki, tj. deskryptywny i normatywny. Choć wiele subiektywizujących i krzywdzących zarazem wartościowań jest wyrażonych *expressis verbis*, spora ilość tychże występuje pod przebraniem rzekomo obiektywnych ocen. Zatem koniecznością wydaje się opracowanie swoistej aktualizacji i systematyki koncepcji pluralizmu cywilizacyjnego, w tym zwłaszcza rozgraniczenie wyżej wymienionych porządków, a także uściślenie i sprecyzowanie licznych wieloznaczności. W tym względzie wydaje się niezwykle istotne właściwe zrozumienie samej kategorii cywilizacji. Winna ona być traktowana jako swoisty model konceptualny, w odróżnieniu od realnie występujących kultur, jednak często nie jest to dostatecznie wyeksponowane w pracach Konecznego⁵⁷. Między innymi również w tym względzie pozostaje mieć nadzieję, że szlif krytyczny, odrzucając elementy przypadkowe i harmonizując wewnętrzną strukturę koncepcji, pozwoli wydobyć jej unikalną formę i treść. Jest to konieczne tym bardziej, iż

55 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-8.htm> z dn. 10.05.2008

56 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-2-3.htm#III> z dn. 10.05.2008

57 Zob. R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, op. cit., s. 122 „Zaznaczmy, iż façon de parler Konecznego powoduje niekiedy zacieranie różnicy między cywilizacją jako bytem idealnym a jej realizacjami”, tzn. poszczególnymi kulturami.

zdarzają się w tej materii nadużycia i nadinterpretacje⁵⁸, zaś dorobek polskiego naukowca – zapewne wbrew jego intencjom – służy często sprawie niesłusznej. Obcując z pismami Konecznego, należy uświadomić sobie ryzyko i zagrożenia, jakie drzemią w każdej Wielkiej Narracji pretendującej do miana Prawdy obiektywnej.

Na marginesie warto tu zaznaczyć, że chybionym pomysłem wydaje się tworzenie agitacji opozycyjnej wobec idei Unii Europejskiej w oparciu o dorobek polskiego badacza. Wydaje się to trafnym przykładem „ideologizacji dorobku Konecznego”, o którym wspominałem powyżej. Integracji europejskiej nie powinno się postrzegać jako próby syntezy w rozumieniu konieczniańskim. Nadrzędnym celem unijnego zjednoczenia jest polepszenie współpracy pomiędzy państwami, przy jednoczesnym poszanowaniu odrębności narodowych, kulturowych, etnicznych, wyznaniowych, etc. Nie prowadzi również do unifikacji prawa, etyki czy religii, ale usiłuje wypracować pewne wspólne płaszczyzny dla uzyskania lepszej komunikacji i porozumienia. Przypomnijmy, iż Koneczny wiele razy w swoich pracach nawiązywał do idei zjednoczenia narodów kręgu łacińskiego. Wyobrażał on sobie Europę, jako federację niezawisłych narodów, które koegzystują w duchu wzajemnej współpracy. Za wzór takiego zjednoczenia podawał przykład Ameryki Północnej, jako federacji samorządnych stanów, jednoczących się w sprawach obrony i polityki zewnętrznej⁵⁹. Pisał także, co następuje: „Spółki państwowe w połączeniu z autonomią – ot rozwiązany problem, jak nadawać niepodległość wszystkim narodom. Naród drobny, upierający się przy państwie własnym, odrębnym, może doprowadzić łatwo do tego, iż straci wszystko”⁶⁰.

Koneczny zdawał sobie sprawę z tego, że nie sposób się odizolować, zamknąć ściśle w granicach własnego państwa i własnej kultury. Wręcz przeciwnie; uważał, że żywy organizm społeczno-kulturowy dąży do coraz większej różnorodności wewnętrznej oraz ekspansji na zewnątrz. Rozwój ten jednak powinien dokonywać się nie poprzez negację i tłumienie odmienności, ale we wzajemnym szacunku i tolerancji, nawet dla wroga! Sam Koneczny twierdził wszak, że „etyka życia zbiorowego nakazuje, żeby nie odmawiać dobrej woli przeciwnikowi, głoszącemu odmienne zapatrywania; nawet przy radykalnych sprzecznościach zachodzić może ten sam stopień altruizmu, czyli miłości bliźniego”⁶¹. Choć razi w jego nauce założenie silnego antagonizmu pomiędzy systemami wartości różnych cywilizacji, istnieją płaszczyzny, na których możliwa jest wzajemna koegzystencja i współpraca. Wydaje się, że potwierdzenia takiej możliwości dostarczają nawet badania przeprowadzone przez Konecznego, choć on sam zapewne zaprzeczyłby takiej wykładni. Niemniej jednak utrzymywał, że cywilizacja łacińska powstawała, łącząc i harmonizując we własnym łonie „komponenty” pochodzące z różnych kręgów cywilizacyjnych, mianowicie greckiej nauki i rzymskiego prawa. Również etyka, wyłaniająca się z nauk Kościoła, mogłaby mieć zupełnie inny kształt, gdyby nie... Arabowie. Któż może dziś przypuszczać, jak wyglądałaby doktryna katolicka, gdyby zabrakło u jej podstaw filozofii Platona i Arystotelesa, których dzieła

58 „Ale istnieją jeszcze inne niebezpieczeństwa [pisze J. Skoczyński w przedmowie do reprintu książki O wielości cywilizacji] – kto wie, czy nie poważniejsze? – ideologizacji dorobku Konecznego [...] Był przecież związany ze środowiskiem endeckim, czemu dawał wyraz w swoich ostatnich pracach zarówno naukowych, jak i popularyzatorskich. Te inklinacje badacza i myśliciela mogą dziś stanowić pożywkę dla rozmaitych odłamów prawicy, która – znajdując się na swoistym rozdrożu – poszukuje ideologa. Podejmowane są więc próby wykreowania Konecznego w nowej roli”. J. Skoczyński, *Koneczny dzisiaj*, [w:] F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, op. cit., s. VII

59 Można rzec, że widział przyszłość Europy w takim zjednoczeniu: „Nie ulega wątpliwości – pisał w drugim tomie *Polskie Logos a Ethos*, s. 237 – że przyszłość Europy w federacjach, mających w końcu połączyć się w jedną wielką federację: w Stany Zjednoczone Europejskie, które w łączności (...) ze Stanami Zjednoczonymi amerykańskimi mogłyby zapewnić na dziesiątek wieków dalszy rozwój cywilizacji chrześcijańsko-klasycznej i zapewnić jej bezpieczeństwo wobec naporu innych cywilizacji”. Cyt. za R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, op. cit., s. 133.

60 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-15-16.htm> z dn. 10.05.2008

61 <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/KONECZNY-Panstwo-i-Prawo-w-Cywilizacji-Lacinskiej-9.htm> z dn. 10.05.2008

przeniknęły z kręgu arabskiego do formującej się w średniowieczu cywilizacji łacińskiej. Nie jest to bynajmniej jedyny przykład „długu”, jaki zaciągnęliśmy u naszych „cywilizacyjnych sąsiadów” w przeszłości.

W pewnym sensie podważa to nadrzędność prawa niewspółmierności, proponuję jednak zachowanie go, ale w znacznie osłabionej postaci, tzn. takiej, która nie wyklucza zupełnie możliwości współpracy, a tym samym „pokojowej” koegzystencji społeczeństw o różnych korzeniach cywilizacyjnych. Staram się w tym miejscu wykazać, że teoria Konecznego, wraz z odseparowaniem od warstwy ideologicznej, okazuje się nadal aktualna w pewnych swych aspektach. Odcinając się od wszelkiej demagogii, chciałbym zastanowić się, jakie przesłanie dla współczesnych może mieć naczelną tezę dociekań Konecznego: „Nie można być cywilizowanym na dwa sposoby jednocześnie”. Jak starałem się wykazać podczas analizowania niektórych aspektów omawianej koncepcji, przyjęcie jednego systemu wartości, czy innych uniwersalnych „rzędnych” proponowanych przez Konecznego, prowadzi nieuchronnie do błędów opisu i nieuprawnionych wartościowań. Z kolei potraktowanie cywilizacji jako zamkniętych, zupełnie niewspółmiernych i nieprzenikliwych systemów społeczno-kulturowych, również wiedzie na manowce. Jak na marginesie swej pracy zauważył L. Gawor, „sam Koneczny w istocie pozbawił się możliwości nadania swej nauce o cywilizacji charakteru uniwersalnego i bezstronnego. Zgodnie z założeniem tej nauki, wszelkie teoretyczne osiągnięcia poszczególnych cywilizacji, skutkiem autarkizmu i nieprzenikliwości kultur, pozostają obcymi dla innych cywilizacji. Zatem nie ma też możliwości skonstruowania teorii obiektywnie opisującej cywilizacyjnie zróżnicowany świat z punktu widzenia którejkolwiek cywilizacji [...] Mówiąc inaczej, ponadcywilizacyjny punkt widzenia nie istnieje...”⁶². W związku z tym warto zastanowić się nad wypracowaniem stanowiska pośredniego pomiędzy tymi dwoma skrajnymi ujęciami. Obiecujące w tym względzie wydaje się ujmowanie cywilizacji jako modelowych układów o charakterze spójnym i autonomicznym, ale nie pozbawionych możliwości ewoluowania, między innymi na wskutek (re)akcji o charakterze tak wewnętrznym, jak i zewnętrznym. W praktycznej realizacji normotypu danej cywilizacji (np. w postaci danej kultury), będzie się to objawiało możliwością zmian w obrębie jej paradygmatu pod wpływem impulsów z zewnątrz, a także w formie wywierania wpływów na zewnątrz. Oczywiście możliwości przenikania elementów maleją w stosunku do wzrostu ich abstrakcyjności, zatem na przykład wierzenia religijno-magiczne nie będą charakteryzowały się taką „rzutnością”, jak to mogłyby mieć miejsce w przypadku rozprzestrzeniania się wytworów techniki. W ostatnim przypadku do wytłumaczenia takiego zjawiska wystarczy, np. naśladownictwo, które w żadnym razie nie może mieć miejsca w odniesieniu do wierzeń, wartości, itp. Stąd wniosek, że przenikanie jest możliwe, lecz w dość ograniczonym zakresie, jak i skali. Wobec tego wydaje się możliwe wydobyć z nauki Konecznego nieco innego przesłania, pomimo tego, że jest ono bardzo głęboko ukryte i ciężkie do wychwycenia. Jednakże moglibyśmy spróbować pojmować prawo niemożliwości syntez i szkodliwości mieszanek, jako wyraz poszanowania dla odmienności cywilizacyjnej. Konstatacja tezy, że nie można być cywilizowanym na dwa sposoby jednocześnie, skłania do uznania autonomii i przyjęcia postawy tolerancji wobec przedstawicieli innych cywilizacji. Jest to – jak się wydaje – jedyna możliwość pozytywnego ustosunkowania się do faktu cywilizacyjnej różnorodności rodzaju ludzkiego. Jeśli pogląd ten odnieść do relacji międzyludzkich, moglibyśmy cudze przekonania, światopogląd, sposób życia – słowem – inność, traktować jako wyraz wewnętrznie spójnego, autonomicznego wzorca kulturowego, wraz z jemu właściwym systemem wartości, metodą życia zbiorowego, itd. W takim świetle zmuszanie kogoś do zmiany poglądów nie tylko byłoby daremne, ale także bezpodstawne i nieuprawnione. Oczywiście nie wyklucza to „cywilizowanej” (czyt. kulturalnej) polemiki, odbywającej się zawsze we wzajemnym poszanowaniu. Stosowanie przymusu w takiej sytuacji, zakrawałoby na próbę tworzenia mechanicznej syntezy czy mieszanki, a więc czegoś niepożądanego, ujednolicającego i w finale

62 L. Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, op. cit., s. 138.

szkodliwego. Przy tym wszystkim należy jeszcze pamiętać o poprzednich, bardzo istotnych ustaleniach: po pierwsze nie można nadal utrzymywać, że istnieje obiektywny, prawdziwy, uniwersalny i niezmienny system wartości, który bezwzględnie obowiązuje każdego. Po drugie, nie istnieje także żaden idealny punkt widzenia, z którego moglibyśmy wszystkich i wszystko ocenić. Każdy głos jest wyrazem jakiegoś subiektywnego układu wartości; jest pewną interpretacją – ujęciem danej kwestii we względny układ swojskie „naszych” kategorii. Jeśli tak zinterpretujemy intuicje Konecznego, wyłoni się przed nami nauka o poszanowaniu odrębności i pochwała różnorodności. Wynika z niej także teza o niewspółmierności pewnych dyskursów, stąd też szkoda naszych wysiłków, jeśli będziemy się starać uzgadniać skrajnie różne (lub przeciwstawne) stanowiska. Konsekwencje tak postawionego problemu wydają się łatwe do wyprowadzenia. Jeśli rozumiemy syntezę, jako usilną, mechaniczną wręcz próbę uzgodnienia skrajnie przeciwnych stanowisk, nie może być mowy o porozumieniu. Co innego, gdy pojmiemy ją jako przyjmowanie i uznanie dla tych wartości i osiągnięć cywilizacyjnych, które sami uznajemy za cenne i godne adaptacji w łonie naszej rodzimej tradycji. Niemożliwa będzie nasza wzajemna koegzystencja, jeśli z powodu apriorycznych uprzedzeń i ksenofobii, odrzucimy wszystko, co inne. Bez inicjatywy, chęci poznania i tolerancji, zamykamy się na świat różnorodności, a brak urozmaicenia jest prostą drogą do stagnacji, zarówno w przypadku jednostki, jak i zbiorowości.

Najdonioślejszym problemem w tym temacie pozostaje wciąż wzajemny stosunek cywilizacji we współczesnym, zglobalizowanym świecie. W niniejszym artykule zmuszony jestem jedynie zaakcentować niektóre problemy, jakie wynikają z przyjętych założeń omawianej koncepcji. Niektóre z wniosków wypływających z powyższych rozważań muszą pozostać na statusie hipotezy, choćby ze względu na niemożność ich zweryfikowania. Zwłaszcza w badaniach o tak wielkiej skali, nie sposób przewidzieć dokładnie przyszłego kształtu żadnej cywilizacji, ani ich wzajemnych stosunków w przyszłości. Musimy mieć na względzie, że każda z cywilizacji miewała i miewać zapewne będzie, różne okresy w swych dziejach. „Przodowanie” cywilizacji łacińskiej na wielu płaszczyznach, obliguje nas tym bardziej do większej samokontroli i odpowiedzialności, zarówno wobec innych kręgów kulturowych, jak i wobec całej ludzkości. Pobudzanie nienawiści i antagonizmu międzycywilizacyjnego zarówno dawniej, a tym bardziej współcześnie, jest niezwykle niebezpieczną formą nieuargumentowanej w gruncie rzeczy propagandy. Aprioryczne założenie w postaci prawa wzajemnego zwalczania się cywilizacji, jest nieadekwatne i szkodliwe w odniesieniu do współczesnego świata. Odmienne metody ustrojów społecznych nie implikują skrajnych przeciwieństw, chyba że zechcemy je tak postrzegać. Jednak współcześnie poszanowanie odmienności i tolerancja są bardziej cenionymi i godnymi naśladowania postawami.

Na zakończenie pozwolę sobie jeszcze na krótką dygresję, która – mam nadzieję – pozwoli zaakcentować meritum niniejszych dywagacji. Podobnie, jak kiedyś Koneczny starał się bronić polskości i łacińskości przed stanem acywilizacyjnym, tak dziś wydaje się to równie konieczne, ale przy zastosowaniu diametralnie innych metod i zmiany sposobów myślenia. Nie można przejść nad wielkimi przemianami cywilizacyjnymi ostatnich czasów do porządku dziennego i nadal dowartościowywać się poprzez wytykanie słabości „sąsiadowi”. Dziś – zwłaszcza dziś, a tym bardziej jutro – musimy przede wszystkim pamiętać, że dotychczas posługujemy się, tzw. cyframi arabskimi (pochodzącymi prawdopodobnie z Indii), podziwiamy wschodnią filozofię i sztuki walki, stosujemy medycynę naturalną, smakujemy azjatycką kuchnię, itd. Listę można dowolnie wydłużać, ale warto zadać sobie pytanie, ile z tych dóbr osiągnęliśmy drogą pokojową, a ile udało nam się „wyrwać” w wyniku współzawodnictwa? Wydaje się, że obrona cywilizacji łacińskiej nie musi dziś opierać się na modelu, jaki kiedyś zaproponował Koneczny. Siła cywilizacyjna państwa, narodu, czy kultury, nie musi się przejawiać w zaostrzaniu praw i przepisów dotyczących mniejszości narodowych w imię przeciwdziałaniu „mieszanek cywilizacyjnych”. Wręcz przeciwnie! Ksenofobia i nietolerancja świadczą o zaściankowości, o kompleksach, które są

symptodem niemocy i niskiej samooceny. Stąd też największej wartości nauki o pluralizmie cywilizacyjnym nie upatruję w ustanawianiu „praw dziejowych” i gradacji metod ustrojów życia zbiorowego, ale w uwrażliwianiu społeczeństwa na różnice kulturowe i cywilizacyjne, a przez to właśnie swoiste „oswajanie” z odmiernością, nawet jeśli jest ona dla nas obca i niezrozumiała.

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)
[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)
[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Joanna Orłowska

„Ten Inny” Ryszarda Kapuścińskiego w pedagogice międzykulturowej

Abstrakt

W dzisiejszym świecie podróże, emigracje, życie w innej kulturze, obyczajowości, innym kraju jest naturalnym i powszechnym zjawiskiem. W swojej pracy przedstawiam Innego żyjącego w nowym dla niego świecie, wśród obcych dla niego ludzi. Artykuł rozprawia o Innym Ryszarda Kapuścińskiego i jego miejscu w pedagogice międzykulturowej.

Abstract

In our World today, travel, emigration, experiencing different cultures, customs, is natural and normal. In my article I'm describing Stranger/Alien, who is living in a new and alien world for him, with other strangers. This article introduces Kapuscinski's Alien and his space in Intercultural pedagogy.

Świat to wielka wieża Babel. Jedna wieża, w której Bóg pomieszał nie tylko języki, ale także kulturę i obyczaje, namiętności i interesy, i której mieszkańcem uczynił ambiwalentną istotę łączącą w sobie Ja i nie-Ja, siebie i Innego, swojego i obcego¹.

Świat współczesny zdaje się kurczyć. Podróże, migracje są chlebem powszednim. Życie wśród ludzi o odmiennych korzeniach, odmiennej kulturze nie jest niczym nowym. W czasach, kiedy dąży się do integracji wielu narodów świata ludzie różnych narodowości, rasy, wyznania żyją obok siebie, pracują w tych samych placówkach, kupują w tych samych sklepach. Żyją obok siebie, żyją obok Innych. Jak stwierdza Bauman: „*Wydaje się, że świat, w którym żyjemy, jest zaludniony głównie przez obcych; można odnieść wrażenie, iż to świat uniwersalnej obcości. Otaczają nas obcy, pośród których i my jesteśmy obcymi. Tutaj obcych nie można odgraniczyć czy zepchnąć na obrzeża. Trzeba z nimi żyć.*”² Levinas pisze: „*Zatrzymaj się – zda się mówić do spieszącego w rozpędzie tłumu człowieka. Zatrzymaj się. Oto obok ciebie jest inny człowiek. Spotkaj się z nim. Spotkanie takie jest największym przeżyciem. Najważniejszym doświadczeniem. Spójrz na twarz tego innego, którą on ci oferuje. Poprzez tę twarz przekazuje ci siebie.*”³

1 R. Kapuściński – *Ten Inny*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 50.

2 Z. Bauman – *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Instytut Kultury, Warszawa 1994, 70.

3 R. Kapuściński – *Ten Inny*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 28.

Wielokulturowość a międzykulturowość

Spółczesność wielokulturowa, będąca konsekwencją rozwoju i cywilizacyjnej zmiany, pozwala na obronę własnej tożsamości w istniejącej rzeczywistości społecznej. Współczesna wielokulturowość⁴ jest wielozakresowa i wieloczynnikowa – można ją ujmować terytorialnie, jest wtedy efektem zasiedlenia, procesualnie, kiedy ujawnia odrębność, ożywia ruchy etniczne, narodowościowe, powoduje powstawanie nowych, niepodległych państw, a także w kontekście migracji i dokonujących się procesów demokratyzacji, które uruchomiły poczucie odrębności i kreowanie własnego Ja oraz spowodowały kształtowanie się tożsamości podwojonej, rozproszonej czy rozszczepionej⁵. Społeczność wielokulturowa stała się faktem. *Wielokulturowość świata jest żywą tkanką, w której nic nie jest dane i określone raz na zawsze, lecz nieustannie przekształca się, zmienia, tworzy nowe relacje i konteksty*⁶.

Odpowiedzią na multikulturowość „... współwystępowanie na tej samej przestrzeni albo w bezpośrednim sąsiedztwie bez wyraźnego rozgraniczenia, albo w sytuacji aspiracji do zajęcia tej samej przestrzeni dwóch lub więcej grup społecznych o odmiennych cechach dystynktywnych: wyglądzie zewnętrznym, języku, wyznaniu religijnym, układzie wartości, itd., które przyczyniają się do wzajemnego postrzegania odmienności z różnymi tego skutkami⁷ jest pedagogika międzykulturowa.

Pedagogika międzykulturowa jest to dział pedagogiki poświęcony problematyce społeczności zróżnicowanych kulturowo, etnicznie, religijnie, językowo. Stanowi teorię działalności wychowawczej. Na jej gruncie formułuje się istotę, cele, treści, metody, środki i formy organizacyjne procesów wychowawczych zmierzające do wykształcenia jednostki tolerancyjnej i otwartej na inną kulturę.

Edukacja międzykulturowa jest pedagogiczną koncepcją kształtowania przez edukację rozumienia odmienności kulturowych; jej celem nie jest budowanie zunifikowanej kultury globalnej, lecz poszerzanie własnej tożsamości jednostkowej i społ. przez kontakt z innymi kulturami oraz propagowanie postaw tolerancji i dialogu; stanowi ważny element m.in. edukacji językowej, hist. i religijnej⁸. Edukacja międzykulturowa dostarcza praktycznych rozwiązań teorii pedagogicznej, stanowi przygotowanie i wdrażanie wychowanków do życia w społeczeństwie zróżnicowanym pod względem etnicznym i kulturowym.

Pedagogika międzykulturowa powstała w Niemczech na początku lat siedemdziesiątych, kiedy to pojawiła się potrzeba wyjścia w badaniach pedagogicznych poza dwujęzyczne i dwukulturowe obszary współżycia przedstawicieli określonej narodowości w Niemczech i z Niemcami na rzecz szeroko rozumianych procesów i spotkań przedstawicieli różnych kultur i narodowości. O ile bowiem pedagogika dwukulturowa nastawiała się na kształcenie umiejętności współżycia ludzi zgodnie z własną kulturą, przyznając priorytet językowi naturalnemu i kulturowej tożsamości dzieci imigrantów, o tyle pedagogika międzykulturowa miała na celu poszerzenie horyzontu problemów o jeszcze inne, istniejące w danym społeczeństwie kultury i subkultury, rozpoznanie ich i uświadomienie istniejących między nimi różnic⁹.

4 Wielokulturowość to zjawisko występowania różnych kultur i grup narodowych, etnicznych, religijnych i tym podobnych, które żyją na tym samym terytorium, co nie oznacza, że wchodzi z sobą w relacje. Ich interakcje są zazwyczaj przypadkowe. Mieszkańcy tego rodzaju środowiska, przynależących do odmiennych grup kulturowych czy etnicznych, żyją na tym samym terytorium, lecz niejako obok siebie, ograniczając się do wymuszonych fizyczną bliskością kontaktów zewnętrznych, to znaczy niewymagających pozytywnego zaangażowania emocjonalnego (P. Grzybowski – *Edukacja międzykulturowa*. Wydawnictwo Impuls, Kraków 2008, s. 22)

5 J. Nikitorowicz – *Edukacja międzykulturowa*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 58.

6 R. Kapuściński – *Podróże z Herodotem*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 107.

7 M. Golka – *Oblicza wielokulturowości*. (w:) (red.) M. Kampny, A. Kapciak, S. Łodziński – *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*. ON, Warszawa 1997, s. 55.

8 *Multimedialna nowa encyklopedia powszechna* PWN 1998r.

9 B. Śliwowski – *Współczesne teorie i nurty wychowania*. Wydawnictwo „Impuls”, Kraków 2004, s. 291

Nie chodziło tu tylko o porównywanie czy konfrontowanie tych kultur ze sobą, ale o inspirowanie wzajemnych spotkań i wymianę doświadczeń, pozwalających na pokojowe współistnienie, tolerancję i zrozumienie (porozumienie). Pedagogika w społeczeństwie międzykulturowym musi bowiem reagować na polityczną rzeczywistość i społeczne przemiany oraz działać w obszarze tej polityki¹⁰. Jak pisze Kapuściński: *Spotykając Innego, mamy być cały czas świadomi wagi tego faktu, świadomi jego miejsca i roli w prywatnej, indywidualnej historii duchowej własnego Ja. (...) Główną treścią spotkania z Innym jest – dialog. Człowiek jest bytem, który mówi. Celem tego dialogu ma być wzajemne zrozumienie, celem zaś tego zrozumienia – wzajemne zbliżenie, a to zrozumienie i zbliżenie osiąga się na drodze poznania*¹¹.

Międzykulturowość można określać jako **dynamiczny stan społeczeństwa**, w przypadku którego mówi się o zaistnieniu i trwaniu regularnych relacji pomiędzy charakteryzującymi się odmienną tożsamością kulturową aktorami społecznymi – relacji pozwalających stworzyć harmonijną formację ponad różnicami, bez ich eliminacji. Stan taki mimo wszystko wymaga uznania przez środowisko i legalizacji, co nie zawsze następuje samoczynnie i bez oporów.

Relacji międzykulturowych można poszukiwać zarówno w odniesieniu do społeczeństw, jak i ich sektorów – np. rodzin, szkół, przedsiębiorstw, społeczności lokalnych, a także w oddziaływaniach społecznych od skali mikro do współpracy międzynarodowej. Międzykulturowość jako stan heterogenicznego systemu społeczno-kulturowego obdarza jego poszczególnych uczestników przekonaniem o pełnym prawie do istnienia ich kultury (tak jak każdej innej), co wiąże się ze wzajemnym uznawaniem prawa do różnicy i odmienności. Charakter społeczeństwa międzykulturowego wiąże się ze względną koniecznością współzamieszkiwania na tym samym terytorium przedstawicieli innych kultur, z wzajemną konfrontacją i wymianą komunikatów, wartości, wzorów kulturowych itp. Skłania też poszczególne jednostki do zastanowienia się nad swoją kulturą i dzięki uzyskaniu wskutek tej refleksji odpowiedniego dystansu, pozwala na kształtowanie się postaw otwartych na inność (odmienność) kulturową. Można wtedy mówić o istnieniu swoistej kultury, stale pozostającej w dialogu z innymi kulturami oraz z sobą samą – i w związku z tym podatnej na zmiany. Międzykulturowość jako proces, pociąga za sobą nowego rodzaju umowę społeczną, w której nie chodzi o obowiązkową uniformizację reprezentacji i zasad postępowania, lecz o osiągnięcie maksimum zróżnicowania w reprezentacjach wartości i wolności w zachowaniu¹².

Procesy międzykulturowości

Procesy międzykulturowości¹³ wynikają z modernizacji, globalizacji, transformacji i integracji. Oddziałując na wszystkie sfery życia ludzkiego, wyzwalają i kreują wzajemną wymianę i interakcje poza centrum, wywołują specyficzną komunikację międzyludzką związaną z potrzebą wychodzenia poza granice własnej kultury, kształtują umiejętność bycia i funkcjonowania na pograniczach kulturowych, intelektualnych, psychicznych, społecznych, politycznych itp.¹⁴. Procesy międzykulturowe opisujące dopasowanie kulturowe i jego mechanizmy są różnorodne,

10 Tamże, s. 291.

11 R. Kapuściński – *Ten Inny*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 59

12 P. Grzybowski – *Edukacja międzykulturowa*. Wydawnictwo Impuls, Kraków 2008, s. 35.

13 Międzykulturowość to zjawisko występowania różnych kultur i grup narodowych, etnicznych, religijnych i tym podobnych, które żyją na tym samym terytorium i wchodzi z sobą w otwarte, regularne i trwałe interakcje, którym towarzyszy wymiana oraz wzajemne poszanowanie, zrozumienie poszczególnych stylów życia, uznawanych wartości i norm, co pozwala tworzyć harmonijną formację ponad różnicami (bez ich eliminacji). Mieszkańcy takiego środowiska, przynależący do odmiennych grup kulturowych, nie ograniczają się do wymuszonych fizyczną bliskością kontaktów, lecz w różnych dziedzinach współżyją i współpracują, starając się rozwiązywać napięcia oraz konflikty na drodze negocjacji stanowisk i osiągania kompromisu (P. Grzybowski – *Edukacja międzykulturowa*. Wydawnictwo Impuls, Kraków 2008, s. 22)

14 J. Nikitorowicz – *Edukacja międzykulturowa*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 39.

choć zawsze powinny prowadzić do ukształtowania się tożsamości zintegrowanej wewnątrznie i zewnętrznie. Do takich zaliczamy:

1. Adaptację
2. Integrację społeczną
3. Anomię
4. Akulturację
5. Dyfuzję kulturową.

Adaptacja traktowana jest jako mechanizm i proces nabywania cech, właściwości i umiejętności, pozwalających sprawnie funkcjonować w danej, nowej sytuacji (np. sytuacji zderzenia kultur). Adaptacja dokonuje się na różnych poziomach:

- *anatomicznym* (ochrona strukturalna i fizjologiczna organizmu przed wpływami środowiska – homeostaza fizjologiczna),
- *psychologicznym* (zaspokajanie potrzeb emocjonalnych, przeciwdziałanie stresorom dzięki działaniom automatycznych i nieświadomych procesów psychologicznych – homeostaza psychiczna),
- *społecznym* (właściwe funkcjonowanie w relacjach ze środowiskiem społecznym – równowaga między wymaganiami środowiska społecznego, czy życia codziennego a sposobem reagowania lub postępowania jednostki)
- *kulturowym* (proces socjalizacji i wychowania traktowany jako wchodzenie w kulturę)¹⁵.

Adaptacja stanowi proces społeczny, bezpośrednio konkretyzujący się w akulturacji, westernizacji, modernizacji, które są związane z problemami migracji, konfliktami narodowościowymi, czy socjalizacją dzieci i młodzieży¹⁶.

Integracja społeczna jest to proces polegający na zespoleniu i zharmonizowaniu elementów zbiorowości społecznej, ujmowanej w kategoriach intensywności i częstotliwości kontaktów między członkami danej zbiorowości, a także akceptację w jej obrębie wspólnych systemów wartości, norm i ocen, według różnych zasad: hierarchizacji, harmonizacji, logicznego podporządkowania, które powoduje zjednoczenie różnych funkcji oraz asymilacji – wcielania nowych elementów w obręb systemu, bez jego skonfliktowania. Mówi się również, że integracja społeczna stanowi ostatni etap akulturacji¹⁷.

Anomia natomiast jest to subiektywny stan świadomości jednostki wynikający z niedopasowania dwóch systemów aksjonormatywnych (brak poczucia zasadności i prawomocności zinternalizowanych wcześniej wartości i norm przy braku wykształcenia nowego systemu aksjonormatywnego). Naturalnym skutkiem tego jest zaburzenie ładu społecznego, sprzyjające pojawianiu się zjawisk dewiacyjnych w obrębie istniejącego systemu. Anomia stanowi podłoże zjawisk dezadaptacyjnych i łączy się z dezintegracją społeczną, stanowiącą skrajną postać dezorganizacji społecznej¹⁸.

Akulturacja stanowi mechanizm przejmowania kultury „obcej” i jest definiowana jako przyswajanie przez grupę elementów kultury drugiej grupy (wartości, norm zachowania, sposobów myślenia) w procesie kontaktu społecznego. Jest to proces zachodzący pomiędzy odrębnymi, ukształtowanymi w innych warunkach systemami społeczno – kulturowymi prowadzący przy tym najczęściej o zaniku wszystkich lub części elementów jednej kultury (asymilacja), zdominowanej

15 (red.) D. Lalak – *Migracja, uchodźstwo, wielokulturowość*. Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2007, s.49.

16 (red.) D. Lalak – *Migracja, uchodźstwo, wielokulturowość*. Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2007, s.50

17 tamże, s. 51.

18 J. Doroszewska – *Pedagogika specjalna T1*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981, s. 45.

przez inną¹⁹.

Z kolei **dyfuzja kulturowa** stanowi proces bezpośredniego lub pośredniego przenikania cech, elementów kultury (materialnych i niematerialnych) z jednego społeczeństwa, do innego, co dokonuje się dzięki komunikacji i uczeniu się międzykulturowemu²⁰.

Inny w świecie międzykulturowym

Wychowanie międzykulturowe jest odpowiedzią na rzeczywistość wielokulturowego społeczeństwa. Odwołuje się do szerokiego rozumienia pojęcia kultura, które łączyłoby w sobie tak materialne, jak i duchowe oraz środowiskowe warunki codziennego życia człowieka. Dla tego typu wychowania ważne jest zachowanie i poszanowanie prawa ludzi do odmienności kulturowej. Jego celem jest partnerskie współzycie i pokój bez usilnego dążenia do harmonii, ale do umiejętnego rozwiązywania pojawiających się na tym tle różnic czy konfliktów²¹. *W naszej rzeczywistości gwałtownie wzrasta przecież liczba międzyludzkich spotkań i kontaktów, a od ich przebiegu i jakości, od naszych stosunków z Innymi – coraz liczniejszymi i coraz bardziej różnymi, będzie przecież zależeć klimat świata, w jakim żyjemy*²².

Nowe czasy przyniosły kolejne wyzwania dla pedagogiki międzykulturowej np. związane z napływem obcokrajowców do krajów wysokorozwiniętych.

Towarzyszą temu, nie zawsze uświadamiane, zarówno przez tubylców jak i przez przybyszów, procesy uczenia się poprzez kontakty z człowiekiem innej kultury, innego sposobu myślenia i działania. Doświadczenie odmiennej i własnej kultury stapia się w jeden proces międzykulturowego doświadczenia świata. Kapuściński pisze: *Aby lepiej poznać siebie, trzeba poznać Innych, bo to właśnie Oni są tym zwierciadłem, w którym my się przeglądamy, wie, że aby zrozumieć lepiej samych siebie, trzeba lepiej zrozumieć Innych, móc się z nimi porównać, zmierzyć, skonfrontować*²³. *Inne światy, inne kultury to są zwierciadła, w których przeglądamy się my i nasza kultura. Dzięki nim lepiej rozumiemy samych siebie, jako że nie możemy określić swojej tożsamości, dopóki nie skonfrontujemy jej z innymi*²⁴.

Nie zawsze przejście z obszaru własnej kultury do kultury obcej może przynieść pożądane efekty. Niewłaściwe bądź niepełne przygotowanie jednostki, społeczności może objawiać się: ksenofobią, polegającą na doznawaniu lęku, strachu przed obcością lub dominacją, będącą próbą podporządkowania własnemu systemowi orientacyjnemu obcej kultury, zmuszanie do przyjmowania naszych norm, wartości, zasad²⁵. Ksenofobia jak twierdzi Kapuściński *to choroba wystraszonych, cierpiących na kompleks niższości, przerażonych myślą, że przyjdzie im przeglądnąć się w zwierciadle kultury Innych*²⁶.

*Doświadczenie ludzkie dowodzi, że w pierwszym momencie, w pierwszym odruchu człowiek reaguje na Innego z rezerwą, powściągliwie, nieufnie, czy wręcz niechętnie, a nawet wrogo. My wszyscy, ludzie, na przestrzeni dziejów zadaliśmy sobie zbyt wiele ciosów, zbyt wiele bólu, żeby było inaczej. Stąd całe cywilizacje odznaczały się owym poczuciem obcości wobec Innego*²⁷.

19 E. Wysocka – *Akulturacyja*, (w:) (red.) T. Pilch – *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, T.1, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2003, s. 75-76.

