

No. 34 (3/2021)

perspektywy **kultury**

perspectives on culture

Czasopismo naukowe
Instytutu Kulturoznawstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

Kobieta w kulturze

Women in Culture

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie
Academic Journal of the Institute of Cultural Studies, Jesuit University Ignatianum in Krakow

PISMO RECENZOWANE / PEER-REVIEWED JOURNAL

Redaktorzy gościnni/ Guest editors: **dr Krzysztof Duda, dr Sergey Troitskiy**

Zespół redakcyjny / Editorial Board: dr Łukasz Burkiewicz (redaktor naczelny / Editor-in-chief);
dr hab. Leszek Zinkow, dr Paweł Nowakowski (z-ca redaktora naczelnego / Deputy Editor-in-chief);
mgr Magdalena Jankosz (sekretarz redakcji / Editorial Assistant); dr Danuta Smołucha
(redaktor działu – Przestrzenie cyberkultury / Editor – Areas of Cyberculture); dr Agnieszka
Knap-Stefaniuk (redaktor działu – Zarządzanie międzykulturowe / Editor – Cross-cultural
Management); dr hab. Bogusława Bodzioch-Bryła, prof. AIK (redaktor tematyczny – e-literatura,
nowe media / Editor – e-Literature and New Media); dr hab. Andrzej Gielarowski, prof. AIK
(redaktor tematyczny – filozoficzne aspekty kultury / Editor – Philosophy of Culture);
dr hab. Monika Stankiewicz-Kopeć, prof. AIK (redaktor tematyczny – historia kultury i literatury /
Editor – History of Culture and Literature)

Rada Naukowa / International Advisory Council: dr hab. Eva Ambrozová (Newton College, Brno);
dr Josep Boyra (Escola Universitària Formatic, Barcelona); dr hab. Stanisław Cieślak SJ, prof. AIK
(Akademia Ignatianum w Krakowie); dr Jarosław Duraj SJ (Ricci Institute, Macau); prof. dr hab.
Tomasz Gąsowski (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr Jakub Gorczyca SJ (Pontificia
Università Gregoriana, Rome); prof. dr Marek Inglot SJ (Pontificia Università Gregoriana,
Rome); dr Petr Mikuláš PhD (Univerzita Konštantína Filozofa, Nitre); prof. dr hab. Henryk
Pietras SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rome); dr hab. Janusz Smołucha, prof. AIK
(Akademia Ignatianum w Krakowie); dr Joan Sorribes (Escola Universitària Formatic, Barcelona);
dr hab. Stanisław Sroka, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr M. Antoni J. Üçerler SJ
(University of San Francisco); dr Zdeněk Vybíral (Husitské Muzeum, Tabor)

Redaktor tekstów / Copy editor: Magdalena Jankosz, Maria Żółty

Projekt graficzny / Graphic design: Joanna Panasiewicz

Tłumaczenia / Translation: Karolina Socha-Duško, Roman Turowski

Okladka / Cover: Code People Błażej Dąbrowski

Skład i opracowanie techniczne / DTP: Jacek Zaryczyński

ISSN (print): 2081-1446

Deklaracja / Declaration: wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną /

The original version of this journal is the print version

Nakład / Print run: 80 egz. / copies

Artykuły zostały sprawdzone systemem antyplagiatowym iThenticate.
The articles have been checked for plagiarism with iThenticate software.

Adres redakcji / Publisher Address

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

tel. 12 399 96 62

Spis treści / Table of Contents

Krzysztof Duda, Sergey Troitskiy, *Kobieta w kulturze. Wprowadzenie do numeru*
5

Krzysztof Duda, Sergey Troitskiy, *Women in Culture. Introduction to the Issue*
13

Kobieta w kulturze/ Women in Culture

Elena Ovchinnikova, Sergey Troitskiy, *Identyfikacja genderowa w rosyjskim
dyskursie kulturowym. Od średniowiecza po oświecenie*
21

Anna Troitskaya, *Typologia męskiego i kobiecego portretu miniaturowego
w elżbietańskiej Anglii*
39

Riley Bolitho, *The New England Puritans: History, Social Order, and Gender*
59

Monika Stankiewicz-Kopeć, *Wzór osobowy kobiety polskiej
okresu niewoli politycznej. Wokół Pamiętki po dobrej matce
Klementyny z Tańskich-Hoffmanowej*
73

Laia Perales Galán, *Moscow Doesn't Believe in Tears:
A Matter of Gender and Fate*
97

Oksana Kozhemiakina, *Komunikatywne podstawy dyskursu genderowego*
111

Krzysztof Duda, *Fałsz społeczny i los kobiet w publicystyce Jana Niecisława
Baudouina de Courtenay (1845–1929)*
121

Cross-Cultural Management

Agnieszka Knap-Stefaniuk, Joan Sorribes, *Values in Managing a Contemporary
Enterprise – the Perspective of Intercultural Management*
141

Varia

Marlena Gęborska, *Kody kulturowe w adaptacjach filmowych polskiej literatury młodzieżowej XXI w.*

157

Katarzyna Rynkowska, *Podróż na skraje zmysłów – poszukiwanie nowych form duchowości*

177

Beata Bigaj-Zwonek, *Echa Goi w graficznych obrazach konfliktów społecznych i politycznych*

203

Katarzyna Korneluk-Markiewicz, *Islandzka völvá i staropolska czarownica. Analiza porównawcza*

221

Konrad Oświecimski, *Wpływ pandemii COVID-19 na kontekst prezydenckiej kampanii wyborczej w Stanach Zjednoczonych w 2020 r.*

239

Krzysztof Duda<http://orcid.org/0000-0002-9810-2253>

Akademia Ignatianum w Krakowie

krzysztof.duda@ignatianum.edu.pl**Sergey Troitskiy**<http://orcid.org/0000-0002-2663-3629>

Państwowy Uniwersytet w Sankt Petersburgu

sergtroy@yandex.ru

DOI: 10.35765/pk.2021.3403.01

Kobieta w kulturze. Wprowadzenie do numeru

Rozwój dyskursów wyzwolenicznych (postkolonialnego, rasowego, etnicznego, płciowego, ekologicznego itp.) na przełomie lat 60. i 70. XX w. doprowadził do tego, że są one nie tylko i nie tyle strategią intelektualistów, ile weszły do kultury w formie praktyk społecznych, stając się głównymi wzorcami zachowań i modelami myślenia¹. W tym kontekście dyskurs feministyczny², który początkowo rozwijał się jako polityczny i prawniczy dyskurs walki o prawa kobiet, w miarę rozprzestrzeniania się przybrał niestety formę światopoglądowego, a wręcz ideologicznego dyskursu przeciwstawiania i konkurencji pomiędzy płciami. Wobec powyższego obecną sytuację w kulturze, realizowaną przez aktywistki feministyczne w kwestii płci, można określić jako walkę o *alfa*-przywództwo pomiędzy antagonistą a protagonistą w toku dyskursu wyzwolenczego (Gaag, van der, 2014; Carrigan, Connell i Lee, 1985, s. 551–604; Wood, 2011). Taka walka często jest też opisywana w terminologii darwinowskiej selekcji naturalnej i dlatego jest realizowana w praktykach społecznych jako totalna wojna „ciemniejszych” i „uciśnionych”, uzasadniana biologiczną (nie)użytecznością w przyrodzie lub społeczeństwie.

Przedstawianie sytuacji w ten sposób nie jest obroną tradycjonalistycznych czy konserwatywnych postaw ani też zaprzeczaniem aktualności problemów, które były racją powstania dyskursów wyzwolenicznych. Wskazując na powyższe mankamenty podobnych dyskursów, zwłaszcza

1 Świadomie unikamy konkretyzacji podmiotów dyskursu, ponieważ mówimy tu nie o jednym konkretnym podmiocie, ale o modelu, według którego są one budowane.

2 Chodzi tu o dyskurs feministyczny jako całość, bez uwzględnienia odmienności w treści kolejnych fal wewnątrz ruchu (Evans i Chamberlain, 2015, s. 396–409). W naszym przypadku nie dotyczy to, ogólnie rzecz biorąc, nowych przedmiotów opresji, wprowadzonych w czwartej fali feminizmu, gdyż niniejszy numer czasopisma jest poświęcony męskiemu i żeńskiemu dyskursowi.

feministycznych, jednocześnie dostrzegamy ich ważną rolę w próbach rozwiązania aktualnych problemów społecznych. Niewątpliwie dyskryminacja, przemoc, molestowanie itd. są nowotworem na ciele współczesnej kultury i to właśnie dyskursy wyzwolenicze, dzięki swojemu radykalizmowi, potrafiły te problemy zdiagnozować. Kultura różni się jednak od chirurgii tym, że w tej drugiej terapia jest wyraźnie oddzielona od problemu, natomiast w pierwszej są one obecnie nierozzerwalne. Chirurg może być pewien, że jego ingerencja zmieni ciało w konkretnym, zamierzonym zakresie, natomiast próba zmiany kultury nie eliminuje z niej żadnych treści, wręcz przeciwnie – poszerza takie treści, dodając nowe postawy, strategie i scenariusze współdziałania, wzorce, obrazy i normy. W ten sposób feminizm nie zastąpił sobą tego, czemu się sprzeciwiał, ale został dodany jako alternatywa. Próby zmiany paradygmatu za pomocą kulturowego wypierania (Troitskiy, 2015, s. 72–73 [66–75]) określonych wzorców z pola pragmatyki społecznej, nawet jeśli w grę wchodzi polityczne, ale etyczne mechanizmy regulowania uczynków, nie prowadzą do pożądanego rezultatu, lecz odwrotnie, do obligatoryjnej ponownej aktualizacji (Troitskiy, 2015; Troitskiy, 2018, s. 165–180; Nikolayeva i Troitskiy, 2018, s. 3–19), a więc – ku przystosowaniu przedmiotu do manipulacyjnego oddziaływania ze strony podmiotu. Obserwujemy to w sytuacji, gdy ruch feministyczny stara się wpływać na tradycyjne postawy kulturowe. W takim przypadku wypierany przedmiot zawsze dostosowuje się do nowych warunków, uwzględnia pretensje i pracuje z nimi, osiągając nowy poziom odporności na oddziaływanie³, natomiast teoria feministyczna wyznacza w każdej nowej fali swojej ewolucji coraz to nowe punkty oddziaływania na tkankę kulturową współczesności.

Odniesienia się w naszej publikacji do męskiego i żeńskiego dyskursu nie należy interpretować jako dążenia do utwierdzenia heteronormatywności (Ingraham, 1994, s. 203–219; Hartmann, Klesse, Wagenknecht, Fritzsche i Hackmann, red., 2007; Pospelova i Karagapolova, 2012), odrzucając bogactwo treści gender jako konstruktu społecznego (Richards, Bouman i Barker, red., 2017). Cel sięgnięcia po taką terminologię polega na czym innym: chcemy wskazać na postawy kulturowe, znajdujące swój wyraz w praktykach, które istniały na przestrzeni wieków (i nadal istnieją) przed powstaniem teorii gender, które opierały się na odpowiednich wzorcach i które są uznawane (ponieważ są przedmiotem krytyki i protestu) przez samą teorię gender. Przyjęcie podobnej metodologii określa ponadto pole przedmiotowe naszego badania ograniczonego do kultury europejskiej, z pominięciem afrykańskich, azjatyckich oraz innych kultur, w których identyfikacja genderowa, zdaniem niektórych badaczy, nie

3 Na temat interpretacji kultury jako wirusa patrz: Weinstock, 1997, s. 83–97.

ma jednoznacznie binarnego charakteru (Nanda, 1990; Bacigalupo, 2003, s. 322–343)⁴, natomiast binarność genderowa właściwa dla zeuropeizowanych kultur jest postrzegana jako przejaw kolonializmu (Lugones, 2007, s. 196–198).

Zaostrzone sprzeczności pomiędzy nosicielami odmiennych wzorców urzeczywistniają się w nieustannej (prawie militarnej) konfrontacji, w której poddane radykalizacji odmienności na poziomie szeroko pojętej cielesności prowadzą w ostateczności ku otwartemu konfliktowi. Dzieje się tak w odniesieniu do koloru skóry, płci, niepełnosprawności, a nawet w odniesieniu do różnic pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, realizujących się bądź w postaci praktyk konserwatywnych (eugenika, selekcja, apartheid, *doghunting* itp.), bądź też w formie ochrony postaw liberalnych i różnorodności kulturowej, doprowadzonej do radykalnego ucieleśnienia (dyskryminacja odwrócona, eko- i zoofaszyzm itp.). W obu tych przypadkach to właśnie ciało okazuje się nie tylko markerem biologicznej przynależności do określonej grupy społecznej, ale także narzędziem oddziaływania na konkretną grupę jako całość. Jeśli zmienimy nieco perspektywę w kierunku badania konfliktów zbrojnych, jeśli spojrzymy na ten problem historycznie, to jawi się on jako dosyć znajomy i oczywisty: przemoc wobec konkretnych ciał przeciwstawnej grupy była i nadal jest odbierana jako sposób wywierania wpływu danej grupy jako całości.

Ciało kobiety postrzegano przede wszystkim jako ciało grupy, poprzez które można byłoby zniszczyć/ poniżyć ciało przedstawiciela tej grupy płci męskiej (Altinay i Pető, red., 2016; Hernes, Kuehnast i Oudraat, red., 2011). Kobięce ciało jako narzędzie manipulacji męskim ciałem jawi się nie tylko w sytuacji przemocy i morderstwa ze strony domniemych wrogów, ale także w przypadku rewizji społecznych ról uwarunkowanych odmiennymi genderowymi (Enloe, 1983; Sjoberg i Via, red., 2010). Takie postawy kulturowe dotyczące nierozzerwalnego powiązania pomiędzy męską a żeńską cielesnością w kontekście jednego społecznego ciała mają swe źródła w najstarszych, archaicznych warstwach kultury i jako takie wciąż są obecne w świadomości współczesnej. Podobne postawy kulturowe będą stale powracać w warunkach irracjonalnego, mimowolnego działania, w postaci odruchów kulturowych, pierwotnych narracji i wzorców, które są wcielane w zachowaniach społecznych i praktykach dyskursywnych. Właśnie takim, niemożliwym do zracjonalizowania, postawom i wzorcom poświęcono niniejszy numer czasopisma. Celem autorów było

4 Na to samo zwrócił uwagę rosyjski etnograf Bogoraz, który w badaniach terenowych Czukczów na początku XX w. zauważył, że praktyka szamanistyczna nie ustanawia granic między płciami, natomiast najpotężniejsi szamani to „przemienieni mężczyźni” lub „przemienione kobiety” (Bogoraz, 1910, s. 9–14, 1–34).

zidentyfikowanie podobnych wzorców, ich opis i analiza na podstawie materiału historycznego, bez ich politycznego lub etnicznego traktowania, ich ukazanie w kontekście odpowiedniej kulturowej i historycznej sytuacji.

Podobne podejście zaproponowano uczestnikom konferencji „Kobiece i męskie dyskursy w kulturze” (I międzynarodowa konferencja naukowa z zaplanowanego cyklu „Toposy w kulturze Wschodu i Zachodu”), która odbyła się na Akademii Ignatianum w Krakowie w dniach 25 i 26 marca 2019 r. Dany specjalny numer nie stanowi wydania materiałów pokonferencyjnych, ponieważ ze wszystkich dostarczonych do redakcji artykułów zaledwie trzy przedstawiono na powyższej konferencji jako referaty. Wszystkie one zostały dogłębnie przepracowane na potrzeby niniejszego wydania.

Artykuły prezentowane w tym numerze odzwierciedlają główne zmiany w społecznych i dyskursywnych praktykach różnych regionów, poczynając od XVI w. aż po współczesność. Autorom nie stawiano ograniczeń co do czasu czy regionu, ale tak się złożyło, że w publikowanych tekstach są rozpatrywane kultury pochodzenia europejskiego (Rosja, Anglia i jej kolonia na kontynencie północnoamerykańskim, późniejsze Stany Zjednoczone, Polska) na przestrzeni pięciu ostatnich stuleci. Artykuły uporządkowano zgodnie z zasadą chronologiczną – od najstarszych do najnowszych fenomenów i tendencji. Dodatkową zasadą formalną niniejszego numeru była geograficzna lokalizacja przedmiotu badań poszczególnych artykułów. W ten sposób można wyodrębnić dwie grupy artykułów. Tekst Anny Troitskiej dotyczący elżbieteńskiej Anglii oraz artykuł Rileya Bolitho na temat purytanów tworzą pewną całość. Inne artykuły, poświęcone kulturowemu obszarowi Rusi i Związku Radzieckiego, umieszczono w różnych częściach publikacji – na początku numeru tekst Eleny Ovchinnikovej i Sergeya Troitskiego odnoszący się do wieku XVI w Rosji oraz studium Lai Perales Galán dotyczące kultury radzieckiej. Wymienione prace są poświęcone problemom praktycznym. Autorzy stosują różne metodologiczne podejścia, głównie kulturoznawcze (historia kultury) oraz te z zakresu historii sztuki. Niniejszy numer podsumowuje natomiast bardziej teoretyczny artykuł Oksany Kozhemiakiny poświęcony współczesnemu spojrzeniu na problematykę gender.