20 (red.) D. Lalak – *Migracja, uchodźstwo, wielokulturowość*. Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2007, s.53

21 Tamże, s. 292.

22 R. Kapuściński – *Ten Inny*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 34

23 R. Kapuściński – *Ten Inny*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 14

24 R. Kapuściński – *Podróże z Herodotem*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 249.

25 Z. Łomny – *Człowiek i edukacja wobec przemian globalnych*. Instytut Technologii Eksploatacji Radom 1999

26 R. Kapuściński – *Ten Inny*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 14

27 R. Kapuściński – *Ten Inny*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 59

Pedagogika a edukacja międzykulturowa

Szeroko pojętym przedmiotem badań pedagogiki międzykulturowej jest funkcjonowanie systemów edukacyjnych ze względu na ich stosunek do grup zróżnicowanych kulturowo, bądź to wybranych elementów tych systemów (treści podręczników, partycypacja grup etnicznych w zarządzaniu systemem edukacji, komunikacja międzyetniczna, przygotowanie nauczycieli do edukacji międzykulturowej itd.)²⁸. Stąd można się zgodzić z M. Szymańskim, że “w centrum zainteresowania pedagogiki międzykulturowej pozostaje szkoła, w której wprowadza się nowe programy, nowe formy organizacyjne, metody i programy kształcenia ...”²⁹.

Precyzyjne określenie przedmiotu badań pedagogiki międzykulturowej jest trudne, tak jak jest to w ogóle złożone w pedagogice. Zdaniem Szymańskiego główne zarzuty w stosunku do pedagogiki międzykulturowej można sprowadzić do stwierdzenia, że “w odróżnieniu od innych nauk o wychowaniu jest ona niedookreślona, nie ma wyraźnie rozpoznawalnych konturów, jest czymś “między” właśnie”³⁰. Uwagi te odnosi głównie do pedagogiki międzykulturowej w Niemczech³¹.

Wyzwaniem edukacji międzykulturowej jest pogłębianie szacunku do Innych i jednocześnie do siebie, ich poznawanie, kreowanie porozumienia i wzajemnego wzbogacania się w interakcjach, umacnianie znaczenia różnorodności, a tym samym kształtowania podstaw tolerancji i wzajemnego uznania³². Celem uprawiania pedagogiki międzykulturowej jest refleksja, efektem której powinna być taka organizacja systemu edukacyjnego, aby jego uczestnicy uczyli się zrozumienia odmienności jednostek i grup ze względu na reprezentowaną kulturę, uczyli się żyć w wielokulturowym społeczeństwie, bez prób stawiania swojej grupy i kultury ponad inne, bez prób asymilowania a raczej wspierania tych “Innych”, aby mogli zachować swoją kulturę i odrębność³³. Ponieważ wciąż *traktujemy Innego przede wszystkim jako obcego (a przecież Inny nie musi oznaczać – obcy), jako przedstawiciela odrębnego gatunku, a co najbardziej istotne – traktujemy go jako zagrożenie*³⁴. Jednakże Inny może być postrzegany jako ciekawy, stymulujący, wartościowy i twórczy, co powoduje interakcje oparte na wzajemnym uznaniu, szacunku, kooperowaniu i wyrażaniu zainteresowania i aprobaty. Taka postawa wyraźnie usprawnia współpracę.

Inny kierunek zbliżony do powyższego bazuje na postrzeganiu Innego jako otwartego na dialog, kompromis i porozumienie oraz dbającego jednocześnie o tradycje, szanującego wartości pierwsze-rodzime, co sprzyja wzajemnemu korzystaniu z ofert, tolerancji i ciekawości odmienności, a w efekcie ukierunkowuje na negocjacje i dialog³⁵. Innego wciąż trzeba odkrywać, zauważać, poznawać i próbować zrozumieć oraz nauczyć się współistnieć i współdziałać z nim³⁶.

Akceptujemy Innego, choć jest różny, i że właśnie różnorodność, inność jest bogactwem i wartością, jest dobrem. A jednocześnie ta różnica nie przekreśla mojego utożsamienia z Innym:

28 S. Jagić – *Interculturalism as pedagogical .Theory and practice* [w:] *Odnos pedagogijske teorije i pedagoške prakse. Relationship of pedagogical theory and pedagogic practice.* (red.) V. Rosić, Rijeka 2002, Filozofski facultet Rjeka, s. 289

29 M. S. Szymanski -*Od pedagogiki dla cudzoziemców do pedagogiki międzykulturowej w Republice Federalnej Niemiec* [w], (Red.) J. Nikitorowicz – *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań i stereotypów.* Trans Humana Białystok 1995, s.108.

30 Tamże, s. 108.

31 http://www.intereol.net/prezentacje/Pedagogika_miedzykulturowa_Z_Jasinski.pdf (Jasiński – Od edukacji wielokulturowej do pedagogiki międzykulturowej.)

32 J. Nikitorowicz – *Edukacja międzykulturowa.* Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 123

33 http://www.intereol.net/prezentacje/Pedagogika_miedzykulturowa_Z_Jasinski.pdf (Jasiński – Od edukacji wielokulturowej do pedagogiki międzykulturowej.)

34 R. Kapuściński – *Ten Inny.* Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 48

35 J. Nikitorowicz – *Edukacja międzykulturowa.* Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 107-108

36 Tamże, s. 109

„Ja jestem kimś Innym³⁷.” *Wszyscy mieszkańcy naszej planety jesteśmy Inni wobec Innych – ja wobec nich, oni wobec mnie*³⁸.

Kapuściński podczas wielu podróży po Azji, Afryce i Europie wielokrotnie stykał się z Innymi kulturami, poznawał je, badał. Wielokrotnie doznawał też uczucia bycia Innym (*..*)widocznie w moim wyglądzie i gestach, w sposobie siedzenia i poruszania się było coś, co zdradzało, skąd przybywam, z jakiego jestem odmiennego świata. Poczulem, że biorą mnie za innego (*..*) zrobiło mi się nieprzyjemnie i nieswojo³⁹. Twierdzi, że każdy świat ma własną tajemnicę i że dostęp do niej jest tylko na drodze poznania języka. Bez tego świat ów zostanie dla nas nieprzenikniony i niepojęty, choćbyśmy spędzili w jego wnętrzu całe lata⁴⁰.

Kapuściński przekonuje, że główną barierą, która utrudnia czy wręcz uniemożliwia poznanie Innej kultury jest język. *Język jest czymś materialnym, czymś istniejącym fizycznie, murem, który wyrasta na drodze i nie pozwala iść dalej, zamyka przed nami świat, sprawia, że nie możemy się do niego dostać. Było coś przykrego i poniżającego w tym uczuciu. To może tłumaczy, dlaczego człowiek w pierwszym zetknięciu z kimś, lub czymś obcym odczuwa lęk i niepewność, jeży się, pełen czujnej i podejrzliwej nieufności. Co to spotkanie przyniesie? Czym się skończy? Lepiej nie ryzykować i tkwić w bezpiecznym kokonie swojskości! Lepiej nie wystawać nosa za opłotek*⁴¹!

Migracje i ruchliwość społeczna ludności ujawniły wielokulturowość świata, jednocześnie otwierając nas na problematykę różnic, inności, odrębności, odrzucenia, marginalizacji czy uprzedzeń. Inność i odmienność stała się nie tylko faktem, codziennością, ale przede wszystkim wyzwaniem edukacyjnym, źródłem ustawicznego, wzajemnego wzbogacania się, źródłem nowej wiedzy, kształtując i modyfikując potrzeby ludzkie w różnych sferach życia. Wyłoniło się przy tym wiele problemów, między innymi w zakresie komunikacji, dialogu kultur, tożsamości kulturowej, podmiotowości, tolerancji, akceptacji, uznania, szacunku, godności itd. W efekcie zauważono, że kultura będąca czynnikiem różnicującym, staje się jednocześnie podstawą do jednoczącego porozumienia, rozbudowując bowiem możliwości oddziaływań edukacji, możemy przyczynić się do rozwiązania wielu problemów współczesnego świata⁴².

Kapuściński pisze: (*...*)określenia Inny, Inni można rozumieć na wiele sposobów i używać w różnych znaczeniach i kontekstach, na przykład dla rozróżnienia płci, pokoleń, narodowości, religii, itd.⁴³ Wskazuje, że bycie Innym dotyczy każdego człowieka. Każdy jest na swój sposób Inny, (*...*)wszyscy mieszkańcy naszej planety jesteśmy Inni wobec Innych – ja wobec nich, ono wobec mnie. Skoro wszyscy są Inni, to są jednocześnie tacy sami, pod względem bycia Innym. Dlaczego w takim razie kategoria Inności powoduje segregację? Inny jest także człowiek wychowany w tej samej kulturze, tej samej rasy, tego samego wyznania. Zawsze istnieje taka kategoria, która będzie decydowała o jego Inności, i to dotyczy każdego człowieka na Ziemi. Jesteśmy niepowtarzalni. Dlaczego w obrębie tej samej kultury jest to zrozumiałe, a w momencie przejścia do Innej kultury, czujemy się zagubieni, Inni.

Edukacja międzykulturowa to więcej niż uczenie o innych kulturach, folklorze, języku, religii i kuchni. To więcej niż szkolna wiedza, kim są nasi sąsiedzi. Jest to przede wszystkim warsztat obejmujący kształtowanie postaw i umiejętności kontaktu z innymi. Należy pamiętać, że edukacja międzykulturowa jest następstwem monokulturowości, regionalnego zapomnienia i izolacji oraz wielokulturowości, których występowanie było i jest niezbędne, aby powstała potrzeba pozostawania „miedzy”, na pograniczach dwu lub więcej kultur. Wynika także

37 R. Kapuściński – *Ten Inny*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 28

38 R. Kapuściński – *Ten Inny*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 71

39 R. Kapuściński – *Podróże z Herodotem*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 18.

40 R. Kapuściński – *Podróże z Herodotem*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 26.

41 Tamże, s. 24.

42 J. Nikitorowicz – *Edukacja międzykulturowa*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 15

43 R. Kapuściński – *Ten Inny*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 18

z funkcjonowania państw wielonarodowych, wielouczynianych, mniejszości bezojczyźnianych, mniejszości posiadających ojczyznę pierwotną i wtórną.

Pedagogika ta mówi o wartościach, o zjawisku istnienia „między” i równoczesnego funkcjonowania w wielu wymiarach. Wynika ono z faktu, że nikt nie jest członkiem tylko jednej, wyizolowanej grupy, a do kształtowania tożsamości potrzebny jest kontakt – komunikacja z członkami innych grup, która z kolei przyczynia się do wymiany⁴⁴.

Podstawowe zadanie edukacji międzykulturowej polega na budowaniu społeczeństwa międzykulturowego oraz kultury międzykulturowej, poprzez dostarczanie wiedzy oraz kształcenie umiejętności niezbędnych i pomocnych w rozwiązywaniu problemów wynikających ze zróżnicowania kulturowego. Proces ten ma przebiegać na zasadach uwrażliwiania, pobudzania, zachęcania, nauczania i kształtowania odpowiednich postaw, umiejętności, potrzeb i świadomości, wiążących się z postrzeganiem różnicy i społecznych skutków tego faktu. Aby dane społeczeństwo stało się naprawdę międzykulturowe, każda grupa społeczna (a także każda jednostka) powinna mieć możliwość życia w warunkach równości – bez względu na to, jaka byłaby jej kultura, styl życia, czy pochodzenie. Wiąże się to nie tylko z rewizją sposobu odnoszenia się do kultur wydających się obcymi w porównaniu z własną, lecz również sposobu postępowania z mniejszościami takimi jak inwalidzi, czy homoseksualiści, doświadczającymi różnych form nietolerancji i dyskryminacji. Warunkiem powstania takiego społeczeństwa jest mobilizacja wielu sił: społecznych, ekonomicznych, politycznych i przede wszystkim przemiana mentalności osób uczestniczących w kontaktach zróżnicowanych środowisk⁴⁵.

Edukację międzykulturową rozumie się jako interdyscyplinarny proces, który sprzyja rozumieniu, akceptacji, empatii i konstruktywnym i harmonijnym stosunkom między ludźmi o odmiennych kulturach. Pozwala to uczącym się wszystkich pokoleń spojrzeć na odmienne kultury jako źródło wiedzy i bogactwa. Wszyscy uczestnicy tego procesu, niezależnie od rasy, koloru skóry, płci, języka, korzeni kulturowych, religii, przynależności etnicznej, fizycznych możliwości i potencjału intelektualnego mają takie samo prawo pełnić znaczące role w społeczności. Edukacja ma stworzyć możliwości rozwoju tych zdolności i kompetencji, które wypromują efektywny i cenny udział danej jednostki w społeczności i zapewnia równy status dla nich samych, jak i ich grupie enkulturowej.

Można wymienić trzy perspektywy podejścia do zadań pedagogiki międzykulturowej:

1. edukacja dla zrozumienia międzykulturowego; modyfikacja stereotypów i uprzedzeń.
2. edukacja na rzecz pełnego udziału w życiu społecznym, kształtowanie identyfikacji osobowościowych, kształtowanie pojęć swój-obcy.
3. edukacja na rzecz rozwoju kulturowego i językowego. Odpowiednie metody i techniki nauki języka⁴⁶.

Adekwatnie do dynamiki procesu i wyróżnionych powyżej perspektyw można wyróżnić stałe obszary aktywności w procesie edukacji międzykulturowej:

1. Świadomość i rozpoznawanie własnej tożsamości kulturowej.
2. Nabywanie wiedzy w zakresie rozumienia podobieństw i różnic kulturowych.
3. Trenowanie i nabywanie umiejętności w analizowaniu procesów komunikacyjnych

44 J. Nikitorowicz – *Edukacja międzykulturowa*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 54

45 P.P. Grzybowski – *Edukacja Europejska. Od wielokulturowości ku międzykulturowości*. Wydawnictwo „Impuls (wersja elektroniczna) Bydgoszcz 2005, s. 41

46 D. Masiejuk – „*Ja wobec Innego*” – Program edukacyjny dla dzieci żyjących w przestrzeni wielokulturowej (w:) (red.) J. Nikitorowicz, M. Sobecki – *Edukacja międzykulturowa w wymiarze instytucjonalnym*. Wydawnictwo Trans Humana, Białystok 1999, s. 108.

i stosunków międzygrupowych, które pozwalają jednostce działać efektywnie w zróżnicowanym środowisku kulturowym. Edukacja w celu zrozumienia problemów niesprawiedliwości, zaprzeczania praw i nierównych szans.

4. dążenie do formułowania twórczych i nowych rozwiązań w zakresie osobowych i społecznych stosunków

5. Przejawianie pozytywnego stosunku do siebie i innych etnokulturowych i rasowych grup. Edukacja antyrasistowska⁴⁷.

Realizowanie zadań edukacji międzykulturowej odbywa się poprzez:

- poznawanie własnej i obcej kultury i historii: odwiedzanie muzeów i innych instytucji, np. ambasad, oglądanie filmów, gotowanie, np. regionalnych potraw, zaznajamianie z literaturą, muzyką, sztuką ludową,
- zachęcanie do współpracy, do zaangażowania, do szerzenia idei innych (nauczycieli, rodziny, kolegów) przez włączanie ich do przygotowań różnych imprez, zapraszanie na spotkania czy prośby o składanie propozycji dotyczących innych form poszerzania wiedzy i umiejętności uczniów w zakresie prowadzenia dialogu międzykulturowego,
- organizowanie spotkań z przedstawicielami różnych kultur, instytucji, autorami programów, np. Europejskiej Kampanii Młodzieży przeciwko Rasizmowi, Ksenofobii, Antysemityzmowi i Nietolerancji czy akcji "Każdy – Inny – Wszyscy – Równi", organizowanych przez Radę Europy,
- nauka języków obcych wraz z kontekstem kulturowym i historycznym,
- nawiązywanie kontaktów ze szkołami (także poza granicami kraju), których członkowie należą do innej kultury, a także ze szkołami prowadzącymi podobną działalność edukacyjną,
- kontakty prywatne uczniów z przedstawicielami innej kultury, nawiązywane np. przez internet, wcielanie się w przedstawicieli innych kultur i przedstawianie ich zwyczajów, historii, osiągnięć.
- Pomoc osobom uczestniczącym w obcej edukacji, kulturze poprzez organizowanie dodatkowych zajęć z języka urzędowego danego kraju, przeredagowywanie podręczników, które uwrażliwiałyby na Inności i pokazywałyby naturalność życia obok Innego.

Podsumowanie

Edukacja międzykulturowa ma uczyć tolerancji i otwartości na drugiego człowieka bez względu na jego rasę, religię, kulturę, itp. ma uczyć swobody w nawiązywaniu dialogu z Innym. W czasach, w których postęp cywilizacyjny daje nam praktycznie nieograniczone możliwości podróży, przemieszczania się z jednego kraju do drugiego, rozmawiania, czatowania, itp. z osobami oddalonymi tysiące kilometrów od nas, (...) *między człowieka i człowieka, między Ja i Innego wprowadzono technicznego pośrednika – iskrę elektryczną, impuls elektroniczny, sieć, łącze, satelitę*⁴⁸. Mimo to, Kapuściński twierdzi, że nie jesteśmy „globalną wioską”, jak się powszechnie określa dzisiaj świat. *Spoleczeństwo naszej planety przypomina anonimowy tłum na jednym z wielkich lotnisk, tłum pędzących w pośpiechu, wzajemnie obojętnych i nieznanających się ludzi*⁴⁹. *Technika, ograniczając międzyludzki kontakt do elektronicznego znaku, zuboża i tłumi ten różnorodny, pozasłowny język, jaki będąc w bezpośredniej bliskości, obok siebie, razem,*

47 Tamże, s. 110.

48 R. Kapuściński – *Ten Inny*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 60

49 Tamże, s. 61.

*komunikujemy się bezustannie, nawet nie mając tego świadomości*⁵⁰

Edukacja międzykulturowa ma za zadanie nauczyć wykorzystywania możliwości poznania i zrozumienia człowieka, z drugiego końca globu. Jego Inna kultura, rasa, religia, itd. nie musi być niezrozumiała, dziwna i wroga. Może być fascynująca. Świat może więcej zdziałać współpracując ze sobą ucząc się jeden od drugiego. Historie naszych krajów, obyczaje, obrzędy różnią się od siebie, ale z każdej z nich można wynieść coś interesującego i pożytecznego. Przestańmy bać się Inności. *Ten niepodobny do nas Inny, to też człowiek*⁵¹!

Material udostępniany na zasadach licencji

Creative Commons 2.5
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne
-Na tych samych warunkach 2.5 Polska

50 R. Kapuściński – *Podróże z Herodotem*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 176.

51 R. Kapuściński – *Ten Inny*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 18

Monika Pawłowska

Samokształcenie – kluczowa kompetencja pracownika XXI wieku

Abstrakt

Samokształcenie jest kluczową kompetencją pracownika XXI wieku. Wiedza, umiejętności, doświadczenie i cechy osobowości tworzą profesjonalny wizerunek danej osoby. Rzeczywistość w nowoczesnym społeczeństwie wymaga od jednostki aktywnych zachowań, konieczności planowania kariery i rozwoju zawodowego. Życie zmusza do podejmowania decyzji, realistycznego planowania poszczególnych etapów życia, zdobywania informacji o rynku pracy, rynku edukacyjnym a przede wszystkim uczciwego spojrzenia na samego siebie. Artykuł porusza zagadnienia związane z pojęciem samokształcenie w tradycji pedagogicznej i realiach współczesnych rynków pracy.

Nowadays, the competence of self-learning is the main ability of an employee of the XXI century. Knowledge, skills, experience and features of character create the professional image of the person. The reality of the modern society expects activity, a career planning and a professional development from an individual. Life forces to make decisions, realistic planning of each stage of life, getting information about the work and education market, and what's more important, having a fair picture of yourself. This article takes up the issues of self-learning in pedagogical background and contemporary work markets.

Dynamiczne zmiany jakie zachodzą w naszym otoczeniu, a przede wszystkim na rynku pracy i rynku edukacyjnym są odzwierciedleniem intensywnych przemian w całej sferze życia społeczno-gospodarczego. Funkcjonowanie w nowoczesnym społeczeństwie wymaga od jednostki aktywnych zachowań tj. uświadomienia konieczności planowania kariery i rozwoju zawodowego, umiejętności podejmowania decyzji, realistycznego planowania poszczególnych etapów życia, wiedzy o rynku pracy, rynku edukacyjnym i spojrzenia na samego siebie. Ważną cechą jest zwłaszcza aktywność intelektualna, wyrażająca się w podejmowaniu działań zmierzających do ustawicznego samokształcenia, przedsiębiorczości, co umożliwia dostosowanie się do częstych zmian, jakie niesie gospodarka i rozwój społeczny.

Rozwój nowej rzeczywistości dotyczy wszystkich dziedzin życia, zarówno nauki, techniki jak i rynku pracy, który w nowej rzeczywistości powinien homogenizować się niezależnie od granic narodowych jak i kulturowych. Obecnie obserwujemy istotne zmiany strukturalne rynku pracy, obejmujące takie zjawiska jak : globalizacja, zmiany strukturalne istoty pracy, elastyczne formy zatrudnienia, zastępowanie kwalifikacji przez kompetencje, rozwój karier „bez granic”. Do chwili obecnej sztywne granice były wyznacznikiem i cechą charakterystyczną głównej linii rozwojowej cywilizacji, gdyż były synonimem bezpieczeństwa i perspektyw rozwojowych. Teraz, przekraczanie granic jest procesem powodowanym właśnie przez takie zjawiska, jak transnacionalizacja, akulturacja, globalizacja, itp.

Coraz więcej osób w każdym wieku potrzebuje informacji i wiedzy do zaplanowania i zrealizowania kariery w wymiarze globalnym, transnarodowym i transkulturowym. W kontekście rozwoju karier zróżnicowanie kulturowe nie jest problemem i przeszkodą w dostępie do rynku edukacyjnego i rynku pracy, lecz może być pozytywną wartością rozwojową, na której kształtują się nowe kompetencje zawodowe i zatrudnieniowe. Jankowski D. przywołując słowa Alvina Tofflera z „Szoku przyszłości” podkreśla, że jedyną stałą cechą współczesności jest zmienność. Dynamika tych zmian jest tak duża, że można mówić o przejściowości wszystkich stanów rzeczy: przyrodniczych, kulturowych, duchowych. Rejestracja tych zjawisk już nie wystarczy trzeba je poznać i zrozumieć¹.

Państwa Unii Europejskiej za jeden z podstawowych priorytetów przyjęły wszechstronny rozwój człowieka i dobrobyt społeczeństwa. Znajduje to wyraz między innymi w kluczowym dokumencie Komisji Europejskiej jakim jest „Memorandum na temat kształcenia ustawicznego”, a więc kształcenia przez całe życie (Komisja Europejska 2000r)².

Samokształcenie należy do procesów pedagogicznych o bogatej tradycji w praktyce i teorii edukacji. Opracowania na temat samokształcenia w polskiej pedagogice można znaleźć u takich autorów jak m.in.: Władysław Kozłowski, Adolf Dygasiński, Konrad Prószyński, Helena Radlińska, Ludwik Krzywicki, Kazimierz Wojciechowski, Irena Jurgielewiczowa, Władysław Okiński, Wincenty Okoń, Władysław Spasowski, Franciszek Urbańczyk, Aleksander Kamiński, Czesław Maziarz. Współcześnie badania nad samokształceniem prowadzi m. in.: Józef Kuźma, Stefan Pacek, Włodzimierz Prokopiuk, Józef Półturzycki, Jerzy Semków.

W okresie międzywojennym F. Znaniecki proponował rozumienie samokształcenia jako : „dobrowolne starania, aby własną osobę upodobnić do pewnego wzoru”³. W tym samym okresie Władysław Okiński pisał o procesie samokształceniowym jako o „samodzielnym poddaniu się autokontroli w celu osiągnięcia jakiegoś mniej lub bardziej uchwytne go i mniej więcej jasno określonego wzoru osobowości”⁴. W okresie powojennym do określeń W. Okińskiego i W. Spasowskiego nawiązywał Franciszek Urbańczyk definiując samokształcenie jako: „pewną szczególną formę uczenia się”⁵, dodając dodatkowo trzy cechy samokształcenia: samodzielność, kontrola samego siebie i świadomość celu.

Inne podejście do samokształcenia proponuje Józef Pieter, u którego czytamy w „Psychologicznych problemach samokształcenia”, że samokształcenie jest „kierowaną z zewnątrz pracą nad własną osobowością, a w szczególności nad rozwojem własnej wiedzy, własnych umiejętności, własnych poglądów i przekonań własnego charakteru”⁶. Uzupełnia tą definicję w „Słowniku psychologicznym” i formułuje jako : „tok długofalowych poczynań, których celem jest częściowo samodzielne zdobywanie wiedzy lub pogłębianie wiedzy już posiadanej bądź urabianie lub poprawianie cech własnego charakteru; czasem jedno i drugie łączenie”⁷.

Wincenty Okoń podjął istotne dla samokształcenia rozróżnienie, że dydaktyka jako ogólna teoria kształcenia dzieli się na ogólną teorię nauczania i uczenia się i ogólną teorię samokształcenia. W tym okresie tylko w jego pracach spotykamy się z takim ujęciem problemu. Rozwinął propozycje F. Znanieckiego i W. Okińskiego i uznał samokształcenie za proces równorzędny nauczaniu i uczeniu się, tym samym wyznaczając samokształceniowi miejsce w ogólnej teorii

1 Jankowski D., *Autoedukacja wyzwaniem współczesności*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1999, s.35

2 Noworol Cz., *Doradztwo całonocne dla rozwijania indywidualnych karier przedsiębiorczych. Rola kompetencji doradczych* w : (red.) S. Solecki *Rola doradcy zawodowego w procesie promowania przedsiębiorczości i samozatrudnienia*, PWSZ Przemysł 2005.

3 Znaniecki F., *Socjologia wychowania*, PWN Warszawa 1973, s. 179.

4 Okiński W., *Procesy samokształceniowe*, Polski Instytut Socjologiczny, Poznań 1935, s.34.

5 Urbańczyk F., *Dydaktyka dorosłych*, Ossolineum Wrocław 1973, s. 451

6 Pieter J., *Psychologiczne problemy samokształcenia*, NK Warszawa 1963, s.3

7 Pieter J., *Słownik psychologiczny*, Ossolineum Wrocław 1963, s. 267

dydaktycznej takie jak i kształceniu⁸. Wiele lat później tak definiował istotę procesu samokształcenia: „osiąganie wykształcenia przez działalność, której treści, cele warunki i środki ustala sam podmiot. W procesie samokształcenia jego cele się dynamizują, osiągnąwszy wyższy stopień świadomości uczący się dokonuje często ich przewartościowania i udoskonalenia. Ideałem samokształcenia jest, aby przekształciło się ono w stałą potrzebę życiową człowieka oraz stanowiło oparcie dla kształcenia ustawicznego”⁹.

Termin „kształcenie ustawiczne” lub „edukacja ustawiczna” stał się jednym z podstawowych terminów współczesnej teorii i praktyk edukacyjnych, posługując się terminologią w języku angielskim mówimy o „education permanente” czy „life-long education”. Szukając wyjaśnienia terminu u T. Aleksandra spotykamy się z rozumieniem kształcenia ustawicznego jako równocześnie idei, procesu i zasady, wymagającej realizacji przez całe życie, z ideą kształcenia ustawicznego, która wyrosła z konieczności przygotowania człowieka do życia w zmieniającej się rzeczywistości, do zmian spowodowanych rozwojem i postępem cywilizacyjnym, które przyniosły korzyści, ale także problemy¹⁰.

W wyniku postępu technologicznego, społeczeństwa informacyjnego, starzenia się i szybkiego dezaktualizowania wiedzy, rosnącej konkurencji kurczącego się z jednej strony lokalnego rynku pracy i bezrobocia, a z drugiej strony możliwościami wejścia na globalny rynek pracy obywateli – pracowników, podnoszenie i uzupełnianie wiedzy dla utrzymania wymaganego poziomu profesjonalizmu staje się warunkiem niezbędnym dla funkcjonowania współczesnych społeczeństw.

Reichert J. zakłada, że właściwe uczenie się jest możliwe kiedy, studiujący posiada odpowiedni zasób wiadomości oraz umiejętności, wiedzę o życiu, zdrowiu, technice pracy i ekonomice pracy, aby następnie zastosować w codziennym życiu racjonalne metody nauki. Istnieje wiele możliwości doskonalenia własnej pracy, ale do tego konieczne jest poznanie natury ludzkiej i swoistych stosunków społecznych. Każdy kierunek specjalistyczny posiada swój sposób myślenia. Naukowcy z różnych dziedzin rozwijają specjalne metody dla osiągnięcia własnych celów¹¹.

Samokształcenie jest kluczową kompetencją pracownika XXI wieku. Wyrobienie umiejętności i nawyków samokształcenia w okresie szkolnym zasadniczo wpływa na przyszły sukces zawodowy lub jego brak. Wiedza, umiejętności, doświadczenie i cechy osobowości składają się na obraz zawodowy danej osoby i tworzą jej profesjonalny wizerunek. Zarówno nabyta wiedza jak i umiejętności mogą być wykorzystane w wykonywaniu różnych prac i na różnych stanowiskach. Trzeba jednak pamiętać, że podstawowym warunkiem do wykonywania określonego zawodu są kwalifikacje zawodowe, które traktujemy cytując za W. Okonim jako: „zakres i jakość przygotowania niezbędnego do wykonywania jakiegoś zawodu. Na kształcenie zawodowe składają się następujące czynniki: poziom wykształcenia ogólnego, wiedza zawodowa, umiejętności zawodowe, a zwłaszcza stopień wprawy oraz umiejętność organizowania i usprawniania pracy, uzdolnienia i zainteresowanie zawodem”¹².

Pojęcie „kwalifikacji” jest nierozzerwalnie związane ze współczesnym rynkiem pracy. Coraz częściej mówi się również o dostosowaniu standardów kwalifikacji zawodowych do wymagań Unii Europejskiej. Zarówno obecnie jak i w przyszłości starając się uzyskać zatrudnienie i planując rozwój edukacyjny w jakiegokolwiek dziedzinie będziemy pytani o: wiedzę merytoryczną i umiejętności, które określają możliwości wykonywania danej pracy, specjalistyczną wiedzę dla danego stanowiska, umiejętność organizacji pracy własnej, zarządzanie czasem, umiejętność

8 Okoń W., *Zarys dydaktyki*, PZWS Warszawa 1957, s. 8

9 Okoń W., *Słownik pedagogiczny*, PWN Warszawa 1975, s. 257

10 Aleksander T., *Kształcenie ustawiczne* w: (red) Pilcha T., Lepalczyk I. *Pedagogika społeczna*, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1995, s.295-318

11 Reichert J., *Jak studiować?* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s.12

12 Okoń W., *Słownik pedagogiczny*, PWN Warszawa 1975, s. 145

uczenia się oraz podejmowania decyzji, predyspozycje osobowe, które umożliwiają kształtowanie specyficznych umiejętności, np. pracy w zespole międzynarodowym i wielokulturowym. Od kilkunastu lat coraz częściej mówi się o „kompetencjach” pracowników. Przez kompetencje rozumie się „wiedzę, umiejętności, uzdolnienia, style działania, osobowość, wyznawane zasady, zainteresowania i inne cechy, które używane i rozwijane w procesie pracy prowadzą do osiągnięcia rezultatów zgodnych ze strategicznymi zamierzeniami przedsiębiorstwa”¹³. Jako kompetentną określa się osobę, która dzięki wysokim kwalifikacjom zawodowym, umiejętnościom komunikacji i współdziałania, doświadczeniu i cechom osobowym bardzo dobrze wykonuje swoją pracę, niezależnie od zajmowanego stanowiska.

Z powyższych rozważań wynika, przyjmując za J. Półturzyckim, że „samokształcenie jest zarówno procesem oświatowym, jak i stylem życia, które charakteryzuje aktywne poznawanie świata i siebie, doskonalenie swej osobowości we wszystkich dziedzinach kształcenia i wychowania, nie tylko umysłowej, ale także społeczno-moralnej, estetycznej i fizyczno – zdrowotnej”¹⁴. J. Półturzycki przedstawił także najpełniejszą koncepcję wdrażania do samokształcenia jako nowoczesnego układu elementów struktury kształcenia. Za podstawę systemu wdrażania do samokształcenia określił przygotowanie do organizowania pracy samodzielnej, wdrażanie do rozumienia prawidłowości procesu uczenia się i samokształcenia oraz rozumienie metod nauczania i świadome z ich korzystanie jako podstawy samodzielnego uczenia się¹⁵.

Samodzielność w procesie nauczania to nie rezygnacja z pomocy, ale samodzielne zaplanowanie swojego działania, kształtowanie własnej ścieżki rozwoju zawodowego, planowanie własnej kariery zawodowej, dobór odpowiednich form, metod, kontrola jego przebiegu i umiejętność oceny jego rezultatu. Podstawowym zadaniem nauczyciela w tym procesie jest wywołanie motywacji do uczenia się u ucznia i jej podtrzymywanie. Sukces ucznia i nauczyciela w samokształceniu zależy przede wszystkim od właściwego zrozumienia istoty procesu samokształcenia przez obydwie strony, legitymizowania się przez ucznia i nauczyciela odpowiednimi kompetencjami samokształceniowymi, w tym szczególnie organizatorskimi u nauczyciela i wypracowaniu zasad dobrej współpracy pomiędzy uczniem a nauczycielem, opartej na zasadzie zaufania, otwartości i wzajemnego zrozumienia¹⁶.

Z uwagi na fakt, że zgodnie z założeniami edukacji ustawicznej najważniejszym zadaniem szkół wszystkich szczebli jest wdrażanie do samokształcenia jest to tematyka cały czas aktualna i podlegająca dalszym badaniom.

Bibliografia:

1. Aleksander T., *Kształcenie ustawiczne* w : (red) Pilcha T, Lepalczyk I., *Pedagogika społeczna*, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1995
2. Jankowski D., *Autoedukacja wyzwaniem współczesności*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1999

13 Rostowski T., *Kompetencje jako jakość zarządzania zasobami ludzkimi* w : (red.) Sajkiewicz A. *Jakość zasobów firmy. Kultura, kompetencje, konkurencyjność*, Wydawnictwo POLTEXT, Warszawa 2002.

14 Półturzycki J., *Wdrażanie do samokształcenia*, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1983, s. 106-116

15 Półturzycki J., *Wdrażanie do samokształcenia*, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1983, s. 106-116

16 Półturzycki J., *Samokształcenie i doskonalenie nauczycieli*, w : (red.) Kruszewski Z.P, *Nauczyciel wobec współczesnych wyzwań edukacyjnych*, Warszawa-Płock 2004, s. 43-48

3. Noworol C., *Doradztwo całozyciowe dla rozwijania indywidualnych karier przedsiębiorczych. Rola kompetencji doradczych* w : (red.) Solecki S., *Rola doradcy zawodowego w procesie promowania przedsiębiorczości i samozatrudnienia*, PWSZ Przemysł 2005
4. Okiński W., *Procesy samokształceniowe*, Polski Instytut Socjologiczny, Poznań 1935
5. Okoń W., *Elementy dydaktyki szkoły wyższej*, PWN Warszawa 1971
6. Okoń W., *Słownik pedagogiczny*, PWN Warszawa 1975
7. Okoń W., *Zarys dydaktyki*, PZWS Warszawa 1957
8. Pieter J., *Psychologiczne problemy samokształcenia*, NK Warszawa 1963
9. Pieter J., *Słownik psychologiczny*, Ossolineum Wrocław 1963
10. Pólturzycki J., *Dydaktyka dorosłych*, Warszawa 1991
11. Pólturzycki J., *Samokształcenie i doskonalenie nauczycieli*, w : (red.) Kruszewski Z.P., *Nauczyciel wobec współczesnych wyzwań edukacyjnych*, Warszawa-Płock 2004
12. Pólturzycki J., *Wdrażanie do samokształcenia*, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1983
13. Riechert J., *Jak studiować?* Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970
14. Rostowski T., *Kompetencje jako jakość zarządzania zasobami ludzkimi* w : (red.) Sajkiewicz A., *Jakość zasobów firmy. Kultura, kompetencje, konkurencyjność*, Wydawnictwo POLTEXT, Warszawa 2002
15. Urbańczyk F., *Dydaktyka dorosłych*, Ossolineum Wrocław 1973
16. Znaniecki F., *Socjologia wychowania*, PWN Warszawa 1973

Material udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)
[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)
[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Agnieszka Skrobas

Sztuka i antywartości w kręgu radykalnego performance

Abstrakt

Tekst „Sztuka i antywartości w kręgu radykalnego performance” ukazuje postmodernistyczną sztukę performance w aspekcie aksjologicznym. Autorka stawia pytania o granice wolności artystycznej, o zasadność przekraczania wszelkich tabu, przekreślenia wszystkich tradycyjnych paradygmatów estetycznych i etycznych. Rozważa czy forma artystyczna radykalnego performance (autoagresja, liczne okaleczenia, brutalizm), są przejawem szeroko pojętej emancypacji sztuki, czy też jej ostatecznego końca. Zarysowując kontrowersje wokół zagadnień performance radykalnego oraz problem oddziaływania płaszczyzny estetycznej i etycznej, stwierdza, iż jest to przestrzeń realizacji wartości negatywnych, jeżeli nie estetycznie, to niewątpliwie etycznie ujemnych, zaś performerskie „antyciała” ujmuje jako swoiste antywartości.

Abstract

The text Art and antivalues in the range of radical performance shows the postmodern art, called performance in the axiological aspect. The author asks about the limits of the artistic freedom, as well as the correctness of breaking taboos and all the traditional paradigms both aesthetic and ethical. She considers whether the artistic form of “radical performance” such as autoaggression, bodily mutilations, brutality is the indication of the emancipation of art or rather its eventual end. By revealing controversy about the issues of “radical performance” and the problem of interaction between the aesthetic and ethical planes, the author states that it is the area of realisation of negative values, which are undoubtedly ethically negative, if not even aesthetically, while the “antibodies” of performance are presented as specific antivalues.

W latach 50., zwłaszcza w środowiskach kontrkulturowych i kontestacyjnych, zrodziła się nowa forma artystycznego wyrazu – sztuka *performance*¹. *Performance* zarówno jako zjawisko, jak i pojęcie², jest niejednorodne, rodzi wiele trudności hermeneutycznych. Sztuka *performance* jest formą awangardową, a zarazem postawangardową, charakteryzującą się zupełnie odrębnym, wyłamującym się z dotychczasowych konwencji artystycznej i estetycznej wyrazem. *Performance* jest przedmiotem wiedzy i polem badania dla koncentrujących się na sztukach uprawianych na

-
- 1 Warto zauważyć, iż według wielu specjalistów elementy performance istniały od zawsze, m.in w manieryzmie XVI wieku (np. *Cztery pory roku* autorstwa G. Arcimboldiego), ostatecznie stulecie przyniosło natomiast ukonstytuowanie się odrębnej dyscypliny artystycznej.
 - 2 Termin *performance* w myśli polskiej jest często zastępowany pojęciem *performans* bądź *performens*. Zob. L. Kolankiewicz, *Performans czy performens*, „Dialog” 2003, nr 5, s. 182 – 183. Samo pojęcie *performance* z ang. tłumaczy się jako ‘przedstawienie’, ‘wykonanie’. ‘To perform’ to zatem czynność wykonywana świadomie, ale jak dodaje M. Carlson, też z myślą o domniemyanych widzach. Zob. M. Carlson, *Performatyka wczoraj i dziś*, tł. E. Kubikowska, „Dialog” 2007, nr 7 – 8, s. 121

żywo – *performance studies* (performatyka)³, które uzyskały status dyscypliny naukowej w amerykańskim szkolnictwie wyższym w latach 70. XX wieku. Performatyka jest dziedziną międzydyscyplinarną, u jej podstaw tkwią interakcje między filozofią Zachodu i Wschodu, antropologią, *gender studies*, feminizmem, estetyką życia codziennego, badaniem stosunków rasowych, analizą społeczności lokalnych, kulturą popularną i wieloma innymi czynnikami rzeczywistości współczesnej⁴. Performatyka nie stanowi zatem zwartej dyscypliny naukowej, jest asystemowa – nie sposób jej ująć w jednolity układ. Jest pewną pluralistyczną metodologią badawczą. Stąd też zapewne formułowane pod jej adresem zarzuty nienaukowości, uznające performatykę za „antydiscyplinę, która niczym oszust albo wywrotowiec knuje nie tylko poza teatrem, ale poza wszelkimi tradycyjnie rozumianymi dziedzinami akademickimi”⁵. Natomiast Wojciech Dudzik, zachowujący dystans zarówno do samego neologizmu, jakim jest termin „performatyka”, jak i do uznania jej za samodzielną dyscyplinę naukową, definiuje performatykę jako pewien projekt ukazujący różne aspekty i predyspozycje. „To nie jest samodzielna dyscyplina – pisze – ale perspektywa, potencjał, jedna z możliwości rozumienia człowieka oparta na wielu podstawach”⁶.

Performatyka nie zawęży swych rozważań do określonej płaszczyzny badawczej, w centrum jej zainteresowania znajduje się kultura w szerokim rozumieniu. „Obejmuje” zatem swym zasięgiem sztuki plastyczne, muzykę, literaturę, teatr, kino, taniec, obrzędy. „Performatyka zajmuje się różnymi zagadnieniami: brazylijskim karnawalem, zapustami w Sydney, postmodernistycznym i awangardowym performansem czy muzyką popularną, na równi z tym, co można uważać za bardziej *konwencjonalny* teatr, taniec i dramat”⁷. Nie posiada swoistego środka wyrazu, ale jest połączeniem ruchu, dźwięku, mowy, narracji i przedmiotów⁸. Wielość platform badawczych i różnorodność tematyczna generuje jej elastyczny charakter i umiejętność odnalezienia się w płynnej rzeczywistości postmodernizmu. Stanowi ona zatem odpowiedź na ponowoczesne dekonstrukcje i transformacje. „Ekspozuje, pisze R. Schechner, napięcia i sprzeczności nurtujące współczesny świat”⁹.

3 Pojęcie performatyki na określenie *performance studies* ugruntowało się m.in. pod wpływem polskiego tłumaczenia książki amerykańskiego znawcy problematyki Richarda Schechnera *Performance Studies: An Introduction*; w przekładzie Tomasza Kubikowskiego tytuł brzmi *Performatyka: Wstęp* (Wrocław 2006). Ukazanie się polskiej wersji językowej książki jest istotne jednak nie tylko ze względu na nowo powstałe neologizmy językowe. Według Joanny Krakowskiej ukazanie się polskiego przekładu zainaugurowało „polską historię tej dyscypliny w tym sensie, że wymaga określenia się wobec niej, przyjęcia do wiadomości jej istnienia, a nie – jak dotąd – jedynie wykorzystywania bądź ignorowania jej składowych”. Zob. J. Krakowska, „Dialog” 2007, nr 7 – 8, s. 118.

4 Por. R. Schechner, *Performatyka: Wstęp*, tł. T. Kubikowski, Wrocław 2006, s. 26.

5 W takim kontekście brzmiały odpowiedzi na pytanie o stosunek performatyki do innych dyscyplin naukowych, udzielone w 1992 roku przez Josepha Roacha, ówczesnego dziekana Wydz. Performatyki w New York University oraz Dwighta Conquergooda, piastującego tą samą funkcję w Northwestern University w Chicago. Zob. M. Carlson, *Performatyka wczoraj i dziś*, dz. cyt., s. 122.

6 Zob. *Klucz do wszystkich zamków*. Rozmowa z udziałem W. Dudzika, D. Kosińskiego, T. Kubikowskiego, M. Leyko, D. Ratajczakowej, „Dialog” 2007, nr 7 – 8, s. 142.

7 www.arts.usyd.edu.au/departs/perform/about_us/profile.shtml; cyt. za R. Schechner, *Performatyka: Wstęp*, dz. cyt., s. 25 (ramka).

8 Taka kompilacja zbliża performatykę do teatrologii. Związkom teatrologii i performatyki przeciwstawiali się amerykańscy znawcy problematyki, którzy wyraźnie sympatyzują z nową dyscypliną. R. Schechner w 1992 roku na zjeździe czołowej amerykańskiej organizacji badaczy i nauczycieli teatru Association for Theatre In Higher Education (Stowarzyszenie na Rzecz Wyższego Kształcenia Teatralnego), propagował dość kontrowersyjną tezę, iż jedynie nowoczesna i użyteczna performatyka stanowi przyszłość nauki, zaś wydziały tradycyjnej teatrologii przejdą do lamusa, niczym przestarzały „kwartet skrzypcowy” XX wieku. Por. M. Carlson, *Performatyka wczoraj i dziś*, dz. cyt. s. 124. Nie każdy jednak widział w nowej dyscyplinie zagrożenie dla teatrologii. De facto prognozy Schechnera nie sprawdziły się, ostatnia dekada ubiegłego wieku była czasem nie upadku tradycyjnej nauki o teatrze, ale prężnej współpracy obydwu dyscyplin. Teatrologia i performatyka wzajemnie się uzupełniają. Samo pojęcie teatralizacji bywa natomiast zastępowane terminem performatyzacja. Por. J. Kutnik, *Performance i postmodernizm w literaturze amerykańskiej*, „Akcent” 1991, nr 4 (46), s. 51.

9 Por. R. Schechner, *Performatyka: Wstęp*, dz. cyt., s. 18

W szerokim spektrum zagadnień performatyki sztuka *performance* zajmuje szczególne miejsce. Obala barierę między teatrem a życiem i obejmuje zarówno scenę, jak i ulicę, sztukę i życie, estetykę i politykę. W łonie *performance* zrodziła się zatem specyficzna „struktura”, którą stanowi „pewna skłonna do rozrostu sytuacja czy przestrzeń działań, pozwalająca spektaklowi wykroczyć poza instytucję teatru”¹⁰. Sztuka ponowoczesności to „aktualne tworzenie”, swoiste „dzianie się”; terenem jej aktywności są zachowania, toteż można ją rozpatrywać w kategoriach „behawioryzmu artystycznego”. Performerskie dzieło sztuki jest „w y d a r z e n i e m l u b p r o c e s e m, pisze Jerzy Kutnik, w którym tworzywo właściwe danemu gatunkowi czy rodzajowi zostaje użyte nie w celu przedstawienia jakiejś uprzednio sformułowanej treści czy znaczenia, lecz w celu s t w o r z e n i a n o w e g o z n a c z e n i a (podkr. A. S.)”¹¹.

Performance wprowadza nową jakość: „stawanie się”. Ponowoczesna sztuka nie odtwarza, lecz kreuje rzeczywistość, nadając jej nowy wymiar. Jednakże każda z performerskich kreacji ma statut niepowtarzalności, w myśl heraklitejskiej idei, iż „nie sposób dwa razy wejść do tej samej rzeki”. Ową „płynność” generuje interaktywność ponowoczesnej sztuki, *performance* mieści się w działaniu, interakcji i relacji¹².

W *performance* innowacyjne są zarówno warsztat pracy twórcy, jak i sam artysta. Nowa sztuka jest bezpośrednio uwarunkowana kondycją psychofizyczną jednostki twórczej, co nie stanowi wyczerpującego wyznacznika, wyodrębniającego *performance* wśród innych form sztuki – sztuka jest bowiem zawsze powiązana z kondycją psychofizyczną artysty. Pozycja performerera – podmiotu performerskiej sztuki artystycznej – jest jednak szczególna i odmienna od dotychczasowych. Jego funkcja nie sprowadza się jedynie do bycia podmiotem twórczym, lecz staje się on niejako uprzedmiotowiony, jednocześnie będąc materiałem i narzędziem oraz efektem performerskich działań artystycznych – dziełem. Przekracza więc tradycyjną opozycję twórca – wytwór (podmiot – przedmiot). Ciało i psychika artysty staje się obszarem wyrażenia estetycznego, miejscem ekshibicjonizmu artystycznego. Rola podmiotu w performerskim akcie jest niezwykle ważna, stanowi bowiem ontyczny jej warunek. Sztuka performerska ma charakter subiektywno – introcentryczny (w odróżnieniu od obiektywno – ekscentrycznego happeningu)¹³, gdyż koncentruje się na wnętrzu jednostki, indywidualnej egzystencji, na przeżyciu duchowym artysty. Jednostka stała się swoistym sacrum, najwyższą wartością, zaś performerski akt artystyczny jest osobistą i głęboko zaangażowaną wypowiedzią. Jest to wypowiedź monologiczna, *performance* nie stawia sobie za cel, tak jak to czynił happening, dialogu z publicznością, aktywność uczestników sztuki performerskiej nie jest jej wyznacznikiem¹⁴. Performer nie koncentruje się wyłącznie na „graniu dla widza”. Sztuka jest jego intymnym i indywidualnym doświadczeniem siebie, swego ciała, jest analizą swej kondycji.

Performance dokonuje reinterpretacji dotychczasowych kanonów estetycznych i form artystycznych. Nadaje nowe sensy wartościom estetycznym, proponuje innowacyjne rozwiązania. Regularność i ład zastępuje nieregularnością i chaosem, harmonię – dysharmonię, łagodność – ostrością, piękno – brzydotą; prosta kreska staje się demarkacyjną linią błędzącą. Odrzuca się aktualne konwencje estetyczne na rzecz spontanicznego i przypadkowego „dziania się”. Sceną stały się miejsca publiczne, widzami przypadkowi ludzie, narzędziem – ciało ludzkie.

Performance jest sztuką ciała¹⁵, stanowiącego nie tylko formę wyrazu, ale specyficzną przestrzeń badań, obszar doświadczeń, umożliwiający weryfikację indywidualnych predyspozycji,

10 J. McKenzie, *Struktura performatywna: „Aladyn” i dezorientalizm*, tł. E. Kubikowska, „Dialog” 2007, nr 7 – 8, s. 132.

11 J. Kutnik, *Performance i postmodernizm w literaturze amerykańskiej*, dz. cyt., s. 49.

12 Por. R. Schechner, *Performatyka: Wstęp*, dz. cyt., s. 45.

13 T. Pawłowski, *Wartości estetyczne*, Warszawa 1987, s. 245.

14 Por. tamże, s. 246.

15 Należy pamiętać, iż mianem sztuki ciała określa się nie tylko *performance*, ale także taniec, teatr itp.

granic wytrzymałości. W takim ujęciu *performance* staje się dziedziną somaestetyczną¹⁶, która wskazuje na nowe perspektywy badawcze roztaczające się przed refleksją filozoficzną i w związku z tym także estetyczną, zaniedbującą niejednokrotnie rozważania na temat roli ciała w doświadczeniu estetycznym. U jej podstaw tkwi idea sprawnego odczuwania ciała, zwiększenie cielesnej wrażliwości i świadomości, uwydatnienie piękna i innych walorów estetycznych ciała. Ciało w ujęciu somaestetycznym, i tym samym performatywnym, staje się ośrodkiem zmysłowo – estetycznego wartościowania (*aisthesis*) i twórczej autokreacji¹⁷.

Bezpośrednim przedmiotem zainteresowań nowej sztuki jest jednostka, jej tożsamość i integralność, ale także ludzkość w szerokim ujęciu. *Performance* to zarazem specyficzny rodzaj refleksji (bądź środka ku niej skłaniającego) nad sensem życia i ludzkości, to próba zastanowienia się nad problemami egzystencjalnymi, nurtującymi współczesnego człowieka. W centrum przedstawień *performance* sytuuje się zatem człowiek przytłoczony komercjalizacją i konsumeryzmem, zagubiony w globalnej masie i jednocześnie pragnący ocalić resztki swej osobowości, zaznaczyć swą indywidualność. Sztuka *performance* – to wyraz walki artysty o integralność i niezależność jednostki, forma buntu przeciw osaczającym indywidualium procesami globalizacyjnymi i umasowieniem, sprzeciw wobec działalności wszechobecnych mediów, wpływających na ubożenie jednostki. To negacja mechanizmów standaryzujących, schematyzujących i tłamszących indywidualną aktywność.

Performance uwydatnia ponadto problematykę relacji artysty i sztuki z konwenansami społecznymi, z utartymi regułami ograniczającymi spontaniczną swobodę twórczą. Stąd też jej interdyscyplinarny charakter, programowe założenie i postulaty porzucenia dotychczasowych zasad artystycznych i przypadkowość w doborze medium. Artyści sztuki *performance* uzasadniają swe aksjomaty, jak pisze Pawłowski, „potrzebą pozbycia się sztuczności, potrzebą prawdy nie zepsutej artystycznym wykształceniem, potrzebą spontanicznego, autentycznego wyrazu. W odczuciu tych artystów dbanie o czystość, jednorodność środków działa ograniczająco i zabija proste, spontaniczne odruchy”¹⁸.

Celem *performance* jest więc zwrócenie uwagi na pewne ważne problemy cywilizacyjne oraz skłonienie odbiorcy do głębokich przemyśleń. Wspólne przeżywanie i zaangażowanie to próba zsolidaryzowania artysty (bądź artystów) z odbiorcą (grupą odbiorców) i zwrócenie uwagi, iż borykają się oni przecież z tymi samymi problemami. Kwestie te legły u podstaw *performancu* Erny Nijman (Lyon 1981), która swój sprzeciw wobec przytłaczającym mechanizmom współczesnej cywilizacji masowej i krytykę zastanego systemu wyraziła poprzez swoisty rodzaj „obcowania” z przyrodą w miejscu właściwie jej nieistnienia, jakim jest tzw. „pas zieleni” położony w rozwidleniu szerokich i niezwykle ruchliwych autostrad w Lyonie. Już samo dotarcie do „upatrzonego” miejsca, które na tę chwilę stało się przestrzenią artystyczną, budziło ogólną konsternację, ze względu na wysoki stopień ryzyka i ogromne zagrożenie dla artystki. Performerka swój akt artystyczny wyrażała w pozycji embrionalnej, przypominającej pozycję modlitewną mahometan, a następnie leżącej¹⁹. Sztuka *performance* porusza zatem problematykę trudną, stając się, dzięki swej transdyscyplinarności, swoistym „filtrem”, kategorią hermeneutyczną. Stąd też częste określanie współczesnej sztuki mianem „sztuki krytycznej”. Wielość odmian sztuki *performance*, które obserwujemy w kulturze współczesnej, prowadzi do prób ich typologii. Obok

16 Stworzenie nowej dyscypliny estetycznej „somaestetyki” proponuje Ryszard Shusterman, który koncentruje się na problemie zmysłowego postrzegania świata i podkreśla rolę cielesności w tworzeniu i wartościowaniu sztuki. Somaestetyka obejmuje różne formy autostylizacji i sztukę życia. Zob. szerzej R. Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*, „*The Journal of Aesthetics and Art Criticism*” 1999, nr 57 (3) oraz L. Bieszczad, *Perspektywy badań nad ciałem w estetyce w: Wizje i rewizje. Wielka księga estetyki w Polsce*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2007.

17 Por. L. Bieszczad, *Perspektywy badań nad ciałem w estetyce*, dz. cyt., s. 471, 473 i inne.

18 T. Pawłowski, *Wartości estetyczne*, dz. cyt., s. 249.

19 Por. tamże, s. 256.

performancu tożsamościowego, poszukującego podmiotowości i wykorzystującego wątki autobiograficzne, wyróżnia się *performance guerilla* i *performance uliczny*, które zrodziły się w łonie kontrkultury lat 60 i 70., lecz jak stwierdził Richard Schechner można je określić mianem *performancu*²⁰. *Performance* „walczący” podejmował ważne problemy natury nie tylko społeczno – kulturowej, ale także politycznej. Sprzeciwiano się wojnie w Wietnamie, agresywnej polityce, dyskryminacji rasowej, nierównościom społecznym.

Niezwykle prężnie rozwinał się także *performance* feministyczny, który stał się obszarem aktywizmu kobiecego, przestrzenią walki przedstawicielek płci żeńskiej o równouprawnienie, negacji mizoginicznych wizerunków i postaw, seksistowskich tendencji, krytyką fallocentrycznej kultury, przepelnionej dominantą męską i narzucającą tradycyjne role płciowe. Kobiety wyrażały swe postulaty na własnym ciele. Ciało stało się przestrzenią wielości semiotycznej, które stanowi alternatywę dla symbolicznego i dość monogamicznego porządku języka²¹. Jednakże często dokonywano profanacji własnego ciała (np. Karen Finley, Annie Sprinkle), co w obliczu męskiej widowni stanowiło kpinę z seksualności i pożądania męskiego. W tym też celu świadomie zacierano granice między pornografią a parodią. Był to bunt przeciwko sprowadzeniu kobiety do poziomu „obiekta seksualnego”.

Zagadnienia egzystencjalne zawsze towarzyszyły sztuce, natomiast zdecydowaną innowacją performerską jest forma ich wyrazu. Sztuka *performance* nie ogranicza się do konkretnego medium artystycznego, ani też sposobu wyrażania, toteż jej przestrzeń jest niezwykle zróżnicowana. Na potrzeby niniejszej pracy muszę jednak przyjąć pewną umowną polaryzację nowej sztuki²² i wyróżnić *performance* „konceptualny” oraz „radykalny”²³. *Performance* „konceptualny” koncentruje się przede wszystkim na „obecności” artysty, na jego wewnętrznej aktywności, nie zawsze widocznej dla odbiorców. Stąd też potrzeba dodatkowego komentarza identyfikującego zdarzenie jako artystyczne; mogą nim być praktyki duchowe, medytacje, a także codzienne czynności. Taki charakter ma *performance* Richarda Longa, który spaceruje po łąkach, wrzosowiskach, wydeptuje ścieżkę, zbiera kamienie i patyki²⁴, czy też Andrzej Dudek – Dürer jako żywa rzeźba.

Przedmiotem moich rozważań jest natomiast *performance* „radykalny”, w którym performerzy balansują na granicy życia i śmierci, wartościowości i a-wartościowości. Postawa ta jest zamierzona. Artyści stosują okrutne formy umartwiania ciała, liczne samookaleczenia i eksperymenty cielesne, ich akcje mają charakter stopniowego „wyniszczenia ciała”²⁵. Spektakularna w tej dziedzinie jest działalność Akcjonistów wiedeńskich: Rudolf Schwartzkogler dokonał kastracji i okaleczenia, w wyniku czego zmarł, Chris Burdun postrzelił się w ramię, Gina Pane rozcinała skórę pleców, rąk, stóp, twarzy, bądź wspinała się po drabinie, której szczeble pokryte były gwoździem. Natomiast francuska artystka Orlan, na znak protestu wobec narzucania wzorców, poddała się kilku operacjom plastycznym swej twarzy, zmierzając do upodobnienia

20 R. Schechner, *Guerrilla Theatre*: May 1970, „Tulane Drama Review” 1970, t. 14, s. 163; cyt. za M. Carlson, *Performans*, tł. E. Kubikowska, Warszawa 2007, s. 260.

21 Por. M. Carlson, *Performans*, dz. cyt., s. 269.

22 Dość powszechne są próby uporządkowania sztuki *performance*, która programowo wylamuje się wszelkim systematyzacjom. Różne kryteria generują odmienne klasyfikacje. Jedną z nich zaproponował Tadeusz Pawłowski, który przyjął za podstawę podziału sens i funkcję *performance* i wyróżnił pięć jego odmian: 1) realizacje, w których centralny punkt zainteresowań bezpośrednich stanowi jednostka i jej problemy; 2) działania, których celem jest refleksja nad rozwojem ludzkości, jego przebiegiem i sensem; 3) krytyczna refleksja nad poszczególnymi aspektami życia we współczesnym społeczeństwie masowym; 4) realizacje o charakterze autotematycznym: sztuka i artysta w kontekście relacji ze społeczeństwem, procesy percepcji przestrzeni, czasu i odbioru sztuki oraz kontakt artysty i odbiorcy; 5) akcje nawiązujące do archetypów, mitów, filozoficznych lub religijnych systemów. Zob. T. Pawłowski, *Wartości estetyczne*, dz. cyt., s. 249.

23 Zob. klasyfikację *performancu* w tekście Ł. Guzka *Przez performance do sztuki*, „Didaskalia” 2005, nr 69, s. 20.

24 Por. tamże.

25 Zob. T. Pawłowski, *Wartości estetyczne*, dz. cyt., s. 251.

własnej twarzy do dokonanej komputerowo syntezy różnych wzorców kobiecej piękności. Paweł Kwaśniewski wyżył sobie odpowiedniej wielkości kawałki skóry i wręczał je chętnemu nabywcy, co upoważniało do udziału w jego dochodach.

Stosunek *performance* do ciała jest zatem niekonwencjonalny, prezentuje inny sposób rozumienia cielesnego ugruntowania estetycznych doznań. Artyści traktują je niczym „membranę”, definiując ciało, jak pisze Adam Sobota, jako „obszar wrażliwości, transmisji bodźców zewnętrznych i wewnętrznych, jako możliwość naturalnej komunikacji, bez potrzeby sztucznych rygorów”²⁶. W ujęciu radykalnego *performancu* ciało staje się „antyciałem”²⁷, a więc zjawiskiem o negatywnych konotacjach. „Antyciało” jest „ciałem przeciw rzeczywistości”, stwierdza Małgorzata Lisiewicz, symbolizuje ono człowieka, który nie jest jednostką afirmowaną i afirmującą rzeczywistość, lecz funkcjonuje w świecie pełnym sprzeczności, antagonizmów i ograniczeń²⁸.

Autoagresja, ból, cierpienie, krew, wstrząs – to elementy krajobrazu artystycznego *performance* w jego radykalnej wersji. Oczywiście nie każdy akt performerski jest tak traumatyczny w swej formie, każdy natomiast budzi kontrowersje i silne emocje, co oznacza, iż w pełni realizuje swój cel. Toteż stawiam pytanie, czy *performance* nie jest specyficznym sposobem wyrażenia antywartościowości? Być może jest formą realizacji negatywności i zła, których pokłady drzemią w naturze ludzkiej? Pojawiają się zatem pytania o granice wolności artystycznej, która niejako uprawomocnia przekraczanie wszelkich tabu, przekreślanie tradycyjnych paradygmatów estetycznych i etycznych, profanowanie świętości, deformowanie duchowości, kaleczenie psychiki i ciała człowieka? Słusznie więc Karolina Kukielko wyraża wątpliwość: „czy artystyczne działanie tego typu traktować jako wyraz szeroko ujmowanej wolności sztuki, czy może za dowód nieuchronnego zbliżania się do jej ostatecznego końca. Czy sięganie po takie – często drastyczne – środki ekspresji służyć ma wyrażaniu różnych idei, przemyślanych konceptów twórczych, przełamaniu „skostniałych” norm (nie tylko estetycznych, ale i moralnych) wciąż akceptowanych i uznawanych przez społeczeństwo; czy jest to tylko podążanie drogą po linii najmniejszego oporu po to by zszokować, wstrząsnąć i oburzyć publiczność, a przede wszystkim żeby przyciągnąć jej uwagę”²⁹.

Pragnę podkreślić, iż moją tezą o performerskiej realizacji antywartości nie chcę zdeprecjonować niewątpliwie ważnego programu, który nowa sztuka niesie i przekazuje. Pozytywne konotacje ma performerskie „zmuszanie” do głębokich refleksji. W aspekcie dodatnim aksjologicznie należy rozpatrywać odnajdywanie na płaszczyźnie performerskiej przez rozmaite grupy społeczne własnej tożsamości, budowanie programów politycznych, przejmowanie prawa do udziału w społecznych dyskursach³⁰. *Performance* jest walką z „maskami” społeczno – kulturowymi. Jednakże sam „program” rodzi już pewne wątpliwości i zapytania: czy performerzy zdają sobie sprawę z faktu, iż odrzucenie warstwy kulturowej prowadzi do próżni? Z drugiej strony warto też rozważyć za T. Pawłowskim, czy dążenie do odkrycia *prawdziwych* znamion indywidualności nie jest konstruowaniem kolejnej maski społecznej, uwarunkowanej tym razem przez dążenia i wartości uznawane we współczesnej sztuce awangardowej?³¹. Zatem, w ogóle czy możliwe jest całkowite zerwanie z siebie „maski”? Przecież owe role tworzą „ja”³². Człowiek rodzi się „czysty”, dopiero jako *tabula rasa* nabywa role, przyswaja postawy i nakłada „maski”, w ten sposób budując swoją tożsamość.

26 A. Sobota, *Ciało jako membrana*, „Format” 1998, nr 1 – 2, s. 121.

27 Tremin „antyciała” pojawił się jako tytuł wystawy zorganizowanej w 1995 roku w Centrum Sztuki Współczesnej w Warszawie.

28 M. Lisiewicz, *Antyciała – ciała przeciw rzeczywistości*, „Format” 1995, nr 3 – 4, s. 118.

29 K. Kukielko, *Estetyka ciała – droga ku wolności czy ku zatraceniu?* <http://free.art.pl/pokazpismo/nr37/tekst4.html>

30 Zob. R. W. Kluszczyński, *Artyści pod pręgierz, krytycy sztuki do kliniki psychiatrycznej, czyli najnowsze dyskusje wokół sztuki krytycznej w Polsce*, „Exit” 1999, nr 4, s. 2077.

31 Zob. Pawłowski, *Wartości estetyczne*, dz. cyt., s. 251 – 252.

32 Koncepcja J. L. Moreno. Szerzej na ten temat pisze M. Carlson w *Performans*, dz. cyt., s. 76.

Zdecydowanie antywartościowa zdaje się być natomiast performerska forma wyrazu i środki artystyczne. Nie będę polemizować z performerską „teorią wstrząsu”, według której wywołanie szoku stanowi jedyną drogę ku realizacji zamiarów. Być może drastyczna i a-wartościowa forma dyskursu artystycznego jest niezbędna, by zwrócić uwagę na ważne problemy i wyeliminować wszelki indyferentyzm odbiorczy, wywołany wstrząs nie pozwala bowiem przejść obojętnie obok artysty. Jednakże warto też zauważyć dość powszechną tendencję, w których wyraźnie widać, jak zauważa Robert T. Ptaszek, iż „szokowanie to sprawdzony sposób pozwalający miernotom czuć się jak prawdziwi artyści”³³. Płaszczyzna *performancu* stała się eklektycznym melanzem wartościowości z antywartościowością, co powoduje trudności w ich aksjologicznej ocenie. Jak spostrzega Aneta Szyłak „(...) nie liczy się już forma artystyczna oraz filozofia artysty, lecz zastosowany przezeń środek wyrwany z kontekstu. Daje się zauważyć całkowity brak rozróżniania, kiedy pewien radykalizm środków jest uzasadniony i głęboko umotywowany, kiedy zaś jest modą efekciarstwem, zbędnym i drażniącym fajferwerkiem”³⁴.

Przyjęcie jakiegokolwiek stanowiska w tej kwestii nie zmienia faktu, iż *performance* staje się przestrzenią realizacji antywartości. Zawiera w sobie negację dotychczasowych form wyrazu, środków artystycznych i systemów estetyzacji. U jej podnóża tkwi swoista dekonstrukcja. *Performance* jest dezintegracją podmiotu, który uprzedmiotawia swoje „ja”, dokonuje destrukcji swojego ciała. Emanuje negatywnymi wartościami, dokonując „odwrócenia” dotychczasowych klasycznych wartości artystyczno – estetycznych.

Jednakże *performance* jest obszarem realizacji wartości negatywnych, ale czy także estetycznie negatywnych? Dziedzina estetyki jest bowiem dość swoistą strukturą aksjologiczną, rządzącą się własnymi zasadami. Toteż według współczesnej estetyki nie możemy dokonać na płaszczyźnie estetycznej podziału na wartości pozytywne i negatywne. Taka polaryzacja jest nietrafna w kontekście estetycznym, jak zauważył Mieczysław Wallis (1895 – 1975), wybitny polski estetyk, który zaproponował klasyfikację wartości estetycznych i podział na wartości łagodne i ostre. U źródeł tego rozróżnienia tkwi przeżycie estetyczne, które Wallis utożsamia z wartością estetyczną, stanowiącą „zdolność wywoływania w odpowiednim odbiorcy i w odpowiednich warunkach doznań estetycznych dodatnich”³⁵. Wartości „ostre”, do których Wallis zalicza brzydotę, wzniosłość, tragizm, komizm, groteskę, budzą dysharmonię – w przeciwieństwie do harmonijnego piękna. W fazie początkowego odbioru wartości „ostre” wywołują uczucia przykre różnej intensywności, o charakterze przygnębiającym, depresyjnym, budzą zdumienie, przerażenie, lęk, zgrozę, a także odrazę. Często towarzyszą tym uczuciom objawy fizjologiczne – mrowienie, dreszcze itp. Wzniosłością jest zatem, jak zauważył Edmund Burke (1729 – 1797), zdolność do wywoływania strachu. „Cokolwiek, pisze, jest zdolne wywołać w jakiś sposób przedstawienia bólu i niebezpieczeństwa, tzn. cokolwiek jest w jakiś sposób straszne lub dotyczy przedmiotów strasznych, lub działa w sposób podobny do strachu, jest źródłem wzniosłości. (...) W rzeczy samej strach jest we wszelkich możliwych przypadkach bądź w sposób bardziej jawny, bądź w sposób bardziej ukryty, główną podstawą wzniosłości”³⁶.

Wartości „ostre” przytłaczają, wywołują w odbiorcy uczucie niemocy, przynajmniej chwilowej, powodują „zapadanie się w jakąś przepaść”. Wywołują „pewien odruch ujemny”, uczucia repulsji, odrazy, wstrętu³⁷. Rodzą uczucie obcości u odbiorcy, zakłócają jego poczucie

33 R. T. Ptaszek, *Karnawał na Titanicu. Postmodernizm a współczesna kultura Zachodu*. Referat wygłoszony na V Międzynarodowej Konferencji Naukowej *Bezpieczeństwo człowieka a transdyscyplinowość w wielokulturowej tradycji – teologii, filozofii, socjologii, politologii i edukacji*, która odbyła się w Drohiczynie w siedzibie Wyższego Seminarium Duchownego w dniach 7-9 września 2008 roku.

34 A. Szyłak, *Relacja z dyskusji o moralności sztuki w Polsce*, „Exit” 1997, nr 3, s. 1534.

35 M. Wallis, *Wartości estetyczne łagodne i ostre* w: M. Wallis, *Przeżycie i wartość. Pisma z estetyki i nauki o sztuce 1931 – 1949*, Kraków 1968, s. 188.

36 E. Burke, cyt. za M. Wallis, tamże, s. 190.

37 Zob. tamże, s. 192.

bezpieczeństwa, destruktywnie wpływają na jego tożsamość, burzą jego świat. Wszystkie te elementy koegzystują w sztuce performance, tworzą estetyczną płaszczyznę działalności performerskiej. Poczucie depresji i zaburzenia tożsamościowe, strach i odraza to stałe składniki nowej sztuki. A więc sztuka ponowoczesna wykorzystuje wartości estetyczne „ostre”, które jednak nie możemy utożsamić z wartościami o negatywnym uposażeniu aksjologicznym. Doznania, które wywołują, jak uważa M. Wallis, początkowo uczucie ujemne przekształcają się następnie w przeżycie dodatnie, w uczucie zadowolenia i satysfakcji. W tym aspekcie „strefa” *performance* wykazuje pewną odrębność. Negatywne uczucia odrazy i wstrząsu nie przemijają, ale głęboko tkwią w świadomości odbiorcy, nierzadko wywołując potrzebę rekonstrukcji dotychczasowego systemu myślenia. Jednakże pewna „domieszka” pozytywnych wrażeń estetycznych może się pojawić w fazie końcowej „przedstawienia” jako satysfakcja ze zrozumienia przekazu, gdy takowe nastąpiło. Zadowolenie z pozytywnej i trafnej recepcji dzieła może także nastąpić w odrębnej czasoprzestrzeni, gdy odbiorca pobudzony wystąpieniem, zainspirowany przekazem w fazie głębokich przemyśleń dochodzi do konstruktywnych konstatacji, gdy „wydarzenie” performerskie ma pozytywny wpływ na jego życie.

Zatem w świetle klasyfikacji Wallisa, obszar performerski nie jest nacechowany antywartościowością estetyczną, a jedynie specyficzną „ostrością”. Niewątpliwie jest natomiast, iż *performance* jest przestrzenią realizacji antywartości e t y c z n y c h. Emanacja bólu, sprawianie cierpienia, różnego rodzaju dewiacje, także na tle seksualnym, to aspekty etycznie ujemne. Toteż pojawia się pytanie, czy można mówić o sztuce w aspekcie moralnym? Myślę, że tak, dla wielu myślicieli estetyczność jest nierozzerwalnie związana z etycznością³⁸. Ich rozdzielenie prowadzi sztukę na meandry niemoralności. Wszelkie refleksje, dotyczące cielesności w sztuce, prowadzą więc do kwestii etycznych; nie sposób bowiem traktować o cielesności ludzkiej w zupełnym wyabstrahowaniu od moralności.