Tekst autorstwa Eleny Ovchinnikovej (Państwowy Uniwersytet w Sankt Petersburgu) i Sergeya Troitskiego (Rosyjski Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny im. A.I. Herzena/ Państwowy Uniwersytet w Sankt Petersburgu) *Identyfikacja genderowa w rosyjskim dyskursie kulturowym. Od średniowiecza po oświecenie*, sięgając po materiały spisane w Rosji w XVI w., wskazuje na wyraźne zmiany, które następowały wówczas w kulturze rodziny. Tak, poza tradycyjnymi wzorcami patriarchalnymi, powstaje wyraźny normatywny podział funkcji między mężem (mężczyzną) i żoną

(kobietą). Utrwalenie w tekście *Domoustroju* systemu wzajemnych relacji pomiędzy domownikami, który wcześniej już istniał jako zestaw oczywistych postaw kulturowych, przyczynia się do tego, że elementy tegoż systemu stopniowo zaczynają być postrzegane w kulturze jako niezależni aktorzy. To z kolei prowadzi do tego, że w XVIII w. mężczyzna i kobieta są już postrzegani także poza rodziną, np. jako niezależne podmioty relacji ekonomicznych.

Nieco inaczej proponuje spojrzeć na praktyki kulturowe XVI w. Anna Troitskaya (Rosyjski Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny im. A.I. Hercena) w artykule *Typologia męskiego i kobiecego portretu w miniaturowej praktyce elżbietańskiej Anglii*. Jest to spojrzenie inne w dosłownym sensie i w przenośni. Po pierwsze, w artykule jest mowa o Anglii okresu panowania Elżbiety I. Po drugie, w badaniu wykorzystano metodologię właściwą dla historii sztuki. Autorka pokazuje, w jaki sposób kształtuje się męski i żeński dyskurs w retoryce wizualnej, jak są budowane wzorce genderowe w miniaturze portretowej północnego renesansu na przykładzie elżbietańskiej Anglii, jakie cechy płci są podkreślane, za pomocą jakich wizualnych środków są one wyrażane. Miniatura portretowa pojawia się w Anglii w XVI w. i od razu staje się sposobem przekazywania praktyk kulturowych związanych z genderową tożsamością przedstawianej osoby.

Swoistą kontynuacją wątku „angielskiego” w numerze jest artykuł Rileya Bolitho (Państwowy Uniwersytet w Sankt Petersburgu) *The New England Puritan: History, Social Order, and Gender*. Jest w nim podejmowana problematyka dyskursu męskiego i żeńskiego w kulturze purytańskiej. Ostatnia jest rozpatrywana przede wszystkim jako projekt religijny, zainicjowany w Anglii XVI–XVII wieków i rozwijany w koloniach angielskich, w tym też w Ameryce Północnej. Badacz przekonująco pokazuje, że wszelkie postawy genderowe purytanów były oparte na Piśmie Świętym, natomiast współczesne twierdzenia o „przestarzałym” podziale płci i ról społecznych w rodzinach purytańskich są nie implikacją szacunku wobec tradycji, ale przede wszystkim wyrazem religijności i znajomości tekstu biblijnego.

Artykuł Moniki Stankiewicz-Kopeć (Akademia Ignatianum w Krakowie) *Wzór osobowy kobiety polskiej okresu niewoli. Wokół Pamiątki po dobrej matce Klementyny z Tańskich-Hoffmanowej* przenosi czytelnika na tereny Polski pierwszych pięćdziesięciu lat po ostatnim rozbiórce kraju. Badaczka skupia uwagę na powieści Klementyny Tańskiej (Hoffman) *Pamiętka po dobrej matce, czyli jej ostatnie rady dla córki*. Była ona napisana w celu ukształtowania wzorców narodowych, dostarczenia przykładu „prawdziwego Polaka”, sformowania systemu moralnych wzorców i zasad postępowania. „Właściwy” podział społecznych ról mężczyzny i kobiety w ramach modelu samoidentyfikacji Polaka był jednym z zadań

ówczesnej literatury polskiej. Omawiana powieść nie była tu wyjątkiem. Badaczka konsekwentnie analizuje modele płciowe „reprezentanta narodu polskiego” przedstawione przez Klementynę Tańską, dodając przy tym, że dziś tę powieść należy traktować raczej jako świadectwo epoki, artefakt i dokument historyczny niż jako wybitne dzieło literackie.

Laia Perales Galán (Państwowy Uniwersytet w Sankt Petersburgu) również odwołuje się do konkretnego dzieła, aby zidentyfikować w nim postawy kulturowe danej kultury w wybranym okresie. Za takie dzieło służy autorce radziecki film *Moskwa nie wierzy łzom* (1979) w reżyserii Włodzimierza Mieńszowa (1939–2021). W artykule *Moscow Doesn't Believe in Tears: A Matter of Gender and Fate* badaczka analizuje przedstawione w filmie kobiece obrazy pod kątem tego, w jaki sposób odzwierciedlały/kształtowały one stereotypy genderowe i postawy kulturowe w Związku Radzieckim lat 70. Ponadto, horyzont badawczy artykułu jest poszerzany poprzez sięgnięcie po inne radzieckie filmy z tego samego okresu.

Kolejny artykuł Oksany Kozhemiakiny (Uniwersytet w Czerkasach im. Bohdana Chmielnickiego, Ukraina) *Komunikatywne podstawy dyskursu genderowego* przedstawia filozoficzne ujęcie problematyki gender. Uogólniające możliwości filozofii pozwalają czytelnikowi sformułować własne rozumienie tekstów składających się na daną publikację, po swojemu zinterpretować przeczytane artykuły, samodzielnie odpowiedzieć na postawione w nich pytania.

W konwencji badań nad autentycznością bycia społecznego oraz płciowością – ujętą w kontekście historycznym – przedstawia swój artykuł Krzysztof Duda. Autor podejmuje się prezentacji powyższych zjawisk na podstawie myśli Jana Niecisława Baudouina de Courtenay. Przybliżenie kwestii sprawiedliwości i równości w życiu publicznym stwarza też możliwość ponownego spojrzenia na tego wybitnego, a obecnie zapomnianego badacza języka i kultury.

Oprócz działu tematycznego w numerze nie zabraknie również stałych części. W pierwszej z nich – „Cross-Cultural Management” – prezentujemy artykuł autorstwa Agnieszki Knap-Stefaniuk (Akademia Ignatianum w Krakowie) oraz Joana Sorribesa pt. *Values in Managing a Contemporary Enterprise – the Perspective of Intercultural Management*, którego celem jest określenie roli i znaczenia wartości w zarządzaniu współczesnym przedsiębiorstwem, z uwzględnieniem perspektywy zarządzania międzykulturowego.

W dziale „Varia” proponujemy lekturę pięciu kolejnych artykułów. W pierwszym z nich Marlena Gęborska (Uniwersytet Śląski) pomaga spojrzeć na adaptacje filmowe literatury młodzieżowej XXI w. jako system kodów kulturowych. Katarzyna Rynkowska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) w tekście *Podróż na skraj*

zmysłów – poszukiwanie nowych form duchowości podejmuje zagadnienie znaczenia tych form dla poszukującego metafizyki człowieka Zachodu. Beata Bigaj-Zwonek (Akademia Ignatianum w Krakowie) w artykule *Echa Goi w graficznych obrazach konfliktów społecznych i politycznych* przybliża cechy grafik hiszpańskiego mistrza i przedstawia przykłady dzieł z różnych okresów, które wskazują na łączność z jego językiem artystycznym. Kolejny artykuł autorstwa Katarzyny Korneluk-Markiewicz (Akademia Ignatianum w Krakowie) pt. *Islandzka völva i staropolską czarownicą. Analiza porównawcza* zestawia informacje czerpane z islandzkich sag i staropolskich podań ludowych na temat kulturowej roli wiedźm. Ostatni tekst proponowany czytelnikom, którego autorem jest Konrad Oświecimski (Akademia Ignatianum w Krakowie), zatytułowany *Wpływ pandemii COVID-19 na kontekst prezydenckiej kampanii wyborczej w Stanach Zjednoczonych w 2020 r.*, przenosi nas do współczesnych zagadnień, wciąż żywo nurtujących opinię publiczną.

Życzymy przyjemnej i inspirującej lektury.

BIBLIOGRAFIA

- Altinay, A.G. i Pető, A. (red.) (2016). *Gendered Wars, Gendered Memories: Feminist Conversations on War, Genocide and Political Violence*. Routledge. Pozyskano z: <https://doi.org/10.4324/9781315584225>.
- Bacigalupo, A.M. (2003). Mapuche Shamanic Bodies and the Chilean State: Polemic Gendered Representation and Indigenous Responses. W: A.J. Aldama, *Violence and the Body: Race, Gender, and the State*. Bloomington Indiana: Indiana University Press, 322–343.
- Bogoraz, V.G. (1904–1909). *The Chukchee*. Leiden: E.J. Brill/ New York: G.E. Stechert. [= Memoir of the American Museum of Natural History, Bd. 11, Publications of the Jesup North Pacific Expedition (hrg. von Franz Boas), Bd. 7: Teil 1: Material Culture (1904), Teil 2: Religion (1907), Teil 3: Social Organization (1909)].
- Bogoraz, V.G. (1910). K psychologii shamanstva u narodov Severo-vostochnoj Azii. *Jetnograficheskoe obozrenie*, vol. 84–85, 1–2, 9–14, 1–34.
- Carrigan, T., Connell, B. i Lee, J. (1985). Toward a new sociology of masculinity. *Theory & Society*, nr 14(5), 551–604.
- Enloe, C. (1983). *Does Khaḳi Become You? The Militarization of Women's Lives*. London: Pluto Press.
- Evans, E. i Chamberlain, P. (July 2015). Critical Waves: Exploring Feminist Identity, Discourse and Praxis in Western Feminism. *Social Movement Studies*, nr 14(4), 396–409.
- Gaag, van der, N. (2014). *Feminism and Men*. London: Zed Books.

- Hartmann, J., Klesse, Chr., Wagenknecht, P., Fritzsche, B. i Hackmann, K. (red.) (2007). *Heteronormativität. Empirische Studie zu Geschlecht, Sexualität und Macht*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hernes, H., Kuehnast, K. i de Jonge Oudraat, Ch. (red.) (2011). *Women and War: Power and Protection in the 21st Century*. Washington, DC: United States Institute of Peace.
- Ingraham, Ch. (1994). The Heterosexual Imaginary: Feminist Sociology and Theories of Gender. *Sociological Theory*, nr 12(2), 203–219.
- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the Colonial/ Modern Gender System. *Hypatia*, nr 22(1), 196–198.
- Nanda, S. (1990). *Neither Man nor Woman: the Hijras of India*. Belmont, CA: Wadsworth Pub.
- Nikolayeva, Zh. i Troitskiy, S. (2018). An Introduction to Russian and International Studies of Cultural Exclusion Zones. An Analytical Overview of Recent Concepts. *Rivista di Estetica*, nr 67, anno LVIII, 3–19.
- Pospelova, O.V. i Karagapolova, I.V. (2012). *Transgendernost' i geteronormativnost'*. Arhangel'sk: Rakurs.
- Richards, Ch., Bouman, W.P. i Barker, M.-J. (red.) (2017). *Genderqueer and Non-Binary Genders*. London: Palgrave Macmillan.
- Sjoberg, L. i Via, S. (red.) (2010). *Gender, War and Militarism: Feminist Perspectives*. Santa Barbara, CA: Praeger Security International.
- Troitskiy, S.A. (2015). Problema terminologicheskoy tochnosti pri izuchenii zon kul'turnogo otchuzhdenija. *Novoe Literaturnoe Obozrenie*, 133, 72–73 (66–75).
- Troitskiy, S. (2018). The Problem of Terminological Precision in Studies on Cultural Exclusion Zones. *Rivista di Estetica*, nr 67, anno LVIII, 165–180.
- Weinstock, J.A. (1997). Virus Culture. *Studies in Popular Culture*, nr 20(1), 83–97.
- Wood, J.T. (2011). The rhetorical shaping of gender: men's movements in the United States. W: J.T. Wood (red.), *Gendered lives: communication, gender, and culture*. Australia Boston, Massachusetts: Wadsworth Cengage Learning.

Krzysztof Duda

<http://orcid.org/0000-0002-9810-2253>
Jesuit University Ignatianum in Krakow
krzysztof.duda@ignatianum.edu.pl

Sergey Troitskiy

<http://orcid.org/0000-0002-2663-3629>
Saint Petersburg State University
sergtroy@yandex.ru
DOI: 10.35765/pk.2021.3403.02

Women in Culture. Introduction to the Issue

The late 1960s and early 1970s development of liberation discourses (post-colonial, racial, ethnic, gender, environmental, etc.) resulted in them turning not only and not so much into an intellectual strategy, but instead, in their entering culture as social practices, and becoming the main patterns of behavior and models of thinking.¹ In this context, the feminist discourse,² which initially developed as a political and legal narrative of the struggle for women's rights, unfortunately became a world view and even an ideological discourse of opposition and competition between the sexes as it spread. In view of the above, the current cultural situation pursued by feminist activists in terms of gender can be described as a struggle for *alpha* leadership between an antagonist and a protagonist in the course of a liberation discourse (Gaag, 2014; Carrigan, Connell & Lee, 1985, pp. 551–604; Wood, 2011). Such a struggle is also often described in the terminology of Darwinian natural selection and, therefore, it is realized in social practices as an all-out war between the “oppressors” and the “oppressed,” justified by the criteria of biological (non)utility in nature or society.

Presenting the situation in this way herein is not a defense of traditionalist or conservative attitudes, nor is it a denial of the validity of the problems that gave rise to the liberation discourses. While pointing out the above shortcomings of similar discourses, especially feminist ones, we at

1 We consciously avoid concertizing the subjects of discourse because we are not talking about one particular subject but about the model according to which they are constructed.

2 What we mean is the feminist discourse as a whole, without taking into account the dissimilarities in the content of successive waves within the movement (Evans i Chamberlain, 2015, pp. 396–409). In our case, this does not apply, generally speaking, to new objects of oppression indicated by the fourth wave of feminism, since this issue of the journal is devoted to male and female discourse.

the same time recognize their important role in the attempts to solve current social problems. Undoubtedly, discrimination, violence, harassment, etc., are a cancer on the body of contemporary culture, and it is the liberation discourses, through their radicalism, that have been able to diagnose these problems. However, culture differs from surgery in that in the latter, therapy is clearly separated from the problem, whereas in the former, they are now inseparable one from the other. A surgeon can be sure that his or her interference will change the body to a specific, intended extent, while an attempt to change culture does not eliminate any content from it; on the contrary, it expands such content, adding new attitudes, strategies and scenarios of interaction, patterns, images and norms. In this way, feminism did not replace what it opposed, but was added to it as an alternative. Attempts to change the paradigm by means of a cultural displacement (Troitskiy, 2015, pp. 72–73 [66–75]) of certain patterns from social pragmatics, even if not political but ethical mechanisms of regulating behaviors are involved, do not lead to the desired result but, on the contrary, to an obligatory actualization (Troitskiy, 2015; Troitskiy, 2018, pp. 165–180; Nikolayeva i Troitskiy, 2018, pp. 3–19) and thus to the adaptation of the object to the manipulative influence of the subject. We see this as the feminist movement seeks to influence traditional cultural attitudes. In this case, the displaced object always adapts to the new conditions, accommodates the accusations and works with them, reaching a new level of resistance to influence,³ while the feminist theory in each new wave of its evolution marks ever new points of influence on the cultural fabric of contemporaneity.

The reference to masculine and feminine in our publication should not be interpreted as an effort to reassert heteronormativity (Ingraham, 1994, pp. 203–219; Hartmann, Klesse, Wagenknecht, Fritzsche i Hackmann, eds., 2007; Pospelova i Karagapolova, 2012), rejecting the richness of gender issues as a social construct (Richards, Bouman i Barker, eds., 2017). The purpose of using such terminology is different: we want to point to cultural attitudes, which are expressed in practices that have existed for centuries before the emergence of gender theory, which were based on the respective models and which are recognized (because they are an object of criticism and protest) by gender theory itself. The adoption of a similar methodology, moreover, outlines the subject matter of our study, which is limited to European culture, excluding African, Asian and other cultures in which gender identification, according to some scholars, is not explicitly

3 For the interpretation of culture as a virus, cf.: Weinstock, 1997, pp. 83–97.

binary (Nanda, 1990; Bacigalupo, 2003, pp. 322–343),⁴ while the gender binarity inherent in Europeanized cultures is seen as a manifestation of colonialism (Lugones, 2007, pp. 196–198).

The fierce debate between the bearers of different patterns materializes in a constant (almost militant) confrontation, in which radicalized differences at the level of broadly defined corporeality ultimately lead to open conflict. This is the case with skin color, gender, disability and even human-animal differences, realized either in the form of conservative practices (eugenics, selection, apartheid, dog hunting, etc.) or in the form of the protection of liberal attitudes and cultural diversity taken to radical embodiment (reverse discrimination, eco- and zoofascism, etc.). In both of these cases, it is the body that proves to be not only a marker of biological belonging to a particular social group, but also a tool for influencing a particular group as a whole. If we shift our perspective slightly towards the study of armed conflict, if we look at this problem historically, it shall appear quite familiar and obvious: violence against specific bodies of the opposing group has been seen as a way of exerting influence on the group as a whole.

The female body is seen primarily as a group body through which the body of a male representative of that group could be destroyed/humiliated (Altinay i Pető, eds., 2016; Hernes, Kuehnast i Oudraat, eds., 2011). The female body as a tool for the manipulation of the male body appears not only in situations of violence and murder by alleged enemies, but also in the case of revisions of social roles conditioned by gender differences (Enloe, 1983; Sjoberg i Via, eds., 2010). Such cultural attitudes concerning the inseparable link between male and female corporeality in the context of one social body have their origins in the oldest, archaic layers of culture and as such are still present in contemporary consciousness. Similar cultural attitudes will constantly recur under conditions of irrational, involuntary action, in the form of cultural reflexes, primary narratives and patterns that are embodied in social behavior and discursive practices. It is precisely such impossible to rationalize attitudes and patterns that this issue of this journal is devoted to. The authors' aim was to identify similar patterns, to describe and analyze them on the basis of historical material, without treating them politically or ethnically, and to show them in the context of the relevant cultural and historical situation.

4 The same point was made by the Russian ethnographer Bogoraz, who noted during his expeditions to the Chukchee in the early 20th century that shamanic practice did not establish gender boundaries, while the most powerful shamans were “transformed men” or “transformed women” (Bogoraz, 1910).

A similar approach was proposed to the participants of the Feminine and Masculine Discourses in Culture conference (the 1st international scientific conference in the planned series, *Topoi of the Culture of the East and West*), held at the Jesuit University Ignatianum in Cracow on 25–26 March 2019. This special issue is not a collection of conference materials, as out of all the articles submitted to the editor only three were presented as papers at the above mentioned conference. All of these have been additionally reworked in depth for this edition.

The articles presented in this issue reflect major changes in the social and discursive practices of different regions, from the 16th century to the present time. The authors were not restricted by time or region, but it so happened that the published texts deal with cultures of European origin (Russia, England and its colony on the North American continent in what became the United States, and Poland) over the last five centuries. The articles are arranged according to a chronological principle—from the oldest to the newest phenomena and trends. An additional formal principle of this issue was the geographical location of the scope of the individual articles. In this way, the articles can be categorized as follows: the texts by Anna Troitskaya on the 16th century in Elizabethan England and by Riley Bolitho on the Puritans, form a complimentary set. Other articles, devoted to the cultural area of Russia and the Soviet Union, are placed in different sections throughout the issue. In the early pages, there is a text by Elena Ovchinnikova and Sergey Troitskiy on the Russian 16th century along with a study by Laia Perales Galán on Soviet culture. These articles are devoted to practical problems. The authors utilize various methodological approaches, mainly employed by cultural studies (history of culture) and art history. The issue concludes with a more theoretical article by Oksana Kozhemiakina on contemporary perspectives on gender.

The article by Elena Ovchinnikova (Saint Petersburg State University) and Sergey Troitskiy (Saint Petersburg State University) *Gender Identification in Russian Cultural Discourse. From the Middle Ages to the Enlightenment*, drawing on Russian sixteenth century manuscripts, shows changes that were becoming visible in the family culture at the time. Thus, beyond traditional patriarchal patterns, a clear normative division of functions between the husband (man) and the wife (woman) emerged. The consolidation of a system of mutual relations between domestics in the *Domostroy*, which already existed before as a set of self-evident cultural attitudes, contributed to the fact that the elements of this system gradually began to be perceived in culture as independent actors. This, in turn, lead to the 18th century men and women being already perceived also as existing outside the family, for example as independent subjects of economic relationships.

Anna Troitskaya (Herzen Saint Petersburg State University) proposes a slightly different perspective on the cultural practices of the 16th century in her article, *Male and Female Portrait: Towards the Typology of English Elizabethan Miniatures*. It is a literally and figuratively different perspective. Firstly, the article refers to England during the reign of Elizabeth I. Secondly, the study uses a methodology appropriate to history of art studies. The author shows how masculine and feminine discourses were shaped in visual rhetoric, how gender patterns were constructed in the portrait miniatures of the Northern Renaissance on the example of Elizabethan England, which gender features were emphasized in them, and by what visual means they were expressed. The miniature portrait appeared in England in the sixteenth century and immediately became a way of communicating cultural practices associated with the gendered identity of the person depicted.

A sort of continuation of the “English” theme in the issue is Riley Bolitho’s (Saint Petersburg State University) article *The New England Puritan: History, Social Order, and Gender*. It addresses the issue of male and female discourse in Puritan culture. The last is considered primarily as a religious project, initiated in England of the 16th–17th centuries and developed in the English colonies, including North America. The researcher convincingly demonstrates that all gendered attitudes of the Puritans were based on Scripture, while contemporary claims of an “outdated” division of gender and social roles in Puritan families are not an implication of their respect for tradition, but primarily an expression of their religiosity and knowledge of the Bible.

The article by Monika Stankiewicz-Kopec (Jesuit University Ignatianum in Cracow), *Personal Model of the Polish Woman During the Enslavement Period. Around Pamiątka po dobrej matce by Klementyna Tańska-Hoffman* takes the reader to occupied Poland of the first fifty years after the last partition of the country. The researcher focuses on the novel by Klementyna Tańska (Hoffman) *Pamiątka po dobrej matce, czyli jej ostatnie rady dla córki* [*A memento of a good mother, or her last advice to her daughter*]. It was written with an intent of shaping national role models, to provide an example of a “true Pole,” and to form a system of moral models and rules of conduct. “Proper” dissection of the social roles of men and women within a model for Polish self-identification was one of the tasks of the Polish literature of the time. The novel studied was no exception. The researcher consequently analyses the gender models of the “Polish nation representative” as presented by Klementyna Tańska, adding that today this novel should be treated as a testimony of the time, an artifact and a historical document rather than as an outstanding literary work.

Laia Perales Galán (Saint Petersburg State University) also refers to a specific work to identify the cultural attitudes of a particular culture in

a particular period. Such an example is the Soviet film titled *Moscow Does Not Believe in Tears* (1979) directed by Vladimir Menshov (1939–2021). In her article, *Moscow Does Not Believe in Tears: A Matter of Gender and Fate*, the researcher analyses the female images presented in the film in terms of how they reflected/shaped gender stereotypes and cultural attitudes in the Soviet Union of the 1970s. Moreover, the scope of the article is broadened by reaching out to other Soviet films from the same period.

An article by Oksana Kozhemiakina (the Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy, Ukraine) *Communicative Foundations of Gender Discourse* presents a philosophical approach to gender issues. The generalizing potential of philosophy allows the reader to formulate his or her own understanding of the texts that make up a given journal issue, to interpret the articles, and to answer the questions posed in them independently.

Krzysztof Duda presents his article in the convention of research on the authenticity of social being and sexuality in a historical context. The author undertakes to present these phenomena on the example of Jan Niecisław Baudouin de Courtenay. Bringing closer the issues of justice and equality in public life, he also creates an opportunity to take a fresh look at this outstanding, yet currently forgotten language and culture researcher.

In addition to the issue topic section, the regular sections are also included. In the first of them, Cross-Cultural Management, we present an article written by Agnieszka Knap-Stefaniuk (Ignatianum University in Cracow) and Joan Sorribes, titled *Values in Managing a Contemporary Enterprise – the Perspective of Intercultural Management*, which aims to determine the role and importance of values in managing a contemporary enterprise, taking into account the perspective of intercultural management.

In the Varia section, we offer the following five articles: in the first one, Marlena Gęborska (University of Silesia) proposes to look at the film adaptations of youth literature of the 21st century as a system of cultural codes; Katarzyna Rynkowska (Adam Mickiewicz University Poznań) in her text *A Journey to the Extremes of the Senses – Searching for New Forms of Spirituality* takes up the issue of significance of those forms for the West-erner searching for metaphysics; Beata Bigaj-Zwonek (Ignatianum University in Cracow); in her article *Echoes of Goya in Graphic Images of Social and Political Conflicts*, brings closer the features of the Spanish master's graphics and presents examples of his works from different periods, which indicate a link with his artistic language; the next article, by Katarzyna Korneluk-Markiewicz (Ignatianum University in Cracow), titled *The Icelandic völva and the Old Polish Witch. A Comparative Analysis* compares

information from Icelandic sagas and Old Polish folk tales on the cultural role of witches; the last text, by Konrad Oświecimski (Ignatianum University in Cracow) titled *The Impact of the COVID-19 Pandemic on the Context of the 2020 U.S. Presidential Election Campaign*, takes us back to contemporary issues, still vividly troubling the public opinion.

We wish you an enjoyable and inspiring read.

REFERENCES

- Altinay, A.G., & Pető, A. (eds.) (2016). *Gendered Wars, Gendered Memories: Feminist Conversations on War, Genocide and Political Violence*. Routledge. Retrieved from: <https://doi.org/10.4324/9781315584225>.
- Bacigalupo, A.M. (2003). Mapuche Shamanic Bodies and the Chilean State: Polemic Gendered Representation and Indigenous Responses. In A.J. Aldama, *Violence and the Body: Race, Gender, and the State*. Bloomington Indiana: Indiana University Press, 322–343.
- Bogoraz, V.G. (1904–1909). *The Chukchee*. Leiden: E.J. Brill / New York: G.E. Stechert. [= Memoir of the American Museum of Natural History, Bd. 11, Publications of the Jesup North Pacific Expedition (hrsg. von Franz Boas), Bd. 7: Teil 1: Material Culture (1904), Teil 2: Religion (1907), Teil 3: Social Organization (1909)].
- Bogoraz, V.G. (1910). K psihologii shamanstva u narodov Severo-vostochnoj Azii. *Jetnograficheskoe obozrenie*, vol. 84–85, 1–2, 9–14, 1–34.
- Carrigan, T., Connell, B., & Lee, J. (1985). Toward a new sociology of masculinity. *Theory & Society* 14(5), 551–604.
- Enloe, C. (1983). *Does Khaki Become You? The Militarization of Women's Lives*. London: Pluto Press.
- Evans, E., & Chamberlain, P. (July 2015). Critical Waves: Exploring Feminist Identity, Discourse and Praxis in Western Feminism. *Social Movement Studies*, 14(4), 396–409.
- Gaag, van der, N. (2014). *Feminism and Men*. London: Zed Books.
- Hartmann, J., Klesse, Chr., Wagenknecht, P., Fritzsche, B., & Hackmann, K. (eds.) (2007). *Heteronormativität. Empirische Studie zu Geschlecht, Sexualität und Macht*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hernes, H., Kuehnast, K., & de Jonge Oudraat, Ch. (Eds.) (2011). *Women and War: Power and Protection in the 21st Century*. Washington, DC: United States Institute of Peace.
- Ingraham, Chr. (1994). The Heterosexual Imaginary: Feminist Sociology and Theories of Gender. *Sociological Theory*, 12(2), 203–219.
- Lugones, M. (2007). Heterosexuality and the Colonial/ Modern Gender System. *Hypatia*, 22(1), 196–198.

- Nanda, S. (1990). *Neither Man nor Woman: the Hijras of India*. Belmont, CA: Wadsworth Pub.
- Nikolayeva, Zh. i Troitskiy, S. (2018). An Introduction to Russian and International Studies of Cultural Exclusion Zones. An Analytical Overview of Recent Concepts. *Rivista di Estetica*, 67, anno LVIII, 3–19.
- Pospelova, O.V. i Karagapolova, I.V. (2012). *Transgendernost' i geteronormativnost'*. Arhangel'sk: Rakurs.
- Richards, Chr., Bouman, W.P., & Barker, M.-J. (eds.) (2017). *Genderqueer and Non-Binary Genders*. London: Palgrave Macmillan.
- Sjoberg, L., & Via, S. (eds.) (2010). *Gender, War and Militarism: Feminist Perspectives*. Santa Barbara, CA: Praeger Security International.
- Troitskiy, S.A. (2015). Problema terminologicheskoy tochnosti pri izuchenii zon kul'turnogo otchuzhdeniya. *Novoe Literaturnoe Obozrenie*, 133, 72–73 (66–75).
- Troitskiy, S. (2018). The Problem of Terminological Precision in Studies on Cultural Exclusion Zones. *Rivista di Estetica*, 67, anno LVIII, 165–180.
- Weinstock, J.A. (1997). Virus Culture. *Studies in Popular Culture*, 20(1), 83–97.
- Wood, J.T. (2011). The rhetorical shaping of gender: men's movements in the United States. In J.T. Wood (ed.), *Gendered lives: communication, gender, and culture*. Australia Boston, Massachusetts: Wadsworth Cengage Learning.

Elena Ovchinnikova<http://orcid.org/0000-0003-3090-4580>

Państwowy Uniwersytet w Sankt Petersburgu

ovchinnikovaea@mail.ru

Sergey Troitskiy<http://orcid.org/0000-0002-2663-3629>

Państwowy Uniwersytet w Sankt Petersburgu

sergtroy@yandex.ru

DOI: 10.35765/pk.2021.3403.03

Identyfikacja genderowa w rosyjskim dyskursie kulturowym.

Od średniowiecza po oświecenie¹

STRESZCZENIE

Tematem artykułu jest proces transformacji wyobrażeń o genderowej tożsamości przedstawiony na przykładzie rosyjskiej kultury od XVI do początków XVIII w. Głównym celem pracy jest analiza i opis specyfiki ówczesnych wyobrażeń na temat cech płciowych mężczyzny i kobiety, a także procesu становienia autonomicznego dyskursu żeńskiego. Zdaniem autorów niniejszego badania, tożsamość mężczyzny i kobiety z punktu widzenia przynależności do domu (rodu, rodziny) jako całości, właściwa dla kultury tradycyjnej, nie zakładała samodzielnej genderowej tożsamości, a jedynie tożsamość funkcjonalną. Jednocześnie, utrwalenie funkcji żony oraz męża, jak również służących i dzieci (*Domoustroj*), prowadziło do tego, że obyczaj uzyskał charakter normatywny, na skutek czego każda z takich funkcji uzyskała samodzielność w świetle prawa. Z jednej strony czyni to możliwym przeniesienie trójczłonowej struktury domu (jako systemu powiązanych funkcji ojca, żony oraz dzieci/służących) na inne społeczno-kulturowe fenomeny, jak choćby na państwo, przykładem czego są idee A. Kurbskiego (państwo jako trójczłonowa relacja car – doradcy – naród). Zarazem staje się możliwe rozpatrywanie poszczególnych funkcji w oderwaniu od płci lub całkowite pominięcie niektórych funkcji w systemie społecznym. Przykładem tego jest podejście reprezentowane przez cara Iwana Groźnego, chociaż ogólnie zachowuje on jeszcze tradycyjne wzorce generujące sensy kulturowe, postrzegając państwo

1 Przekład z języka rosyjskiego wykonał Roman Turowski. Oryginalny artykuł: Ovchinnikova, E. i Troitskiy, S. (2019). Gendernaya identifikatsiya v rossiyskom kul'turnom diskursie: ot srednevekov'ya k prosveshcheniyu. *Zhenshchina v rossiyskom obshchestve*, nr 4, 100–112. DOI: 10.21064/WinRS.2019.4.9.

jako dwuczłonową strukturę car – poddani. Usamodzielnienie funkcji społecznych w dalszej perspektywie czasowej pozwala na kształtowanie niezależnych żeńskich obrazów w XVII w. – w postaci czy to nauczających działaczek religijnych, jak Morozowa lub Urusowa, czy też księżnej Sofii. Następnie, już na początku wieku XVIII, miało dojść do całkowitego przeformatowania sfery kulturowej – od tego momentu można mówić o samodzielnym żeńskim dyskursie, jak również o dyskursie męskim. W drugiej połowie XVIII w. mężczyzna i kobieta są już postrzegani w ramach dwóch autonomicznych – żeńskiego i męskiego – dyskursów, chociaż M. Szczerbатов uznaje taką tendencję za skutek upadku obyczajów.