Działanie celem wywołania strachu i zburzenia poczucia stabilizacji jednostki jest zatem a-wartościowe etycznie. *Performance* „radikalny” jest swoistą kpinią z kultury i tradycji, ironią *homo sapiens*. Drastyczne eksperymenty na ludzkim ciele oraz w psychice człowieka sytuują się w orbicie ujemnego współczynnika aksjologicznego. Niszczenie i deprivacja ciała jest deprecjacją wartości człowieka, który w ujęciu personalizmu, zapoczątkowanego przez Tomasza z Akwinu jest jednością duszy i ciała – osobą. Toteż „poniżenie” cielesności, negatywny stosunek do ciała, musi mieć ujemny współczynnik aksjologiczny. Negatywnego wydzwiku tych działań zdaje się nie eliminują ich pozytywne intencje: dążenie do poszerzenia świadomości i do pokazania, iż ważniejsze w człowieku jest jego „wnętrze”. „Zarówno naturalizm – zauważa J. Marciniak – anektujący rzeczywistość, jak i skrajna autoteliczność sztuki jako wszystko usprawiedliwiającej konwencji, to źródło niemoralności artysty. Przeprowadzane w celach artystycznych zabiegi na własnym ciele, epatowanie okrucieństwem (...), gwałcenie psychiki swojej i cudzej są następstwem niedojrzałości wewnętrznej i braku wyobraźni, nie mówiąc już o braku poczucia formy i analfabetyzmie plastycznym. (...) Jeżeli sztuka okazuje się skuteczna jako kaftan bezpieczeństwa i instrument terapeutyczny, niech i tym będzie. Ów *kaftan* nie może jednak stać się usprawiedliwieniem bełkotu i agresji, a *instrument terapii* instrumentem moralnego szantażu, bo wówczas diabli wezmą nie tylko sztukę, lecz i nas”³⁹. Warto tu także dodać refleksję Marii Gołaszewskiej, która uznała, iż pewną granicą, jak i wartością nadrzędną, winno być c z ł o w i e c z e ń s t w o⁴⁰. Z tej perspektywy możemy więc przyjąć, iż performerski kult cielesności, egzaltacja biologizmem, brutalizm, wulgarność „języka artystycznego” i emanacja seksualnością sytuują się w aspekcie antywartościowości. Forma jej kontestacji jest zdecydowanie negatywna i a-wartościowa etycznie. *Performance* jest przestrzenią realizacji wartości negatywnych

38 Zob. J. Marciniak, *Kiedy sztuka jest niemoralna?*, „Znak” 1995, nr 479 (4), s. 40.

39 Tamże.

40 Zob. M. Gołaszewska, *Sacrum i profanum sztuki* w: M. Gołaszewska (red.), *Ethos sztuki*, Warszawa – Kraków 1985.

etycznie, zaś performerskie „antyciała” to swoiste antywartości. Myśl ta prowadzi do konkluzji, iż performatyka jako dziedzina refleksji o istocie i zasadach sztuki *performance* nie może abstrahować zarówno od ujęć filozoficzno – antropologicznych, jak i stricte aksjologicznych.

Material udostępniany na zasadach licencji

Creative Commons 2.5
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne
-Na tych samych warunkach 2.5 Polska

Anna Stypuła

***Chorzy na ciele, chorzy na duszy, chorzy na płęć.
Płęć kulturowa i biologiczna w medycynie drugiej połowy XIX w.***

Abstrakt

Wbrew przyjmowanej za pewnik tezie o obiektywnym charakterze medycyny, także i ta nauka przyrodnicza nie może być rozpatrywana poza właściwym jej kontekstem społeczno-kulturowym. Związek między na pozór wolną od subiektywizmu wiedzą a tłem historyczno-społecznym ujawnia się, gdy dokonuje się analizy należących dziś do przeszłości dokonań i twierdzeń lekarzy bądź naukowców, ukazujących stronniczość myślenia oraz naznaczony schematycznością i uprzedzeniami stosunek do płci czy seksualności. W niniejszej pracy analizie takiej poddane zostały dwa dziewiętnastowieczne podręczniki propagujące zdrowy tryb życia oraz podstawowe zasady leczenia chorób: „Medycyna ludowa czyli treściwy pogląd na środki ochronne, poznawanie i leczenie chorób. Poradnik lekarski dla wszystkich stanów według najnowszych źródeł” A. Simona oraz „Tak żyć potrzeba. Wskazówki i rady dla zdrowych i chorych, pouczające jak żyć należy, i leczyć się metodą odpowiednią naturze” S. Kneippa.

Abstract

Contrary to widespread belief about the objective character of medicine, this natural science cannot also be considered out of its socio-cultural context. The relationship between the seemingly unprejudiced knowledge and the socio-historical background will be shown if we explore the theories and achievements of scientists or physicians, which demonstrate the stereotypical way of thinking about gender or sexuality. This paper aims to analyze two of nineteenth-century handbooks propagating healthy life style and basic principles of treatment.

Wydaje się, że żadna z nauk czyniąca swym przedmiotem człowieka i jego funkcjonowanie nie jest tak dalece ścisła i obiektywna jak medycyna, zajmująca się tym, co w istocie ludzkiej najbardziej namacalne, najłatwiejsze do zbadania, a zatem stanowiące najlepszy punkt wyjścia do wyprowadzania ogólnych wniosków oraz formułowania związków przyczynowo-skutkowych. Uznanie medycyny za niezależną od tego co subiektywne i kulturowo zróżnicowane staje się zatem twierdzeniem tak oczywistym, że nie podlegającym dyskusji, a tym samym szczególnie niebezpiecznym. Żadna bowiem z nauk nie jest dyscypliną autonomiczną względem swego kontekstu społeczno-kulturowego, co więcej: nauka jako taka nie dostarcza obiektywnej wizji rzeczywistości – jako dzieło człowieka nie jest bowiem wolna od subiektywizmu (Wildiers, 1985) i zawsze stanowi wyraz historycznych tendencji epoki w jakiej została ukształtowana. Niebezpieczeństwo, które kryje się w pozornie obiektywnych stwierdzeniach naukowych polega zatem na uznaniu za fakt tego, co w rzeczywistości jest jego – mniej lub bardziej naukową –

interpretacją, która, usankcjonowana prestiżem wiedzy akademickiej, zyskuje trwałość nieporównywalną do zwalczanych przez tę samą naukę przesądów i stereotypów.

Nie dziwi zatem, że wiele z przykazań i tez propagowanych na przestrzeni wieków przez uznane autorytety medyczne do tej pory, w mniej bądź bardziej wyraźnej formie, uwidacznia się w opiniach współczesnych nam ludzi. Obserwacja ta jest głównym motywem powstania niniejszej pracy, której celem jest przedstawienie dokonań medycyny drugiej połowy XIX w. w perspektywie genderowej, tj. skoncentrowanie się na tych aspektach ówczesnej sztuki lekarskiej, które dotyczą nie tyle biologicznego co kulturowego zróżnicowania płci.

Przedmiotem analizy są dwa, powstałe w omawianym okresie podręczniki skierowane do masowego czytelnika, których autorom przyświecało pragnienie stworzenia dzieł propagujących zdrowy tryb życia oraz umożliwiających samodzielne leczenie najczęściej występujących dolegliwości zdrowotnych. Pierwszym jest „Medycyna ludowa czyli treściwy pogląd na środki ochronne, poznawanie i leczenie chorób. Poradnik lekarski dla wszystkich stanów według najnowszych źródeł”, praca doktora medycyny, A. Simona, powstała w 1860r. Autorem drugiego jest książka, Sebastian Kneipp, proboszcz w Wörishofen (Bawaria), którego dziełko pt. „Tak żyć potrzeba. Wskazówki i rady dla zdrowych i chorych, pouczające jak żyć należy, i leczyć się metodą odpowiednią naturze”, szybko zyskało ogromną popularność nie tylko na obszarze rodzimych Niemiec, gdzie w ciągu czterech lat doczekało się 20 wydań, ale także poza ich granicami. Przetłumaczono je na język czeski, francuski, angielski oraz polski (w roku 1891).

Postacie obu przytaczanych autorów można uznać w kontekście niniejszej pracy za symboliczne dla opisywanego okresu historycznego. Simon to typowy dla połowy XIX w. lekarz społecznik, który „rzucony losem w praktykę włościąską, w obszernych dobrach Księstwa Łowickiego, zawierających na przestrzeni 10 mil kwadratowych 50.000 ludności, pozostawiony sam jeden dla dawania pomocy tej masie ludu, przy służbie tylko niższej złożonej z felczerów, zmuszony za pomocą tych odbywać wszelkie czynności lekarskie (...)” nie mógł „niewiedzieć braku zupełnego dzieł tego rodzaju nie tylko w języku krajowym, lecz nawet w literaturze lekarskiej zagranicznej” (s.7) [pisownia oryginalna, przyp. aut.]. Postać lekarza społecznika jest produktem swojej epoki, czasu, kiedy ciężar opieki zdrowotnej nad społeczeństwem sędowany został przez zupełnie obojętne wobec tej problematyki władze zaborcze na patriotycznie umotywowanych „Judymów”, śpieszących z pomocą potrzebującym i pragnących poprzez swą pozytywistyczną „pracę u podstaw” stworzyć podwaliny dla odrodzenia silnego państwa polskiego (Nowak i Wójcik, 2000).

Także fakt, że drugi z omawianych podręczników wyszedł spod pióra księdza jest tutaj niezwykle znaczący. Wprawdzie już w momencie ukazania się książki zawodowa proweniencja autora wzbudzała kontrowersje w środowisku medycznym (o czym świadczy następująca uwaga twórcy: „Pewien lekarz wyraził się o mojem leczeniu wodą tak: ‘Książka byłaby wcale dobra, gdyby ją tylko nie był napisał ksiądz’. Twierdzenie takie doskonale daje świadectwo o umyślowym wykształceniu tego uprzywilejowanego zbawcy ludzkości. Na takie i tym podobne zarzuty odpowiadam spokojnie: ‘Żołnierze nie wynaleźli prochu, a przecież strzelają nim pilnie’ ”[s.VIII]), niemniej uwypukla ona charakterystyczny rys ówczesnej sztuki lekarskiej, która łączyła leczenie ciała z dbałością o kondycję moralną duszy. Dopiero pod koniec XIX w. rozwój medycyny, a zwłaszcza dokonania Pasteura, zmieniają relację między lekarzem a pacjentem na bardziej instrumentalną, ukierunkowaną głównie na profesjonalne leczenie chorego, a tym samym zarówno abstrahującą od wskazówek etycznych i obyczajowych, jak i odrzucającą ludowe sposoby leczenia, dotychczas zapożyczane bez większych skrupułów (Corbain, 2006). Do tego momentu medycyna silnie splatała się z moralnością, z jednej strony będąc jej pochodną, z drugiej zaś umacniając swą naukową pozycję obowiązujący porządek społeczny. Stąd nie tylko Kneipp, częstokroć odwołujący się w swojej książce do powinności człowieka względem Boga, ale też używający bardziej naukowej terminologii Simon uwzględnia moralny aspekt leczenia dokonując następującego

rozdzielenia: „przedmiotem higieny jest mężczyzna i kobieta uważani w stosunku prawidłowym ich funkcji. Materią higieny jest to wszystko co działa na organa, to jest wszelkie wpływy fizyczne i moralne” (s. 11).

Zdrowa rodzina, zdrowe wychowanie

Omawiany związek między kondycją fizyczną i duchową jest jednak zdecydowanie mocniej zaakcentowany w „Tak żyć potrzeba”. Znaleźć można tu długi rozdział poświęcony wychowywaniu dzieci, w którym szczególnie mocno podkreślana jest rola matki jako wzoru do naśladowania dla swego potomstwa. To matka, nie ojciec, jest dla Kneippa jabłonią, od której niedaleko pada jabłko, to matka staje się odpowiedzialna nie tylko za właściwe wyżywienie i odzianie swoich dzieci, ale też za ich postępowanie, bo „przecież mówi się często: dziecko jest jota w jotę tak pysznym i prostackim jak matka jego, lubi próżność jak matka, jest kłótlive podobnie jak ona itd.” (s.101). W rezultacie wpływ matki na koleje losu dzieci wydaje się Kneippowi niekwestionowany i potwierdzony wieloma przypadkami dzieci, które zszedłszy na manowce namiętności nie wahają się powiedzieć: „przyczyną naszej zguby winną jest nasza własna matka. Nie miała ona żadnego zapалу do dobrego, nie chroniła nas w dzieciństwie i młodości przed niejedną rzeczą, o czym wiedzieć musiała, że jest ona dla nas szkodliwą” (s.119). Jednak w patriarchalnej rodzinie waga opinii rodzicielki błędnie wobec zdania rodziciela, bowiem „to co matka powie, pamięta dobrze dziecko, a jeszcze może więcej to, co powie ojciec” (s.102): matka dba zatem o to, co codzienne, stanowi niezbędne tło życia rodziny, ale to postać ojca wysuwa się na pierwszy plan, to on ma głos decydujący.

Rodzice zobowiązani są zatem do dbałości o dobrostan fizyczny i psychiczny dziecka, a w dalszej perspektywie stają się odpowiedzialni za przyszłość potomstwa. Stąd mocno podkreśla Kneipp wagę jaką należy przywiązywać do roztropnego wyboru kandydata na męża, ponieważ to w gestii mężczyzny leży los jego żony. Należy też rozważnie kierować wyborem drogi zawodowej dziecka, a zwłaszcza baczyć, czy nauka nie jest ponad jego siły. Co ciekawe Kneipp z równym dystansem odnosi się do nadmiernego wysiłku umysłowego czy fizycznego tak chłopców jak i dziewcząt, choć większość przypadków zgubnego przeciążenia nauką dotyczy młodzieży męskiej, być może z uwagi na fakt, że to tej płci w owym czasie częściej dotyczyło pobieranie nauk w szkole: „Wielu młodych ludzi zamiast cieszyć się życiem, przybici są fizycznie i umysłowo i osłabieni wskutek uczenia się za dużo. (...) Zniechęca bardzo to przeładowanie przedmiotami, których uczyć się muszą, a wyuczyć się nie mogą. Mam to przekonanie, że nie mógłbym podołać temu, czego od młodzieży wymaga obecny plan szkolny, a mimo to mogę zadość uczynić zadaniu życia.” (s. 144).

Przytaczany autor jest więc zwolennikiem pobierania nauk praktycznych, zdalnych do zastosowania w życiu codziennym, bo przecież „zupełnie przewrotnym byłoby gdyby dzieci nauczyły się pomijania pożytecznych i niezbędnych rzeczy, a przenosiły nad nie zbytek i próżność”. Wymóg praktyczności i prostoty w nauczaniu potomstwa uwidacznia się szczególnie wyraźnie w przypadku dziewczyny, która „powinna koniecznie umieć szyć, cerować i łątać, i to niech będzie najpierwszym czego się uczy. Skoro rozpocznie od szydełkowania i haftowania, to później nie zechce cerować i naprawiać. A jednak jak to ważną jest rzeczą nauczyć się domowych robót! Następnie trzeba wyuczyć się czystości, prostoty i przestawiania na małym.” (s.128). Priorytetem wykształcenia kobiet jest przyuczanie ich do sprawowania pieczy nad gospodarstwem domowym „skoro dla dziewcząt wyuczenie się gospodarstwa domowego najważniejszą jest rzeczą, gdyż kobieta przeznaczona jest przede wszystkim do zarządzania nim” (s.155); reszta stanowi, często zupełnie zbędny, dodatek, tym bardziej, że „najgłupsza dziewczyna może odgrywać rolę panny; elegancka suknia i kilka frazesów wystarczy na to w zupełności – do prowadzenia gospodarstwa nie wystarczy tyle” (s.128). Nauka owych niepotrzebnych dla szczęśliwego życia

umiejętności zdaje się tym bardziej niepożądana, że to właśnie rosnący dostęp kobiet do różnych form kształcenia staje się zarzewiem budzącej się wśród przedstawicielek płci pięknej świadomości, a w dalszej perspektywie charakterystycznego dla drugiej połowy XIX w. nasilenia walk o równouprawnienie (Nowak i Wójcik, 2000).

Nic zatem dziwnego, że z punktu widzenia Kneippa, chłopskiego syna, a zarazem strzegącego swych owieczek duszpasterza, szkoła nie tylko stanowi niebezpieczeństwo dla zdrowia słabszych dzieci, nie tylko uczy rzeczy niepotrzebnych zamiast pożytecznych i koniecznych, ale może też prowadzić do demoralizacji, o czym dobitnie świadczy przypadek dwóch córek wieśniaka, „które w najlepszych zamiarach posłano do instytutu [żeńskiego przyp. aut.]. Zanim tam poszły pomagały matce w robotach domowych. W instytucie musiały inne nosić suknie, ale nie tak pojedyncze jak w domu, lecz eleganckie. Usługiwano im tam we wszystkim, a wyuczono rysować, haftować i kilku francuskich frazesów. Powróciwszy po roku do domu wstydziły się wziąć do pracy, którą porzuciły. Obie wyuczyły się wybornie dumy i próżności, ale do zajęć gospodarskich były nieużytecznymi.” (s.155).

Chora moda

Owe eleganckie suknie stają się celem ataków obu wymienianych autorów, nie tyle nawet z obawy przed deprawacją młodych dziewcząt, co z powodu ukrytych pod ich fałdami gorsetów i turniur. Trudno uznać krytyczne uwagi obu medyków za przejaw męskiego szowinizmu, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że tendencją XIX-wiecznej mody było dopasowywanie nie ubrania do sylwetki, lecz ciała do stroju. Zasada ta tyczyła kobiet, które nie bacząc na wygodę czy praktyczność ubioru przywdziewały na siebie krynoliny i gorsety ograniczające ruchy, utrudniające oddychanie i deformujące układ kostny. Gorset uważany był za symbol dojrzałości (dziewczyna wkładała go zwykle przed swym pierwszym balem, stanowiącym rodzaj rytu przejścia w świat dorosłych), zaś brak tej części garderoby prowokował oskarżenia o nieobyczajne prowadzenie się (Kałwa, 2000). Oczywiście uwagi te odnoszą się do kobiet żyjących w miastach, na wsi obowiązywały ubiory proste, tanie i bezbarwne, kontrastujące z żywiołowymi w swym kolorycie strojami świątecznymi. Choć dla mieszkańców wsi to miejski luksus stawał się wzorem do naśladowania, to zdaniem Kneippa odzież chłopska ma nad modnym, miastowym ubiorem zdecydowaną przewagę jeśli chodzi o względy zdrowotne. Turniura, „niby grzbiet wielbłądzi, na którym kilka małek mogłoby usiąść wygodnie” (s.26), powoduje powstawanie hemoroidów, gorset z kolei utrudnia poruszanie się, uniemożliwia prawidłowy, nieskrępowany rozwój ciała, tamuje cyrkulację krwi powodując bóle głowy i brzucha, wyziębiając nogi i prowadząc w konsekwencji do zaburzeń snu i łaknienia, wreszcie rodzi niebezpieczeństwo poronień.

Również Simon krytykuje ówczesną modę, stwierdzając kategorycznie, że „u kobiet najzgubniejsze jest noszenie gorsetów, bo one ściskają zarazem pierś i brzuch, przez co pierś ściąga się na dół, a brzuch do góry. Z tego cyrkulacja i oddychanie staje się utrudnionem, powstają: bicia serca gwałtowniejsze, krwotoki z płuc, aneuryzmy, usposobienia do suchot, złe trawienie, stwardnienie wątroby i skrzywienia macicy. Nie znaczy to, że kobiety nie powinny starać się o utrzymanie talij a z nią wdzięku im właściwego, tylko zamiast gorsetu z fiszbinami i bryłą metaliczną, mogłyby używać rodzaj kaftanika dosyć twardego, lecz nie ciężkiego, utrzymanego tasiemkami płaskimi lub elastycznymi, tak zwane leniuszki.” (s.77).

O ile związek między nieprawidłowym funkcjonowaniem organizmu a noszeniem gorsetu wydaje się dość oczywisty, o tyle inna zależność odnosząca się do wpływu ubioru na zdrowie człowieka jawi się współczesnemu czytelnikowi jako co najmniej wątpliwa: oto Kneipp upatruje przyczyny epidemii hysterii w rozpowszechniającym się zwyczaju noszenia ubrań wełnianych, zanadto rozgrzewających ciało, argumentując, że „dawniej histeria zdarzała się tylko u kobiet;

w tym roku zapewniał mi pewien lekarz, że i między mężczyznami wielu mamy histeryków” (s.16).

Modne choroby

Istotnie, przez wieki histeria była przypisywana wyłącznie płci niewieściej, w myśl starożytnych koncepcji wiążących objawy tej choroby z niezwykłym zachowaniem macicy, którego rezultatem jest wybuch nieposkromionego pożądania jako siły obezwładniającej kobietę w ataku histerycznym, a zarazem usprawiedliwiającej jej niepoczytalność. Mniej widowiskowe napady histeryczne, stając się niezależną od woli ekspresją kobiecej seksualności, zostają usankcjonowane społecznie i wpisane w cykl owulacyjny. Przy silniejszych atakach lekarze kierują chore na oddział ginekologiczny. Jednocześnie w drugiej połowie XIX w. obok hipotezy o dominującej w etiologii choroby roli układu rozrodczego pojawia się inna, upatrująca genezy zaburzenia w kobiecym systemie nerwowym, wrażliwym i delikatnym, a przez to podatnym na ataki histeryczne. Choć przyczyna histerii pozostaje niejasna, a debata na ten temat dzieli środowisko medyczne, niekwestionowanym pozostaje założenie o jej zewnętrznym wobec kobiety charakterze. Tak jak mężczyzna ulega nieodpartemu pożądaniu, tak kobieta może zostać opętana przez anonimową siłę histerii.

Paradoksalnie przekonanie to daje kobietom, prawdopodobnie nieświadomioną, możliwość przeciwstawienia się nie tylko porządkowi domowemu (histeryczny atak zwalnia bowiem panią domu od jej codziennych obowiązków i zawiesza przyjęte reguły zachowania), ale też daje sposobność do zabrania głosu w sferze publicznej. Bezwolne wobec histerii kobiety, usprawiedliwione w swym niepoczytalnym i społecznie nieakceptowanym zachowaniu chorobą, padają „ofiara” zbiorowego szału, którego liczne przykłady można znaleźć u Corbaina (2006) wraz sugestią, że u ich podłoża leżał motyw poszukiwania własnej tożsamości, jak również potrzeba wyzwolenia się spod presji społecznych nakazów i młodzieńczego lęku przed staropanieństwem. Słabość ciała zostaje przekształcona w rodzaj ukrytej siły, wykorzystana jako sposób na uzyskanie przywilejów odmawianych kobietom w patriarchalnym społeczeństwie. „Młode dziewczęta proklamują w ten sposób swoją obojętność względem rodziców, matki względem dzieci. Dziewczyny lżą ojców, nie chcą ich słuchać. Żony zaczynają bić mężów; praktyka religijna zostaje ośmieszona przez te kobiety, które bawi odwracanie rytuałów (...). Jeszcze więcej daje do myślenia odmowa pracy ze strony kobiet, które zaczynają grać w karty, spijać likiery zastrzeżone dla mężczyzn, gardzą ziemniakami, domagają się od tej pory jedzenia białego chleba” (Corbain, 2006, s. 603-604).

Oprócz histerii kobiety usposobione są również „do cierpień nerwowych tak zmiennych i różnorodnych, do białaczki, braku krwi, nie mówiąc już o chorobach organów płciowych” (Simon, 1860, s.90). Wzmiankowana białaczka „odznacza się błądnością, kolorem żółtawym lub zielonkawym skóry, połączonymi z różnymi objawami nerwowymi, szczególnie u młodych dziewcząt u których regularność jeszcze się nie wywiązała. (...) Trawienie jest trudne, apetyt prawie żaden albo powiększony, albo usposobiony do wyszukanych potraw naprzykład kredy, wapna itp., potem okazuje się błądność i zadyszanie przy każdym ruchu (...) Chorzy tacy są smutni, unikają towarzystwa, żalą się na bóle nerwowe, ból głowy, odurzenie i drażliwość ogólną” (idem, s.188; por. Brumberg, 1982).

Białaczka, nazywana też blednicą, charakterystyczna dla młodych pańienek z wyższych klas unikających światła słonecznego, szkodliwego dla ich nieskazitelnie białej cery, jest jedną z typowych dla tego okresu chorób kobiecych, których etiologia wiązana była przede wszystkim z przedwcześnie rozbudzoną seksualnością i wyczerpującą ciało utratą krwi miesięcznej. Odradzano zatem dziewczętom edukację jako dodatkowo obciążającą ich wątłą konstytucję

cielesną, zalecając w zamian doskonałe na tę dolegliwość remedium jakim miało być małżeństwo, regulujące i normujące zmiany przynależne trudnemu okresowi dojrzewania (Brumberg, 1982; Corbain, 2006). Sam Simon zaleca w takich przypadkach podawanie żelaza, dietę wzmacniającą, mięso pieczone, ruch, rozrywki i jazdę konną. Jest to bardzo nowatorskie ujęcie, jeśli się zważy, że powiązanie blednicy z anemią pojawia się w literaturze fachowej dopiero w ciągu ostatnich trzydziestu lat XIX w. (Corbain, 2006) – do tego czasu spożycie mięsa było ograniczane w przypadku młodych kobiet do minimum, ponieważ zasobna weń dieta miała prowokować zbyt intensywny rozwój seksualny, jak również zagrażać wątlej, a przez to ponętnej sylwetce panien na wydaniu (Brumberg, 1982).

Seksualne zwyrodnienia

Motyw niebezpieczeństw wynikających z seksualności, tak kobiecej jak i męskiej, jest jednakowoż jednym z silniej zaznaczonych w podręczniku „Medycyny ludowej”.

Zalecany jest umiar. Stosunki seksualne nie powinny być ani zbyt wczesne („ten co to czyni nie tylko niszczy sam siebie, lecz zapładnia dzieci słabowite. Wyradza się dla niego wychudnienie, wycieńczenie nerwów, choroba angielska, próchnienie kości, sparaliżowanie, suchoty, wielka choroba i wiele innych chorób, a u młodych dziewcząt oprócz tego zmiana rysów, cierpienia nerwowe, hysterya, białe upławy itp. Co do dzieci urodzonych z tego związku to są małemi, słabowitemi, rachitycznemi (...)”[s.30]), ani zbyt późne (ponieważ „niszczą siły fizyczne, czynność moralną, źródło życia; starzec naraża się z tej przyczyny na kongestye do mózgu, konwulsye, apopleksyę i śmierć w chwili rozkoszy”. Stąd mężczyźni powinni zaprzestać pożycia płciowego w 60. roku życia, kobiety zaś, choć „łatwiej znoszą spółkowanie” narażają swoje zdrowie na niebezpieczeństwo, zwłaszcza w przypadku późnego zajścia w ciążę). Pożycie seksualne nie powinno być też ani zupełnie wstrzymywane, ani zbyt intensywne. „Od wstrzymywanie się zupełnego wyradzają się zgubne skutki, erekcye ciągłe, czułość w jądrach i chuć, która nie daje spokoju. W tym razie niewinność jest cnotą, lecz niszczy zdrowie” (s.31). Z kolei nadużywanie rozkoszy miłosnych obok ryzyka rzeżączki, epilepsji, zaburzeń nerwowych u kobiet oraz wyczerpania u mężczyzn wyraźnie wpływa na zmianę barwy głosu; to „współczucie między organami płciowemi i rozwojem głosu jest widocznem w epoce dojrzałości, u kobiet rozwiązłych, które w swym głosie chrypliwymi noszą cechę życia, które prowadzą” (s.21).

Równie, a nawet bardziej niebezpieczny jest onanizm, który wedle opinii Simona prowadzi do rozmiękczenia mózgu u mężczyzn, zaś u kobiet do rozdrażnień nerwowych z części rodzajowych, hysterii i tańca św. Wita, a w dalszej konsekwencji nawet i do raka macicy. Ponadto u obu płci wywołuje zaburzenia snu, trawienia, osłabienie zmysłów i władz umysłowych, szaleństwo, próchnienie kości pacierzowej, choroby serca, epilepsję, suchoty, bezpłodność i ogólnie „wszelkie choroby do których organizm jest usposobionem”. Szczególną uwagę trzeba zwracać już na zachowanie dzieci, ponieważ to „pomiędzy 7-20 roku samogwałt wybiera swe ofiary. Dziewczynki najprędzej temu się oddają, bo kształt ich części płciowych, swędzenie od nieczystości tych części i robaków tam się znajdujących, wywołuje to przyzwyczajenie paluszkowania się i je ułatwia” (s.32). Antidotum jest zmuszanie dziecka do wyczerpujących ćwiczeń fizycznych oraz wymiana miękkich, pobudzających swą ciepłotą materacy na twarde łóżka. W przypadku dojrzewających młodzieńców należy zajmować ich „nauką historyi, odkryciami naukowymi, jeżeli lubią polowanie, jazdę konną, to im tego dozwalać, (...) oddalać od towarzystwa kobiet, nie dozwalać czytać romansów, lub patrzeć na obrazy chuć wzbudzające, (...) zaprowadzić (...) do szpitala wenerycznego i okazać (...) okropny widok rozpusty” (s.29). Simon nie wspomina o bardziej drastycznych środkach stosowanych w walce z onanizmem przez lekarzy zachodnich, jak pasy wstrzemięźliwości dla dziewcząt, urządzenia zakładane między uda i uniemożliwiające składanie ich razem, powszechne u chłopców przyżeganie cewki moczowej

i rzadsze przyżeganie łechtaczki i otworu sromowego. Nie wzbrania też kobietom uprawiania sportów, choć w Europie lęk przed wybujałą seksualnością rodzi nieufność wobec jazdy konnej czy maszyny do szycia (Corbain, 2006).

Równie newralgicznym okresem w życiu dziewczynki jest pierwsze krwawienie miesięczne, kiedy „trzeba ażeby córka została w domu, ażeby zajęto jej umysł przedmiotami ani zbyt poważnymi, ani zbyt lekkimi. Czytanie romansów, tańce, widowiska, powinny być jej wzbronionymi”. Również dorosłe „kobiety powinny unikać podczas regularności balów, mieszkań zbyt ciepłych, nie mieć stosunków płciowych, bo od tego może się ona wstrzymać, a mężczyzna narażonym zostaje na starcie napletka, rzeżączkę. Wystrzegać się nagłych przeziębień, nie chodzić boso po podłodze, nie maczać rąk w zimnej wodzie, nie pić żadnych napojów bardzo zimnych, unikać wzruszeń umysłowych” (s.81).

Małżeństwo chroni tak kobietę jak i mężczyznę przed fatalnymi skutkami tak wstrzymywania się, jak i zbyt intensywnego pożycia seksualnego, a tym samym „ze stanowiska higieny jest najzbawienniejsze. Bo z jednej strony reguluje funkcje życia, a głównie części płciowych i jest środkiem ochraniającym od wyniszczenia sił, pochodzącego z różnorodności w używaniu przyjemności rozkoszy miłosnej; z drugiej strony rozwija uczucie przywiązania, które dla wielu jest konieczną potrzebą, nareszcie daje wspólną podporę małżonkom i gwarancję dzieciom” (s.34). Główną funkcją małżeństwa jest płodzenie potomstwa, stąd też i wstępowanie w związek małżeński obwarowane jest licznymi przeciwwskazaniami. Suchoty czy choroby dziedziczne stanowią wyraźną przeszkodę w zawarciu małżeństwa, podobnie „kobiety ułomne których miednica jest źle skonformowana, powinny zostać pannami, bo są niezdolnymi rodzicami dzieci” (idem). Jeśli zadaniem pary małżeńskiej jest płodzenie potomstwa, a kobieta sprowadzona zostaje do roli matki i pani domu, dbającej o kondycję zdrowotną i moralną rodziny, jest rzeczą oczywistą, że nie przystoi jej uprawianie miłości w celach innych niż prokreacja, zwłaszcza jeśli nosi ona znamiona rozwiązłości. Odpowiedzialnością za wypaczenia w tej sferze obarczany jest mężczyzna jako aktywna i bywała w świecie strona związku, który sprośne obyczaje przynosi z lubieżnej sfery publicznej w zacisze domowej alkowy; wiadomo przecież, że „niemoralność męża naucza żonę różnych sposobów wynalezionych przez rozpustę. Nie ma nic podlejszego jak postępować z żoną jak z kobietą publiczną”(s.35).

Potępienie rozpusty nie oznacza jednak, że Simon w imię moralności wyzywa się wszelkiego właściwego mu praktycyzmu. Odradza zatem używanie kondomów, bo te często się rozrywają. W stosunku do prostytutek domaga się „rewizji, najmniej 3-4 razy w tydzień”, a im samym zaleca oglądanie przyrodzenia męskiego klientów przed stosunkiem, ponieważ nie sposób jest ukryć znajdujących się tam znamion choroby wenerycznej. „Nareszcie nie okazywać człowiekowi który tej chorobie podległ pewnego rodzaju wzgardy, która jest powodem, że chorobę długo ukrywa” (s.80).

Instrumentalny stosunek do „kobiet publicznych”, który można dostrzec między linijkami powyżej przytoczonych wskazań, staje się zupełnie wyraźnym gdy Simon rozpoczyna omawianie trudnej kwestii wyboru mamki dla nowonarodzonego dziecka. Stojąc na stanowisku, że to sama matka winna służyć pokarmem, a zarazem pieczołowitą opieką swemu dziecięciu (jest to bowiem najbardziej naturalne, a tym samym najbardziej wskazane postępowanie), jako praktyk Simon zdaje sobie sprawę, że nie wszystkie kobiety zdolne są do karmienia potomstwa. W takim wypadku należy podjąć starania o należyty wybór mamki, która „w ogólności powinna przedstawiać następujące przymioty: 20-30 lat, urodzić dziecko w tej prawie epoce co matka, stan zdrowia zupełny, żadnej ułomności ciała, ani chuda ani tłusta, zęby zdrowe i mocne, dziąsła czerwone i mocne, włosy ciemne, nie blond lub rude, pierś dostatecznie wielką, lecz twardą, dobrze zbudowaną i z żyłami niebieskawymi. Charakter wesoły, łagodny, obyczaje czyste i niewinne (...). Obejrzenie części płciowych, jamy ust wokół otworu stolcowego, okaże nam czy nie podlega chorobie wenerycznej” (s.85-86). Ostatecznie mleko kobiece może zostać zastąpione krowim,

kozim, a nawet oślim czy kobyli, brak jednak dokładnych wskazówek na temat doboru odpowiedniego zwierzęcia.

Można przypuszczać, że takie przedmiotowe podejście charakteryzowało nie tylko relacje z kobietami lekkich obyczajów i pochodzącymi z pospółstwa kobietami – mamkami, lecz ogólnie opisywało stosunek do kobiet jako takich. Wprawdzie Simon, zgodnie z obowiązującym kodeksem moralnym, nakazuje mężczyznom kochać swoje żony, ale tak jak i Kneipp uwypukla rolę mężczyzny jako partnera aktywnego, udzielającego się nie tylko w zaciszu domowym, lecz również w przestrzeni publicznej. Kobieta – matka, kobieta – gospodyni domowa staje się wyposażeniem domu niezbędnym dla jego prawidłowego funkcjonowania, podczas gdy mężczyzna, przyznając sobie monopol na dostęp do sfery publicznej i akademickiego wykształcenia, okazuje się *ex definitione* jedynie władnym do wpływania na kształt społeczeństwa i bieg historii w ogólności, a sprawowania trudnej i pełnej poświęcenia opieki medycznej nad płcią słabą w szczególności. Wypierając kobiety, nieprzygotowane do pełnienia tak odpowiedzialnych zadań, z tradycyjnej dla nich roli znachorek i położnych, mężczyźni wkraczają i biorą sobie w niekwestionowane posiadanie świat, który dotąd stanowił dla nich obszar zaklęty, teren zakazany, sferę tabu (Cahill, 2001). Wymykająca się społecznej kontroli kobieca seksualność, nie wspominając o ściśle z nią związanych chorobach nerwowych, budzić więc musi zaniepokojenie i – można by rzec – niezdrowe zainteresowanie męskiego świata medycyny, widzącego w kobiecie istotę odmienną, dziwaczną, a nawet Obcą (Marcellus, 2008). Fakt, że lekarze są w owym czasie mocno uzależnieni od cierpiących na choroby kobiece pań domu (Corbain, 2006) nie pozwala im na jawnie pogardliwy stosunek wobec płci pięknej, z pewnością jednak pozycja jej przedstawicielek nie dorównuje tej przypisanej mężczyznom i ma ściśle wyznaczone miejsce w stabilnej strukturze społeczeństwa XIX w., którą zachwiać może jedynie atak zbiorowej hysterii.

Literatura cytowana:

Brumberg, J.J. (1982) *Chlorotic Girls, 1870-1920: A Historical Perspective on Female Adolescence*. W: *Child Development*, 53, ss.1468-1477.

Cahill, H.A. (2001) *Male appropriation and medicalization of childbirth: an historical analysis*. W: *Journal of Advanced Nursing*, 33(3), ss.334-342.