SŁOWA KLUCZE: tożsamość genderowa, kultura rosyjska, dyskurs kulturowy, kobieta, mężczyzna, *Domoustrój*, dyskurs żeński

ABSTRACT

Gender Identification in the Russian Cultural Discourse.
From the Middle Ages to Enlightenment

The article examines the process of transformation of ideas about gender identity on the material of Russian culture 16th and the beginning of the 18th century. The main goal of the work is the analysis and description of differences in the concept of gender and age characteristics, as well as the description and analysis of the process of the formation of female discourse as independent. According to the authors of the study, the identification of a man and a woman from the point of view of belonging to the home (gender, family) as a whole, which is belong to traditional culture, does not imply an independent gender identity, but only a functional one. At the same time, the fixation of the functions of the wife and husband, as well as servants and children (“Domostroy”) leads to the fact that the custom acquires a normative character and, as a result, each of the functions acquires legal independence, which makes it possible, on the one hand, to transfer the structure of the home (as the relationship of functions) to other cultural phenomena (for example, the state), as A. Kurbsky does, and on the other hand, suppose the independence of individual functions, the possibility of their absence in the system, the features of such point of view are demonstrated by Ivan IV, although on the whole they retain traditional semantic patterns. But it is this approach that allows independent female images to emerge in the 17th century in the person of the teachers of the schismatic Morozova and Urusova or princess Sophia. At the beginning of the 18th century, a complete reformatting of the cultural sphere takes place and one can speak of an independent female discourse, like the male one. In the second half of the 18th century, a man and a woman were already

perceived separately, although, for example, for M. Shcherbatov it was the result of damage to morals.

KEYWORDS: gender identity, Russian culture, cultural discourse, woman, man, *Domostroy*, women's discourse

Tradycyjna forma tożsamości, której odbicie można odnaleźć w rosyjskich źródłach pisemnych z okresu przedpiotrowskiego, sprowadza się ku topograficznemu myśleniu o podmiocie. Inaczej mówiąc, podmiot prawnego, gospodarczego oraz etycznego dyskursu definiowano w czasach przed Piotrem I przede wszystkim na podstawie jego usytuowania w przestrzeni [społecznej – tłum.]. Dokładniej ujmując, głównym wskaźnikiem jego istnienia jest odpowiednia reprezentacja przestrzenna. Należy podkreślić, że nie chodzi o cielesność podmiotu, która występuje raczej jako marker podmiotu, nie wyczerpując przy tym tożsamości. We wspomnianych tekstach podmiot jawi się jako „dwór” lub „dom”. Jest to podmiot zbiorowy obejmujący sobą nie tylko mężczyznę/głowę/ojca, ale również pozostałych domowników, do których należy zaliczyć kobietę/doradcę/matkę, służących oraz dzieci. Ukształtowana długo przed XVI w. tradycja została utrwalona w utworze *Domoustrój* autorstwa protopopa Sylwestra (Kolesov i Rozhdestvenskaya, red., 2007), ojca duchowego Iwana IV [Groźnego]. W tym dziele w sposób wyraźny utrwalono ustrój życia średnio-wiecznego człowieka. Cały układ domowy został wbudowany w świecką przestrzeń, ale zarazem w sposób organiczny jest obecny w duchowym wymiarze. W *Domoustroju* życie rodzinne jest rozumiane jako ściśle przestrzeganie przez każdego domownika wyznaczonej funkcji, „służenia” – domowego, świeckiego i duchowego. Te „służenia” znajdują odzwierciedlenie w samej strukturze omawianego tekstu. Na początku w *Domoustroju* jest mowa o życiu duchowym jako „duchowym budownictwie” oraz reglamentacjach z nim związanych (rozdziały 1–14), dalsze ustępy są poświęcone „świeckiemu budownictwu” (rozdziały 15–18), wreszcie trzeci obszerny dział zwiera wskazówki dotyczące „domowego budownictwa” (rozdziały 19–63).

Człowiek przeżywa życie niejako naraz, w trzech wymiarach ułożonych w hierarchiczną, paternalistyczną strukturę, która zabezpiecza jedność życia narodu, jedność tradycji i obrządków, ściśle utrwalonych w *Domoustroju*, nadając całościowość bytowaniu, kształtując przestrzeń zbiorowej (rodowej, rodzinnej, cerkiewnej) tożsamości. Można przypuszczać, że właśnie w okresie narodzin ideologii moskiewskiej państwowości dochodzi do stanowienia szczególnego rodzaju historycznych form tożsamości: wyznaniowej – wiążącej się z układem duchowym,

podległościowej – kojarzonej ze świeckim układem oraz rodowej/rodzinnej – związanej z domem.

W zgodności ze średniowiecznymi wyobrażeniami *Domoustrój* w postaci gotowej przedstawia hierarchię podstawowych organizujących form: państwo – cerkiew – rodzina, wraz z wiodącą dla tej hierarchii zasadą pojednania na podstawie woli, rozumianej jako dobro wspólne (Kolesov i Rozhdestvenskaya, red., 2007, s. 312).

Głównym zadaniem pana/gospodarza domu jest „urządzenie domu”, wychowanie powierzonych jego opiece domowników. W ramach „urządzenia domu” role społeczne oraz sensy życiowe też zostają wyraźnie wyartykułowane. W *Domoustroju*, jak podkreślają badacze, po raz pierwszy pojawiają się takie określenia jak „mężczyzna” oraz „kobieta” (odpowiednio – służenie męża oraz służenie żony), którym odpowiadają pewne modele zachowania, praktyki oraz role społeczne.

Poprzez wprowadzenie nowych słów ten reglamentujący XVI-wieczny tekst oddzielał od siebie pole znaczeniowe wcześniej używanych zamiennie synkretycznych terminów. Mąż – zgodnie z wcześniejszymi wyobrażeniami – to zarazem człowiek, mężczyzna oraz małżonek, podobnie jak i żona – to gospodyni, kobieta i małżonka... Podział pojęć podkreśla się za pomocą różnych słów: mąż – mężczyzna, żona, żonka – kobieta; stopniowo te słowa stawały się znakami odmiennych społecznych cech człowieka (Kolesov i Rozhdestvenskaya, red., 2007, s. 335).

Dla nosicieli kultury to, o czym pisze Sylwester, było rzeczą oczywistą i niewątpliwą, ale właśnie ujęcie tego w tekście czyni to bardziej wymownym, zarazem pozwalając popatrzeć na opisywany przedmiot niejako z innej strony, uświadomić go sobie i uczynić przedmiotem racjonalnej percepcji, a zrazem poddać krytycznemu odbiorowi, w tym też i możliwemu odrzuceniu.

W okresie panowania Iwana Groźnego kształtuje się właściwie cały korpus tekstów opisujących model identyczności w rosyjskim państwie jedyńowładczym, niejako podsumowujących tradycję – jest to *Wielkie Menologium* – zbiór ksiąg, „które w ziemi ruskiej są pozyskiwane”, *Dostojna księga carskiego rodowodu* – historyczny obraz pojednania wszystkich ziem ruskich w jedyne państwo, *Księga stu rozdziałów* – ustawodawczy zbiór, reglamentujący i porządkujący życie religijne społeczeństwa rosyjskiego, wreszcie *Domoustrój* – wykładnia idealnego modelu ułożenia życia codziennego człowieka, jego domu i świata. Status kobiety na danym etapie historycznym, jej role społeczne, można zrekonstruować na podstawie dokumentów prawnych z epoki, zaś jej obraz – na podstawie

tekstów hagiograficznych i literatury pięknej. Jak jednak zauważa Dymitr Lichachow, „starorusy pisarze rzadko kierowali spojrzenie na córki, żony i matki swoich bohaterów” (Lichachov, 1987, s. 70). Przy tym badania, w których jest poddany analizie charakter i obraz kobiety w dawnym rosyjskim piśmiennictwie, nie są liczne. Wśród nich warto wymienić przedrewolucyjne wydania – prace Fiodora Buslajewa (Buslajev, 1990), Vladimira Ikonnikova (Ikonnikov, 1874); badania autorów współczesnych – historyków, filozofów, literaturoznawców: Natalii Pushkarevej (Pushkareva, 1989; 1996), Ludmily Solonenko (Solonenko, 2006), Piotra Snasarevsky’ego (Snasarevsky, 1983), Tatiany Chumakovej (Chumakova, 2004) i innych.

* * *

W niniejszym opracowaniu będzie nas interesował przede wszystkim dom jako forma myślenia o podmiocie.

Gdy Iwan Groźny uśmiercał wraz z bojarzynem, który stracił zaufanie cara, nie tylko rodzinę, ale też wszystkich jego służących, wynikało to nie z domniemanego strachu przed zemstą (jak gdyby chłop z prowincji mógł stanowić niebezpieczeństwo dla cara!), ale z wyobrażenia o tym, że z punktu widzenia prawa wszyscy ci ludzie stanowili wspólną osobę wraz z głową domu i, odpowiednio, kara miała dotyczyć też ich (...). To samo pojęcie zbiorowej (w danym przypadku – rodowej), nie zaś indywidualnej osoby, leży np. u podstaw krwawej zemsty, gdy to cały ród zabójcy był postrzegany jako ponoszący prawną odpowiedzialność. Siergiej Sołowiow [historyk] w sposób przekonujący kojarzył ówczesny system przydzielania wyższych stanowisk państwowych [polegał on na obsadzaniu stanowisk według starszeństwa rodowodu kandydatów oraz stanowisk zajmowanych przez ich przodków – tłum.] z wyobrażeniami o zbiorowej rodowej osobie: „Jest rzeczą zrozumiałą, iż przy takiej ścisłej więzi sojuszu rodowego, przy takiej odpowiedzialności wszystkich członków rodu jeden za drugiego, znaczenie poszczególnych osób w sposób nieunikniony zanikało wobec znaczenia rodu; jedna osoba była nie do pomyślenia bez rodu: znany Iwan Petrow nie był do pomyślenia jako jeden Iwan Petrow, był natomiast postrzegany zawsze jako Iwan Petrow wraz z braćmi oraz bratanekami. Przy takim utożsamieniu osoby z rodem, awans służbowy jednej osoby oznaczał awans całego rodu, degradacja służbowa jednego członka rodu – degradację całego rodu” (Lotman, 1992, s. 14–15).

Dom występuje tu jako konkretny przypadek rodu, ale nie sprowadza się on jedynie do rodziny powiązanej więzami krwi, z punktu widzenia prawa obejmował też służących, nieruchomości oraz bydło. Zarazem, taki

dom był personifikowany w postaci głowy rodziny. Problem odpowiedzialności świadczy o tym fenomenie jako prawnym i/lub etycznym. Odpowiedzialność prawna nie jest delegowana, lecz koncentruje się w personifikowanym domu (głowie rodziny) i to właśnie on występuje jako instancja władzy i odpowiedzialności dla domowników, odpowiednio, jego zadaniem jest karać za występki. Możemy dostrzec podobny schemat pionowego rozłożenia władzy w politycznej organizacji społeczeństwa średniowiecznego, w tym też – na Rusi. W kulturze tradycyjnej kanały dystrybucji władzy i odpowiedzialności są faktycznie zbieżne, obszar prawa pokrywa się z obszarem politycznym (system sądownictwa jest budowany wokół postaci wielkiego księcia lub cara). W podobny sposób jest też urządzona struktura domu.

W *Domoustroju* ogólny układ domu jest przedstawiony jako triada ojciec – matka – dzieci/służący. Podobna struktura wyczerpuje sobą cały zbiór działających i odpowiedzialnych podmiotów domu. Świat mężczyzny zakłada obecność w trzech strukturach – domowej, świeckiej oraz duchowej, w których pełnił on ściśle zarezerwowane dla niego funkcje w systemie paternalistycznym, ponosząc odpowiedzialność wobec świata i Boga za układ, porządek w domu/rodzie/rodzinie, porządek nie tylko gospodarczy, ale przede wszystkim duchowy i moralny. Ojciec (głowa rodziny) jest przedstawicielem domu poza nim, on ponosi odpowiedzialność za wszystko, co może się wydarzyć w domu oraz poza nim z udziałem domowników. Co by się nie stało, odpowiedzialność w obliczu Boga i cara musi ponosić właśnie on.

Jeśli mąż sam tego nie czyni, co w tej księdze napisano, i żony nie poucza, i służących swych, i dom swój prowadzi nie po bożemu, i o duszę swoją się nie troszczy, i ludzi swoich zasad podobnych nie naucza – sam siebie zgubi w tym życiu i następnym oraz dom swój i wszystkich pozostałych ze sobą. Gdy zaś mąż dobry dba o własne zbawienie i żonę, i dzieci własne poucza, również jak i służących własnych, wszelkiego strachu Bożego poucza i godnego życia chrześcijańskiego, zgodnie z tym, co tu zostało napisane, wówczas on wraz ze wszystkimi w łasce i po bożemu życie swoje przeżyje i łaski Bożej dostąpi (Kolesov i Rozhdestvenskaya, red., 2007, s. 166).

Świat kobiety – to przede wszystkim dom (za który ona odpowiada przed mężem) i świat duchowy (przy tym, że w Cerkwi, wobec ojca duchowego, wobec Boga mężczyzna ponosi odpowiedzialność za dom i wszystkich domowników), kobieta jest strażniczką domowego układu (zarówno od strony gospodarczej, jak też – wyznaniowej). Świat kobiety był wyraźnie wyznaczony, określony, jej głos nie był słyszalny, jednak mówienie

o „milczeniu” kobiety tej epoki (wykorzystując termin Gustawa Szpeta) jest pewnym uproszczeniem.

Matka (żona głowy rodziny) jest doradcą ojca, jego pomocnikiem, na niej spoczywa troska o całe gospodarstwo. Jej odpowiedzialność ogranicza się jednak do tego, co jest wewnątrz domu (gospodarstwo). W danym przypadku określenie matki jako prawej ręki jest nie tylko metaforą, ale też wskazaniem na nierozdzielność w tym tożsamościowym modelu matki z ojcem (mąż i żona to jedno). Nawet obraz złej żony, aspirującej do dominowania w rodzinie, opisany przez Daniela Zatozonego (*Słowo...*, 1932), nie jest niezgodny z modelem przedstawionym w *Domoustroju*. Opisując bowiem nieodpowiedniość ideału normatywnego z rzeczywistą praktyką, Daniel nie znosi, ale raczej utwierdza go. Daniel nie postrzega kobiety inaczej niż w roli żony, to znaczy poza rodziną (Romanow, 2002, s. 256). Dyskurs żeński w rosyjskim średniowieczu – to dyskurs żony męża.