Corbain, A. (2006) Kulisy. W: M. Perrot (red.) *Historia życia prywatnego. Tom 4: Od rewolucji francuskiej do I wojny światowej*. Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, ss. 425-643.

Kałwa, D. (2005) *Polska doby rozbiorów i międzywojenna*. W: A. Chwalba (red.) *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*. Warszawa: PWN, ss. 222-349.

Kneipp, S. (1908) *Tak żyć potrzeba. Wskazówki i rady dla zdrowych i chorych, pouczające jak żyć należy i leczyć się metodą odpowiednią naturze*. Kempten: księgarnia Józef Kösel.

Marcellus, J. (2008) *Nervous Women and Noble Savages: The Romanticized "Other" in Nineteenth-Century US Patent Medicine Advertising*. W: *The Journal of Popular Culture*, 41(5), ss.784-808.

Nowak, A. i Wójcik, M. (2000) *Kobieta w rodzinie w II Rzeczypospolitej i współcześnie. Zagadnienia filozoficzne, społeczno-edukacyjne i prawne*. Katowice: Wyd. Uniwersytetu Śląskiego.

Simon, A. (1860) *Medycyna ludowa czyli treściwy pogląd na środki ochronne, poznawanie i leczenie chorób. Poradnik lekarski dla wszystkich stanów według najnowszych źródeł*. Warszawa: Michał Glücksberg.

Wildiers, N.M. (1985) *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX

Materiał udostępniany na zasadach licencji

Creative Commons 2.5
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne
-Na tych samych warunkach 2.5 Polska

Marcin Telicki

*Obrona rzeczywistości.
Prolepsis jako figura rozumienia (w) antropologii literatury*

Abstrakt:

Autor artykułu wykorzystuje figurę prolepsis wychodząc poza jej macierzystą retoryczną tradycję. Prolepsis staje się narzędziem do badania współczesnego stanu kultury ze szczególnym naciskiem na literaturoznawstwo. To ostatnie kieruje się coraz wyraźniej ku antropologii – stąd w badaniach nad literaturą coraz mocniejszą pozycję zdobywają analizy kulturowe.

Abstract:

The author of the article has made use of prolepsis (a figure of anticipation) – different from traditional rhetorical one. The figure begins a device that shows changes in contemporary culture, especially literary studies. Literary anthropology and cultural studies are more and more tradition important in this field.

Kultura

Tradycyjnie rozumiane prolepsis oznacza antycypację dokonującą się na różnych piętrach komunikatu językowego lub dzieła literackiego (fonetyka, morfologia, składnia, jednostki narracyjne), a także przesunięcie logiczne, polegające na wprowadzeniu informacji, która powinna pojawić się później albo jest później wyjaśniana. W retoryce natomiast prolepsis oznacza sposób odparcia argumentów interlokutora przez ich uprzedzenie¹.

Powołując się na te definicje, chciałbym zaproponować ich poszerzenie, by posłużyć się nimi jako figurami rozumienia rzeczywistości kulturowej oraz literatury stanowiącej jeden ze sposobów jej opisu². Wolałbym zatem myśleć o prolepsis nie tylko w wąskim znaczeniu zaburzonego następstwa jednostek, lecz w aspekcie, jaki nadała mu filozofia Epikura (autora samego terminu). Myśliciel (a za nim cała szkoła) definiuje prolepsis jako założenie pojawiające się

1 Por. *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Warszawa 1998, s. 437. „Najciekawsza – pisze Jerzy Ziomek – jest (...) jej [figury] wersja poetycko-narracyjna, np. przez Arystotelesa analizowana nie w Retoryce czy Poetyce, lecz w Kategoriach (XII; 14a 26), gdzie w związku z problemem przejścia od potencjalności do aktu rozróżnione zostały odmienne znaczenia wyrazu „wcześniejszy”. Można by więc o tej figurze rozprawiać w związku z teorią dyspozycji, a zwłaszcza z problematyką stosunku ordo naturalis do ordo artificialis”. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 2000, s. 223.

2 Należy zaznaczyć, że „proleptyczność” jest terminem o wiele lepiej znanym i częściej funkcjonalizowanym w zachodnioeuropejskiej i amerykańskiej refleksji o literaturze, gdzie pisze się nie tylko o *prolepsis* w kulturze, ale również o proleptycznej ekfrizie czy proleptycznej elegii.

w umyśle, które dopiero później zestawia się z oglądem empirycznym³. Zestawienie nie jest jednak samocelowe – przeprowadzenie go daje filozofii punkt wyjściowy, każe analizować odległość między doświadczeniem a jego kulturą reprezentacją. Istotny i aktualny w badaniach czasów nam współczesnych wydaje się fakt, że „epikurejczycy docierali nie tyle do prawdy, co do pewnej mądrości. Droga wiodła przez doznania – aistheseis, uprzednie poznanie – prolepsis i uczucia – pathe”⁴.

Nietrudno dopatrzeć się tutaj pewnego relatywizmu, charakterystycznego dla ponowoczesnych etnografów, którzy pisanie o kulturze zamienili na „pisanie kultury”. To właśnie owa zamiana miała decydujący wpływ na powstanie antropologii kulturowej, a za nią antropologii literatury, co postaram się wykazać w drugiej części tekstu. Na kluczową rolę prolepsis w rozumieniu wskazuje między innymi Stephen Crocker, gdy analizuje nowoczesny problem szybkości i odstępów czasowych:

Prolepsis jest retorycznym narzędziem służącym do reprezentacji przyszłych wydarzeń w taki sposób, jakby uprzednio istniały lub były faktem dokonany. Szybkość produkcji i wymiany we współczesnym kapitalizmie czy też eliminacja okresu między przekazem a odbiorem wiadomości w technologiach telekomunikacyjnych „czasu rzeczywistego” mogą być opisane jako klasycznie proleptyczne. W każdym razie, procesy zachodzące w teraźniejszości trwają, przy założeniu, że drugi przyszły proces jest już zagwarantowany, i że żadne inne wydarzenia nie pojawią się w czasoprzestrzeni między teraz i potem, by zagrozić jego ukończeniu. (...) Nigdy nie żyjemy w teraźniejszości. Żyjemy w czasoprzestrzeni oddzielającej doświadczenie teraźniejszości i przewidywanie tego, co ma się zdarzyć. Współczesne doświadczenie tej czasoprzestrzeni jest zorganizowane w formie prolepsis⁵.

Crocker rozpoznaje imperatyw doświadczenia nowoczesnego, opisując go w kategoriach skracania odległości „między przekazem a odbiorem”, a więc – innymi słowy mówiąc – między doświadczeniem a jego przyswojeniem. Antropologia nowoczesna konstytuuje się zatem nie dzięki opowiedzeniu się po jednej ze stron opozycji „tu” i „tam” lub „swój” i „obcy”, ale poprzez nieustanną oscylację⁶ pomiędzy tymi terminami, swoiste „bycie pomiędzy” (Platońskie *metaxu* wykorzystywane później m.in. w rozważaniach Simone Weil nad kondycją nowoczesną czy w *Obronie żarliwości* Adama Zagajewskiego, od którego – parafrazując – pożyczam tytuł mojego tekstu). Refleksja nad sytuacją w kulturze nie jest już zatem, jak dawniej, dwuetapowa (obserwacja i opis), ale trzyetapowa: posiadanie doświadczenia własnego warunkuje obserwację i wpływa na kształt opisu. *Prolepsis* wynikające z powyższej zmiany da się zamknąć w formule dość już dziś oczywistej: widzimy to, na co pozwala nasze kulturowe uposażenie, postrzegamy poprzez filtr przyswojonej wcześniej rzeczywistości – koniecznego punktu odniesienia. Otrzymujemy zatem, częściowo przynajmniej, uprzedni wynik badań, zanim jeszcze przystąpimy do ich wykonania. Postępujemy wówczas podobnie, jak René Magritte, który twierdził, że zanim udał się w podróż, już wcześniej „widział” odwiedzane miejsca⁷.

3 Por. J. Bransen, *Making X happen: prolepsis and the problem of mental determination*, in: *Human Action, Deliberation, and Causation*, ed. by J. Bransen, S.E. Cuypers, 1998, p. 148.

4 K. Homa, *Między gnosis a pistis. Arnobiusz z Sicca. Filozof media qualitas*, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FD/arnobiusz_05.html

5 S. Crocker, *Prolepsis: On Speed and Time's Interval*, „Cultural Values”, vol. 2 No. 4 1998, p. 487. [tłum. M.T.]

6 Oscylację rozumiem podobnie jak Anna Łebkowska, która używa terminu na określenie jednej z opisywanych przez siebie „poetyk inności”: „Opowiadający i opowiadany nieustannie balansują tu między fikcją a metafikcją i zarazem między pragnieniem poznania a jego niemożnością, zaś obnażenie literackości sytuację tę ma wydobywać”. A. Łebkowska, *Poznawanie siebie i poznawanie Innego wobec inności literatury*, w: *Polonistyka w przebudowie*, pod red. M. Czermińskiej, S. Gajdy, K. Kłosińskiego i in., Kraków 2006, t. I, s. 244.

7 Por. Podobnie Claude Levi-Strauss czy Baudelaire „wyruszyli w poszukiwaniu niezwykłości i tajemnicy”, natomiast „odnajdowali na drugim krańcu świata to, co pozostawili w domu”. W. Kuligowski, *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Poznań 2001, s. 48-49.

Prolepsis zakłada równocześnie drugi, pozornie tylko przeciwstawny punkt widzenia, wyznaczający drogę autorefleksji. Tę oczywistość, którą nakładaliśmy na poznawane przez nas „obce”, musimy zakwestionować, by wrócić do fazy przedrozumienia i potraktować jako nieoczywistość. Postanowiłem mówić o wyłącznie pozornej sprzeczności powyższych ujęć, gdyż łączy je ten rodzaj uprzedniości, który można by nazwać po prostu myśleniem projektującym. Antropologia w swej nowoczesnej wersji powraca bowiem do umysłu ludzkiego – stąd m.in. kognitywistyczne zainteresowanie procesami poznawczymi, rolą pamięci w ujęciu fenomenologicznym, zagadnieniami wyobraźni czy konstrukcjonistyczne (a więc de facto wychodzące od umysłu) teorie rzeczywistości. Leszek Kołakowski w swym znanym tekście *Szukanie barbarzyńcy* próbuje definiować nowoczesną antropologię, pokazując nierozstrzygalniki, w jakie wikła się proleptyczne oscylowanie:

Antropologia to znaczy praca, która zakłada zawieszenie własnych norm, osądów i nalogów mentalnych, moralnych i estetycznych, aby przeniknąć tak daleko, jak to możliwe, w pole widzenia innego i przyswoić sobie jego sposób percepcji (...). Niepodobna całkowicie osiągnąć pozycji obserwatora, ale można to osiągnąć częściowo. Wydaje się, że antropolog mógłby zrozumieć dzikiego w sposób doskonały tylko wtedy, gdyby sam stał się dzikiem, a więc antropologiem być przestał. Może zawiesić swoje oceny, ale sam akt zawieszenia ma korzenie kulturalne; jest to akt wyrzeczenia, który jest wykonalny tylko wewnątrz szczególnej kultury, takiej mianowicie, co umiała podjąć wysiłek rozumienia innego, ponieważ sama siebie nauczyła się kwestionować⁸.

Kołakowski dowodzi, że wiedza antropologiczna nie może – podobnie jak inne gałęzie humanistyki – utrzymywać złudzenia o swej naukowości, ale musi przejść na stronę filozofii o nastawieniu fenomenologicznym. Priorytetowe miejsce przestaje należeć do klasyfikacji, przypada natomiast badawczej postawie rozumiejącej, która przeradza się niekiedy w agon. Gra między swoim a obcym, czyli między uprzednim (jednostkowym) a ustalonym później punktem widzenia, staje się wyznacznikiem antropologicznej pracy i miernikiem osiągniętych efektów myślowych.

Teoria

Redefinicje ujęć kulturowych, których wybrane elementy pokrótce zreferowałem, nie pozostały bez wpływu na teorię literatury. Mówi się dziś o zwrocie antropologicznym lub kulturowym⁹, poetyce kultury¹⁰ czy kulturowej teorii literatury. Zwrot ów jest przede wszystkim zwrotem ku rzeczywistości i doświadczeniu, przywróceniem literaturze osobowego „ja”. Dlatego silną pozycję zyskują znów różnego autorstwa fenomenologie, wychodzące od znamiennej tezy, którą powtarzam za Maurice Merleau-Pontym:

Wszystko, co wiem o świecie, nawet dzięki nauce, wiem poczynając od własnego punktu widzenia czy też doświadczenia, bez którego symbole naukowe nie miałyby żadnego sensu. (...) Jestem absolutnym źródłem: moja egzystencja nie pochodzi od mojej przeszłości czy mojego fizycznego i społecznego środowiska, przeciwnie, moja obecność skierowana jest ku mojej przeszłości i środowisku, podtrzymuje je, albowiem ja właśnie sprawiam, że bytem dla mnie (a więc bytem w jedynym sensie, jaki to słowo może dla mnie posiadać) staje się tradycja, którą sobie obieram, i ów daleki widnokrąg, którego odległość ode mnie zniknęłaby w mgnieniu oka (...), gdyby mnie nie było, aby przemierzyć go wzrokiem¹¹.

8 L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 15.

9 Por. m.in. A. Burzyńska, *Kulturowy zwrot teorii*, w: *Kulturowa teoria literatury*, pod red. M.P. Markowskiego i R. Nycza, Kraków 2006.

10 S. Greenblatt, *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, red. i wstęp Krystyna Kujawińska-Courtney, Kraków 2006.

11 M. Merleau-Ponty, *Wyznanie wiary*, w: *Proza świata. Eseje o mowie*, s. 78.

Stanowisko Merleau-Ponty'ego (które w nawiązaniu do swej tezy mógłbym nazwać proleptycznym) może – w zależności od interpretacji – kłaść fundamenty pod dwa rodzaje dyskursów poststrukturalistycznych: negatywny i pozytywny¹². Pierwszemu będzie patronować dekonstrukcja w wersji uśmiercającej byty pozatekstowe (od autora poczynając, a na świecie i rzeczywistości kończąc), drugi natomiast, będzie restytuował odrzucone pojęcia, nie naiwnie jednak, lecz z całą świadomością przemian. Właśnie ów drugi, szeroki nurt refleksji nad literaturą można, jak sądzę, nazywać teorią kulturową.

Zakłada on – jak o tym pisze Merleau-Ponty – istnienie tradycji, a więc i historii, rozumianej już nie jako korpus faktów i tekstów układanych w poręczne schematy, ale w perspektywie „ja” dzielącego swą indywidualność z przynależnością do danej grupy społecznej, kręgu kulturowego czy płci (przynależność ta natomiast pozwala antropologii literatury na korzystanie z osiągnięć takich szkół myślowych jak studia kulturowe, feminizm/gender, postkolonializm i in.). Uważam, że miejsce, w którym jest antropologia literatury dzisiaj – podobnie jak cała teoria – można określić jako bezustanny imperatyw *prolepsis*. Każda z teorii krytycznych, by zasłużyć na swe miano musi podważać nieustannie swe założenia, a więc wracać do swych pierwszych założeń, z których najwcześniejszym – w wersji pozytywnej – jest zawsze doświadczenie „ja”. Anna Burzyńska referuje ten stan, podsumowując dział *Teoria po dekonstrukcji* z książki pod znamienym tytułem *Anty-teoria literatury*: „Rezygnując z autokratyzmu na rzecz autokrytycyzmu, teoria staje się, zgodnie z ideą Lyotarda, dyskursem, eksponującym raczej te «miejsca» literatury, które opierając się stale i mocno teorii, czynią proces krytyczny ciągle odkrywczym i dają gwarancję jego żywotności”¹³.

Powyższe uwagi prowadzą do dwóch zasadniczych wniosków, które charakteryzować mogą teorię w jej antropologicznym wymiarze. Po pierwsze – antropologię literatury można rzeczywiście nazwać proleptyczną, gdyż chcąc się nazywać teorią (i będąc czymś na kształt testu teorii wcześniejszych) równocześnie kładzie nacisk na znaczenie praktyki tekstowej i wcześniejszego wobec niej doświadczenia rzeczywistości. Zamierzona nienaukowość projektu polega na ciągłym odwracaniu porządków na linii teoria – literatura – rzeczywistość (by sprowadzić rzecz całą do kwalifikatorów ogólnych). Po drugie – nawet, gdy seria powstałych w ten sposób odwróceń będzie wychodzić od doświadczenia naiwnego, to świadomość czytelnicza nakaże mu, wedle zgrabnej formuły Paula Ricoeura, „odnaleźć naiwność pokrytyczną”¹⁴. Uważam, że owa „pokrytyczna naiwność” jest jednym z najtrafniejszych określeń sytuacji, jaka panuje dziś w antropologii literatury.

Interpretacja

Ci, którzy nie cierpią ogrodnictwa potrzebują teorii. Nieuprawianie ogrodu bez teorii jest płytkim i niegodnym sposobem życia. Teoria musi być przekonująca i naukowa. Jednakże dla różnych ludzi różne teorie są przekonujące i naukowe. Potrzebujemy tedy wielu teorii. Alternatywną możliwością w stosunku do nieuprawiania ogrodu bez teorii jest uprawianie ogrodu.

12 Pozytywny wymiar refleksji pozwala przeprowadzić paralelę między antropologią literatury a antropologią filozoficzną, o której Heinz Paetzold pisze: „Antropologia filozoficzna czerpie siły ze swego pozytywnego stosunku do nauk o człowieku. Nie chce jednak być ani metodologią, ani teorią wiedzy humanistycznej; ani też nie uznaje siebie za naukę uogólniającą wyniki badań empirycznych. Powoływanie się na różnorodne nauki empiryczne zmierza raczej do interpretacji filozoficznej badającej „obraz człowieka” (Gehlen), tj. mającej spojrzenie całościowe”. *Filozofia. Podstawowe pytania*, pod red. E. Martensa i H. Schnädelbacha, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 489.

13 A. Burzyńska, *Anty-teoria literatury*, Kraków 2007, s. 444.

14 P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczylas, w: Idem, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1985, s. 134.

Znacznie łatwiej jednakowoż jest osiąść teorię, aniżeli faktycznie uprawiać ogród¹⁵.

Sytuacja w teorii, jaką dowcipnie opisuje w powyżej cytowanych słowach przywoływany już wcześniej Leszek Kołakowski może dotyczyć również obcowania z literaturą. Odwrót od teorii (czy nawet jej śmierć) chętnie proklamują dziś różni badacze, mówiąc nawet o wieku interpretacji. Mimo parodystycznej sugestywności tekstu o nieuprawianiu ogrodu, rozsądne wydaje się jednak stanowisko pośrednie, które doceniając rolę interpretacji, nie porzuca jednak teorii. Wydaje się, że taką mediację – utrzymuję, że najważniejszą w antropologii literatury – przedstawił już ponad trzy wieki temu Wacław Potocki w swym wierszu opartym również na metaforze ogrodniczej:

*W las idąc, czytelniku, słuszna wprzód, że się
Sprawisz ode mnie, co w tym zawiera się lesie.
Im dalej weń, więcej drew, przypowieści wedle:
Są tam buki, są dęby, są sośnie, są jedle.
Po staremu wszystko drwa, co ten plac osiągnęły,
Chociaż jedne na węgłe, a drugie na węgły.
(...) Trzeba znać rodzaj bedłek, kto chce grzyby zbierać,
Bo jedne tuczają, trzeba od drugich umierać;
Kto błazen, ten nie ujdzie pewnie samolówki:
Insze rydze i biele, a insze węzówki.
Wždy i tych bez potrzeby Bóg w lesie nie sadzi,
Ale tylko lekarz wie, na co, i poradzi.
Zdybiesz łanuszkę, uszczkni; daleko szmer z Uchem
Mijaj, ma rada, szaleć nie chceszli opichem;
Bo kto się na czym nie zna, tego niech nie liźnie:
Dobry jest wąż dryjakwi, dobry i truciźnie.
(...) Do lasa, czytelniku, idziesz, nie do raj, u
Tam same tylko frukty, drzewa biorą w gaju.
Ścinaj, coć się zda, i bierz, nie uczynisz szkody;
Jednak cię w tym przestrzegam: nie wal przez pień kłody.
Krzywo li gdzie, nie w skok się miej do nieprzyjaźni:
Wielka pomsta poecie, odpisać mu raźniej¹⁶.*

Choć wyrosłe z typu mentalności barokowej, frazy zaczerpnięte z utworu Potockiego można czytać jak wyraz świadomości prawdziwie nowoczesnej. Oto bowiem autor upomina się z jednej strony o wiedzę i teorię („W las idąc, czytelniku, słuszna wprzód, że się/ sprawisz ode mnie, co w tym zawiera się lesie”), z drugiej – przyzwala na czytelniczną swobodę („Ścinaj, coć się zda, i bierz, nie uczynisz szkody”), wyznaczając interpretacji pewne granice („Jednak cię w tym przestrzegam: nie wal przez pień kłody”). Konflikt między teorią a interpretacją może być pozorny, a znosi je proleptyczne doświadczenie antropologiczne – wyjść musimy nie od przyjętego stanu wiedzy, nie od subiektywnego komentarza dzieła, lecz od sytuacji spotkania doświadczeń.

Opowiadając się za szeroką, jednak ograniczoną swobodą interpretacji w antropologii literatury, dostrzegam równocześnie zastosowanie w niej stanowiska umiarkowanego (nie zaś radykalnego)¹⁷, które wprowadza cezurujące punkty odniesienia: kulturę i tradycję. Katarzyna Rosner jako reprezentantów tego sposobu myślenia wskazuje Umberto Eco, a wśród polskich badaczy – Ryszarda Nycza. Argumentuje jednak, że niektórzy przedstawiciele obozu przeciwnego, wśród których lokuje się m.in. Stanley Fish, twórca pojęcia „wspólnoty interpretacyjnej”, są tylko

15 L. Kołakowski, *Ogólna teoria nie-uprawiania ogrodu*, w: idem, *13 bajek z Królestwa Lailonii*, Warszawa 1998, s. 83

16 W. Potocki, *Na ogród nie wplewiony*, w tegoż: *Pisma wybrane*, oprac. J. Dürr-Durski, t. 2, Warszawa 1953, s. 46.

17 Nazwy biegunów interpretacji przejmuję z tekstu Katarzyny Rosner. K. Rosner, *Stanley Fish, czyli pozorny radykalizm konstruktywistycznej teorii interpretacji*, „Teksty Drugie” 5/2005, s. 9.

pozornie bardziej radykalni, lub z czasem przebyli drogę do „złagodzonej” teorii interpretacji. „Wspólnota interpretacyjna” jawi się bowiem Fishowi podobnie jak Eco czy Nyczowi. Fish pisze:

*Kiedy używam słów „instytucja” lub „wspólnota”, nie odnoszę ich do zbioru niezależnych jednostek, które świadomie zdecydowały się zastosować pewne strategie interpretacyjne, lecz raczej do zbioru praktyk, które definiują przedsięwzięcie i wypełniają świadomość jego uczestników. Tymi uczestnikami są zarówno autorzy, mówcy, jak i ich interpretatorzy*¹⁸.

„Wspólnota interpretacyjna” stanowi – uzupełniam swą tezę wcześniejszą – wyjście z impasu „uśmiercania” teorii i interpretacji na rzecz spotkania doświadczeń oraz interpretacyjnego testu różnych teorii (w zależności od doświadczeń i założeń wspólnoty). Proces testowania Potocki porównuje w swym wierszu do drzew, mówiąc, że „po staremu wszystko drwa, co ten plac osiągnęły./ Chociaż jedno na wągle, a drugie na węgły¹⁹./ (...) Trzeba znać rodzaj bedłek, kto chce grzyby zbierać./ Bo jedno tuczą, trzeba od drugich umierać”. Czytanie tekstów może być jak użycie drewna na opał lub jako desek konstrukcyjnych i niesie zagrożenia, ale również korzyści, podobne do tych, które towarzyszą grzybobrani. Zarówno Fish (językiem teorii), jak i Potocki (językiem literatury) wyrażają podobną prawdę o praktykach lektury, godzących dostępne sposoby odczytywania z jednostkowymi odczytaniem.

Kończąc swe rozważania o antropologii literatury, chciałbym przywołać dwie koncepcje, które, moim zdaniem, dobrze wpisują się w rozumienie proleptyczne, broniące rzeczywistości. Opierają się one na wyznaczonych wcześniej granicach interpretacyjnych – jedna odnosi się do aktualizowania tradycji, jej krytycznego i twórczego czytania, druga – możliwości nowego sposobu mówienia o niej. Pierwsze stanowisko ma za zadanie dowartościować zależności między tekstami kultury – Ryszard Nycz nazywa je „poetyką intertekstualną”. Zakłada ono, że znaczenie dzieła jest nie we wnętrzu dzieła, ale w sieci odniesień i wpływów. Znaczenie to powstaje dzięki interferowaniu strategii tekstowych, kompetencji poznawczych interpretatora oraz jego kompetencji „artystyczno-kulturowych”²⁰:

*W ostatnim półwieczu – pisze Nycz – przywracanie literaturze jej statusu pamięci kulturowej (Iser 2000) nie oznacza tylko dialogów z tradycją i przywoływania, a często także włączania przeszłości w strukturę dzieła. Jej cechą szczególnie interesującą – stanowiącą jeden z dwu ostatnich jak dotąd kierunków ekspansji (i zastosowań) intertekstualnej poetyki – jest „powrót” rzeczywistości, odnajdywany w zwrocie ku intertekstualnej reprezentacji doświadczenia i historycznej rzeczywistości kulturowej. Użycie cytatu, międzytekstowe nawiązania nie muszą bowiem wcale świadczyć o przynależności dzieła do świata sztuki, hermetycznie odgradzonego od kulturowej rzeczywistości*²¹.

„Tekstowy świat” przestaje być lasem z papierowych drzew, przekształca się w sieć mediacji z człowiekiem i tworzoną przez niego kulturową rzeczywistością. Wspólnota interpretacyjna nie ma za zadanie wyłącznie podejmować retoryczne gry polegające na konstrukcji opartej na luźnych skojarzeniach (jak chciał tego Fish w swoich wczesnych tekstach – z których najbardziej znany to *Is There a Text in the Class?*), ale na rekonstrukcji sensów na podstawie szerokiego repertuaru środków i form. Repertuaru, który funkcjonalizujemy dziś używając znaczeń uprzednio dostępnych – a więc proleptycznie, odnosząc „zewnątrze” opisywanego przedmiotu badań do jego wnętrza.

Zmienność tradycji oraz jej kulturowa natura mogą zostać uzupełnione przez sposób opisu,

18 Cyt. za: *Ibidem*, s. 15

19 Nota bene koncept Potockiego jest podobny do mocno ostatnio przez literaturoznawstwo eksploatowanej platońskiej koncepcji farmakonu reinterpretowanej przez Jacquesa Derridę.

20 R. Nycz, *Poetyka intertekstualna: tradycje i perspektywy*, w: *Kulturowa teoria literatury*, pod red. M.P. Markowskiego i R. Nycza, Kraków 2006, s. 165.

21 *Ibidem*, s. 165-166.

który do tej pory był często blokowany jako nieuprawniony przez brak naukowości. Chodzi o odniesienie do doświadczenia codziennego, również tego, które wynika z osobistych przeżyć. Zatem czytam i interpretuję nie z pozycji uniwersalnego badacza kultury, ale z miejsca własnego – badacza kultury, naznaczonego filozofią własnego czasu, nade wszystko jednak zintegrowanego z „kulturowym innym, który tkwi w nas samych”²²:

*To nawoływanie do większej otwartości – pisze Richard Shusterman – mogłoby zostać rozszerzone tak, by obejmowało również włączenie do dyskursu akademickiego osobistego doświadczenia i świadectwa jako pewnego innego. (...) Nie możemy zakazywać posługiwania się szczegółami biograficznymi dowodząc, że są one przygodne, a filozofia powinna dotyczyć tego, co konieczne. Argument ten może być zasadny dla pewnych tematów filozoficznych, ale nie dla tych, które obejmują zrozumienie naszych przygodnych jaźni*²³.

Zauważmy, że nawoływanie autora *Estetyki pragmatycznej* jest zarówno wezwaniem do zmiany języka filozofii, jak i zachętą do interpretacji, która nie absolutyzując biografii autorskiej, nie boi się twórczo analizować jej dokumentów w odniesieniu do dzieła literackiego. Dotyczy to zresztą nie tylko biografii, ale także wszelkich dostępnych nam danych o kulturze minionej. Prolepsis – arcyciekawa i zaledwie przeze mnie sygnalizowana figura otwierająca czasoprzestrzeń między autorem, komunikatem i odbiorcą – nie jest wyłączną własnością antropologii literatury (jeżeli jest nią cokolwiek...). Stanowi jednak atrakcję i wartość ze względu na nieustanny ruch, który pobudza ruch myśli. Ciągłe sięga w przeszłość, by poprawić przyszłość; nieustannie szuka „tam”, by dowiedzieć się czegoś o „tu”; wreszcie – chce wiedzieć, dlaczego za każdym „ja” musi stać jakiś „inny” i czy właściwie da się rozdzielić role „ja” i „inny”. Stawia w końcu pytanie dość naiwne, poza które nie można jednak uciec, gdy chce się mówić o językowej aktywności człowieka w świecie (powtarzam je za Shustermanem):

*Po co w ogóle filozofować o naszym rozumieniu siebie i innego, jeśli nie ze względu na osobiste doświadczenie jego niedoskonałości i pragnienie, aby poprawić nasze rozumienie nie tylko w teorii, ale i konkretnie – w praktyce naszego własnego życia*²⁴.

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)
[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)
[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

22 R. Shusterman, *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, tłum. W. Małecki, Wrocław 2007, s. 240.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*, s. 241.

Piotr Wasyluk

*Antropologizacja dziejów – miejsce człowieka w dziejach
(między fatalizmem a woluntaryzmem historycznym)*

Abstrakt

Problematyka filozofii dziejów, związana zarówno ze spekulatywnym i krytycznym paradygmatem, obejmuje zagadnienia dotyczące miejsca człowieka w refleksji nad historią. Zarówno wzorzec spekulatywny, który w najogólniejszym wymiarze podejmuje próbę określenia sensu dziejów, jak i krytyczny, uzupełniający filozoficzną refleksję nad dziejami o problematykę epistemologiczną, pozostają w związku z analizami antropologicznymi. Rozpatrując rolę człowieka w procesie dziejowym oba paradygmaty opisane są dwiema tendencjami, które można nazwać woluntaryzmem i fatalizmem. Fatalizm historiozoficzny odbiera człowiekowi aktywny i świadomy wpływ na dzieje podporządkowując je siłom niezależnym od niego, determinującym w całości przebieg zdarzeń historycznych. Woluntaryzm, który uwalnia go od determinacji zewnętrznych i wewnętrznych, podporządkowuje rzeczywistość woli człowieka. Tym samym, jego miejsce i rola opisane są przez autonomię i podmiotowość. Rozwój problematyki historiozoficznej wskazuje na stopniowe uwalnianie filozofii dziejów z ujęć fatalistycznych. Dzięki antropologizacji filozoficznej refleksji nad historią, nabiera ona wyjątkowego znaczenia. Staje się opowieścią o ludzkim życiu, procesem stawania się człowieka, co pozwala nie tylko wyjaśnić dzieje, ale również je zrozumieć.

Abstract

Main problems connected with both, speculative and critical historiosophical paradigms are focused on human activity and his role in historical process. Both, speculative pattern, which is trying to find main sense of history, and critical, defined as epistemology of history, are connected with anthropological analysis of history itself and as a science. They are placed among two different ways of explaining this problem. First is voluntarism, the second – fatalism. Historiosophical fatalism finds history as a process which is beyond all human activities and its conscious. It subordinates historical process to some kind of necessity, which is stronger than human will. Voluntarism sets human free from necessities, finding him an active and conscious subject of historical process. In that way, voluntarism looks at history through autonomy and subjectivity of individuals or free will of human kind. The evolution of philosophical thinking of history shows, that history is more anthropological and become an object of human will. Thanks to anthropological thinking, it becomes something which is more individual and unique. Becomes the story about human life. Thus, history found as a process of humanisation is now not only explained, but also understood.

Analizy przynależne tak zwanej „spekulatywnej filozofii dziejów” dotyczą natury dziejów pojmowanych jako *res gestae*, a więc problemu sensu, zmienności, kierunku, struktury i determinantów procesu dziejowego. Krytyczna filozofia dziejów obejmuje problematykę epistemologiczną, związaną z możliwością poznania istoty dziejów, wskazaniem metod i sposobów ujęcia ich jako całości. W obu sposobach podejścia do problematyki dziejowej pojawia się problem podmiotowości, czy jak można by to ująć inaczej – roli i miejsca człowieka w procesie historycznym (ewentualnie udziału podmiotu w poznaniu historycznym). Obie tradycje historiozoficzne¹, w najogólniejszym sensie, mieszczą się w sporze między fatalizmem i woluntaryzmem historiozoficznym. Pierwszy odbiera człowiekowi aktywny i świadomy wpływ na dzieje, bądź odbiera mu go w całości podporządkowując siłom niezależnym od niego, determinującym w całości przebieg zjawisk historycznych. Tendencje fatalistyczne odwołując się do sił leżących poza historią obiektywizują ją, odbierając tym samym człowiekowi wpływ na kierunek dziejów i sam proces dziejowy. Idzie to często w parze z relatywizowaniem samej historii. Przestaje być ona, w tym wypadku czasowym następstwem zależnych od siebie zdarzeń, a staje się miejscem, gdzie losami człowieka rządzi nie on sam, ale większa od niego siła sprawcza. W tym wypadku historia traci linearny charakter na rzecz temporalnych wizji cyklicznego bądź spiralnego rozwoju. Możemy wtedy mówić o ahistoryczności (antyhistoryczności)² dziejów, o której Jerz Topolski pisał, że przybierać może dwie podstawowe formy. Pierwsza przybiera postać zdogmatyzowanego utopizmu, w którym nie ma miejsca na „świat z historią”, a przez usunięcie „ciężaru zmienności” dostarcza poczucia stabilizacji i bezpieczeństwa. Druga nie postuluje odrzucenia historyczności, ale przez ciągle odwołania do przeszłości pozwala przewyciężyć presję historii, by w sposób aktywny kreować przyszłość³. Mimo różnic, oba podejścia destrukcyjnie czas historyczny. Pierwsze przez odrzucenie czasowości w jej tradycyjnym, linearnym rozumieniu, drugie przez ciągle odtwarzanie zdarzeń przeszłych jako źródeł teraźniejszości i przyszłości.

Woluntaryzm dziejowy uwalnia człowieka od determinacji zewnętrznych i wewnętrznych, podporządkowując rzeczywistość jego woli. Autonomia i podmiotowość człowieka określają jego miejsce w historycznie zmiennej rzeczywistości. Indywidualne i społeczne aspiracje człowieka stają się siłą napędową dziejów, co pozwala zerwać z pesymistyczną wizją człowieka jako narzędzia dziejowej konieczności. Tradycja woluntarystyczna związana jest z tradycyjnym pojmowaniem historii, u źródeł którego leżą mity i legendy o wybitnych jednostkach, których bohaterskie czyny są w stanie radykalnie zmienić rzeczywistość. Mimo późniejszych prób „uhistorycznienia”, woluntaryzm (a w wielu przypadkach heroizm) nigdy nie zrezygnował z mitologicznej wiary w możliwości wybitnych jednostek czy obdarzonych specyficznymi uzdolnieniami grup społecznych. Dla Carlyle’a to w indywidualnej historii jednostki odzwierciedla się historia

1 Przełom w historiozofii nastąpił w XIX wieku, kiedy to badacze dziejów odeszli od spekulatywizmu, a zaczęli zajmować się metodologią poznania historycznego. Wtedy to właśnie historia ugruntowała swoją pozycję jako nauka i zyskała silną pozycję wśród nauk humanistycznych. Historiozofia krytyczna zrywała ze spekulatywizmem, który doszukiwał się w dziejach głębszych praw i stałych struktur. *W XVII w. Linia graniczna między historykiem a filozofem prawie nie istniała, natomiast wraz z rozwojem systematycznego kształcenia i powstaniem seminaryjnej dydaktyki historii uniwersyteckiej, (...) powszechna staje się postać historyka zawodowego, uzbrojonego w zespół krytycznych reguł opartych przede wszystkim na wiedzy filologicznej i pomocniczych naukach historii*, J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 85-86.