* * *

Ostatnim ogniwem przedstawionej wyżej triady są służący i dzieci, którzy pod względem funkcjonalnym nie są przez autora *Domoustroju* od siebie oddzieleni. Życie sprawiedliwie oznacza bowiem życie „żonę pouczając”, ale też utrzymywać „domowników swoich nie poprzez zniewolenie, nie za pomocą bicia, nie poprzez ciężką pracę, ale podobnie do dzieci, które zawsze są w spokoju, ubrane i najedzone, w ciepłym domu i zawsze są w porządku” (Kolesov i Rozhdestvenskaya, red., 2007, s. 138). Przedstawione w *Domoustroju* funkcjonalne pojednanie domowników [nienależących do rodziny – tłum.] z dziećmi odpowiada postawie kulturowej, zgodnie z którą dzieci, podobnie jak domownicy, znajdują się na najniższym stopniu intelektualnego rozwoju. Właściwie już samo słowo „domownicy”, które pierwotnie było synonimem „czeladzi”, oznaczając wszystkich, którzy pod strzechą domu zamieszkują, ukształtowało się jako połączenie dwóch słów – „domowe” oraz „czeladź”. Stopniowe semantyczne oddzielanie i zarezerwowanie dla służących określenia „czeladź” oraz mniej oczywistego określenia jako „domowników” niespokrewnionych członków rodziny stało się językowym wyrazem nowej dystrybucji funkcji kulturowych oraz stratyfikacji społecznej. Pod względem etymologicznym oraz syntaktycznym określenia „domownicy” [*domochadtsy*] oraz „dzieci” [*chada*] są natomiast ze sobą zbieżne, o czym też świadczy *Domoustrój*, gdzie zostały one ujęte w jedną grupę. Tego rodzaju pojednanie nie jest bynajmniej sprawą przypadku. Wspomnieliśmy już o czynniku odpowiedzialności, który wyznacza podział funkcji oraz miejsce w hierarchii domowników, chociaż słowa „hierarchia” używamy tu jako przenośni.

Odpowiednio do średniowiecznego kulturowego modelu świadomości powszedniej, ten, któremu bliżej do Boga, jest pod każdym względem lepszy (mądrzejszy, piękniejszy, uczciwszy, odważniejszy itd.), stąd też domniemanie posiadania wszystkich tych jakości przez wszystkich przedstawicieli arystokracji (oni są bliżej Boga) oraz odmowa możliwości posiadania takich cech przez przedstawicieli niższych warstw społecznych. Z tego też wynika traktowanie ich ze strony arystokracji jak dzieci, co w pełni odzwierciedla model domu (rodziny) wraz z odpowiednim podziałem obowiązków, funkcji oraz wymagań. Ponieważ ojciec jest bliżej Boga i przed nim odpowiada, to właśnie ojciec jest postrzegany jako nosiciel rozumu, co pozwala mu „pouczać” (wychowywać) dzieci oraz resztę domowników.

(...) bliskie powiązania wewnątrz rodu powściągały młodzieńców, którzy, będąc wychowywani w doskonałym poważaniu i niekwestionowanym posłuszeństwie wobec rodziców, zobowiązani byli szanować wszystkich starszych w swoim rodzie, właśnie w nich mając srogich stróży własnych uczynków oraz obrońców w każdej potrzebie (Shcherbatov, 1858, s. 32).

Ojciec poucza matkę, która zarazem odgrywa rolę doradczyni. Sylwester zaleca „codziennie i co wieczór, po spełnieniu obowiązków duchowych, ale też nad ranem, obudziwszy się na dźwięk dzwonu oraz po modlitwie, mężowi z żoną radzić się w sprawach gospodarczych” (Kolesov i Rozhdestvenskaya, red., 2007, s. 154). Dzieci oraz służący, znajdujący się na samym dole rodzinnej „hierarchii”, są oddaleni od Boga, ale zarazem ponoszą minimalną odpowiedzialność, i w tym sensie między dziećmi a służącymi brak funkcjonalnej różnicy. Ponoszą odpowiedzialność wobec ojca i matki, należy ich pouczać, wychowywać. „Kochać i chronić ich, ale też i przez strach ratować, karząc i pouczając, a nawet, po rozeznaniu sytuacji, też pobić. Karz dzieci w młodości – ucieszą cię w starości twojej” (Kolesov i Rozhdestvenskaya, red., 2007, s. 228). Formy wychowania matki oraz dzieci/służących istotnie różnią się od siebie. Sylwester zaleca traktować żonę „z miłością i wzorcowym nastawieniem” (Kolesov i Rozhdestvenskaya, red., 2007, s. 261) i tylko w wyjątkowych sytuacjach pouczać żonę za pomocą fizycznej perswazji. Zarazem, dla dzieci oraz sług oddziaływanie fizyczne stanowi najbardziej efektywny sposób uprzytomnienia.

Karz syna swojego w młodości jego, wówczas ucieszysz on ciebie w starości twojej, nadając duszy twojej piękna. Niech nie będzie ci żal młodego w trakcie jego bicia: jeśli prętem ukarzesz go, nie zginie, lecz zdrowszy będzie, bowiem ty, umartwiając jego ciało, zbawiasz jego duszę od śmierci.

Jeśli masz córkę, na nią też skieruj swoją srogość, w ten sposób zachowasz ją od nieszczęść cielesnych (...). Kochając syna swojego, powielaj jego rany, a nie ustanieś później z niego się cieszyć. Karz syna swojego od wieku młodzieńczego, a ucieszysz się z niego w dojrzałości jego, wśród niezycziwych tobie będziesz mógł nim się pochwalić, tak iż pozazdroszą cię tobie wrogowie twoi. Wychowuj dzieci poprzez zakazy i odnajdziesz w nich spokój i błogosławieństwo. Bez powodu się nie śmieję, bawiąc się z nimi: w małym popuścisz – w wielkim ucierpisz w smutku, w przyszłości niejako drzazgi wsadzisz we własną duszę. Otóż nie popuszczaj mu w młodości, ale policz mu zębra, zanim on wyrośnie, wówczas, stając się mężem, nie zawini wobec ciebie i nie przysporzy tobie smutku i cierpienia duszy, nie doprowadzi domu do upadku, do roztrwonienia majątku, nie da powodów do wyrzutów ze strony sąsiadów, do naśmiewania się przez wrogów, do obwiniania przez władzę czy do złego twego żalu (Kolesov i Rozhdestvenskaya, red., 2007, s. 159).

Przyczyn podobnego traktowania kar cielesnych należy szukać w chrześcijańskim przeciwstawianiu tego, co duchowe, temu, co cielesne, polaryzacji duszy i ciała. Aby zbawić duszę, należy umartwiać ciało, uśmierzać wolę, jeśli zaś tego się nie uczyni, wówczas ciało doprowadzi do śmierci duszy (zaciągnie ją do piekła). Dlatego właśnie wychowanie jest postrzegane jako praktyka wybudowania duszy.

Zatem [w czasach powstania *Domoustroju* – tłum.] wiekowa i płciowa tożsamość sprowadzała się do wyobrażenia o własnym miejscu w hierarchii rodzinnej, w domu, jako wewnątrz pewnej całości.

* * *

Powyższy model jest odtwarzany np. w dziełach Andrieja Kurbskiego, gdy opisuje on własną teorię mądrych doradców. Mimo dość postępowych poglądów, oświeceniowego traktowania wiedzy, jego wyobrażenia o państwie odtwarzają model przedstawiony w *Domoustroju*. Odpowiednio do nich, na państwo się składają, podobnie jak na rodzinę, trzy części – car, mądrzy doradcy oraz naród.

Wybudowany przez Iwana Groźnego, za aktywnego udziału Kurbskiego, system państwowych pomocników, opisywany też jako „teoria mądrych doradców”, może być porównany do modelu rodziny przedstawionego wyżej: ojciec – matka (doradca) – dzieci/służący. Pod każdym względem wszystkie składniki struktury, opisanej przez Kurbskiego, odpowiadają trzem składnikom wymienianym w *Domoustroju*. Zdaniem Kurbskiego, podobny model został realizowany już we wczesnym okresie panowania Iwana IV.

Car, podobnie do ojca, jest odpowiedzialny wobec Boga, ale odpowiedzialność ta poszerza się na wszystko, co się dzieje w państwie. Doradcy, których Kurbski określa w *Powieści o państwie Moskiewskim* jako „radę wybraną”, funkcjonalnie odpowiadają matce w *Domoustroju*. Konieczność istnienia tej warstwy (funkcji) Kurbski tłumaczy niedoskonałością człowieka. Car – jako człowiek – może się pomylić, dlatego jest potrzebny ktoś, kto będzie mógł pomóc mu w podjęciu odpowiedniej decyzji. Taka decyzja już z założenia będzie właściwa dlatego, że rada składa się z arystokratów, którzy, zgodnie ze średniowiecznymi wyobrażeniami, są bliżej Boga, odpowiednio – są mądrzejsi, piękniejsi, odważniejsi, uczciwsi itd. [aniżeli niższe warstwy społeczne – tłum.]. Podobnych ludzi Kurbski określa jako „silnych w Izraelu” (Lurie i Rykov, red., 1993, s. 119). Wreszcie, naród jako obiekt opisywania jego funkcji Kurbskiego wcale nie interesuje.

Iwan IV, z kolei, proponuje inną wersję ogólnej struktury społecznej, która ma obejmować tylko dwa człony – cara oraz poddanych. Struktura taka znalazła swój wyraz w lakonicznej formule: „obdarzać własnych poddanych zawsze nam było wolno, wolno też nam było ich uśmiercać” (Kolesov i Rozhdestvenskaya, red., 2007, s. 136). Zarazem, Iwan Groźny występuje z krytyką teorii mądrych doradców:

O narodach bezbożnych co już mówić! Przecież tam u nich carowie nie panują nad swoimi królestwami, jak im polecą ich poddani, tak też rządzą. Natomiast rosyjscy samodzierzcy od początku sami panują nad własnym państwem, nie zaś bojarowie wraz z możnowładcami (Kolesov i Rozhdestvenskaya, red., 2007, s. 126).

Cerkiewno-polityczny schemat XIII w., wyrażony w *Słowie Daniela Zatozonego* za pomocą formuły „żonom głową są mężowie, zaś mężom książęta, zaś książętom – Bóg” (*Słowo...*, 1932, s. 59), odzwierciedlający tradycyjne wyobrażenia i wskazujący na źródła oraz instancję władzy i odpowiedzialności, w żaden sposób w koncepcji Iwana Groźnego nie jest zaburzony, car po prostu usuwa z niego jeden „zbędny” element.

Rzekł prorok: biada domu, gdy rządzi w nim żona; biada miastu, jeśli wielu w nim rządzi. W carstwie rządy wielu są podobne do kobiecego szaleństwa: jako że żona nie jest w stanie opanować i poustawić własne zachcianki, raz tak, raz owak, tak też w carstwie panowanie wielu; i mocni są, i mądrzy, ale jeden w taki sposób, inny zaś – w inny (Lurie i Rykov, red., 1993, s. 57).

Za sprawą odrzucania środkowego ogniwa powyższej trójdzielnej struktury stała się ona strukturą bipolarną. Do czego są potrzebni doradcy, skoro troszczą się oni jedynie o własny interes, skoro są podatni

na korupcję, podczas gdy całą odpowiedzialność nadal ponosi car? W ten sposób car odrzuca domniemanie na temat wyróżniających cech posiadanych przez przedstawicieli arystokracji, przesuwając akcent na rzeczywisty stan rzeczy.

Ponieważ „Bóg daje władzę temu, komu chce” (Lurie i Rykov, red., 1993, s. 167), patrząc na skuteczność rządzącego, można wnioskować o tym, po czyjej stronie jest Bóg i czyje uczynki akceptuje. Powodem powstania drugiego listu Iwana Groźnego, w trzynaste lat po pierwszym, stały się zwycięstwa militarne armii rosyjskiej w wojnie inflanckiej, w szczególności zdobycie miasta Wolmar (rezydencji Kurbskiego, skąd rozpoczęto korespondencję). Car mówi o Bożym poparciu dla siebie i co za tym idzie – o słuszności własnych decyzji i działań. Daje mu to powód do złośliwych uwag pod adresem Kurbskiego: „Tam, gdzie ty zamierzałeś od wszelakich swoich prac odpocząć, do Wolmaru, do miejsc twojego wyciszenia przeprowadził nas Bóg: dopadliśmy ciebie i jeszcze dalej powędrować konno musiałeś” (Lurie i Rykov, red., 1993, s. 167).

W ten sposób powstaje nowy, tym razem binarny model, który jest przekładany zarówno na rodzinę, jak i na dom. Staje się on podstawą odpowiedniego pionowego systemu, w którym założono przeciwstawienie męża pozostałym domownikom. Miało to doprowadzić do upadku podmiotu zbiorowego i pojawienia się genderowej tożsamości już za czasów cara Piotra Wielkiego. Wówczas kształtuje się też nowy typ myślenia, w dużej mierze przypominający „myślenie wolnorynkowe”, którego podstawą miało się stać zaakceptowanie wolnej konkurencji pomiędzy podmiotami.

* * *

Obraz kobiety jako części rodziny, elementu zbiorowego podmiotu, jako żony, nie jest burzony także w nielicznej literaturze hagiograficznej, której główną bohaterką była kobieta. Obyczajowy i etyczny wzorzec reprezentowany przez święte kobiety raczej nie może być postrzegany jako wzorzec samodzielny. Podejście cerkiewne, deklarujące równość wobec Boga, i co za tym idzie – nietolerujące, przynajmniej formalnie, żadnych różnic, w tym też – genderowych i płciowych, z jednej strony, oraz praktyka zakonna, nakładana na ustrój patriarchalny kultury tradycyjnej, z drugiej strony, nie sprzyjały wyłonieniu dyskursu żeńskiego, wolnego od dominacji dyskursu zarówno rodzinnego, jak i cerkiewnego.

Iwan Groźny wprowadza praktykę zasłużonych (nie zaś przyznawanych na mocy szlachtetnego urodzenia) przywilejów, które były hojnie nadawane arystokratom. Podobne zmiany miały doprowadzić do destabilizacji

tradycyjnej stratyfikacji społecznej. Cerkiewny kryzys XVII w. spowodowany reformą liturgiczną wyraźnie ujawnił obecność konfliktu pomiędzy stratyfikacją cerkiewną i „rodzinną”. Na początku XVII w. wzrasta samodzielność kobiet w sprawach duchowych, np. w kwestii wyboru wiary. Wystarczy przywołać słynne staroobrzędowe obrazy bojarzynie Teodozji Morozowej oraz [jej siostry – tłum.] księżnej Eudokii Ursusowej. Mimo tradycjonalistycznej postawy staroobrzędowców to właśnie ich zwolenniczki (przynajmniej znane liderki tego ruchu) faktycznie burzą system hierarchii, przejmują bowiem czysto męskie funkcje. Kobiety te ponoszą bezpośrednią odpowiedzialność wobec państwa; występują w roli zewnętrznych przedstawicieli zbiorowego podmiotu, którym jest w danym przypadku ruch staroobrzędowców jako całość; wchodzą w otwartą opozycję wobec „zła”, co jest właściwe dla bohatera, świętego wojownika, rycerza, na skutek czego stają się przedmiotem heroizacji. Dokonane przesunięcie granic pomiędzy stratami pozwoliło np. na legitymizację politycznego wywyższenia księżnej Sofii, stało się też podstawą sformatowania od nowa całej kulturowej i społecznej mapy strat, dokonanego w ramach reform Piotra I. Skutkiem tego było, z kolei, wykształcenie samodzielnego żeńskiego dyskursu. Właśnie epoka Piotra Wielkiego i następujący po niej długi okres „rządów kobiecych” w sposób radykalny odmienia społeczną pozycję kobiety.

* * *

Za czasów panowania Piotra Wielkiego kształtuje się nowożytny, indywidualistyczny model tożsamości: „każdy sam za siebie”, zaś podmiot zbiorowy się rozsypuje. W sytuacji zaniku tożsamości zbiorowych wzrasta potrzeba dystansowania się od innych grup społecznych. Kodeks etykiety zawierający wskazówki dla młodzieży z czasów Piotra Wielkiego zatytułowany *Młodzieńczej uczciwości lustro* radzi przedstawicielom wyższych sfer

(...) zawsze pomiędzy sobą rozmawiać w językach obcych, aby do nich się przyzwyczaić móc, a zwłaszcza [wówczas], gdy mówić coś tajnego przyjdzie, tak aby służące i pokojówki dowiedzieć się [o treści rozmowy] nie mogli, ponadto zaś – aby można było ich rozpoznać pośród aroganckich głupców (Alferov i Gruzinsky, 1907, s. 10).

Rodzi się też potrzeba płciowej identyfikacji, odróżnienia siebie od innego jako przedstawiciela odmiennej płci. Przy tym postrzeganie kobiety przez mężczyzn staje się bardziej negatywne aniżeli było przed tym.