2 Dyskusje nad pojęciem historyzmu trwają mniej więcej od 1797 roku, kiedy to, po raz pierwszy użył tego pojęcie Friedrich Schlegel na określenie wyjątkowości czasów antycznych. Historycznie pojęcie to zmieniło swoje znaczenie, a dyskusje nad tak zwanym „nowym historyzmem” związane były z „kryzysem historycyzmu” na przełomie XIX i XX wieku. W najogólniejszym znaczeniu historyzmem można określić takie stanowisko, które każe widzieć człowieka jako byt historyczny (Vico), co wiąże się z założeniem, że historia ma charakter wyjątkowy i często zindywidualizowany (Meinecke). W poznaniu niezbędne jest zatem uznanie wyjątkowości historii i przyjęcie, że człowiek jest częścią dziejów (Droysen). Niezbędna jest zatem hermeneutyczna interpretacja ludzkiej historii, ponieważ historyzm relatywizuje wartości tradycyjnie ustalone, por. G. G. Iggers, *Historicism: The History and Meaning of the Term*, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 1 (Jan., 1995), 129 – 152.

3 J. Topolski, *Świat bez historii*, Warszawa 1976, s. 134.

zbiorowości. Jak pisze Henryk Szabała: *Bohaterowie obdarzeni są swoistą charyzmą. Funkcja zaś ich polegała na tym, że wyrażali, to co święte i wieczne. Oni doprowadzali wartości do świadomości narodu, czyli mówiąc jak Carlyle, dokonywali oświecenia narodu. [...] A więc dla Carlyle'a historia jest w istocie opisem działania wielkich ludzi, ich wielkich osiągnięć. Nie każda jednostka tworzy historię, historia jest tylko tworzona przez wielkie indywidualności. [...] Człowiek ma tyle słuszności, ile ma dzielności, siły. Siła urasta tu do rangi najwyższej wartości świata*⁴.

Umieszczenie stanowisk spekulatywnej historiozofii między fatalizmem a woluntaryzmem, bez uwzględnienia stanowisk pośrednich, może wydawać się uproszczeniem, dlatego należy dodać, że poza pewnymi wyjątkami, trudno odnaleźć oba te stanowiska w formie tak radykalnie jednoznacznej. Tym niemniej ogólne zasady obu stanowisk mieszczą się między deterministycznym i indeterministycznym sposobem wyjaśniania dziejów. Pierwszy uzależnia proces dziejowy od obiektywnie działających sił, drugi subiektywizuje dzieje, uzależniając je od czynników wolicjonalnych umiejscowionych w człowieku jako autonomicznym, niezależnym podmiocie dziejów.

Podobnie rzecz się ma z krytyczną filozofią dziejów, dla której najistotniejszym zadaniem okazuje się odpowiedź na pytanie czy dzieje mogą być poznane i jakie miejsce w tym poznaniu przynależy człowiekowi? Historiozofia spekulatywna zastąpiła filozofię dziejów. Voltairowski – heglowski projekt, który z historii miał zamiar stworzyć wielką teoretyczną strukturę ontologiczną, zastąpiony został narracją. Filozofia dziejów ustąpić musiała miejsca historii powszechnej. Jak pisze Herbert Schnadelbach: *Historia powszechna jako następczyni filozofii dziejów zastępuje to, co w niej było teorią, wielką strukturą narracyjną, a to znaczy: to, co historyczne, sumuje się w jedną historię, którą należy opowiadać, ponieważ historie wciąż wymagają pojedynczego obiektu odniesienia oraz jakiegoś początku i końca w czasie*⁵. Powstaje zatem nowa filozofia dziejów, dla której najistotniejsza jest historia rerum gestarum, czyli relacja o dziejach. Próby odpowiedzi na podstawowe problemy stawiane przez zwolenników „nowej filozofii dziejów”, takie jak problem prawdy czy obiektywności poznania historycznego, od początku związane były z problematyką spekulatywnej filozofii dziejów. Dlatego można wpisać je w ten sam spór między woluntaryzmem a fatalizmem, z zastrzeżeniem, że położymy akcent na konstytuujący je spór między determinizmem i indeterminizmem. Jeżeli determinizm w spekulatywnej historiozofii akcentować będzie istnienie obiektywnych praw dziejowych to w refleksji krytycznej będzie to skutkowało założeniem, że prawa te można w sposób obiektywny odczytać. Dotyczyć to będzie również stanów przyszłych. Comte'owska teoria Trzech Stadiów rozwoju jest ewidentną próbą opisanie ludzkich dziejów za pomocą obiektywnych praw historii, które mogą być odczytane jedynie przy zastosowaniu metod naukowych – obserwacji i eksperymentu. Dla Comte'a jasne było, że nowa nauka społeczna powinna opierać się na metodach nauk przyrodniczych, bo tylko one są w stanie ujmować rzeczywistość w jej statyce i dynamice. Naukowa socjologia pozwala poznać obiektywne zasady zmiany społecznej, uchwycić proces rozwoju, który ma charakter wstępujący – postępowy⁶. Deterministyczny model historiozofii podporządkowywał poznanie historyczne presji faktów, a historię stawiał na równi z naukami ścisłymi (przyrodniczymi). Koncepcja prawidłowości i nieodwracalności procesu dziejowego obiektywizowała samą historię pomniejszając rolę jednostki. Każda epoka była konieczna, ponieważ podlegała obiektywnemu prawu postępu społecznego i naukowego. W wizji Comte'a nie było miejsca na indeterminizm, w pozytywistycznym utopizmie przyszłość nie była zagadką⁷.

Sprzeciw wobec determinizmu w naukach historycznych był źródłem powstania refleksji charakteryzującej się sceptycyzmem i relatywizmem. Ów sceptycyzm dotyczył absolutyzacji

4 H. Szabała, *O filozofii sprzeciwu czyli o antropocentryzmie w dziejach filozofii*, Gdańsk 2000, s. 80.

5 H. Schnadelbach, *Rozum i historia*, Warszawa 2001, s. 207-208.

6 J. B. Bury, *The Idea of Progress*, Charleston 2006, s. 232-240.

7 Tamże, s. 243,

prawdy i uwikłania nauk humanistycznych, w tym historii, w paradygmat przyrodniczy. Krytycznemu osądowi poddano wartość poznawczą gromadzonych faktów, ale też głoszoną przez pozytywistów zasadę postępu, mającą odbywać się wedle naturalnych, obiektywnych prawideł. Tym samym antypozytywizm wychodząc z pozycji antynaturalistycznych ustanowił dystans między naukami przyrodniczymi i społecznymi przyjmując stanowisko historyzmu⁸. Wedle tego, świat historyczny to jedyny świat, który może być zrozumiały. *To, co jest w humanistyce poznawane – jak pisał o filozofii Diltheya Andrzej Przyłębski – stanowi bowiem przede wszystkim pewien wytwór kultury, nie dający się sprowadzić do charakterystyki fizycznej, ale i nie redukowany do treści psychicznej. Ponieważ jednak twory kultury są ekspresją, obiektywizacją przeżyć ich twórców, humanistyka musi je również uwzględnić*⁹. Zgodnie z tym poznanie rzeczywistości historycznej wymaga nie tylko gromadzenia faktów, ale uznania wyjątkowości historyczności jako manifestacji pełni ludzkiego bytowania. Poznać historię to ją zrozumieć, a zrozumieć to znaczy zatrzeć granicę między podmiotem a przedmiotem poznania¹⁰. Antypozytywistyczny zwrot w historiozofii zerwał z determinizmem dziejowym w tym znaczeniu, że za podstawowy czynnik w rozumieniu dziejów uznał człowieka i wszelkie aspekty życia jakim on podlega. Dzieje stają się tu podstawą zrozumienia ludzkiej egzystencji. Jak pisze Emil Angehrn o hermeneutycznym projekcie Droysena, nazwanym przez tego drugiego *Historyką: Historyka wiąże kwestię metody nie tylko z ontologią historyczności, lecz także z wyjaśnieniem historycznego stosunku do siebie jednostek i społeczeństw. Zainteresowanie ciągłością jest nośnikiem historycznego rozumienia, które poznający podmiot współwłącza w horyzont swego przedmiotu, i stawia się na usługi dziejowego samoporozumienia*¹¹.

Spór między fatalizmem a woluntaryzmem historiozoficznym można zatem rozpatrywać w kontekście miejsca i roli człowieka we wszechświecie. Tym samym pola dyskusji filozofii dziejów i filozofii kultury czy antropologii zaczynają się pokrywać¹². Woluntaryzm, chociaż na gruncie samej filozofii dziejów nie jest pojęciem jednoznacznym¹³, można potraktować jako

8 historyzm w ujęciu droysenowskim, który oznacza harmonię między podmiotem i przedmiotem poznania, co wymaga przyjęcia założenia, że historyk w procesie poznawczym nie konfrontuje się z przedmiotem poznania, ale jest jego częścią, por. *Historicism: The History and Meaning of the Term*, s. 140.

9 A. Przyłębski, Wilhelm Dilthey – hermeneutyka jako antynaturalistyczna metodologia, w: *Oblicza hermeneutyki*, pod red. A. Przyłębskiego, Poznań 1995, s. 38.

10 Andrzej Bronk analizując koncepcję prawdy Gadamera pisze: *Chociaż prawda polega na „mensuratio ad rem”, nie jest ona (klasycznie pojęta) zgodnością myśli z „czystą” rzeczywistością, gdyż ta ostatnia jest zawsze „dana” w sposób zapośredniczony przez dzieje i język. Wykorzystując heideggerowskie pojęcie dziejowości i czasowości bytu ludzkiego, pokazuje Gadamer jak w akcie poznania dochodzi do współkonstytuowania „podmiotu” i „przedmiotu” poznania: nie tylko „przedmiot” istnieje na sposób „podmiotu”, lecz „podmiot” istnieje na sposób „przedmiotu”. Identyfikacja (Gleichartigkeit) poznającego i poznawanego nie polega tylko na tym, że są one tego samego rodzaju, lecz nabiera sensu dzięki szczególnemu rodzajowi bycia (Besonderheit der Seinsart), które one razem dzielą. Podobieństwo to zasadza się na tym, że ani poznający, ani poznawane nie są dane „ontycznie”, lecz „historycznie”, tzn. mają istnienie historyczne, zob. A. Bonk, *Filozoficzna hermeneutyka i kategoria obiektywności*, w: *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, pod red. A. Przyłębskiego, Poznań 1997, s. 25.*

11 E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, Kęty 2007, s. 142.

12 Nie chcę w tym miejscu rozpatrywać kwestii zakresu przedmiotowego filozofii dziejów, filozofii kultury czy antropologii; Zwraca na to uwagę Zbigniew Kuderowicz, który pisze, że w perspektywie zainteresowania historiozofii pozostają takie problemy jak: właściwość człowieczeństwa, natury ludzkiej, miejsca i roli człowieka w całości świata, a także jego relacje ze światem przyrodniczym i społecznym. Bez ich uwzględnienia interpretacja procesu dziejowego byłaby niepełna, zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973, s. 18-19, Stosunek filozofii dziejów do filozofii kultury jest również przedmiotem rozważań Witolda Pogranicza, który zwraca uwagę, że mimo iż pojęcie filozofii kultury jest szersze niż filozofia dziejów, to jednak *filozofię historii należy traktować jako dziedzinę o specjalnym zakresie wobec filozofii kultury, operującej w najszerszych ramach*, W. Pogranicz, *Studia na temat filozofii dziejów*, Kraków 1946, s. 29-30.

13 Stanowisko woluntaryzmu historiozoficznego można definiować dwojako – po pierwsze jako uznanie autonomiczności człowieka, po drugie, jako uznanie roli wybitnych jednostek lub grup społecznych w dziejach (Carlyle, Ławrow). Pisząc o obu rozumieniach woluntaryzmu Topolski pisze: *Z kolei stanowisko woluntarystyczne uwalnia człowieka od sterujących nim bądź krępujących go sił. W jego świetle człowiek autonomicznie, bez*

postulat antropocentryzmu dziejowego¹⁴, a antropozofię dziejów jako próbę antropologizacji ludzkiej historii. Takie ujęcie pozwala rozumieć dzieje jako proces, w którym człowieka historycznego określa akceptacja rzeczywistości, jak i bunt wobec niej, podporządkowanie się konieczności i próby jej przekroczenia. Antropozofia dziejów wskazuje na niejednoznaczność historii, która z jednej strony stanowi zagrożenie dla ludzkiej wolności, z drugiej próbuje ją afirmować. „Królestwo wolności” jest konieczną antytezą „królestwa konieczności”, ponieważ jak pisał Albert Camus: *Tylko ci posuwają naprzód historię, którzy potrafią powstać przeciw niej, kiedy trzeba*¹⁵.

Antropozofia dziejów, porzucając fatalistyczne pojmowanie dziejów, uznawać będzie, że punktem wyjścia dla rozumienia historii musi być człowiek jako świadomy i autonomiczny podmiot wszelkich działań. Uwalnianie się od fatalistycznych interpretacji rzeczywistości musiało wiązać się z odmitologizowaniem historii. Nie było to możliwe w starożytnej Grecji, która mimo wprowadzenia do refleksji historycznej kategorii opisu, wyjaśniania i oceny, nie potrafiła umiejscowić ich w kontekście przestrzenno – czasowym. Dlatego łatwiej mówić o kronikarstwie, które w sposób narracyjny uwieczniało raczej ważniejsze fakty, niż o historii rozumianej jako wiedza o przeszłości. Starożytność nie potrafiła również wyzwolić się z cyklicznego modelu czasu, co stawiało pod znakiem zapytania możliwość rozwoju. Fatalizm Greków oznaczał, że to nie człowiek jest panem przeznaczenia, ale, że to przeznaczenie kieruje nim. *Przeznaczenie jest siłą, której nie sposób się oprzeć, nie można go podporządkować, a jego nakazania są absolutne*¹⁶. Ten sam pogląd możemy znaleźć również u Burego, który analizując idee postępu podkreślał, że nie mogła się ona pojawić w świecie antycznym, który przyjął aksjomatyczną podejrzliwość wobec jakiegokolwiek zmiany. Teorie Moiry, degeneracji i cykliczności stanowiły silną antytezę dla postępowego rozwoju¹⁷. Można uznać, że historiozofię starożytną najlepiej charakteryzowało powiedzenie Horacego, że czas niszczy wartość świata, które w pełni oddawało pesymistyczny pogląd na ludzką historię. Mimo obecności poglądów, które możemy nazwać ograniczonym postępowaniem¹⁸ starożytność nie zdołała wyjść poza religijny providencjalizm, który skutkowałam fatalizmem i pesymizmem dziejowym.

zewewnętrznych presji, których jest tylko wyrazicielem, tworzy historię uruchamiając tylko swoją wolę. Stanowisko to było przez długi czas powszechne w historiografii, dopóki ta nie przestała przypisywać zmian historycznych władcom, wodzom, czy wielkim mężom stanu. Na ogół sprzęgnięte ono było ze zwykle deklaratywnym widzeniem ostatecznej przyczyny wszystkiego w rękę Boga czy Opatrzności, J. Topolski, Wolność i przymus w tworzeniu historii, Poznań 2004, s. 29.

14 W kontekście determinantów procesu dziejowego coraz częściej używa się pojęcia antropozofii dziejów. Jeżeli spojrzymy na dwie podstawowe tendencje filozofii dziejów, które Andrzej Piskozub rozumie jako: historię kulturalną (dzieje ludzkości) i historię naturalną (dzieje przemian przyrody ożywionej i nieożywionej), antropozofia dziejów będzie częścią tej pierwszej, a np. geozofia mieścić się będzie w zakresie problemowym historii naturalnej, por. A. Piskozub, *Między historiozofią a geozofią. Szkice z filozofii czasoprzestrzeni ludzkiej*, Gdańsk 1994, s. 10. Przyjmijmy więc, że antropozofia dziejów będzie takim stanowiskiem, które proces dziejowy rozpatruje z perspektywy człowieka i jego twórców.

15 A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, Warszawa 2002, s. 349.

16 A. Leach, *Fatalism of the Greeks*, *The American Journal of Philology*, Vol. 36, No. 4. (1915), s. 373.

17 *Idea of Progress*, s. 29.

18 Fatalizm Greków nie oznaczał niemożliwości doskonalenia się. Odbywać się to mogło jednak, jedynie w ramach ograniczeń, które wynikały z natury wszechświata. Obok doskonalenia moralnego mamy tu do czynienia z doskonaleniem społecznym czy politycznym. J. Bury zauważa także, że pierwociny oświeceniowej koncepcji postępu można znaleźć w poglądach stoickich (zwłaszcza u Seneki), a także u atomistów (w szczególności u Lukrecjusza). Mimo różnic obie szkoły zwracały uwagę na rolę wiedzy w doskonaleniu się człowieka. Seneka, tak jak Lukrecjusz, widział jednak jej wartość w indywidualnej intelektualnej aktywności niż w jej społecznym wymiarze. Dodatkowo, atomiści złagodzili nieco ów fatalizm odrzucając koncepcję Złotego Wieku i przyjmując, że rozwój społeczny od społeczności prymitywnych do obecnego stanu cywilizacji nie jest efektem jakiegoś zewnętrznego planu, ale związany jest z doskonaleniem ludzkiego intelektu, zob. *Idea of Progress*, s. 25-28. Okatastrofizmie Seneki czytaj też w: G. Jastrzębska, *Człowiek w obliczu katastrofy. Antropologia filozoficzna teorii katastroficznych*, w: *Zagadnienia historiozoficzne*, pod red. Jakuba Litwina, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1977, s. 225-259.

Również historiozofia średniowieczna nie potrafiła wyzwolić się z przekonania, że dziejami steruje siła potężniejsza od człowieka czy świata przyrodniczego. Mimo, że dzięki św. Augustynowi historiozofia porzuciła zasadę cykliczności, dalej określał ją fatalistyczny finalizm, a dodatkowo – eschatologiczny wymiar dziejów¹⁹. Zarówno u św. Augustyna, Orozjusza jak i u Joahima z Fiore sens ludzkiej historii sprowadzony został do dziejów zbawienia. Biblijny klucz stał się sposobem wyjaśniania wszystkich zagadkowych zdarzeń, dzięki czemu historia nabrała charakteru uniwersalnego prorocstwa. Umiejętność właściwego odczytywania przeszłości musiała zakładać rozumienie przyszłości, w której symbole przeszłości znajdą swoje wypełnienie. W średniowiecznej teologii dziejów nie było miejsca dla podmiotowości człowieka, ponieważ – jak zauważa Marek Wichrowski – każda twórcza aktywność człowieka ograniczałaby boską moc. Dzieje, według Ojców Kościoła miały charakter uniwersalny, providencjalny, apokaliptyczny, podzielony na okresy i zmierzały do zbawczego wypełnienia. „*Deus historialis*” – *absolutny władca dziejów tworzy jedyne źródło zmian, których cel ostatecznie predeterminował*²⁰. Fatalizm średniowieczny głoszący, że historia ziemską to jedynie epizod, konieczny etap na drodze do zbawienia, nie potrafił nadać człowiekowi odpowiedniej rangi w dziejach. Joahimowy pogląd, że wszystko podlega zmianie (Augustyn uważał, że wszystko przemija) i że Królestwo Ducha Świętego zapanuje na ziemi czy elementy woluntaryzmu Dantego Alighieri i jego uznanie dla instytucji ziemskich, nie zmieniły obrazu epoki, która traktowała człowieka i historię jako narzędzia boskiej Opatrzności.

Schyłek średniowiecza to stopniowe odchodzenie od eschatologicznego tłumaczenia dziejów, a w refleksji krytycznej próba wyjaśniania historii bez odwoływania się do teologii. Późniejszy spór starożytników z nowożytnikami, pojawienie się Machiavellego, Francisa Bacona i Kartezjusza. stanowiły źródło nowego podejścia do pisarstwa historycznego i wyjaśniania samych dziejów. Sekularyzacja chrześcijańskiego paradygmatu linearno – eschatologicznego i zainicjowanie krytycznej refleksji nad rzeczywistością, co stało się podstawą dla rozwoju nowożytnej nauki otworzyło nową perspektywę filozofii dziejów. Empirycznie pojmowane historie narodów, a więc powstanie krytycznego dziejopisarstwa, przekonanie, że wypełnienie sensu dziejów odbywa się w ramach porządku społecznego, wiara w rozum i optymizm dziejowy, stanowiły podstawę dla koncepcji postępu. Koncepcji, która zrywała z pesymistycznym – apokaliptycznym poglądem o stopniowej degradacji świata.

Uwolnienie historii od wpływu czynników transcendentnych nie oznaczało jednak pełnego upodmiotowienia człowieka. Uznanie potrzeby rozwijania naukowej refleksji nad rzeczywistością i poszukiwanie ogólnych praw rozwoju wprawdzie uwalniało człowieka od Opatrzności, ale sprowadzało na niego inne fatum – konieczną prawidłowość rozwojową, wbudowany w proces dziejowy mechanizm postępu. Kartezjański postęp natury, Fontenelle’owska zasada postępu wiedzy, koncepcja Uniwersalnego Rozumu Abbe de Saint Pierre, czy kumulatywna koncepcja postępu Condorceta absolutyzowały dzieje podporządkowując je tym razem immanentnym,

19 Charakteryzując filozofię dziejów św. Augustyna Emil Angehrn pisze: *Rzeczywisty tok zdarzeń, prawidłowość procesów historycznych, zakorzenienie w tym, co było, i wybieganie w przyszłość – wszystko to wzbudza co najwyżej drugorzędne zainteresowanie autora „O państwie Bożym”. Jest tak dlatego, że w ostatniej instancji zainteresowanie to dotyczy nie historii ze względu na nią samą, lecz samou pewnienia wiary. Metafizyczny dualizm wprowadza ostrą cezurę między prawdziwym bytem, a królestwem jego cieni: światowo – doczesne istnienie – jak choćby postaci państwa Bożego – jest odbiciem i prefiguracją*, E. Angerhrn, op. cit., s. 49.

20 M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego (Od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Warszawa 1995, s. 44.

wbudowanym w proces dziejowy prawom nieuchronnego rozwoju^{21 22}. Nowa filozofia historii miała zatem zastąpić finalizm determinizmem historiozoficznym. Miało to umożliwić postawienie nowych pytań o naturę procesu dziejowego – pytań o siły napędowe rozwoju. Jak zauważa Zbigniew Kuderowicz: *Dopiero klasyczna filozofia niemiecka postawiła pytanie, jakie zbiorowości czy społeczne ugrupowania decydują o rozwoju historycznym. Była to jedna z tych kwestii, które wyłoniły się przy próbach uogólnienia rewolucji francuskiej. W myśli oświeceniowej problem ten właściwie nie istniał. Przyjmowano bowiem, że podmiotem dziejów jest cała ludzkość, że jej zdolności i potencjalne cechy rozwijają się niejako automatycznie, a jeśli napotykają opór, to wcześniej czy później potrafią go pokonać. Uważano co prawda, że postęp mogą przyspieszyć jednostki wyróżniające się poziomem wiedzy, oświeceni władcy, prawodawcy czy uczeni, sądzono zarazem, że pomoc w ich działaniu ze strony zorganizowanej zbiorowości jest zbyteczna skoro tylko odwołują się do powszechnego prawa natury²³*. Romantyzm niemiecki nie upodmiotowił jednak w pełni człowieka historycznego. Zarówno dzieje jak i człowiek ujmowani byli instrumentalnie jako narzędzia szerszego planu. Spór między wolnością i koniecznością wskazał na człowieka jako istotny element historii, ale nie był w stanie umieścić go w centrum dziejów. Za Kuderowiczem można przyjąć, że niemieccy historiozofowie trojako pojmowali rolę człowieka w procesie dziejowym. Pierwszy związany z Kantem, Fichtem i Schellingiem wynosił ludzkość nad jednostkę uważając tą ostatnią za narzędzie większego planu. Drugi, jako modyfikacja wątków fichteańskich, otwierał drogę dla geniuszu wybitnej jednostki, a trzeci, związany z filozofią Hegla uznawał wolność i konieczność jako niezbędne elementy procesu dziejowego²⁴. Instrumentalna koncepcja jednostki i „chytrość rozumu” nie pozwalają traktować filozofii dziejów Hegla i innych niemieckich historiozofów jako manifestacji antropocentryzmu dziejowego. Rozumność historii nie zostawiała zbyt dużo miejsca na manifestację wolności i indywidualnych umiejętności człowieka. Wolność w rozumieniu Hegla nie jest wolnością pojmowaną jako wolna wola, ale jako świadomość wolności, a w tym konkretnym przypadku jako samoświadomość Absolutu. Stąd też, w logicznym planie ewolucji ducha, w historii nie mają znaczenia pojedyncze zdarzenia historyczne czy losy pojedynczych ludzi. Ostateczny cel historii jest stopniowo realizowany przez konflikty między namiętnościami, prywatnymi dążeniami i egoistycznymi pragnieniami ludzi i narodów, które uniwersalny rozum poświęca dla swojego własnego rozwoju²⁵.

Historiozofii niemieckiej nie udało się osiągnąć zamierzonego celu. Chociaż postawiła wiele ważnych pytań dotyczących sił napędowych procesu dziejowego, nie była w stanie wyjść poza finalistyczną interpretację historii. Jej teleologizm ograniczał spojrzenie na możliwe zjawiska determinujące proces dziejowy, a podporządkowanie historii prawidłowościom logiki rozwojowej

21 Wielu historyków widzi w koncepcji postępu analogię z eschatologicznymi wizjami średniowiecznymi; Albert Salomon czy Robert Nisbet nazywają te koncepcje religią postępu, a Karl Lowith zwracając uwagę, że choć chrześcijaństwo nie mogło stworzyć żadnej uzasadnionej naukowo koncepcji postępu, ponieważ popadałoby w sprzeczność z zasadniczą tezą o sobie jako końcowym stadium duchowego rozwoju, to związek między oświeceniową wizją postępu i chrześcijańską soteriologią jest bardzo wyraźny: *Ta różnica pomiędzy widocznymi działaniami a ukrytymi siłami napędowymi wydarzeń historycznych sięga do teologicznego rozróżnienia między wolą Bożą a wolą ludzką. Jest ono podstawą dwuwymiarowości dziejów zbawienia i historii powszechnej, na której polega teologiczne rozumienie historii. Oświeceniowa historiozofia wcale nie rozszerzyła ani nie wzbogaciła teologicznego schematu wyjaśniania dziejów, lecz go zawężyła i rozrzedziła, sekularyzując i niwelując Boską Opatrzność do poziomu ludzkiego przewidywania postępu. Choćby jednak dzieje pojmować jedynie – jak u Turgota – na płaszczyźnie ludzkiej i w sensie wolterowskim, schemat teologiczny pozostaje jeszcze dopóty w mocy, dopóki historii się całkiem nie uprości do wymiaru płaskiego postępu następujących po sobie stopni rozwojowych, K. Lowith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Kęty 2002, s. 99.*

22 Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973, s. 59.

23 Tamże, s. 76.

24 Tamże, s. 93 – 95.

25 Por. R. Flint, *Philosophy of History in Europe*, Vol.1 *Philosophy of History in France and Germany*, Edinburgh and London 1874, s. 528.

odbierało człowiekowi autonomię i zdolność do samokształtowania historycznej egzystencji²⁶. Stworzyła jednak podstawy dla innego sposobu tłumaczenia procesu dziejowego, w którym człowiek zaczął odgrywać o wiele większą rolę.

Antytezą dla idealizmu historiozoficznego stała się filozofia Karola Marksa. Jego wizja dziejów była zaangażowaną humanistyczną krytyką rzeczywistości podporządkowaną ideałowi samorealizacji człowieka. Dialektyka dziejów, stanowiła punkt wyjścia dla zrozumienia dynamiki świata i stała się osnową dla wyjaśnienia nieustającego konfliktu jako źródła wszelkiej zmiany²⁷. Marks zrywając z idealistycznym pojmowaniem dziejów musiał zmienić również ich fatalistyczny wymiar. Według niego ludzka historia jest indywidualnym, niepowtarzalnym procesem, w którym da się zauważyć pewne prawidłowości. Nie są to jednak prawidłowości identyczne z tymi, o których mówi fizyka czy chemia. Proces historyczny to nieustająca zmienność rzeczywistości, w której każdy przyszły stan jest nowy, w tym znaczeniu, że nabiera nowego charakteru bądź jest kombinacją znanych już elementów rzeczywistości²⁸. Chociaż widać tu założenia Heglowskiej dialektyki, Marks „uhistorycznił” dzieje nadając im wymiar empiryczny, praktyczny i antyfatalistyczny. Jak pisze Topolski *historyzm dialektyczny nie zakładał odwoływania się do nadprzyrodzonych sił kierujących światem i działaniem ludzkim; bieg dziejów wyjaśniał się tu w sposób naturalny jako efekt wzajemnych relacji powiązanych ze sobą, zmieniających się elementów. W odniesieniu do społeczeństwa i rozwoju społecznego pojęcie historyzmu ontologicznego ulega konkretyzacji poprzez dodatkowe wprowadzenie kategorii praktyki ludzkiej. Praktyka jest głównym czynnikiem, poprzez który dokonuje się ruch i rozwój całościowych układów (struktur) jakimi są – jakościowo różniące się – formacje społeczno – ekonomiczne*²⁹. Marks uwolnił filozofię dziejów od tendencji fatalistycznych. Jego sprzeciw wobec podporządkowania historii czynnikom leżącym poza nimi skutkowało materialistycznym pojmowaniem dziejów i uznaniem, że główne siły sprawcze procesu dziejowego leżą w przeobrażeniach struktury społecznej. Zerwał także z naiwnym przekonaniem o niczym nieograniczonym postępie ludzkości. Zasada postępu, która miała wyjaśniać całość procesu dziejowego została zrelatywizowana. Ludzka historia zaczęła być postrzegana wielowątkowo, jako proces szeregu zależności powiązanych ze sobą i wzajemnie się uzupełniających. Rozwojowi w zakresie środków produkcji, stosunków ekonomicznych i przeobrażeń struktury społecznej odpowiadały kryteria postępu technologicznego, ekonomicznego i społecznego. Nie istniała generalna zasada rozwojowa, której podporządkowany byłby proces dziejowy i sam człowiek. Historiozofia Marksa może być zatem rozumiana w kategoriach woluntaryzmu historiozoficznego, według którego świadomy, aktywny i autonomiczny człowiek jest traktowany jako podmiot dziejów, ich autor, a nie aktor³⁰.

26 Mimo fatalizmu, filozofia Hegla otworzyła możliwości dla zmiany paradygmatu fatalistycznego. Jak zauważa Emil Angehrn rozwiązania historiozoficzne Hegla stanowiły punkt wyjścia dla rozwijanej po nim substancjalistycznej filozofii dziejów: *Niedookreślony pozostaje tym samym racjonalny wymiar historii. Mieć na oku zasadniczy stosunek historii i praktycznego rozumu jako centralny punkt filozofii dziejów – należy to do osiągnięć, dzięki którym koncepcja Hegla wyróżnia się już na gruncie swego systematycznego układu. Bezspornie jednak realizacja tych dociekań kończy się ich marginalizacją; historyczna „ratio” kurczy się do roli prawidłowości logiki rozwojowej, a rozumowe roszczenie zostaje przeniesione z historycznej praktyki do dziejowego samoobiegu. Sytuacja ta zachowuje się jak hipoteka uprawianej dalej substancjalistycznej filozofii dziejów, i później się jeszcze zaostrza. U Marksa oba aspekty przybierają jeszcze na ostrości: potwierdzenie autonomii człowieka, który jest powołany do samokształtowania swej egzystencji, i potwierdzenie ścisłej prawidłowości przebiegu dziejowego*, E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, s. 96.

27 Por. S. Sayers, *Marxism and Human Nature*, London, New York, s. 9.

28 I. Berlin, *Karl Marx*, Oxford 1939, s. 118.

29 *Świat bez historii*, s. 113.

30 Analizując Marksowski socjalizm, Erich Fromm zwraca uwagę na to, że w jego centrum leży postulat emancypacji człowieka, którą rozumieć należy jako samorealizację w procesie produktywnego jednoczenia z innymi ludźmi i naturą. Według Fromma głównym celem Marksowskiego socjalizmu był rozwój ludzkiej osobowości, a ten może być tylko zrealizowany dzięki pracy rozumianej tu jako ekspresja ludzkiej fizycznej i psychicznej aktywności. Podczas pracy człowiek rozwija cały swój potencjał i staje się w pełni człowiekiem. W tym kontekście praca nie jest ostatecznym celem człowieka, produktem, ale istotną ekspresją ludzkiej energii, por. E. Fromm, *Marx's Concept of*

Pierwsza połowa XIX wieku to powstanie stanowisk, które można określić mianem determinizmu dziejowego. Wywarł on niebagatelną rolę na filozofię dziejów, zarówno jej spekulatywny i krytyczny wymiar. Determinizm historiozoficzny, który przyjmował istnienie prawidłowości historycznych, z jednej strony otwierał możliwości dla znalezienia społecznych podstaw procesu dziejowego, z drugiej wprowadzał nowe formy fatalizmu historycznego. Zarówno w koncepcji Alexisa Tocqueville'a, który rozwój dziejowy widział w ludzkim działaniu, w świadomych przemianach struktury społecznej i politycznej, jak i w filozofii Claude Henri Saint – Simona, i jego postępie w zrzeszaniu, znajdziemy akcent deterministyczny i w jakimś sensie fatalistyczny³¹. Historiozofia deterministyczna pojmowała historię jako całość, która posiada swój początek, a przede wszystkim kres, który jest jednocześnie ukoronowaniem rozwoju społeczeństwa czy przyrody. Niezmienne i konieczne prawa historii pozwalają przewidywać bieg przyszłych wydarzeń, a sama historia musiała być zgodna z roszczeniami nauki. Jak pisze Barbara Skarga, *to, co już ustalone, co nienaruszalne, wieczne, na czym się więc oprzeć można, budzi zaufanie i poczucie bezpieczeństwa, jest podstawą dla łatwiejszej, spokojniejszej orientacji indywidualnych i zbiorowych poczynań. Jeśli historia rzeczywiście podlega takiemu czy innemu prawu, jakim bezsenssem byłoby postępowanie wbrew niemu, jakąż zasługą działanie z nim zgodne*³². Wywiedziony z pozytywizmu determinizm oddziaływał na całą ówczesną filozofię dziejów. Zastępując historię powszechną historiami poszczególnych narodów i kultur usiłowano znaleźć uniwersalne kryterium wyjaśniania dziejów i rozwoju narodów. Tym samym podporządkowano rozwój społeczeństwa i jednostki obiektywnym prawom rozwoju odbierając im wyłączny wpływ na dzieje. Wolność człowieka mogła się manifestować jedynie w ramach ograniczeń racjonalnie pojętej rzeczywistości³³. Przyczyn rozwoju upatrywano w determinantach środowiska geograficznego (Monteskiusz, Ratzel, Sorokin, Buckle), w przemianach demograficznych (Malthus), w czynnikach politycznych i roli państwa (Ranke) czy w przemianach ekonomicznych (Fourier, Proudhon, Lassalle). Odrębną grupę stanowisk reprezentował ewolucjonizm i psychologizm historiozoficzny. Koncepcje Darwina i Spencera charakteryzowało optymistyczne przekonanie co do możliwości postępu. Według Darwina możemy być spokojni o przyszłość, ponieważ tak prawa natury, jak podporządkowane im prawa życia społecznego wiodą ludzkość ku doskonałości. Według Spencera zaś, rozwój kultury ludzkiej mieści się w uniwersalnych prawach kosmicznego progresu. Postęp, jego zdaniem, nie jest przypadkiem, ale procesem koniecznym, który pojmowany tu jako uniwersalne prawo zmienności prowadzi do ostatecznej harmonii³⁴.

Man, London, New York, 2004, s. 31-33.

31 Podstawową kontrowersją w klasyfikacji stanowisk filozofii dziejów jest ich niejednoznaczny charakter. Dla Kuderowicza historiozofie Saint – Simona i Tocuevilla mogą być uznane za deterministyczne, ale nie fatalistyczne i finalistyczne, ponieważ uznawały dzieje *jako teren ludzkiej działalności, która odbywa się zawsze w zastanych warunkach, a przeto musi się z nimi liczyć*, zob. *Filozofia dziejów*, s. 100. Z drugiej strony interpretacje Karla Lowitha zmierzają w kierunku uznania historiozofii Tocqueville'a jako fatalistycznej. Lowith pisze: *Dla Tocqueville'a ofensywa demokracji ma charakter nieuchronnego fatum na podobieństwo Boskiej Opatrzności. Zarówno ten, kto ją wspiera, jak i ten, kto się jej sprzeciwia, jest ślepym narzędziem w ręku siły, która kieruje historią. [...] Niemożność powstrzymania ofensywy demokracji i jej providencjalnej konieczności umożliwia z drugiej strony przepowiedzenie jej przyszłego rozwoju. Idea takiej nieuniknionej rewolucji wzbudza w umyśle Tocueville'a „swego rodzaju religijną bojaźń”*. Niemniej życzył sobie w następnych ustępach, i raz jeszcze w ostatnim rozdziale swego dzieła, *by ten providencjalny proces był sterowany i trzymany w ryzach przez ludzką zdolność przewidywania i ludzką wolę. [...] To przewyciężenie trudności przez częściową wolność w ramach częściowej konieczności wskrzesza w słabszej formie stary teologiczny problem możliwości pogodzenia Boskiej Opatrzności z wolną wolą, Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 14-15.