Książę M.M. Szczerbatow jako pierwszy zauważył i opisał tę tendencję w swoim pamflecie *O zepsuciu obyczajów w Rosji*. Jako tradycjonalista i konserwatysta występuje z krytyką europeizacji państwa, dostrzegając w niej przyczynę upadku obyczajowego. Jego krytyka dotyczy jednak nie tyle Piotra I, który sam był pozbawiony pragnienia komfortu i luksusu, ile zaprowadzonych przez niego przemian społecznych i zburzenia tradycyjnej tożsamości rodowej. W sytuacji, gdy każdy człowiek dba wyłącznie o własny interes, pojawia się wolna konkurencja, w której zwyciężyć, zdaniem Szczerbatowa, można jedynie, posiadając środki do tego, aby być zauważalnym. Brak odpowiedzialności za cały ród znosi etyczne ograniczenia, zaś głównym celem wszelkich starań staje się zdobycie środków do zwycięstwa w konkurencyjnym wyścigu.

(...) teraz już nie ród [pochodzenie], ale stopnie [społeczne], rangi, zasługi i wysługi; i tak każdy zaczął ubiegać się o stopnie, a przecież nie każdy potrafi poczynić rzeczywiste zasługi, wobec czego, w obliczu braku [prawdziwych], zaczęli [wszyscy] starać się przypodobać, na wszelki sposób pochlebając i zdobywając przychyłność władców i panów wielmożnych (Shcherbatov, 1858, s. 45).

Wskutek tego zaczęło się szerzyć przechwalanie się i rywalizacja w luksusie, stąd też kradzieże, potakiwania i korupcja.

Zmiany zachodzą również w ułożeniu życia rodzinnego oraz w relacjach pomiędzy płciami. Szczerbatow postrzega kobietę jako podmiot odpowiedzialności na równi z mężczyznami, a ponieważ „płeć żeńska jest zazwyczaj bardziej skłonna ku luksusowi aniżeli płeć męska” (Shcherbatov, 1858, s. 49), toteż winę ponosi większą.

Doszło do przemiany Rosjan z brodatych na wygolonych, z długich brzołów [odzieży] na krótkie, stali się oni bardziej bezpośredni w komunikacji, czyniąc przy tym rzeczy haniebne i niegodne dobrych obyczajów (Shcherbatov, 1858, s. 48).

Przykładem tego mogą być zebrania i bale, na których kobiety i mężczyźni starali się przypodobać płci przeciwnej; najpierw kobiety dostrzegły, iż mężczyźni bez brody są całkiem atrakcyjni, a następnie także mężczyźni zauważyli atrakcyjność upiększających się kobiet. Podobne dążenia jeszcze bardziej wzmacniają zepsucie obyczajów, zwiększają szkody moralne, co, jak uważa Szczerbatow, jest wyraźną tendencją przez cały XVIII w. Za czas najgłębszego upadku moralnego uważa on okres panowania Katarzyny II, bowiem

jej moralność opiera się na podstawach nowych filozofów, to znaczy nie jest ona oparta na twardym kamieniu prawa Bożego, a zatem, jako że w chwiejnych świeckich priorytetach zakorzeniona, wraz z nimi narażona jest na chwiejność (Shcherbatov, 1858, s. 97).

Jednym z wyznaczników epoki staje się udział kobiet w społeczno-politycznym życiu Rosji, pojawienie się prozy kobiecej, przede wszystkim autonarracji kobiecej, co nie było typowe dla poprzednich epok. To właśnie w XVIII w. usłyszano głos kobiety, kobiecą historię w formie zapisek lub notatek. Kobiety zaczęły otrzymywać świeckie wykształcenie, którego posiadanie pozwalało na skuteczne konkurowanie z mężczyznami w wybranych obszarach. Przy tym trzeba zaznaczyć, że kobieta epoki oświecenia reprezentowała sobą rzadkie pojednanie tradycji oraz *novum* w sferze moralności i kultury, co pozwala w szczególny sposób spojrzeć na kształtowanie się dyskursu płci XVIII w.

Jednocześnie z oczywistym priorytetem racjonalistycznego pierwiastka w kulturze oświecenia zachowano też ciągłość z poprzednią średniowieczną tradycją upatrującą fundamenty moralności w dążeniach duszy i serca. Dążąc do podolania jednej ze sprzeczności teorii oświeceniowych pomiędzy rozumem a uczuciami, rosyjscy pisarze i myśliciele zwracają się ku kategorii „duszy”, dostrzegając w niej syntezę, punkt spotkania racjonalnego i zmysłowego pierwiastka w człowieku. W kontekście teorii oświeceniowych kobieta jawi się przede wszystkim jako nosicielka zmysłowej, naturalnej, a więc – moralnej zasady. Dusza i serce (jako centrum tejże duszy) są podstawą moralnej zasady w człowieku, która posiada zarówno rozumowe, jak i zmysłowe uzasadnienie. Idea moralności w oświeceniu rosyjskim jest uzasadniana zarówno racjonalistycznie, jak też za pomocą „serdecznych” argumentów i podstaw, co pozwala świadomości oświeceniowej zachować ideę integralnego podmiotu moralnego, ideę, która w dużej mierze określi swoistość i specyfikę kobiecych obrazów w rosyjskiej literaturze pięknej, w kulturowej, moralnej oraz religijnej tradycji. To właśnie kobieta ze swą zdolnością do poznania sercem, moralną intuicją i wrażliwością będzie postrzegana przez świadomość oświeceniową oraz całą późniejszą tradycję myśli i literatury rosyjskiej jako nosicielka naturalnej i moralnej zasady, jako osobowość całościowa.

Kobieta epoki oświecenia to przede wszystkim wykształcona, zaangażowana w czytanie książek rosyjska arystokratka (mówimy przede wszystkim o arystokracji, bowiem wartości oświeceniowe przemawiały głównie do wykształconej części rosyjskiego społeczeństwa, w stopniu znikomym znajdując oddźwięk w pozostałych warstwach społecznych). Efektem procesów sekularyzacji właściwych dla epoki oświecenia stało się to, że już od połowy XVIII w. prawosławie przestało kształtować światopogląd rosyjskiej

arystokracji, dochodzi do „sekularyzacji” świadomości i kultury, główną rolę w duchowym i moralnym wychowaniu przyjmuje literatura i filozofia.

Już pod koniec XVII w. i na początku XVIII w., pod wpływem procesów sekularyzacji i nasilającego się wpływu kultury zachodnioeuropejskiej, zmienia się charakter literatury, przede wszystkim moralistycznej, która wyznaczała stereotypy zachowania i określała specyfikę norm i przepisów moralnych. W tym okresie wzrasta zainteresowanie wobec zewnętrznych form zachowania, etykiety, o czym można sądzić na podstawie lektury licznych literackich tłumaczeń tego okresu. Wraz z rozwojem świeckiej, sekularyzowanej kultury w XVIII w. literaturze coraz częściej przydziela się wychowawczą, „nauczycielską” funkcję. To literatura, w swojej różnorodności gatunkowej, wychowuje rosyjską arystokratkę. W poezji, dramacie, pismach historycznych odnajduje ona pokarm dla umysłu i przykłady do naśladowania. Dlatego właśnie ówczesna literatura może służyć za główne źródło rekonstrukcji świadomości etycznej, norm i wartości moralnych rosyjskiej kobiety epoki oświecenia. Literatura moralizatorska wpaja te niezbędne, trwałe stereotypy, które konstytuują sferę duchową i emocjonalną warstwę osoby, tworzą całościowe spojrzenie na świat oraz miejsce i cel człowieka w tym świecie.

Rosjanka epoki oświecenia jest nie tylko wykształconą, spędzającą czas na czytaniu książek arystokratką. Według świadectwa rosyjskiego historyka V.S. Ikonnikowa, w drugiej połowie XVIII w. około 70 kobiet zajmowało się w Rosji pisarstwem (Ikonnikov, 1897, s. 65). Wiek XVIII pozostawił dla kultury rosyjskiej rzadkie dokumenty – wspomnienia, notatki, swoiste wyznania kobiet oświeceniowych, w tym zapiski Katarzyny II, księżnej Daszkowej, *Odręczne notatki księżnej Natalii Dołgorukowej* (Dołgorukaya, 1913) oraz rozległe dziedzictwo epistolarne, które jeszcze tylko czeka na przebadanie i włączenie w kontekst ówczesnej kultury, co będzie służyć przybliżeniu tradycji oraz zrekonstruowaniu obrazu kobiety epoki rosyjskiego oświecenia.

Epoka panowania kobiet (XVIII w.), która w naturalny sposób zbiegła się z okresem rosyjskiego oświecenia, stała się czasem utrwalania niezależnego dyskursu kobiecego – już nie w ramach dyskursów rodzinnego czy kościelnego – wolnego od jakichkolwiek zbiorowych tożsamości poza jednorodną genderową tożsamością.

* * *

Dyskurs genderowy nie wykształcił się od razu. W przestrzennym wyobrażeniu o podmiocie, w którym najważniejszy okazuje się podział funkcji odpowiednio do wiekowych i płciowych charakterystyk, dyskurs

genderowy był nieobecny. Osoby starsze i dzieci są tu faktycznie pozbawione tożsamości genderowej, zaś ich obowiązki i prawa wiążą się bezpośrednio z pełnionymi w rodzinie funkcjami, które wyraźnie się różniły od funkcji męża czy żony. Śmierć jednego z małżonków oznaczała, że drugi z nich przejmował wszystkie funkcje początkowo wyznaczone dla obojga. W ten sposób dochodzi do automatycznego przeformatowania przynależności do męskiej lub żeńskiej warstwy. Należy w tym przypadku mówić o odrębnej, hybrydowej warstwie wdowca/wdowy, w której cechy płci wciąż są obecne, ale raczej jako pozostałości po uprzednio pełnionej funkcji.

Okolicznością umożliwiającą powstanie dyskursu genderowego stało się zniesienie podmiotu zbiorowego (dom, państwo) za czasów Iwana Groźnego. Wówczas, mimo dalszego istnienia systemu przedstawionego w *Domoustroju*, równoległe z nim kształtowała się forma podziału odpowiedzialności i nowego podziału funkcji pomiędzy jednostkami. Ostatecznie dyskurs genderowy ukształtował się w XVIII w. w wyniku swobodnej konkurencji między podmiotami. Tożsamość genderowa stała się integralnym składnikiem praktyki kulturowej, weszła do praktyki kulturowej, tworząc zarazem podstawy samodzielnych męskich i żeńskich dyskursów.

BIBLIOGRAFIA

- Alferov, A.D. i Gruzinskij, A.E. (1907). *Russkaya literatura XVIII veka. Khrestomatiya* [The Russian literature of the XVIII century. Reader]. Moscow: Shkola.
- Buslaev, F.I. (1990). Ideal'ny'e zhenskie kharaktery' Drevnej Rusi [Ideal female characters of Ancient Russia]. W: F.I. Buslaev, *O literature. Issledovaniya. Stat'i* [On Literature. Researches. Articles]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 262–293.
- Chumakova, T.V. (2004). Tradiczii zhenskoj svyatosti v russkoj kul'ture XI–XVII vv. [The tradition of female sanctity in the Russian culture of the XI–XVII centuries]. *Vestnik SPbGU*, t. 4, 24–30.
- Dolgorukaya, N. (1913). *Svoyeruchnyye zapiski knyagini Natal'i Borisovny Dolgorukoy, docheri g. fel'dmarshala grafa Borisa Petrovi* [Handwritten notes of Princess Natalya Borisovna Dolgoruka, daughter of Mr. Field Marshal Count Boris Petrovich Sheremetyev]. Sankt Petersburg: Tipografiya "Sirius".
- Ikonnikov, B.C. (1874). *Russkaya zhenshina nakanune reformy' Petra Velikogo i posle nee* [Russian woman on the eve of the reform of Peter the Great and after her]. Kiev: Tipografiya imperatorskogo universiteta.

- Ikonnikov, V.S. (1897). *Znachenie czarstvovaniya Ekateriny' II* [The Significance of the reign of Catherine II]. Kiev: Tipografiya imperatorskogo universiteta.
- Kolesov, V.V. i Rozhdstvenskaya, V.V. (red.). *Domostroy* (2007). Wydanie trzecie. Leningrad: Nauka.
- Likhachev, D.S. (1987). *Chelovek v kul'ture Drevnej Rusi* [Man in the culture of Ancient Russia] [Selected works in 3 vol.]. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 3–165.
- Lotman, Y.M. (1992). O semiosfere [Universe of the mind]. W: Y.M. Lotman, *Izbranny'e stat'i v trekh tomakh* [Selected articles in 3 vol.]. T. 1. *Stat'i po semiotike i topologii kul'tury'*. Tallinn: Aleksandra.
- Lurie, Y.S. i Rykov, J.D. (red.). (1993). *Perepiska Ivana Groznogo s Andreem Kurbskim* [Correspondence of Ivan The Terrible with Andrei Kurbsky]. Moscow: Nauka.
- Pushkareva, N.L. (1989). *Zhenshhiny' Drevnej Rusi* [Women of Ancient Russia]. Moscow: My'sl'.
- Pushkareva, N.L. (1996). *Zhenshhiny' Rossii i Evropy' na poroge Novogo vremeni* [Women of Russia and Europe on the threshold of Modern times]. Moscow: Izdatel'stvo IE'A RAN.
- Romanov, B.A. (2002). *Lyudi i nrawy' Drevnej Rusi: Istoriko-by'tovy'e ocherki XI–XIII vv.* [People and customs of Ancient Russia: historical and everyday life of the XI–XIII centuries]. Moscow: Territoriya.
- Shcherbatov, M.M. (1858). O povrezhdenii nrayov v Rossii [On the corruption of morals in Russia]. W: „*O Povrezhdenii nrayov v Rossii*” knyazya M. Shherbatova i „*Puteshestvie*” A. Radishheva s predisloviem Iskandera [„On the Corruption of morals in Russia” Prince M. Shcherbatov, and „Journey” Radishcheva A. with a Preface by Iskander]. London: Trubner & Co, 15–114.
- Slovo Daniila Zatochnika po redakcziyam XII i XIII vv. i ikh peredelkam* [The Word of Daniel The Exile to the editors of the XII and XIII centuries and their alterations] (1932). W: *Pamyatniki drevnerusskoj literatury'*. T. 3 [Monuments of ancient Russian literature, vol. 3]. Leningrad: AN SSSR.
- Snisarevsky, P.V. (1983). Otnoshenie k zhenshhine v pamyatnikakh russkogo srednevekov`ya (XI–XV vv.) [Attitude towards women in the monuments of the Russian middle ages (XI–XV centuries)]. W: *Istoriograficheskie i istoricheskie problemy` russkoj kul'tury'* [Historiographical and historical problems of Russian culture]. Moscow: Institut Istorii SSSR, AN SSSR, 26–46.
- Solonenko, L.V. (2006). *Poe'tika drevnerusskikh zhenskikh zhitij* [Poetics of old Russian women's lives] [PhD text]. Vladivostok: Dalnievostochnyj Gosudarstviennyj Universitet.

Elena Ovchinnikova – starszy wykładowca w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Państwowego w Sankt Petersburgu. Autorka ponad 90 publikacji naukowych. Absolwentka Wydziału Filozofii Państwowego Uniwersytetu w Leningradzie. Jej praca magisterska dotyczyła badań nad moralnością dekabrystów. Zainteresowania naukowe: historia rosyjskiej myśli etycznej, historia kultury rosyjskiej, koncepcje etyczne myśli rosyjskiej.

Sergey Troitskiy – dyrektor Centrum Studiów Kulturowych i Komunikacji Międzykulturowej Państwowego Uniwersytetu Pedagogicznego im. A. Herzena, Rosja, kierownik Centrum Badań nad Wykluczeniem Kulturowym i Strefami Granicznymi Instytutu Socjologii Rosyjskiej Akademii Nauk – Oddział Federalnego Centrum Socjologii Teoretycznej i Stosowanej Rosyjskiej Akademii Nauk. Starszy wykładowca w Zakładzie Filozofii i Kultury Rosyjskiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Państwowego w Sankt Petersburgu. Autor ponad 100 publikacji naukowych. Absolwent Wydziału Filozofii Państwowego Uniwersytetu w Petersburgu. Tematem jego pracy magisterskiej była społeczna filozofia śmiechu. Zainteresowania naukowe: historia filozofii rosyjskiej, historia i teoria kultury rosyjskiej, kultura ludowa, teoria wykluczenia kulturowego, strefy graniczne.