32 B. Skarga, *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa 1975, s. 288.

33 Ten rodzaj determinizmu, który opanował myślenie filozofów historii najlepiej scharakteryzował Zbigniew Kuderowicz pisząc: *Deterministą można było być i wtedy, gdy stwierdzało się regularność w następstwie wydarzeń bądź epok, i wtedy, gdy uzależniało się społeczeństwo, jego właściwości i rozwój od stałych okoliczności jego funkcjonowania. Zabiegano wówczas o wskazanie okoliczności obiektywnych, takich, na które społeczeństwo nie wywierałoby wpływu bądź które byłyby niezależne od indywidualnych intencji*, *Filozofia dziejów*, s. 115.

34 Por. *Idea of Progress*, s. 267-272.

Psychologizm historiozoficzny, którego twórcą był Karl Lamprecht postulował badanie struktur psychicznych, które mają największy wpływ na przeobrażenia społeczeństwa i kultury, a w konsekwencji samych dziejów. Psychologia stawała się podstawą dla wszystkich innych nauk, uniwersalnym narzędziem badania wszystkich aspektów rzeczywistości³⁵. Niekiedy stanowiska psychologistyczne kierowały badaczy w stronę ideologiczną. Koncepcja chemii ras Gobineau stanowiła podstawę dla uznania rasy jako podstawowej determinanty rozwoju historii. Łagodniejsza w swojej wymowie była koncepcja Ludwika Gumplowicza, który w walce grup widział podstawowy czynnik dziejów. Na determinizm rasowy wskazywała jego koncepcja „walki ras”, *przez które rozumie on raczej grupy społeczne, określane dziś jako „populacje”, tj. zespoły ludnościowe o niejednorodnym składzie rasowym. Grupami społecznymi kierują skrajnie egoistyczne poglądy, silniejsi zmagają się stale do podporządkowania sobie słabszych, stąd walka grup jest istotną treścią dziejów*³⁶.

Ogólna wymowa stanowisk deterministycznych była fatalistyczna. Poza pewnymi wyjątkami³⁷ odbierała człowiekowi świadomy wpływ na dzieje. Traktowała go jako nieautonomiczny element dziejów, podporządkowany obiektywnym mechanizmom dziejowym pojmowanym w kategoriach przyrodniczych. Nazywając ten okres „religią postępu” Marek Wichrowski uważa, że charakteryzowała się ona zdecydowanym przekonaniem, że historia ludzkości przebiega stopniowo zgodnie z uniwersalnym prawem postępu ku wyższym formom kultury, a naukowo – przemysłowy paradygmat eliminuje zło i poprowadzi ludzkość Królestwa Bożego na Ziemi³⁸.

Przełom w takim pojmowaniu ludzkiej historii nastąpił w drugiej połowie XIX wieku. Kojarzyć to należy z pojawieniem się stanowisk jawnie antypozytywistycznych, które podkopywały wiarę w kult nauki, determinizm dziejowy, a ich antyfatalistyczny charakter w większym stopniu pozwolił spojrzeć na człowieka jako aktywnego twórcę historii³⁹. Z jednej strony mamy do czynienia ze stanowiskami związanymi z filozofią życia, z drugiej, z historiozofią heroistyczną⁴⁰, która w centrum procesu dziejowego stawiała wybitne jednostki, bądź zbiorowości. Filozofowie tego okresu podważali racjonalistyczną koncepcję człowieka i scjentystyczny ideał poznania. Przecistawiając kategorię *życia* kartezjańskiemu ratio stworzyli nowe podstawy ogólnej teorii poznania i po raz pierwszy zwrócili tyle uwagi na poznanie historyczne i strukturę metodologii historii. Tacy filozofowie jak Bergson, Nietzsche, Scheller, Dilthey czy Schopenhauer rozpoczęli nowe spojrzenie na historię, które można nazwać narratywistycznym bądź, posługując się

35 K. Lamprecht, *What is History? Five Lectures on the Modern Science of History*, London 1905, s. 33.

36 W. Pogranicz, *Studia na tematy filozofii dziejów*, Kraków 1946, s. 22.

37 W konfrontacji z poglądami Augusta Comte’a opracował swoją koncepcję John Stuart Mill, który zwrócił uwagę na prawa tworzenia się indywidualnych charakterów i ich wpływu na dzieje. Skutkowało to założeniem o wyjątkowej roli wybitnych indywidualności w dziejach, których cechy charakteru decydowały o specyfice poszczególnych epok historycznych:

38 *Spór o naturę procesu historycznego*, s. 87.

39 Jerzy Topolski tak charakteryzuje antypozytywistyczny zwrot w filozofii historii: Antypozytywistyczna refleksja metodologiczna w historii stała przede wszystkim pod znakiem negacji i sceptycyzmu. Był to sceptycyzm trojaki. Myśl antypozytywistyczna narodziła się ze sceptycyzmu co do wartości poznawczych indukcyjnego formadzenia faktów, tzn. poznania analitycznego. Powstała bowiem uzasadniona wątpliwość, czy rzeczywistość w stosunku do liczby ustalonych faktów proporcjonalnie wzrasta nasza wiedza o minionej rzeczywistości. Nie mniejszą rolę w narodzinach tej refleksji odegrał sceptycyzm co do głoszonej przez pozytywizm idei stałej ewolucji wartości intelektualnych i moralnych człowieka, która dokonuje się według rzekomo naturalnych praw postępu działających niezależnie od faktów; był to więc sceptycyzm co do samego istnienia takich praw. Również silnie odbił się na refleksji antypozytywistycznej sceptycyzm co do optymistycznego przyznawania pisarstwu historycznemu rangi nauki ścisłej, podobnej do nauk przyrodniczych, i słuszności hasła historii „obiektywnej” oderwanej od życia, zob. *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 107.

40 Chodzi tu przede wszystkim o heroizm konserwatywny Waltera Scotta i Thomasa Carlyle i demokratyczny Piotra Ławrowa.

kategoriami historiozoficznymi – krytycznym⁴¹. Jak pisze Emile Angehrn krytyczna filozofia dziejów przebiegała dwutorowo. Pierwsza tendencja związana była z teoretyczno – poznawczym uzasadnieniem wiedzy historycznej (Droysen, Dilthey, Windelband i Rickert), druga z rozumieniem dziejów jako wymiaru ludzkiej egzystencji (Dilthey, Gadamer i Heidegger)⁴². Wspólne tym nurtom jest odejście od instrumentalizacji człowieka w dziejach. To, co nie do końca udało się historiozofii spekulatywnej, znalazło swoje miejsce w historiozofii antypozytywistycznej. Relatywizacja dziejów i subiektywizacja poznania podważyły fatalistyczny wymiar historii. Historyk przestał być kronikarzem kierującym się epicką narracją, czy pragmatykiem kierującym swoją uwagę w stronę świata politycznego. Uniwersalny historyk miał za zadanie rekonstrukcję całości dziejów w jej wewnętrznym wymiarze, odkrycie *drugiej samoświadomości historii*⁴³. Antypozytywistyczny zwrot w historiozofii przeorientował sposób patrzenia na ludzkie dzieje. Negacja pozytywistycznych praw postępu nie doprowadziła do stworzenia nowego fatalizmu, tym razem immanentnych mechanizmów procesu dziejowego. Proponowano powstrzymanie się od poszukiwania owych praw lub zaprzeczano w ogóle ich istnienie. Wiązało się to jednak z podkreśleniem aktywnej roli człowieka jako twórcy historii. Woluntaryzm krytycznej historiozofii antropologizował historię nadając jej charakter wyjątkowy. *Historia – jak pisze Domańska – staje się więc zbiorem odizolowanych od siebie biografii jednostek lub małych zbiorowości, mikrohistorii, odzwierciedlających historię makro. Historia staje się opowieścią o świecie, który jest kontrwizerunkiem tego, w którym sami żyjemy. Historyk spełnia zaś rolę medium przemawiającego głosami zwykłych ludzi, którzy przez wielkie syntezy (Lyotardowskie metanarracje) skazani zostali na zapomnienie. W ten sposób czytelnik może za ich pośrednictwem „doświadczyć przeszłości”, doznając uczucia wzniosłości (sublimacji) w obliczu zsakralizowanej wizji minionych czasów*⁴⁴.

Historiozofia antypozytywistyczna spowodowała, że zwiększyły się wymogi wobec pisarstwa historycznego, a jej antropocentryczna wymowa uprawomocniła indywidualistyczne spojrzenie na ludzką historię, która stała się opowieścią o ludzkim życiu. Profesjonalizacja historii uwolniła filozoficzną refleksję nad dziejami od uniwersalistycznych ujęć, dając filozofom dziejów skuteczniejsze narzędzia badania przeszłości. Mimo, że pozbawiła historię obiektywnego sensu, przyczyniając się do powstania wielu koncepcji regresywistycznych bądź podporządkowujących dzieje czynnikom irracjonalnym⁴⁵, uniemożliwiła refleksję dziejową, która nie uwzględniałaby

41 Ewa Domańska pisząc o narratywistycznym zwrocie z filozofii historii zwraca uwagę, że zakończył on spekulatywne pojmowanie dziejów: *Stosując tradycyjne rozróżnienie dwóch znaczeń terminu historia: historii jako dziejów (res gestae) i jako relacji o dziejach (rerum gestarum) możemy metaforycznie określić diagnozę postawioną przez narratywistyczną filozofię historii jako „śmierć res gestae”. Opierając się na założeniu, że jedyną godną uwagi jest przeszłość historyczna (tekstowa) wykreowana przez historyka, narratywistyczna filozofia historii „zabiła” dzieje jako przedmiot badań historycznych, pozostawiając jedynie analizę ich interpretacji, a więc pisarstwa historycznego (rerum gestarum). Przeszłość – jak już stwierdzili filozofowie końca XIX wieku, tacy jak Nietzsche czy Dilthey – jako bezpośredni przedmiot naszrego poznania nie istnieje. To obserwatorzy – historycy powołują ją do istnienia, zob. E. Domańska, *Filozoficzne rozdroża historii*, w: E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Poznań 1994, s. 24.*

42 E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, s. 138.

43 Por. W. Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, w: W. Dilthey, *Selected Works*, vol IV, Princeton, New Jersey 1996, s. 234.

44 *Filozoficzne rozdroża historii*, s. 27.

45 Można tu wymienić szereg koncepcji historiozoficznych, które jednoznacznie kojarzone są z fatalistycznymi ujęciami dziejów. Koncepcja wiecznego powrotu Fryderyka Nietzschego, schemat degeneracyjny Oswalda Spenglera, neoprowidencjalizm Arnolda Toynbee’go, teoria końca historii Francisa Fukuyamy czy koncepcja nieświadomości Zygmunta Freuda odbierają człowiekowi aktywny wpływ na dzieje podporządkowując go przeznaczeniu. Rezygnują jednak z ujęć całościowych, uniwersalizujących ludzką historię. Jak pisze Wichrowski: *Dominacji irracjonalnych sił w dziejach dopatrywał się Soren Kierkegaard piszący o religijności B, Artur Schopenhauer snujący rozważania o ślepej woli i nieusuwalności cierpienia, Zygmunt Freud odwołujący się do koncepcji id. Moce owe nie poddają się rozumnej woli, ani też nie współtworzą jakiegoś sensownego planu dziejów. Po prostu falują – ich przyływów, odpływów, nieuporządkowanych ruchów nie przenika żaden wyższy cel, zob.*

w dziejach perspektywy antropologicznej.

Fatalizm i woluntaryzm to dwie tendencje, które zdominowały filozoficzną refleksję nad historią. Przez długi czas historiozofia nie potrafiła wyzwolić się z fatalistycznych ujęć ludzkich dziejów, które tłumaczyły je celowościowo lub uzależniały od działania koniecznych przyczyn. W tym ujęciu człowiek nie mógł być pojmowany jako autonomiczny i świadomy twórca dziejów. Fatalizm historiozoficzny we wszystkich swoich odmianach⁴⁶ pozbawiał człowieka podmiotowości historycznej czyniąc zeń instrument konieczności dziejowej. Woluntaryzm, który od samego początku szukał dla siebie miejsca w filozoficznej refleksji nad historią, początkowo w przekonaniu o dziejowej roli wybitnych jednostek i nieśmiałych próbach zwrócenia uwagi na czynniki społeczno – ekonomiczne warunkujące proces dziejowy, znalazł swój pełny wymiar w historiozofii antypozytywistycznej. Filozofia życia, fenomenologia i hermeneutyka nadały ludzkiej historii wymiar antropocentryczny, w którym człowiek stawał się autorem historii, świadomym uczestnikiem i twórcą wydarzeń dziejowych. Historia, stając się opowieścią o ludzkim życiu nabrała wyjątkowego wymiaru, który pozwalał na nią patrzeć jako ciągły proces ludzkiej aktywności. Antropocentryczny paradygmat filozofii dziejów pozwalał widzieć przeszłość przez pryzmat aktywnego zaangażowania człowieka w każdym wymiarze jego działalności. Pomagał nie tylko wyjaśniać dzieje, ale przede wszystkim je rozumieć.

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)
[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)
[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Spór o naturę procesu historycznego, s. 96.

46 Jerzy Topolski wyróżnia trzy odmiany fatalizmu dziejowego: zewnętrzny, który umieszcza siły sprawcze poza człowiekiem (Bóg, otoczenie przyrodnicze, postęp historyczny), wewnętrzny, kojarzony z teorią psychoanalizy Freuda czy strukturalizmem Levi – Straussa, który determinanty procesu dziejowego upatruje w nieświadomych mechanizmach ludzkiej psychiki czy wrodzonych strukturach umysłu i fatalizm, który bieg dziejów zostawia zupełnie przypadkowi, *zob. Wolność i przymus w tworzeniu historii, s. 28-29.*

***Kiedy myśl ostrzy słowo. O pisaniu i jego związku z intymnością.
Z Krystianem Lupa rozmawia Szymon Uliasz***

Krystian Lupa (ur. w 1943 r.) to człowiek teatru. Tworzy sztuki wyjątkowe pod względem formy i własnej interpretacji. Interesuje go to, co najważniejsze w dramacie, czyli relacje międzyludzkie, które odczytuje na nowo z dzieł Bernharda, Dostojewskiego, Witkacego czy Brocha. Podejmuje tematy metamorfozy i odnowy człowieka, dla którego najważniejsze stają się podejmowane przez niego psychologiczne gry. Lupa studiował przez jakiś czas reżyserię w Łodzi, ale porzucił ją na rzecz teatru. W jego spektaklach, trwających nawet osiem godzin, do dziś widać fascynację kinem. Sposób prowadzenia narracji, dysponowanie czasem przywodzą na myśl film. W 1973 roku rozpoczął studia z reżyserii teatralnej w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej w Krakowie, gdzie dziś jest profesorem. Zafascynował się wtedy twórczością Konrada Swinarskiego i Tadeusza Kantora. Mówi, że to im zawdzięcza swoje spojrzenie na teatr i sposób pracy z aktorem. Jest twórcą wybitnych przedstawień, takich jak *Marzyciele*, *Bracia Karamazow*, *Factory 2*, *Zaratustra*, *Lunatycy*, *Kalkwerk*. Otrzymał dwa najważniejsze wyróżnienia przyznawane w polskim teatrze: Nagrodę im. Konrada Swinarskiego i Nagrodę im. Leona Schillera. W 2001 roku wydał intymne, retrospektywne zapiski w formie dziennika, lecz niebędące nim w ścisłym tego słowa znaczeniu. *Labirynt* przywołuje dzieciństwo, ogląda demony i odtwarza własne mitologie tamtego czasu z dzisiejszej perspektywy. Jest także refleksją o śmierci, przyjaźni i teatrze.

Szymon Uliasz: Jaka była geneza pańskiego pisania? Zaczął pan od Klasztoru nasłuchujących, który przerodził się w dziennik, ale przecież wcześniej jeszcze były wiersze?

Krystian Lupa: A skąd pan wie?

Z lektury Labiryntu.

Jeżeli mamy szukać genezy, to nie dotyczy ona życiorysu, tylko pewnej kondycji. Jak proces pisania krystalizuje się w mechanizmie myślenia, wyobraźni czy też duchowości? Kult pisania pojawił się, kiedy jeszcze nie umiałem pisać. Pamiętam, że moja matka wówczas bardzo często coś pisała jako nauczycielka — robiła konspekty albo poprawiała zeszyty. Patrząc na to pisanie, podejrzewałem, że to jest jakaś bardzo ważna i istotna czynność. Mam wrażenie, że tamto dziecięce poczucie „ważności” pozostało. Kiedy zaczynam mówić o pisaniu, jest w tym coś intymnie wstydlivego, ponieważ wydaje mi się, iż „ważność” tego aktu postrzegana jest na zewnątrz jako zdemonizowana lub w jakiś sposób przesadna. Ktoś, kto stoi na zewnątrz tego procesu, zawsze może powiedzieć: „Nie przesadzajmy, że tak naprawdę pisane myślenie jest lepsze od myślanego myślenia”. Często mówię studentom, żeby dużo pisać, notować monologi wewnętrzne, ponieważ to w gruncie rzeczy wyostrza myśli i w jakiś sposób drażni, prowokuje i inspiruje. W momencie, kiedy sam zacząłem pisać, bardzo szybko musiałem użyć tego pisania do jakiejś funkcji stwarzającej. Myślę, że w moim przypadku razem powstały nauka pisania i fantazje na temat Juskuni, czyli wymyślonego przeze mnie w dzieciństwie ładu. Wtedy okazuje się, że to pismo jest pewnego rodzaju dokumentem, podobnie jak mapa i rysunek. Może nawet nie dokumentem istnienia czy zapisaniem istniejącego, ale współaktem istnienia. Ponieważ w gruncie rzeczy nie istniały ład, państwo, ludzie i królowie ani ten język, który tworzyłem na potrzeby wymyślanego świata. Można więc powiedzieć, że pisanie było magicznym procesem powoływania istnienia i tak to odczuwałem. To dziwne, że ledwie zacząłem się uczyć pisać po polsku, natychmiast odczułem

potrzebę poznania innego języka. Język polski był zużyty i wymacany. Nudziły mnie nieciekawe teksty elementarza. Zresztą to zastanawiające, że dopóki nie umiałem czytać po niemiecku, książki niemieckie, które stały w bibliotece ojca, były zapisem wtajemniczeń — „księgą”, tak jak to widzi Schulz. Polskie książki tylko w sposób warunkowy i tymczasowy uzyskiwały ten majestat „ksiąg” — o ile były dziwaczne i trudne do zrozumienia. Bardzo wczesnie taką „księgą tajemną” był wybór dzieł Mickiewicza, zwłaszcza *Konrad Wallenrod* i *Dziady*, z których zrozumieniem miałem kłopot. Myślę, że jest to kopia „dzieciństwa” tkwiącego w ludzkości: demonizowanie niezrozumiałego tekstu, w który wczytując się, dokonuje się automatycznie pewnego rodzaju aktu magicznego — aktu przeniesienia mocy i użycia jej, kiedy samemu nie zna się jeszcze instrukcji obsługi. Poprzez akt przeniesienia, tak jak to Jung lubi widzieć, dokonuje się uruchomienie mechanizmu, do którego w gruncie rzeczy moja świadomość nie ma dostępu.

Gdyby spojrzeć na pisanie w kontekście pragmatycznym, czyli poprzez związek z samym życiem, twórczością teatralną, kreacją, kiedy pan uznał, że dziennik będzie kontynuowany? Czy te dwie sfery: pisania i życia, przenikają się bezpośrednio, czy jest to może relacja bardziej złożona, ponieważ pisanie jest aktem intymnym dokonywanym w samotności. Tym różni się pisarz, który jest tylko pisarzem, od piszącego reżysera, który pracuje z ludźmi. Nawet jeżeli pomysły rodzą się w świecie, to do samego aktu zapisania, podobnie jak do czytania, dochodzi już w samotności.

Nie zawsze, lubimy przecież czytać razem. Zawsze bardzo mnie fascynowało dopuszczanie tu jakiejś perwersji, *gruppen sex* pisania, czyli właśnie złamanie tej intymności...

Jest też jakimś rejonem odkrywym?

Tak, bo wówczas, trącając czy gwałcając, przełamujemy w jakiś sposób mechanizmy intymne, do których mamy tylko częściowy dostęp, a które są nam dane jako rzeczy automatyczne i musimy je akceptować, otaczać je pewnego rodzaju kultem. Bez tego kultu i wiary to się nie udaje. Podobnie bywa z pewnymi praktykami medytacyjnymi, na przykład z jogą. Muszę w coś wierzyć, żeby to działało. Bez wiary to nie funkcjonuje, nie ma elektryczności, która tym porusza. Wówczas rejon nieświadomości nie bierze w tym udziału i nie ma mowy, żebym się dowiadywał czegoś od kogoś we mnie. Pisanie to nie jest dowiadywanie się od siebie samego, to jest dowiadywanie się od kogoś czegoś, co jest najczęściej niedostępne...

Jak wyodrębnianie u Junga rejonu nieświadomości...

Oczywiście. W zależności od tego, jaki motyw poruszamy, kontaktujemy się z tą czy inną osobą lub figurą, kompleksem nieświadomości, który w pewnym momencie zamienia się w myślącą i działającą osobę. Zdumiewające, że pewne myśli, przychodzące tak nagle, są w takim stanie gotowości i literackiej formy. To zadziwiające, można byłoby powiedzieć, że są to myśli przychodzące z „przebicia”, pobudzone aktem pisania przez śniące ciało, z udziałem pewnej aury, pobudzonego stanu cielesnego.

Jeśli pytamy, kiedy i jak coś przyszło i się zaczęło, to chodzi raczej o to, że na początku mamy dostęp do świadomości funkcji. Początek jest pewnym stanem granicznym, w którym coś może być zaobserwowane, bo później się toczy. Człowiek zapomina tę instrukcję, która jest gdzieś na wstępie. Ja nie miałem świadomości takiego poczucia, że kiedyś się na to zdecydowałem albo że kiedyś przestałem pisać *Klasztor nasłuchujących*. Jeśli ten rejon zaczyna się rozwijać, przez dłuższy czas istnieć, zaczyna żyć jakby sam z siebie, już nie wyłącznie przynaglany, próbowany. Wiadomo przecież, że na początku młody człowiek próbuje, czy może być pisarzem, podobnie jak próbuje innych rzeczy. Wszystko to staje się w podnieceniu charakterystycznym dla młodości. Jest to rodzaj eksperymentu: zażyję pewną pigułkę i patrzę, co się ze mną dzieje. W gruncie rzeczy jest to ciągle doświadczanie siebie, kim właściwie jestem, jakim fenomenem „ja” jestem? Co „ja” mogę robić, jak „ja” to mogę robić i czy „ja” to w ogóle mogę robić? Przygoda: czy mi się uda być na przykład takim pisarzem jak Tomasz Mann, który mówi, że pisanie to jest codzienna dyscyplina? Codziennie rano wstaje, bierze pióro i pisze. Ta codzienna dyscyplina jest w gruncie rzeczy procesem fatycznym, którym bronię się przed zaprzestaniem pisania. W każdej chwili grozi mi, i boję się tego, że pewnego dnia powiem sobie: „A, nie chce mi się, to jest wszystko kłamstwo, co

ja robię, to jest jakaś zabawa". Nagle, ni stąd ni zowąd, Bernhard mówi o takiej tajemnicy i strasznie bliskie jest mi to zdanie: „Jakie to dziwne jest, że człowiek nagle zaprzestaje”. Przez całe życie coś robi i wydaje się, że to jest po prostu jego życie, wierzy sam, że to się dzieje organicznie, dąży do czegoś, poświęca temu całe dorosłe życie, nagle — ciach — zaprzestaje...

Czy nie będzie to pewna iluzja? Przecież to, że coś się kończy, że musi się skończyć, jest wpisane już od początku w naszą egzystencję. Rilke stawia przed młodym, zaczynającym pisać człowiekiem kryterium konieczności, mówi mu: jeśli możesz żyć bez pisania, to żyj.

To jest prowokacja: jeżeli możesz żyć bez pisania, to żyj, mówi piszący. Do kogo w tym momencie stosuje się to „ty”? Jeżeli mówi tak do młodego poety, znaczy to: jestem już poza tą sferą. Daje taką radę czy jest to arystokratyczny gest człowieka, który nie może żyć bez pisania? Lub gest opętanego, unieszczęśliwionego i zniewolonego przez pisanie...

A czy istnieje jakaś właściwa równowaga pomiędzy pisaniem a czytaniem?

Zawsze człowiek najpierw więcej czyta. Później okazuje się, że pisanie jest jakby rozlewaniem atramentu. Coraz szersza powierzchnia zostaje zajęta, w związku z czym coraz bardziej wchłania i być może o tym właśnie myślał Rilke. Być może ta obsesja pisania jest czymś szalenie wampirycznym i w pewnym momencie zagarnia cię całego, a to oznacza, że nie ma już czasu na czytanie. Choć jest to marna odpowiedź, że nie ma czasu, bowiem nie o to chodzi, lecz o balans przyjmowania. Rzeczywiście coś się z tym dzieje. Rzeczy, które napisali inni, czytane w młodości, traktowane są inaczej, ponieważ człowiek nie został jeszcze w jakiś sposób zdeformowany czy przetworzony. Kondycja pisania zdecydowanie zmienia mechanizm jaźni, mechanizm duchowy indywiduum, a w związku z tym deformuje i przekształca czytanie. Czytanie staje się czymś innym. Napisane dzieła to książki, rozprawy, systemy filozoficzne, wiersze, jednym słowem to, co Bernhard tak świetnie nazwał tekstem, czyli pewnego rodzaju pakietem napisanym przez człowieka, który ma jakąś całość. W momencie, kiedy nie stałeś się jeszcze potworem piszącym, to one miały swoją świętość, swoją całość, były nienaruszalne. Wiersze Rilkego to były wiersze Rilkego, *Zbrodnia i kara* to była *Zbrodnia i kara*, *Wyznania* Rousseau to były *Wyznania* Rousseau itd. Mało tego, dla kogoś, kto nie pisze, dzieła napisane są święte, dlatego że są objawieniem pewnej kondycji, której sam nie próbuje, w związku z czym zawsze ma podziw dla tego, czego sam nie dotyka, podziw wyznawcy pasywnego. Dlatego też staram się nie pomylić, nie mieszać, staram się zachowywać te całości.

Ale to chyba jest bardzo trudne i nie do końca się udaje. Uwidacznia się to na przykład w Apokryfach do prozy Rilkego, kiedy języki są do siebie bardzo podobne...

No tak, bo to jest już dawno skurwione, to już się zepsuło. To ten mechanizm wampira, dla którego nie ma świętości całości napisanych. Jeżeli tekst wciąga mnie i prowokuje, natychmiast pojawia się rodzaj polemiki. Na gorąco pojawiają się mrówki, które tekst porywają z książki i roznoszą, unicestwiają i rozprawdzają. Świetne pole do osobliwej refleksji daje niemieckie wydanie *Człowieka bez właściwości* w polskim tłumaczeniu tego nie ma. Bardzo żałuję, że ta książka w języku polskim jest wydana w tak fatalnym tłumaczeniu. Każde zdanie traci swoje sedno. Musil uważał, że słowa niejako szukają swojego lepszego znaczenia za pomocą literatury i poezji. Słowa, które są w naszej głowie i którymi się posługujemy, mają swoją ogólnowojskową, tymczasową sferę znaczeń, bardzo często uśpioną, rozmazaną, ogólnikową. Czasami się nam zdarza, że w pewnym zdaniu słowo uzyskuje nowy dźwięk, uzyskuje dostęp do myśli. Bardzo często dzieje się tak w poezji. To nie słowo bierze fragmentaryczny udział w przekazywaniu myśli, ale odwrotnie, myśl ostrzy słowo. Te myślopisanie są procesem tego typu, w tym sensie poetyckim, że doprowadzają do fenomenalnego, jednorazowego czy jakby olśnionego wyglądu danej myśli, a nie uśpionego. Najczęściej dzieje się tak, że w naszych rozmowach posługujemy się embrionami myśli.

W polskim tłumaczeniu *Człowieka bez właściwości* każde zdanie traci tamten cud, który jest w oryginale, bowiem to nie jest słownikowe, to jest wizjonerskie w obszarze myśli i refleksji, niekoniecznie w obszarze poezji. Musil przez długi fragment tej książki zajmował się fenomenem

uczuc i w gruncie rzeczy destylacją uczucia.

Interesowały go mechanizm i hierarchia tej najbardziej tajemniczej sfery, albowiem uczucia nie są myślami, ale nie są też obrazami. Rozmowy Ulricha z Agatą są fantastycznym zapisem obcowania, dialogu dwojga ludzi zafascynowanych dążeniem do schwytania rzeczy nieuchwytnych w swoim podwójnym byciu. Kiedy ludzie są we dwoje i zaczynają dialog na temat, który dla obu stron jest czymś fascynującym, to rozmowa takich ludzi zaczyna być podobna do seansu spirytystycznego. Otwiera się wtedy pewnego rodzaju przestrzeń metapsychiczna, w której umysły zdają się mieć tę sferę „pomiędzy”. Więcej ciekawych rzeczy dzieje się pomiędzy interlokutorami aniżeli wewnątrz każdej z osób. Polscy tłumacze tego kompletnie nie rozumieli. Dlatego książka Musila jest w języku polskim taka zniechęcająca.

Dla mnie czytanie drugiej części wydania Frisego (klasyczne wydanie niemieckie) było objawieniem. Czytanie tego, co miało być literaturą, a okazało się rodzajem magazynu, spichlerza. Zawartość metafizyczna tej części jest tak niesamowita, że wszelkie eksperymenty typu *Model do składania*, *Gra w klasy* są tu jakimiś dziecinnymi puzzlami w porównaniu z tymi, które samo życie zrobiło, zostawiając spuściznę Musila w takim, a nie innym kształcie. Czytanie jest procesem rozkładającym, to znaczy czytanie jest jakby traktowaniem tekstu za pomocą jakiegoś kwasu. W gruncie rzeczy jest to nie przyjmowanie, lecz tworzenie równoległe. W każdym procesie następuje innego rodzaju proces - zapisana literatura jest aleatoryczną partyturą i w pewnym momencie orientuję się, że ten proces równoległy jest być może w tym momencie ważniejszy i wymaga natychmiastowego zapisania. Oczywiście ten proces równoległy przywłaszcza sobie literaturę. To, że powstawały *Apokryfy*, to też nie była moja decyzja. Po prostu jest to rodzaj perwersji, złajdaczania. Tak to nazywam, ale myślę sobie, że to złajdaczanie nie jest takie złe, natomiast w obowiązującym *fair play* jest to być może niemoralne, że nie mam szacunku dla pisarzy, których wystawiam. Dla mnie nie istnieje problem plagiatu, nie widzę powodu, dlaczego ludzie mieliby być właścicielami swoich dzieł...

Po napisaniu wkraczają w obieg i zależnie od interpretacji zmieniają znaczenia...

Zdrowe podejście do tego miał Bach, dla którego muzyka była muzyką, czyli pewnego rodzaju istnieniem, które można wziąć, podobnie jak się bierze przedmiot z natury.

Glenn Gould grający Bacha miał również podobne podejście. Partytury skojarzyły mi się z powieściami Bernharda. Chciałem zapytać o rozumienie grafomanii. W Podglądaniach pisze Pan, że wydaje mu się nią „literackość” rozumiana jako pewna maniera. Z drugiej strony nieustannie pisanie o sobie: egotyzm, egocentryzm, ekshibicjonizm. Bernhard się przebija ze swoją obsesyjnością, negacją i destrukcją, mimo że jego zdania są bardzo tautologiczne, czasami są to różne warianty tych samych myśli, powieści jego często mają kompozycje zamknięte. Pan czytał Bernharda przez rozkład struktury języka, przez bełkot, lecz bełkot znajdowałby się dla mnie na poziomie przekazu, gdyż te powieści wydają mi się fenomenem językowym i to, co by różniło i świadczyło o jakości prozy Austriaka, byłoby właśnie w warstwie językowej.

Bełkot jako termin absolutnie pozytywny.

Czyli związany z presją dążenia.

Tak. Parę rzeczy interesuje mnie w tym, co pan nagrabił. Pewnego rodzaju walka z egotyzmem. Egotyzm jest czymś przyrodzonym pisaniu, natomiast bardzo często ucieczki od egotyzmu są pewnego rodzaju pozą. Egotyzm jest rejonem wstydlivym, w związku z czym bardzo często mamy teksty, w których autor usiłuje udowodnić, że nie jest egotykiem. Czuje się bardzo pewien rodzaj cenzury. Nawet jeśli mamy do czynienia z tekstem politycznym, gdzie to wszystko, co może zebrać tak zwane „egocentryczne narzędzie”, nie zostaje jeszcze przepuszczone przez sferę intymną „ja”, jest to również pozór. Utopia tkwi w staraniu się być tak zwanym narzędziem obiektywnym i niemieszaniu swojego subiektywnego „ja” z przedmiotem tekstu. Przez długi czas pisanie tekstu filozoficznego polegało jakoby na tym, aby nie mieszać „ja” z przedmiotem rozważań. Mianowicie tak wytrenować swój „instrument”, który jest w owym „ja” do dyspozycji, do samych tylko aktów logicznych lub energii logicznej, by osiągnąć wynik obiektywny. Inaczej

jest w marzeniu, że rzeczywistość zapisana u nas zyskuje pewnego rodzaju energię, bowiem albo próbujemy dotrzeć do tajemnicy, albo wprowadzić pewien ład natury etycznej czy estetycznej w obraz, który jest z istoty swojej obrazem nieuporządkowanym i chaotycznym. W tym momencie zaczyna się proces, który ma swoją własną energię. Idea aegoistycznego pisania polegała na przykład na tym, aby „ja” było czułym komputerem i w procesie samoistnym wprowadzało do chaosu współczynnik etyczny. Weźmy na przykład poszukiwanie nowego kryterium dobra i zła. Tu zaczyna się proces, w którym „ja” stara się nie wplątywać swoich pragnień, lęków, obsesji, kompleksów, resentymentów itd. Myśliciele tacy jak Wittgenstein ukazują nam absurdalność tego typu podejścia, wbrew pozorom, wbrew temu, że Wittgenstein cały aparat logiczny zaangażował w to odsączenie od „ja”, bo później następuje dowód utopijności takiego zamierzenia. Jest tutaj druga ewentualność, mianowicie od momentu, w którym intuicyjnie doświadczymy, że niemożliwa jest rzeczywistość bez obserwatora, narracja bez narratora, a więc akt odsączenia od „ja” okazuje się aktem fałszowania, a nie uprawdziwiania. Wobec tego trzeba przeprowadzić świat przez najintymniejsze korytarze „ja”, ale ocalić świat.

Ocalić świat, który przemienia „ja”.

Jasne. Oczywiście istnieje też coś takiego, jak naprawdę egotyczny tekst lub naprawdę egotyczne indywiduum, które jest bezwartościowe przez swój egotyzm, ponieważ wszystko, co zostaje wepchnięte w intymne korytarze, zatrzymuje się tam. Z powrotem nie wyłazi świat, tylko „ja”. Rzeczywiście z Bernhardem jest coś takiego, że przede wszystkim to piekło „ja” jest tutaj wyznane. Bernhard czuje jako człowiek zaczynający żyć w tym czasie, w którym kłamstwa XIX-wiecznego Europejczyka wychodzą na jaw i kompromitują się w straszliwy, wstydlivy sposób. Trudno to ująć inaczej: racjonalista XIX-wiecznego chowu rozkracza się albo zesrywa, ukazuje całkowity fałsz, całkowite fiasko, całkowite kłamstwo. Świat staje się odbiciem zafalszowanej osobowości. Nie jesteśmy w stanie uzyskać prawdziwego odbicia z fałszywego lustra. Jeżeli całe „ja” jest zafalszowane, to choćby ono nie wiem jak czciło prawdę, było moralne i nieegoistyczne oraz zwrócone z nie wiem jaką fascynacją na drugiego człowieka, którego trzeba docenić i szanować, to i tak się to nie udaje.