Anna Troitskaya<http://orcid.org/0000-0001-5756-4366>

Rosyjski Państwowy Uniwersytet im. A. Hercena

annatroitskaya@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2021.3403.04

Typologia męskiego i kobiecego portretu miniaturowego w elżbietańskiej Anglii

STRESZCZENIE

Artykuł zawiera analizę szczegółowych, semantycznych i kompozycyjnych cech miniaturowych angielskich portretów tworzonych w XVI w. Większość z tych dzieł wykazuje się stylistyczną jednolitością, ścisłym przestrzeganiem przez autorów formalnych zasad artystycznych. Porównanie wykazało jednak, iż pomimo ogólnego podobieństwa, wynikającego z ustalonej tradycji i praktyki, wyraźnie są widoczne też różnice w stylistycznym i kompozycyjnym podejściu do portretu. Opierając się na opisie wyjątkowego procesu tworzenia miniaturowego portretu opisanego przez elżbietańskiego artystę N. Hilliarda, można zauważyć techniczne różnice w tworzeniu męskich i kobiecych obrazów. Przytoczone w artykule przykłady wskazują na możliwość zbadania angielskiej miniaturowej portretowej i jej typologii z pozycji „męskie – kobiece”. Charakterystyczne wyróżniające cechy przejawiają się nie tylko w rysunku i kolorystyce, ale także w stopniu indywidualizacji obrazu portretowego. Program portretu męskiego jest bardziej zróżnicowany semantycznie i świadczy o rosnącym zainteresowaniu indywidualnością i zarania nowożytności.

SŁOWA KLUCZE: miniatura portretowa, N. Hilliard, E. Norgate, „mężczyzna i kobieta”, indywidualność

ABSTRACT

Typology of Male and Female Miniature Portrait in Elizabethan England

The article provides the analysis of semantic and compositional features of the XVI century English miniature portraits. Most of these works are characterized by stylistic uniformity, the exact abidance of formal artistic principles by the master. However, some differences in the stylistic and compositional approach to the portrait are clearly visible in addition to the general similarity due to the established tradition and practice. It is possible to note technological differences in the creation of male and female images, based on the unique process of creating miniatures described by the Elizabethan artist N. Hilliard.

Sugerowane cytowanie: Troitskaya, A. (2021). Typologia męskiego i kobiecego portretu miniaturowego w elżbietańskiej Anglii. © *Perspektywy Kultury*, 3(34), ss. 39–57. DOI: 10.35765/pk.2021.3403.04.

Nadesłano: 27.07.2021

Zaakceptowano: 15.10.2021

The article presents examples that show the possibility of studying the English portrait miniature and its typology in terms of “male” and “female.” Characteristic differences are manifested not only in the drawing and color, but also in the degree of individualization of the portrait image. The program of the male portrait is semantically more diverse and indicates a growing interest in individuality at the Early Modern time.

KEYWORDS: portrait miniature, N. Hilliard, E. Norgate, “male and female”, individuality

Wprowadzenie.

Niuanse techniki tworzenia miniatury na etapie jej kształtowania

Historię rozwoju sztuki angielskiej XVI w. reprezentują głównie obrazy portretowe. Cechą wyróżniającą epoki elżbietańskiej (druga połowa XVI w. – początek XVII w.) była miniatura portretowa, która rozkwitła i stała się niezwykle popularna właśnie w tym czasie. Portrety te stanowią swoistą kwintesencję światopoglądu elżbietańskiego, odzwierciedlają kontekst kulturowy omawianej epoki. Dziś wielu spośród ówczesnych miniaturzystów wciąż pozostaje nieznanymi, inni są mniej lub bardziej znani, jak Rowland Lockey, William Larkin czy Isaac Oliver. Najwybitniejszym z nich był Nicholas Hilliard (1547–1619), w którego twórczości ostatecznie ukształtowały się główne cechy miniatury portretowej.

Stanowiąc wyrafinowaną sztuką, wyrastającą z tradycji iluminacji książek, ze zwyczaju włączenia do tekstu książki malowanych medalionów z portretami, miniatura „genetycznie” jest zakorzeniona w księdze rękopiśmiennej. Jej pierwsze okazy są utrzymane w konwencji portretów osób królewskich zdobiących ówczesne manuskrypty. Ciągłość tę podkreśla np. oczywiste podobieństwo portretów Henryka VIII stanowiących ilustrację w dokumentach państwowych do niewielkich rozmiarowo „samodzielnych” portretów tegoż władcy (rys. 1, 2).



Rys. 1. Lucas Horenbout, *Portret Henryka VIII z listu-patentu od króla do Thomasa Forstera*, 1524. Akwarela, pergamin. National Art Library, Victoria & Albert Museum, London, MSL/1999/6.

Źródło: <http://collections.vam.ac.uk/item/O1396866/letters-patent-of-henry-viii-manuscripts/>; National Art Library, Victoria & Albert Museum (on-line).



Rys. 2. Lucas Horenbout, *Portret Henryka VIII*, 1526. Akwarela, pergamin, karta do gry, średnica 4,8 cm. The Royal Collection, RCIN 420640.

Źródło: www.rct.uk/collection/420640/henry-viii-1491-1547; Royal Collection (on-line).

Pierwsze miniatury angielskie, tworzone na dworze Henryka VIII przez mistrza miniatury książkowej Lucasa Horenbouta oraz wspianego portrecistę Hansa Holbeina, z założenia stanowiły część raczej politycznej gry aniżeli prywatnego życia portretowanej osoby, podkreślając jej królewską godność. Miniatura okazała się na tyle organiczna dla angielskiej sztuki, że Nicholas Pevzner, badacz narodowej specyfiki sztuki angielskiej, wysunął nawet tezę o szczególnym upodobaniu Anglików do małych form (Pevzner, 1956, s. 159).

Nie tylko jednak rozmiar i zwartość stanowią cechy charakterystyczne miniatury. Swoistość tego typu portretu polega na specjalnej technice malarskiej i doborze materiałów wykorzystywanych przez artystę. Akwarela, jak dziś nazwalibyśmy farbę wodną używaną przez miniaturzystę, pergamin, karton – to są materiały właściwe dla tradycyjnego zdobnictwa europejskiej książki rękopiśmiennej i to właśnie w niej można dostrzec rodowód miniatury portretowej. W innym tekście już pisaliśmy o etymologicznym powiązaniu tych dwóch praktyk: „miniaturzystę w XVI-wiecznej Anglii określano tak samo jak ilustratora odręcznej

książki – *limner*, zaś samą sztukę miniatury nazywano *limning* (podświetlanie lub podkolorowywanie)¹ (Troitskaya, 2013a, s. 41). Ten sam termin spotykamy w nazwie XVI-wiecznego angielskiego traktatu poświęconego miniaturze – *Treatise Concerning the Art of Limning*² – autorstwa portrecisty i jubilera Nicholasa Hilliarda (Troitskaya, 2013a, s. 41). Stylistycznie miniatura portretowa jest także powiązana z iluminacją książkową: charakterystyczne dla niej są dominacja linii jako czynnika kształtującego kompozycję, wykorzystanie plam czystego koloru wypełniającego kontury, sięgnięcie po dekoracyjne płaszczyzny oraz podporządkowanie rysunku formatowi całości. Prywatny charakter postrzegania miniatury portretowej może się kojarzyć z milczącym czytaniem, sama sztuka miniatury jest delikatna, subtelna, kameralna. W porównaniu ze sztalugowym portretem z XVI w., pełnym powagi i społecznego znaczenia przedstawianej osoby, miniatura prezentuje obraz modela w sposób bardziej subtelny i liryczny.

Wszystkie te cechy ujawniają w samej stylistyce miniatury portretowej pierwiastek kobiecy – w podobny sposób wygląda wiele męskich i kobiecych portretów wykonanych przez Hilliarda. Tę okoliczność można z dużym prawdopodobieństwem wyjaśnić tym, iż niezbędne do tworzenia miniatur umiejętności Hilliard zdobywał pod kierunkiem dworskiej artystki Leviny Teerlinc, która malowała głównie portrety kobiet i dzieci należących do rodziny królewskiej³.

Najprawdopodobniej Teerlinc pozostawała jedyną miniaturzystką tworzącą w przedziale czasowym pomiędzy Holbeinem a Hilliardem. Tym bardziej zastanawia fakt, iż sam Hilliard postrzegał siebie jako naśladowcę Holbeina, który umarł kilka lat przed jego narodzinami (Hilliard, 1992). Jest jednak dość oczywiste, że wdzięk i wyrafinowanie, które są charakterystyczne dla prac Hilliarda, artysta zawdzięcza kobiecej, choć nieco naiwnej manierze miniatur autorstwa Teerlinc. Na namalowanych przez nią portretach Katarzyny Grey, hrabiny Hatford (rys. 3) oraz Elżbiety I (ok. 1565, The Royal Collection, Windsor Castle) proporcje sylwetek są

1 Mimo że obecnie to przestarzałe określenie tłumaczy się jako „rysować” (np. obraz), jego pochodzenie wskazuje na wspólne korzenie z terminem „iluminacja”. Słowo „luminaire” oznaczało „ilustratora”. Staroangielskie „limnen” wywodziło się z francuskiego „luminaire”, a to z kolei z łacińskiego „illuminate”, „illuminare” (oświetlać, naświetlać), pochodzących od lūmen-, lūmin – światło (Troitskaya, 2013a, s. 41).

2 *O sztuce miniatury* – traktat na temat sztuki sporządzony pod koniec XVI – na początku VII w., którego autorstwo, na podstawie analizy tekstologicznej, przypisuje się Nicholasowi Hilliardowi (Hilliard, 1992).

3 Za jeden z dowodów stylistycznego dziedziczenia można uznać autoportret Hilliarda w wieku 13 lat (1550), który, zdaniem badaczki twórczości miniaturzysty Erny Auerbach, stylistycznie nawiązuje do obrazów Teerlinc (Auerbach, 1961).

niecو zniekształcone, zbyt smukłe i pozbawione objętości. Szczególnie rzucają się w oczy w tych subtelných obrazach kruche ramiona, nieproporcjonalnie małe i bardzo szczupłe ręce.



Rys. 3. Levina Teerlinc, *Portret Katarzyny Grey, hrabiny Hatford*, 1555–1560. Akwarela, pergamin, karton, średnica 3,5 cm. The Victoria & Albert Museum, Londyn.

Źródło: <http://collections.vam.ac.uk/item/O74851/portrait-miniature-of-katherine-grey-portrait-miniature-teerlinc-levina/>; The Victoria & Albert Museum (on-line).

Tego rodzaju dysproporcje ułatwiają skoncentrowanie się widza na samej twarzy modelki, stwarzają wrażenie wypukłego szkła. Podobna artystyczna maniera Teerlinc ukształtowała się pod wpływem flamandzkiej szkoły iluminacji, do której należał jej ojciec, Simon Bening. Tę specyfikę miniatur portretowych autorom angielskim udało się przezwyciężyć dopiero z czasem.

Nicholas Hilliard i poszerzenie kręgu zamawiających

Pod koniec XVI w. miniatura portretowa uzyskuje powszechne znaczenie sztuki prywatnej, wypełnionej indywidualną treścią, przedmiotem, który funkcjonuje nie tylko jako kosztowny prezent, „łaskawie ofiarowany” portret władcy, mający podkreślić relację pomiędzy wasalem a suzerenem, ale także jako osobiste, intymne przesłanie skierowane do bliskiej osoby, przyjaciela czy małżonka. Podobnej metamorfozie towarzyszyło włączenie do miniaturowego portretu elementów semantycznych, inskrypcji,

emblematów dających wyobrażenie o nastroju czy charakterze modela. Powstaje praktyka, która, podobnie jak w sztalugowym portrecie europejskim, świadczy o wzmocnieniu indywidualnego, osobowego pierwiastka w życiu codziennym i zachowaniu człowieka. To przebudzenie indywidualności, odkrycie tzw. świata wewnętrznego zakładało także swoistą osobową refleksję genderową, zwłaszcza w tych przypadkach, gdy życzenia zamawiającego lub pewne ogólne założenia kształtowały koncepcję miniaturowego portretu.

Przez około pięćdziesiąt lat (lata 20.–70. XVI w.) zamawianie miniatury pozostawało prerogatywą rodziny królewskiej i wąskiego kręgu dworskiego. Miniaturzyści malowali osoby królewskie oraz członków ich rodzin, ich żony, mężów, dzieci i krewnych dynastycznych. Być może jedynym wyjątkiem był portret Jane Small, żony odnoszącego sukcesy londyńskiego handlarza suknom Nicholasa Smalla (Hans Holbein [młodszy], *Portret Jane Small z domu Pemberton*, 1540, The Victoria & Albert Museum, Londyn), powstały, najprawdopodobniej, z okazji ich ślubu. Fakt, że to właśnie ona pozowała do miniatury, pozostaje zaskakującym novum.

Ograniczenie kręgu modeli przedstawianych na miniaturach było panującą tendencją do lat 70. XVI w. Można ją także zauważyć poza granicami Anglii. Francuskie miniatury, których autorem był Jean Clouet, przedstawiają wyłącznie osoby królewskiego pochodzenia, podczas gdy portret sztalugowy z tego okresu mogli zamówić także przedstawiciele szlachty albo ludzie zamożni nienależący do szlachty. Sama technika miniatury wymagała ogromnego mistrzostwa i dokładności, poprawki w niej są praktycznie nie do przyjęcia, stworzenie takiego portretu wiązało się z wysoką ceną. Przyczyną słabego rozpowszechnienia nowej formy portretu, pomimo jego wysokiej ceny, był też brak artystów posiadających niezbędne umiejętności łączenia praktyki portretowania ze sztuką iluminacji. W połowie XVI w. miniatury wciąż jeszcze pozostawały rzadkim elementem dworskiej kultury.

W ostatniej ćwierci tegoż stulecia doszło jednak do istotnego poszerzenia kręgu przedstawianych na miniaturze osób. Wiemy, że Hilliard, jako dworski miniaturzysta Elżbiety I, otrzymywał od niej pensję, która jednak nie była zbyt wysoka. Roy C. Strong wzmiankuje, że już w latach 70. XVI w. Hilliard, jako oficjalny królewski miniaturzysta, otworzył sklep i pracownię przy Gutter Lane niedaleko Cheapside w Londynie dla wszystkich tych, którzy chcieli zamówić miniaturę, zaś na przełomie wieków XVI i XVII malował on już portrety ludzi należących do różnych warstw społecznych zdolnych opłacić podobne zamówienie (Strong, 1983). W ten sposób „otwarto okno w zamkniętej sztuce dworskiej”, zaś „trywialny ekonomiczny czynnik” spowodował zmianę całego społecznego układu

wzajemnych relacji mecenasów i portretowanych z artystami (Strong, 1983, s. 12). W latach 90. XVI w. Hilliard tworzył, obok miniatur królewskich, także portrety ludzi spoza szlachty, np. Leonarda Darra, kupca z Tavistock⁴, w przyszłości burmistrza miasta Totnes (rys. 4).



Rys. 4. Nicholas Hilliard, *Portret Leonarda Darra*, 1591. Portland Zbiory w Welbeck Abbey.

Źródło: E. Auerbach, *Nicholas Hilliard*, Routledge, Londyn, 1961, s. 133 [il. 109].

We wczesnych latach 90. XVI w., tuż po powrocie z Francji i po nieudanej inwestycji w wydobywanie złota w Szkocji, Hilliard był mocno zadłużony (Strong, 1975). Starając się przezwyciężyć trudności finansowe, liczył on na środki pozyskane ze sprzedaży miniaturowych portretów i właśnie dlatego przyjmował zamówienia od osób spoza kręgu dworskiego. Wiele z tych portretów znajduje się obecnie w zbiorach prywatnych i możemy się tylko domyślać, na ile intensywna była praca miniaturzysty oraz jego uczniów. Bogaci kupcy, tacy jak Darr i podobni, dają się na obrazach rozpoznać po specyficznych strojach, podkreślających ich zamożność, ale niekoniecznie wysoki status społeczny. Praca ta zapewniła Hilliardowi niezbędne dochody, zaś miniatura portretowa po raz pierwszy wyszła poza dwór królewski, najpierw do szlachty, a następnie – do bogatych mieszczan, stając się integralną częścią ich kultury.