Ale czy istnieje lustro, które byłoby prawdziwe?

Nie istnieje prawdziwe lustro, natomiast istnieje proces uprawdziwiania lustra. Ma on miejsce wtedy, kiedy akt penetracji świata jest połączony z aktem uprawdziwiania narzędzia. Sądzę, że Bernhard jest tego typu przykładem. Przepuszcza on dwa procesy: bardzo dramatyczny proces rozprawy z „ja”, który płynie jednym nurtem, z penetracją świata. Otrzymujemy rodzaj materii zmieszanej, zbeltanej, którą odczuwamy jako oczyszczającą. To pewnego rodzaju udany akt alchemiczny, gdzie przedmiotem tęsknoty jest prawda, czymkolwiek by ona była.

Następnie Krystian Lupa zaczął opowiadać o swoim nowym projekcie teatralnym i wróciliśmy do literatury w odniesieniu do przemiany antropologicznej dotyczącej prozy współczesnej:

W tej chwili nie można napisać takiej książki, jaką napisał Joyce, nie możesz pisać jak Tomasz Mann, natomiast wymagania wciąż się stawia...

Można jednak pisać jak Jelinek, jak Houellebecq...

- Tak, możesz pisać jak Jelinek, jak Houellebecq, jak Bernhard. Z tym że oni w porównaniu z Joyce'em są niezadowoleni. Piszą, ale nie uzyskują swojego szczytu, jest on bowiem nieosiągalny. To wyraził Bernhard w *Kalkwerk*, gdzie nie można napisać studium. Mówi on, że wszystko, co napisał, jest obok. Tak jak ja mogę powiedzieć, że nie napisałem *Klasztoru nasłuchujących*, tylko piszę dzienniki — piszę przecież, ale to nie jest to, co zamierzyłem, bowiem to, co zamierzyłem, jest w tej chwili wręcz śmieszne. Pisarze, którzy nadal uważają, że można napisać *opus magnum*, to po prostu kretyni, a przecież kiedy Goethe zaczynał pisać *Fausta*, nikt nie ważyłby się nawet uśmiechnąć wobec takiego zamierzenia.

Być może mamy kłopot z kryterium poznawczym, skoro to, co możemy powiedzieć, zawsze jest już częścią i zawiera się w tym, czego nie będziemy mogli ani poznać, ani tym bardziej wyrazić, przez co tym bardziej skazane jest na porażkę, jak akcentuje w swojej twórczości Beckett?

Można powiedzieć, że ta porażka to jest nowa rzecz, że my tę porażkę widzimy, bo śmiem twierdzić, iż człowiek zanurzony w spokojnej i dojrzałej kulturze tej przegranej nie widział. Dostrzegamy nie tylko fakt porażki, ale także jej kształt i zawartość, bowiem być może nasza porażka jest czymś innym niż nasze dążenie. Być może w momencie, w którym włożylibyśmy do komputera naszą przegraną i nasze dążenie, komputer by powiedział, że to jest niekompatybilne, że coś się stało i był jakiś przekręt, a my byliśmy tak zajęci naszym dążeniem, iż nie zauważyliśmy, że proces, którym jesteśmy w samej istocie, był palimpsestem. Toczył się w dwóch obszarach: w zapisywanym oraz w zapisywanym i natychmiast ścieranym. Być może również dlatego zapisujemy tak skrzętnie, zapisujemy tę porażkę, żebyśmy mogli odczytać pod nią tekst innego dążenia i dopiero *ex post* to inne dążenie wychwycić albo przynajmniej przekazać porażkę następnemu pokoleniu, które być może coś z nią zrobi. Nie znaczy to jednak, że następne pokolenie będzie studiowało te dzieła tak, jak sobie wyobrażamy, natomiast będzie miało porażkę wpisaną w kondycję.

BARBARZYŃCA nr 5 (13) 2008 , s 3 – 8

Tekst pierwotnie opublikowany został w czasopiśmie antropologicznym “Barbarzyńca” (www.barbarzynca.com). Przedruk na łamach “Kultury i Historii” za zgodą redakcji.

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/pl/)
[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/pl/)
[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/pl/)

Radosław Bomba

*Jak badać gry komputerowe? Recenzja książki Fransa Mäyrä
pt. „An Introduction to Game Studies. Games In Culture”*



Frans Mäyrä, *An Introduction to Game Studies. Games In Culture*, SAGE Publications, London 2008, ss. 196.

Gry komputerowe istnieją już od ponad czterdziestu lat. Jeżeli prześledzimy dynamiczny rozwój tego medium (od prostej rozrywki do rozbudowanych, fotorealistycznych wirtualnych światów o zasięgu globalnym) oraz jego wzrastającą popularność i powszechność zauważymy, że fenomen ten coraz silniej wpływa obecnie na kulturę, społeczeństwo, a nawet ekonomię.

Wzrastająca role gier komputerowych w zdigitalizowanych kulturach współczesnych odbiła się szerokim echem również na refleksji humanistycznej. Pierwsze opracowania zajmujące się grami komputerowymi podkreślały jedynie negatywne aspekty tego zjawiska. Mówiło się tu o izolującym i aspołecznym charakterze gier (tzw. efekt kokonu), brutalności, negatywnym oddziaływaniu na psychikę jednostek. Można powiedzieć, że gry komputerowe (podobnie jak wcześniej kino, telewizja lub muzyka rockowa) stały się kozłem ofiarnym, na którego łatwo można było przerzucić winę za całe zło współczesnego świata. Nastawienie takie przyczyniło się do dyskursywnego zmarginalizowania roli i znaczenia gier komputerowych oraz upowszechnienia się licznych stereotypów na ich temat.

Postawa ta zmienia się w latach 90 –tych XX wieku. Pojawiają się wówczas nowe krytyczne głosy wskazujące na społeczne, estetyczne i kulturowe walory gier komputerowych. Same gry komputerowe w tym okresie stają się wszechobecnym zjawiskiem, często (dzięki Internetowi) skupiającym ludzi z całego świata. Na gruncie takich dyscyplin jak medioznawstwo, filmoznawstwo, literaturoznawstwo powstawać zaczyna coraz więcej rzetelnych prac badawczych poświęconych analizie gier komputerowych. Pod koniec lat 90 –tych pojawiają się poglądy

postulujące powołanie nowej dyscypliny badań humanistycznych, która zajęła by się analizą fenomenu gier komputerowych. Naukowcy tacy jak Gonzalo Frasca, Jasper Juul, Espen Aarseth, Henry Jenkins zaczynają zwracać uwagę na specyfikę gier komputerowych jako nowego medium. Jak zauważają w celu zrozumienia kulturowego charakteru gier komputerowych należy stworzyć nowy zestaw narzędzi teoretycznych, gdyż gry komputerowe będąc połączeniem narracji, reprezentacji i działań gracza stają się medium symulacyjnym różniąc się tym samym od tradycyjnych mediów. W ten sposób rodzi się nowa subdyscyplina badawcza, którą określa się jako *game studies* (często określane również mianem ludologii).

Obecnie *game studies* cieszy się wciąż rosnącym zainteresowaniem. Naukowa refleksja nad grami komputerowymi przyciąga nie tylko naukowców, ale również twórców gier, projektantów, specjalistów od marketingu i oczywiście samych graczy. Na znanych uniwersytetach zachodnich (tj. MIT, Carnegie Mellon University w USA lub IT w Danii) powstają specjalne kursy poświęcone *games studies*. Powołano również wiele naukowych stowarzyszeń na całym świecie tj. Digital Games Research Association (DIGRA) lub Polskie Towarzystwo Badania Gier (PTBG). O popularności *game studies* świadczą również liczne czasopisma poświęcone badaniu gier komputerowych i wzrastająca liczba publikacji i monografii poświęconych tej tematyce.

Do grona prac z pod znaku *game studies* dołączyła niedawno kolejna ciekawa pozycja pt. „An Introduction to Game Studies. Games In Culture” Fransa Mäyrä. Całość pracy będąca wstępem do teorii i badania gier komputerowych opracowana jest w formie podręcznika akademickiego. Praca składa się z ośmiu rozdziałów. Są to: 1. Introduction: What is game studies?; 2. Game culture: meaning in games; 3. Play and games in history; 4. Dual structure and the action game of the 1970s; 5. Adventures and other fiction in the 1980s’ games; 6. Three – dimensionality and the Elary 1990s; 7. The real and the game: game culture entering the new millennium; 8. Preparing for a game studies project. Jak sugerują tytuły rozdziałów podręcznik Frans Mäyrä krok po kroku wprowadza czytelnika w świat teorii i metod badania gier komputerowych prezentując jednocześnie bogatą historię tego zjawiska i jego rolę we współczesnej kulturze. Każdy rozdział kończy się skrótem najważniejszych tez które w nim się pojawiły oraz wykazem dalszych lektur związanych z omawianą problematyką. Dodatkowo, jak na podręcznik przystało, mamy tu również liczne zadania dla studentów, powiązane z zagadnieniami omawianymi w każdym z rozdziałów.

W pierwszym i drugim rozdziale autor przybliżył nam główne założenia i krótką charakterystykę *game studies* jako nowej subdyscypliny badawczej. Odwołuje się on tu zarówno do klasycznych badań Johana Huizingi, Rogera Caillois jak i współczesnych teoretyków badania gier komputerowych takich jak Aspen Aarseth i Jasper Juul. Drugi rozdział więcej uwagi poświęca analizie gier jako zjawiska kulturowego. Badacz kładzie tu nacisk na ukazanie licznych powiązań gier komputerowych z tradycyjnymi grami, zabawami, a nawet przedstawieniami teatralnymi. Frans Mäyrä widzi tu gry komputerowe jako wytwór pewnego kontekstu kulturowego, który nadaje im znaczenie i sens. Z drugiej strony zauważa, że gry komputerowe do pewnego stopnia same kreują swoją kulturę, tworząc autoreferencyjne światy mające pewną autonomię w kreowaniu znaczeń. W swoich rozważaniach autor sięga do koncepcji semiotyka Davida Meyersa, który stwierdził, że jedną z charakterystycznych cech gier jest wytwarzanie własnych znaczeń. Statek kosmiczny w grze komputerowej nie jest tylko obrazem (reprezentacją), którego znaczenie zależne jest jedynie od kontekstu kulturowego. Podczas gry nabiera on nowego znaczenia w zależności od działań gracza i gry komputerowej która tworzy ich kontekst. Dlatego też Mäyrä stwierdza, że przy analizie gier komputerowych należy badać zarówno kontekst kulturowy w obrębie którego one funkcjonują jak i przestrzeń gry jako do pewnego stopnia autonomiczną rzeczywistość. Autor używa tu metafory powłoki (ang. shell), którą tworzy kontekst kulturowy i rdzenia (ang. core) czyli autoreferencyjnej przestrzeni wykreowanej przez grę. Mäyrä zauważ również, że rozgraniczenie na powłokę i rdzeń nigdy nie jest stałe, a ma raczej charakter dynamiczny. Pewne znaczenia wykreowane w świecie gry mogą przenikać do kontekstu kulturowego, jak również pewne

znaczenia i wartości z „zewnątrz” mogą istotnie wpływać na świat gry komputerowej (często również w warstwie czysto technicznej, czego przejawem są przeróbki gier komputerowych dokonywane przez samych graczy). Koncepcja ta jest jedną z ciekawszych propozycji teoretycznych zaproponowanych w książce i rzuca ona nowe światło na analizowanie gier komputerowych w powiązaniu z kontekstem kulturowym w którym one funkcjonują. Zauważyć tu można analogię do badań kulturoznawczych i antropologicznych. Wrażenie to pogłębia się kiedy autor opisuje zjawisko gier komputerowych jako pewną formę ponowoczesnej subkultury wskazując, że gracze komputerowi kreują własne rytuały, język, artefakty i przestrzeń (np. konwenty miłośników gier, zawody itp.).

Następne rozdziały to historyczna podróż przez kolejne dziesięciolecie historii gier, aż do czasów współczesnych. Metoda historyczna jaką przyjął autor powiązana jest również z prezentowaniem najważniejszych typów gier, które charakterystyczne były dla danej dekady i w znaczący sposób przyczyniły się do rozwoju gier komputerowych. Swoje rozważania w tej kwestii Mäyrä zaczyna od analizy gier, które w znaczący sposób przyczyniły się do uformowania się fenomenu gier komputerowych, ale same dalekie były od tego zjawiska. Dowiedzieć się tu możemy między innymi o symulacji lotu pocisku z 1947 roku, o komputerowej wersji gry w kółko i krzyżyk, która pojawiła się już w 1952 roku lub o „Tenisie dla dwojga”, czyli grze która do symulacji zabawy w tenisa wykorzystwała... oscyloskop. Lata 70 –te XX wieku to według autora epoka gier zręcznościowych i coraz bardziej popularnych salonów gier. Pojawiają się tu liczne adaptacje znanych gier sportowych, na nowych elektronicznych platformach przykładem może być „Pong” (komputerowa symulacja ping-ponga). Historia ta wzbogacona jest również opisem rozwoju całego przemysłu gier (rozkwit i upadek „Atari” Noana Bushnela) i sprzętu (automatów do gier, pierwszych konsol tj. Magnavox Odyssey i pierwszych komputerów domowych). Dekada lat 80-tych należy według autora do gier przygodowych, ale również pojawiają się tu inne popularne gatunki tj. gry platformowe („Donkey Kong”, która później zainspirowała serię „Super Mario Bros”). Na uwagę zasługuje tu również opis pierwszych komputerowych gier typu cRPG. Mäyrä nie tylko analizuje tu fenomen MUD-ów (ang. Multi Users Dungeon) pierwszych sieciowych gier RPG, które oparte były jedynie na tekście, ale również mówi o grach RPG w kodzie ASCII. Autor dostrzega tu istotny wpływ gier tego typu na rozwój całego gatunku, stwierdzając, że są to pierwsze gry adoptujące do gatunku cRPG elementy grafiki komputerowej (jakkolwiek uproszczone). Lata 90 –te to według Mäyrä to fascynacja przestrzenią w grach komputerowych. Pojawiają się tu nowe sposoby prezentacji świata gry tj. rzut izometryczny, perspektywa FPP i związane z tym nowe doświadczenia immersji (zmysłowego zaangażowania odbiorcy) w świat gry. Nowy wiek to według autora przede wszystkim gry sieciowe które w istotny sposób stymulują zachowania społeczne tj. współpraca i kreowanie wspólnot. Dlatego też jak zauważa Mäyrä coraz większe znaczenie przy analizie gier komputerowych zyskują badania socjologiczne (analiza sieci społecznych) i badania nad komunikacją. Dużą część swoich rozważań Mäyrä poświęca również nowym formom interakcji gracza ze światem gry, które pojawiają się w pierwszym dziesięcioleciu nowego wieku. Przykładem są nowe konsole (tj. Wii) i gry (tj. „Guitar Hero”, „Dance Dance Revolution”), które umożliwiają przeniesienie ruchów graczy w fikcyjne środowisko gry. Jak zauważa autor mamy tu do czynienia z licznymi podobieństwami gier tego typu do tradycyjnych gier sportowych.

Ostatni rozdział pracy pt. „Preparing for a game studies Project” to zbiór wskazówek teoretycznych i metodologicznych niezbędnych do profesjonalnego badania gier.

Praca Fransa Mäyrä jest zgodnie z tytułem doskonałym wprowadzeniem w świat game studies, ale także ciekawą prezentacją historii gier komputerowych i ich roli we współczesnej kulturze. Podsumowując „An Introduction to Game Studies. Games In Culture” można zaliczyć do grona lektur obowiązkowych z którymi każdy badacz gier (nie tylko początkujący) powinien się zapoznać.

Dopełnieniem książki jest blog prowadzony przez Fransa Mäyrä:
<http://gamestudiesbook.net/>

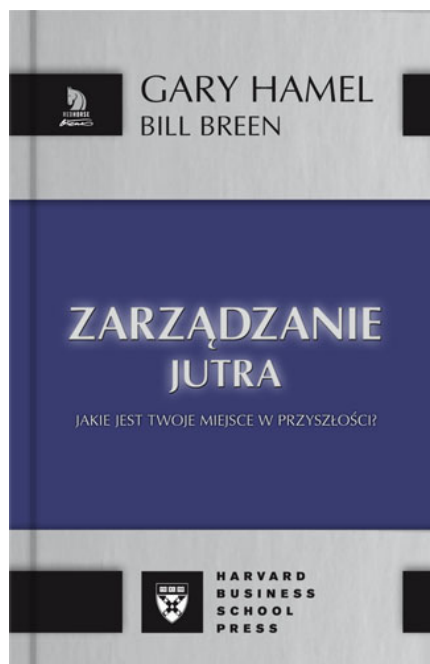
Więcej informacji na temat autora znaleźć można na jego stronie domowej:
<http://www.uta.fi/~tlilma/index.html>

Materiał udostępniany na zasadach licencji

Creative Commons 2.5
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne
-Na tych samych warunkach 2.5 Polska

Krzysztof Księski

Gary Hamel, Bill Bren, „Zarządzanie jutra” – recenzja



Współczesny świat, funkcjonujący w epoce globalizacji oraz gwałtownego rozwoju nowoczesnych technologii, stał się miejscem zmieniającym się w tempie i skali dotąd niespotykanym. Ta dynamika powoduje, że wszelkie zasady dotyczące jakiegokolwiek dziedziny życia wymagają weryfikacji. Gwałtownie zmieniające się warunki życia, przemiany kulturowe, migracje sprawiają, że potrzebne są nowe – skuteczniejsze recepty na problemy związane ze zwykłym funkcjonowaniem w nowoczesnym społeczeństwie. Zarządzanie i organizacja jako zjawiska społeczne również podlegają ciągłym i głębokim zmianom. Odpowiedzią na ten fakt jest książka Gary`ego Hamela „Zarządzanie jutra”, która ukazała się w maju 2008 roku nakładem lubelskiego wydawnictwa Red Horse.

Istotą rozważań autora jest innowacyjne podejście do zarządzania. Nie chodzi tu jednak o propozycję wprowadzenia kilku „sprytnych sztuczek”, które okażą się efektywne, ale o kompleksowe podejście do zarządzania organizacją, które zmieni całkowicie jej kulturę, a wymiernym tego efektem będzie większa wydajność organizacji oraz zadowolenie jej członków. Dzięki innowacji zarządzania, jak twierdzi Hamel, można osiągać większe sukcesy w dużej mierze dlatego, że członkowie organizacji funkcjonują w innej, przyjaznej dla nich rzeczywistości. Będą aktywnymi i kreatywnymi osobami, z pasją pracującymi dla organizacji, a nie znudzonymi i otumanionymi wykonawcami poleceń. Tkwi w tym przełomowa siła, pozwalająca z sukcesem utrzymać się na rynku.

Autor proponuje trzy kierunki rozwoju innowacji, ku którym należy podążać w XXI stuleciu. Są nimi: wyraźna akceleracja tempa przemian strategicznych, upowszechnienie innowacji

jako zjawiska naturalnego oraz stworzenie w pełni satysfakcjonującego środowiska pracy, co zachęci skutecznie pracowników do większych starań.

W celu wprowadzenia powyższych zmian Hamel proponuje wyróżnienie czterech poziomów innowacji gwarantujących sukces ustawionych wobec siebie hierarchicznie. Pierwszym, znajdującym się najniżej w tej piramidzie, jest innowacja operacyjna, która polega na obniżaniu kosztów i zwiększaniu szybkości działań przy zachowaniu ich dotychczasowego charakteru. Drugim w omawianej strukturze jest innowacja produktu (usługi), polegająca na znajdowaniu sfer działalności nowatorskich, którymi nikt się nie zajmuje. Trzecim rodzajem innowacji jest innowacja strategii. Jej kwintesencją jest prowadzenie działalności w zupełnie inny, nowatorski sposób, przy pomocy nowego modelu podejścia do rynku, sprzedaży, dystrybucji, promocji itd. Na samym szczycie piramidy Hamela znajduje się innowacja zarządzania, polegające na całkowicie odmiennym podejściu do organizacji pracy w firmie: kontroli, motywacji, podejmowania decyzji itd.

Autor wymienia firmy, które w XX stuleciu wprowadziły przełomowe technologie zarządzania. Wśród nich znalazły się np. General Electric, Procter & Gamble, Toyota czy Visa. Dzięki innowacyjnemu zarządzaniu zapewniły sobie trwałą przewagę nad konkurentami. Mimo tych znanych przykładów większości podmiotów brakuje innowacyjnych rozwiązań; działają według tradycyjnych i skostniałych procedur, które nieefektywnie funkcjonują w nowej rzeczywistości. Hamel przekonuje nas, że firmy potrzebują odważnych i nietuzinkowych innowatorów. Obecny model zarządzania – skoncentrowany na kontroli i wydajności – przestaje się sprawdzać w świecie, w którym sukces zależy od elastyczności i kreatywności. Autor, dokonując szczegółowej analizy dotychczasowych barier utrudniających odnalezienie się firm w XXI wieku, pokazuje, jak zostać innowatorem zarządzania.

Wybitny teoretyk biznesu, za jakiego uważany jest Hamel, nie poprzestaje na akademickich wywodach. Swoje wnioski opiera na analizach firm o światowej reputacji i ogromnych sukcesach, takich jak: Google, IBM czy Toyota. Są one doskonałym zobrazowaniem efektów niekonwencjonalnych metod zarządzania; przekazują wskazówki i inspiracje do własnych poszukiwań.

Z całości lektury przebijają: fachowa wiedza i praktyczne umiejętności autora. Nie jest to więc efektowny poradnik dla amatorów zarządzania, ale poważna i profesjonalnie przygotowana książka o innowacyjnym zarządzaniu organizacją.

„Zarządzanie jutra” napisane jest bardzo przystępnym językiem, nie silącym się na naukowy socjolekt, jeśli do precyzyjnego przekazania treści wystarczy mniej sformalizowany język. Prowokuje do zadawania pytań, inspiruje do poszukiwań, wreszcie pozwala skonfrontować efekty wysiłku intelektualnego czytelnika z rzeczywistymi realiami.

Gary Hamel ma świadomość, że zarządzanie nie jest almanachem sprawdzonych przepisów, lecz systemem nieustannej innowacji, który pozwoli odnosić długofalowe sukcesy tylko ciągle ewoluującej firmie. Książki Hamela, w tym najślynniejsze – „Leading the Revolution” i „Competing for the Future” – pojawiają się na listach bestsellerów i są tłumaczone na wiele języków. Po lekturze „Zarządzania jutra” należy przypuszczać, że ta pozycja również spotka się z gorącą reakcją środowisk branżowych i wzbudzi wiele dyskusji.

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)
[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)
[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Ewa Pogorzala

**Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej – Podkarpacie. Język –
Literatura – Kultura (25-26 października 2008)**

W dn. 25-26 października 2008 roku w Sanoku odbyła się Ogólnopolska Konferencja Naukowa Podkarpacie. Język – Literatura – Kultura, zorganizowana przez Zakład Języka Polskiego tamtejszej Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Jana Grodka. Organizatorzy przedmiotem obrad uczynili Podkarpacie, pragnąc aby konferencja stała się forum prezentacji osiągnięć badawczych w zakresie języka, literatury i kultury tego regionu. Prezentowane referaty dotyczyły tych trzech grup tematycznych, dając solidny punkt wyjścia do interdyscyplinarnej wymiany doświadczeń i wzbogacenia wiedzy o Podkarpaciu i regionach pogranicza.

Powitania uczestników konferencji dokonał Przewodniczący Komitetu Naukowego Konferencji prof. dr hab. Leszek Bednarczuk. W ramach obrad plenarnych referaty inauguracyjne zaprezentowali: Prof. dr hab. Barbara Guzik (Akademia Pedagogiczna w Krakowie) – „Tu wszystko jest Polską” – podkarpackie kulturowe enklawy zapomniane? nowe?, Prof. dr hab. Maciej Kawka (Akademia Pedagogiczna w Krakowie) – Język prasy podkarpackiej oraz Prof. dr hab. Leszek Bednarczuk (PWSZ im. Jana Grodka w Sanoku) – Pogranicze językowe polsko-ruskie na ziemi sanockiej. W szczególności referent przedstawił zarys historii ziemi sanockiej. Najstarsza wzmianka o Sanoku pochodzi z 1150 r. z ruskiej kroniki (Latopis Hipacki). W 1339 r. Sanok otrzymał przywilej lokacyjny na prawie magdeburskim. Wójtem – pierwszym zasadzcą Sanoka był Bartko z Sandomierza. Do roku 1340 ziemia sanocka wchodziła w skład Księstwa Halicko – Włodzimirskiego. Ta przynależność pozostawiła ruskie wpływy na tych terenach. Prelegent przedstawił najważniejsze opracowania dotyczące etnolingwistycznego charakteru tych terenów, m. in.: Romana Reinfussa Śladami Łemków (Warszawa 1990), Zdzisława Stiebera Dialekt Łemkowski. Fonetyka i fonologia (Wrocław 1982), Sanok: dzieje miasta pod redakcją Feliksa Kiryka (Kraków 1995), Władysława Makarskiego Nazwy miejscowe dawnej ziemi sanockiej (Lublin 1986), trzatomowy Słownik historyczno-geograficzny ziemi sanockiej w średniowieczu Adama Fastnachta i tegoż Osadnictwo ziemi sanockiej w latach 1340-1650 (Sanok 2007). W dalszej części wystąpienia prof. Bednarczuk przeanalizował różnice między dialektami łemkowskim i bojkowskim. Wspomniał również o szerzej nie znanej grupie tzw. Zamieszkańców¹.

W dalszej części konferencji obrady kontynuowano w sekcjach. W ramach sekcji językoznawczej Agata Kwaśnicka przedstawiła referat dotyczący języka Podkarpacia na przykładzie gwar południowo – wschodniej Małopolski. Franciszek Sowa omówił zagadnienie elementów wschodniosłowiańskich w gwarach podtatrzzańskich. Anna Czapla zaprezentowała rozważania teoretyczno – metodologiczne na temat zbierania i opisu materiału toponomastycznego obszarów językowo mieszanych, toponomastyka to zaś dział onomastyki zajmujący się badaniem nazw miejscowych (np. osiedli, gór, rzek). Małgorzata Pachowicz omówiła cechy językowo – stylistyczne wiadomości zamieszczanych w Internecie z regionu Podkarpacia. Z kolei Anna Chudzik poruszyła kwestię „poetyki” dyskusji internetowej na przykładzie forum sanoczanie.pl

1 Na ten temat patrz szerzej: Henryk Olszański, Zamieszkańcy. Studium etnograficzne, Sanok 2007.

oraz komentarzy w portalu esanok.pl.

W ramach sekcji literaturoznawczej Agnieszka Fluda – Krokos przedstawiła referat dotyczący obrazu Podkarpacia w „Geographii albo dokładnym opisanii królestw Gallicyi i Lodomerii” Ewarysta Andrzeja Kuropatnickiego. Dzieło to wydane w Przemyślu w 1786 r. było pierwszym polskim opisem geograficzno – statystycznym tych ziem. Renata Gadamska – Serafin wygłosiła referat pt. Podkarpacie oczami romantyka. Opowiadania i gawędy sanockie Zygmunta Kaczkowskiego – XIX-wiecznego polskiego pisarza i poety. Jolanta Mazur – Fedak omówiła kwestię polifonii językowej i kulturowej w powieściach Mariana Pankowskiego, urodzonego w Sanoku polskiego poety i prozaika. W dalszej części obrad Tomasz Chomiszczyk przeanalizował obraz ziemi sanockiej i Podkarpacia w twórczości Kalmana Segala – pochodzącego z Sanoka pisarza i poety, tworzącego w języku polskim i jidysz. Jacek Mączka przedstawił referat dotyczący filozofii języka w poezji Janusza Szubera – współczesnego polskiego poety, mieszkającego w Sanoku.

W ramach sekcji kulturoznawczej Anna Pachowicz omówiła zagadnienie przejawów obecności kultury łemkowskiej w regionie podkarpackim. Referentka podkreśliła, iż w regionie tym od wieków stykały się różne kultury. Nieodwracalne zmiany zaszły w okresie II wojny światowej i w latach powojennych. Przyniosły one zniszczenie kultury i struktury demograficznej Łemkowszczyzny, jednak pozostały wytwory tej kultury. Prelegentka przedstawiła sylwetki osób pochodzących z terenu Łemkowszczyzny: Adama Duchnowicza – rusińskiego poety i literata, autora wiersza, który stał się hymnem Łemków; Modesta Humeckiego – łemkowskiego poety; Wołodymyra Chylaka – uznawanego za najwybitniejszego łemkowskiego poetę i pisarza; Tytusa Myszkowskiego – profesora nauk biblijnych i języków orientalnych na Uniwersytecie Lwowskim; Bohdana Ihora Antonycza – ukraińskiego poety czy też Iwana Rusenko – wybitnego łemkowskiego poety i prozaika.

W dalszej części sesji Ewa Pogorzała przybliżyła zagadnienie podejmowanych w 1945 r. przez Włościańsko – Robotniczy Komitet Łemkowszczyzny z siedzibą w Gorlicach działań na rzecz uruchomienia „szkół ruskich” na tamtejszych terenach. Z kolei Tomasz Kosiek przedstawił wstępne rezultaty swoich badań nad życiem codziennym w pokolchozowej wsi w ukraińskich Karpatach. Wieś ta położona jest na obszarze zaliczanym przez etnografów do Bojkowszczyzny, w odległości około 20 kilometrów od granicy polsko – ukraińskiej. Zasadniczym celem badań referenta była odpowiedź na pytanie jak członkowie lokalnej społeczności radzą sobie w pokolchozowej rzeczywistości, a ich podstawą był czterdziestodniowy pobyt w tej wsi. Autor zastosował metodę jawnej obserwacji uczestniczącej i wywiadów niesformalizowanych w trakcie codziennych spotkań w sklepie, cerkwi, na polu itp. Lata 1949 – 1992 to okres istnienia kolchozu. W okresie przemian przekształcony został w farmerskie gospodarstwo, które jednak szybko upadło i nastąpił „dziki” podział ziemi. W 2006 r. funkcjonowało w badanej wsi 349 gospodarstw na ogółem 1135 mieszkańców. Wystąpienie to pokazało, iż studia nad współczesnością społeczności lokalnych mogą okazać się równie fascynujące, jak etnograficzne badania nad ich przeszłością. Warto tu odnotować na przykład obserwację o alkoholu jako nieodłącznym elemencie pracy.

Kolejne wystąpienie Marcina Jakubczyka dotyczyło folkloru Podkarpacia w perspektywie etnolingwistycznej na przykładzie pieśni ludowej regionu krośnieńskiego. Referent podkreślił, iż termin folklor nie jest pojęciem precyzyjnym, a zjawisko to jest różnie interpretowane i rozumiane przez badaczy. Ścisłe rozróżnienie aspektów lingwistycznych i etnologicznych w kontekście badania folkloru nie jest możliwe. Konieczne jest zastosowanie interdyscyplinarnej – etnolingwistycznej perspektywy. Podstawą referatu były badania terenowe przeprowadzone w kilku wsiach rejonu krośnieńskiego nad ustną twórczością słowną. Z kolei Magdalena Bąk przybliżyła uczestnikom konferencji historię Pyszniczy – wsi w województwie podkarpackim, w powiecie stalowowolskim. Wieś ta została założona w XVI wieku przez króla Zygmunta Augusta. Legenda mówi, iż król polujący na terenie Puszczy Solskiej zatrzymał się nad niewielkim strumykiem.

Ponieważ woda, której się napił, była „pyszna”, król rozkazał założenie osady nad tym strumykiem, która przyjęła nazwę Pysznica od „pysznej” wody. Strumyk zaś nazwano Pyszenka. Wystąpienie to wpisało się w nurt badań nad społecznościami lokalnymi i fenomenem „małych ojczyzn”. W kończącym obrady referacie Anna Szelest przedstawiła sylwetkę i twórczość malarza Zdzisława Beksińskiego, odnosząc się do zjawiska mitologizacji osoby artysty.

W drugim dniu konferencji obrady zapoczątkowały komunikaty naukowe absolwentów sanockiej uczelni. Doniesienia te dotyczyły leskiej gazety lokalnej „Życie Bieszczadów” (Danuta Żytka), językowego obrazu domu w gwarach powiatu sanockiego (Magdalena Adamkiewicz), języka ksiąg gminnych wsi Izdebki z XIX wieku (Anna Toczek) oraz języka polskiego w dobie ostatnich Piastów (Sylwia Duszczyńska).

W drugim dniu konferencji w ramach sekcji literaturoznawczo – metodycznej Gabriela Wróbel przedstawiła literackie wizje Dukli – miasta w woj. podkarpackim, w powiecie krośnieńskim – osnute wokół frazy „między demonizacją a świętością”. Referentka przedstawiła utwory literackie zainspirowane postaciami związanymi z Duklą – Amalią oraz św. Janem. W XIX wieku dziedzicem Dukli został Jerzy August Mniszech, który poślubił Marię Amalię Mniszchowej z Brühlów – córkę Henryka Brüla, ówczesnego ministra skarbu Polski i Saksonii, na dworze króla Augusta III. Na sejmie konwokacyjnym Jerzy August Mniszech poparł stronnictwo saskie i po wyborze Stanisław Augusta Poniatowskiego stracił wpływy i osiadł w Dukli. Z żoną postanowił uczynić tam ośrodek życia kulturalnego i politycznego. Mniszchowie konkurując z Czartoryskimi, starali się przyćmić swoją siedzibą Puławę i uczynić z Dukli centrum życia kulturalnego Rzeczypospolitej. Maria Amalia zmarła w 1772 roku. Według oficjalnej wersji, ogłoszonej przez rodzinę, na gruźlicę, według innej po zażyciu trucizny.

W dalszej części sesji Maria Wolan zreferowała problem błędów w wymowie uczniów sanockich szkół, w szczególności ich przyczyny oraz propozycje ćwiczeń ortofonicznych. Ortofonia bowiem to nauka poprawnego wymawiania, zasady poprawnej wymowy ustalone w danym języku. Referentka podkreśliła istotny brak badań w tym zakresie opartych na naturalnym eksperymencie pedagogicznym i badań empirycznych nad kulturą słowa mówionego w szkole. Badania własne autorka przeprowadziła na grupie 24 uczniów pierwszej klasy liceum sanockiego i zastosowała test dydaktyczny jako technikę pomiaru. Co należy podkreślić nie zaobserwowano wpływu dialektu regionu, czy też gwary – wszystkie błędy wynikały z zaniedbań i współczesnej tendencji do braku dbałości o język.

Obrady w sekcji literaturoznawczo – metodycznej zakończyły referaty Małgorzaty Buczek – poświęcony „sanockim klimatom” w twórczości Janusza Szubera oraz Kazimierzy Stefańskiej – Jastrzębskiej na temat edukacji regionalnej.

W równoległej sekcji językoznawczo – kulturoznawczej Robert Lipelt przedstawił kwestię kultury użytkowania gruntów uprawnych, lasów i rzek na Podkarpaciu od XVI do XIX wieku. Robert Nowak zaprezentował referat pt. Spór o cywilizację nowoczesną a sprawa polska. Z kolei Renata Bizior omówiła specyfikę relacji nadawczo – odbiorczych w kazaniach z okresu rabacji galicyjskiej. Magdalena Barańska przeanalizowała kwestię zbiorowo – regionalnych przerwisk na pograniczu polsko – wschodniosłowiańskim. Kończące obrady sekcji wystąpienie dotyczyło stanu badań i potrzeb badawczych nad językiem mówionym mieszkańców wsi środką Podkarpacia (Przemysław Prucnal).

Podsumowując dwudniowe obrady podkreślić należy, iż z pewnością konferencja przyczyni się do promocji uczelni oraz regionu. Wiele z referatów przypomniało sylwetki i przybliżyło twórczość poetów i pisarzy pochodzących z Sanoka. Uczestnicy mieli możliwość zapoznania się z kulturą regionu. W planie konferencji organizatorzy przewidzieli bowiem zwiedzanie Muzeum Historycznego oraz Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku. Muzeum Historyczne posiada największą w Europie kolekcję ponad 700 ikon z XVI – XX wieku oraz wystawę twórczości

Zdzisława Beksińskiego. Z kolei Muzeum Budownictwa Ludowego to największy w Polsce i jeden z największych w Europie skansen.

Material udostępniany na zasadach licencji

Creative Commons 2.5
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne
-Na tych samych warunkach 2.5 Polska