4 Na podstawie dokumentów archiwalnych Richard William Goulding wysunął hipotezę, że portret przedstawia „Leonarda Darra, kupca z Tavistock, który w 1585 roku uzyskał licencję na przewożenie 54 ton sardynek i kongera do Saint Malo” (Goulding, 1916, s. 64).

Ciężka sytuacja finansowa jednej osoby miała więc doprowadzić do spopularyzowania miniatur poza domem królewskim, do powstania pokaźnej liczby portretów „nieznanych”. W jaki sposób Hilliard radził sobie z tak dużą liczbą zamówień? Studiując jego prace oraz sam traktat opisujący proces tworzenia miniatury, można wskazać jego główne etapy, z których część była podporządkowana ogólnym zasadom i formalnej jednolitości. Umożliwia to podanie cech typowych dla kobiecych i męskich portretów, wyodrębnienie wśród nich takich, które doczekały się bardziej szczegółowego opracowania lub wzbogacenia o treści semantyczne za pomocą emblematów, inskrypcji, detali stroju lub tła.

Kobiece i męskie portrety w codziennej pracy miniaturzysty. Różnice techniczne

Zgodnie z metodą Hilliarda dla miniatury portretowej przygotowano podkład⁵ z naniesionym na niego inkarnatem – farbą o odcieniu róży, podobnym do barwy cery, i służącą do zobrazowania twarzy oraz odsłoniętych części ciała modela (zauważmy, że barwniki mieszano jeszcze przed wykonaniem podkładu, czemu jest poświęcona duża część dzieła Hilliarda). Artysta mógł mieć przygotowane już wcześniej wzorce wymalowane na kolor cielesny, którego odcienie nieco się różniły od siebie, miniaturzysta miał tylko wybrać odpowiedni odcień⁶.

Kontynuator Hilliarda, miniaturzysta amator Edward Norgate (1581–1650), zauważył, że artysta posiadał kilkanaście lub więcej wzorców o różnych odcieniach cielesnych, przygotowanych tak, aby istniała możliwość wyboru najodpowiedniejszego dla danej osoby odcienia. Według niego była to powszechna praktyka zarówno dla Hilliarda, jak i dla Isaaca Olivera (Norgate, 1919). Istniały dwa bazowe odcienie, które następnie korygowano odpowiednio do odcienia twarzy modela: jeśli pozowała dama, to mieszano z sobą białą farbę i cynober z niewielką ilością ochry; jeśli natomiast pozował mężczyzna, a jego kolor skóry był nieco ciemniejszy, to mieszano z sobą biel, czerwień i angielską ochrę, tak aby osiągnąć największe podobieństwo do oryginału.

Na miniaturach z epoki elżbietańskiej ta różnica odcieni jest nadal zauważalna, zwłaszcza przy porównywaniu ze sobą męskich i kobiecych

5 Za podstawę służył naklejony na karton lub kartę do gry pergamin, starannie wypolerowany oraz zagruntowany.

6 Hipotezę dotyczącą wstępnie zagruntowanych kart wysunął Jim Murrell, porównując nauki Hilliarda, Edwarda Norgate'a i innych autorów podręczników dotyczących miniatur oraz poznając ich techniki w praktyce (Murrell, 1983; Norgate, 1981).

portretów. Małżonkowie Crokerowie (rys. 5), których portrety zamknięto we wspólnym, najprawdopodobniej ślubnym, medalionie, demonstrują tę różnicę – odcień twarzy Johna jest zauważalnie cieplejszy, Frances – białszy. Zatem artysta świadomie wybrał cieplejsze oraz zimniejsze odcienie dla twarzy mężczyzny oraz kobiety, chociaż w samym traktacie Hilliarda nie ma na ten temat jednoznacznych zaleceń, podobnie jak nie ma też wzmianki dotyczącej wcześniejszego przygotowania wzorców kolorystycznych.



Rys. 5. Nicholas Hilliard, *John Croker z Barton, Oxfordshire, oraz jego żona Frances*, ok. 1581, 7,5 × 8,3 cm (cały medalion). The Victoria & Albert Museum, Londyn.

Źródło: <http://collections.vam.ac.uk/item/O1070381/john-croker-of-barton-oxfordshire-portrait-miniature-hilliard-nicholas>; The Victoria & Albert Museum (on-line).

Norgate, co prawda, dodaje w innym fragmencie:

(...) wydaje mi się, że istnieją cztery rodzaje kolorów [skóry], które są powszechnie używane w obrazach, mianowicie: dla niemowląt, dla pięknych dziewczyn, dla kobiet w średnim wieku, dla osób starszych obu płci oraz kobiet o białych i smutnych twarzach; w każdym przypadku roztropny artysta będzie dopasowywał kolor odpowiednio do kilku kompleksji twarzy (Norgate, 1919, s. 57–58).

Widzimy zatem, jak już w XVII w. kształtuje się bardziej skrupulatne podejście do odwzorowania odcieni skóry.

Inny przykład, przedstawiający parę portretów Elżbiety I i Roberta Dudleya (rys. 6), najwyraźniej nie był tworzony przez Hilliarda w ogólnym nurcie zamówień z wykorzystaniem wstępnie przygotowanych wzorców. Elizabeth Goldring uważa, że zleceniodawcą tego intymnego duetu mógł być sam Dudley (Goldring, 2019). Niemniej jednak odcień kolorów ciała mężczyzny i kobiety będzie się różnił także i w tym przypadku. Wysublimowana bledność Elżbiety kontrastuje tu z lekko smagłą twarzą Dudleya. Inne aspekty, jak perspektywa, skala odwzorowania, kolor tła i strojów modeli, a nawet zarysy ich twarzy, są na tej parze obrazów uzgodnione ze sobą.



Rys. 6. Nicholas Hilliard, *Para portretów Elżbiety I i Roberta Dudley, pierwszego hrabiego Leicestersu, sprzed 1588*. Akwarela, pergamin, naklejony na kartę do gry, wysokość 1,9 cm. Zbiory prywatne.

Źródło: Aslet W. et al, *Jewel in the Hand. Early Portrait Miniatures from Noble & Private Collections*. Catalogue of an exhibition held at Philip Mould & Company 12 March – 18 April 2019, s. 34 [il. 3–4].

Inne przykłady miniaturowych portretów również są świadectwem wierności ich autorów opisanej metodzie tworzenia. Niezwykłą, przezroczystą blednością wyróżniają się rysy Frances Howard na portrecie autorstwa Isaaca Olivera, ucznia i konkurenta Hilliarda (rys. 7). Przewiewne fałdy szaty, skrywające kruchą sylwetkę modelki umieszczoną na ciemnym tle, dopełniają obraz niezemskiego piękna, jeden z wariantów poetyzacji obrazu żeńskiego, który wykształcił się w angielskiej kulturze dworskiej.



Rys. 7. Isaac Oliver, *Portret nieznannej kobiety (Frances Howard?)*, 1596–1600. Akwarela, pergamin, średnica 13 cm. The Victoria & Albert Museum, Londyn.

Źródło: <http://collections.vam.ac.uk/item/O16411/unknown-woman-formerly-called-frances-portrait-miniature-oliver-isaac>; The Victoria & Albert Museum (on-line).

Całkiem możliwe, że metoda stosowana przez miniaturzystę, która w swych pewnych stylistycznych i kolorystycznych aspektach oparta jest na średniowiecznych traktatach, mogła się wywodzić jeszcze ze starszej tradycji wyróżniania za pomocą odpowiedniego koloru postaci męskich i żeńskich. W sztuce starożytnej (rzeźby egipskie, freski w pałacu w Knossos itp.) odcienie skóry u kobiet i mężczyzn wyraźnie się różniły od siebie, cerę kobiety przedstawiano jako zdecydowanie jaśniejszą. Jednocześnie, dla koncepcji gatunku portretowego, który ostatecznie utrwalił się w sztuce angielskiej w wieku XVI, jedną z ważniejszych była idea podobieństwa do oryginału (realizowana czasami w dość specyficzny sposób), dlatego portrecista był zainteresowany poprawnym odtworzeniem tonu twarzy modelki. Wydaje się, że Angielkom epoki elżbietańskiej właściwy

był jasny kolor skóry – jeśli nie naturalny, to uzyskany za pomocą rozmaitych kosmetycznych trików⁷.

Ogólna zasada wykonywania portretu przez miniaturzystę polegała zatem na podporządkowaniu pewnemu algorytmowi oraz typologizacji osobnych etapów jego wytworzenia. Przy tym portrety mężczyzn i kobiet różnią się od siebie tonem inkarnatu, wykorzystywanego do wcześniej już przygotowywanych, odpowiednio zagruntowanych kart do gry. Co ważne, kolor ciała był jednocześnie podstawą kolorystyki [całego] portretu, warstwą bazową znajdującą się pod warstwą ubrań i akcesoriów. Sam Hilliard uważał, że odcień skóry jest jednym ze składników piękna: „To piękno składa się z trzech elementów: pierwszy i najmniejszy – to przyjemny i piękny kolor skóry lub kolor cery, który jest zauważalny z daleka, z bliska zaś – jeszcze wyraźniej, i przyjemny dla każdego widza” (Hilliard, 1992, s. 55).

Jeśli chodzi o karty do gry, które często wykorzystywano jako podkład miniatury, ich rozmiar był niezwykle wygodny – wyznaczał on z góry proporcje portretu, czyniąc jego wykonanie jeszcze szybszym i doskonalszym. Niestety, jest praktycznie niemożliwe przeprowadzenie szeroko zakrojonego badania, pozwalającego zestawić osobę portretowaną z kolorem karty na odwrocie portretu. Nie na wszystkich bowiem miniaturach tę część pozostawiono widzialną. Na odwrocie nielicznych miniatur można jednak odczytać kolor lub czasami starszeństwo karty służącej za podkład danej miniaturze. Nie da się jednak w tych przypadkach dostrzec odpowiedniości pomiędzy kolorem i starszeństwem tejże karty a konkretnym męskim lub żeńskim obrazem.

Portret i jego semantyka: kobiece i męskie obrazy jako sposób wizualnej wypowiedzi

Ogólny wdzięk, charakterystyczny dla wielu portretów autorstwa Hilliarda, w obrazach kobiecych jest dopełniany przez wzmoczoną dekoracyjność. W sposób mistrzowski przedstawiając najdrobniejsze detale stroju (koronki, ozdoby, biżuteria), artysta przekształca je w wykwintną ozdobę okalającą twarz modelki. Jedną z technik stosowanych przez Hilliarda staje się budowanie trajektorii percepcji, która zakłada naznaczony pietyzmem wgląd widza przez pianę koronek w kierunku czystego, pozbawionego

7 Szczegółowy opis składu kosmetyków, w szczególności bieli, oraz ich wpływu na organizm można znaleźć w jednej z najwcześniejszych prac poświęconych historii życia codziennego autorstwa Elizabeth Barton (Burton, 2005) oraz u Patrycji Philipp (Philipp, 2006).

wyraźnego cieniowania, spojrzenia bohaterki portretu. Twarz modelki uzyskuje iluzoryczną oprawę z luksusowych tkanin, haftu, mieniących się kamieni szlachetnych, którym towarzyszą inskrypcje umieszczane wokół głowy wskazujące na jej wiek i na datę namalowania portretu; te wykonane w złocie napisy pełnią też funkcję obramowania. Prywatne, osobiste życie tkwiące wewnątrz tych ram, umieszczone w prawdziwie jubilerskim futerale, okazało się rdzeniem ucieleśnionego przedstawianego obrazu osobowości. Jak uważa Aleksandr Stepanow, portret wykonany w manierze Hilliarda oraz jego kunsztowna oprawa niejako wchodzą ze sobą „w grę, w której nie ma przegranych” (Stepanov, 2009, s. 488). Idea „warstwowej” percepcji miniaturowego portretu elżbietańskiego, zaproponowana przez Patrycję Fumerton (1986), doskonale opisuje głębię tych pozornie płaskich obrazów, złożoność rozmaitych sensów oraz relacji, które zachodziły pomiędzy tego rodzaju portretami.

W odróżnieniu od kobiecych portretów, wybrane męskie miniaturowe obrazy otrzymały bardziej szczegółowe wykończenie detali oraz bogatszą semantyczną treść, czemu służy sięgnięcie po emblematy, łacińskie sentencje w inskrypcjach, dodatkowe detale ubrania lub tła. Często to właśnie elementy stroju dawały bardziej wymowny obraz osoby niż precyzyjnie nakreślone rysy twarzy. Autorzy *Renaissance Clothing and the Materials of Memory* zauważają, że

(...) miniatura Hilliarda *George Clifford, trzeci hrabia Cumberland*, pomimo szczegółowego zobrazowania rysów twarzy, jest bardziej „indywidualna” dzięki charakterystycznej zbroi Greenwich, znajdującej się obecnie w Metropolitan Museum of Art, wspaniale udekorowanej różami Tudorów, heraldycznymi liliami i węzłami miłości (Jones i Stallybrass, 2000, s. 35)⁸.

Na innym portrecie przedstawiającym Clifforda (rys. 8), za pomocą stroju do rycerskiego turnieju zawarto całe przesłanie i co więcej – część niedokończonego dialogu. Rękawiczka królowej jest przypięta do kapelusza Clifforda – to skromny szczegół, który wskazuje na przychyłność królowej Elżbiety. Jedna rękawiczka, tylko połowa pary, oczekująca na zjednoczenie z drugą, wskazuje na ukrytą więź pomiędzy modelką oraz adresatem portretu-przesłania.

⁸ Hilliard niejednokrotnie rysował portret tej przybliżonej do Elżbiety I osoby. W powyższym cytacie jest mowa o miniaturowym portrecie z 1585 r. ze zbiorów Muzeum Nelsona Atkina w Kansas, USA.



Rys. 8. Nicholas Hilliard, *George Clifford, trzeci hrabia Cumberlandu*, 1590. Akwarela, pergamin, karton, 17 × 25 cm. National Maritime Museum, Greenwich, Londyn, Caird Collection.

Źródło: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nicholas_Hilliard_003.jpg.

Indywidualizacja wizerunku osoby portretowanej poprzez zawarcie w nim symbolicznego i emblematycznego przesłania jest dominującą cechą męskich portretów z początków nowożytności. Pojawia się więc możliwość oddania poprzez miniaturę miłosnej wypowiedzi – ekspresji własnych uczuć.

Większość miniaturowych portretów z końca XVI wieku ukazuje szczególny sposób przekazania tych niuansów za pomocą charakterystycznych zewnętrznych atrybutów. Należy do nich odnieść detale stroju czy biżuterii, emblematy oraz inskrypcje, elementy semantyczne często generowane przez literackie i mitologiczne źródła (Troitskaya, 2014, s. 66).

Poetyzacja, obrazowość, metaforyczność w przedstawieniu osoby tego okresu świadczą o doskonaleniu samej kultury uczuć.

Wśród tego rodzaju miniatur najbardziej intrygujące, ze względu na symboliczną i emblematyczną pełnię, są: *Portret nieznanego mężczyzny ściskającego rękę wyciągniętą z obłoku* [Portrait of an Unknown Man Clasping a Hand from a Cloud] (Nicholas Hilliard, 1588, The Victoria & Albert Museum, Londyn), *Nieznany młody mężczyzna na tle płomieni* [Unknown Young Man against a Background of Flames] (rys. 9)

autorstwa Hilliarda⁹ oraz *Mężczyzna pochłonięty przez płomień* [A Man Consumed by Flames] autorstwa Olivera (rys. 10). Na jednej z nich portretowanego otacza emblematyczny kontekst – obraz chmury i wyciągniętej z niej ręki, a także łacińskie motto *attici amoris ergo*, sugerujące tajemniczy patronat¹⁰. Na dwóch pozostałych odwaga sięgnięcia po tło w postaci płomienia, które niewątpliwie jest przenośnią, może się tłumaczyć jedynie tym, że „na początku XVII wieku w kulturze angielskiej «płomień miłości» ostatecznie uzyskiwały status poetyckiego obrazu namiętności” (Troitskaya, 2014, s. 70). Powyższe portrety są wyrazem utworzenia nowej, częściowo sztucznej, ale przez to nie mniej poważnej, wizualnej retoryki miłosnej.



Rys. 9. Nicholas Hilliard, *Nieznanym młodym mężczyzną na tle płomienia*, ok. 1600. Akwarela, pergamin, naklejony na kartę do gry, 6,9 × 5,4 cm. The Victoria & Albert Museum, Londyn.

Źródło: <http://collections.vam.ac.uk/item/O16579/an-unknown-man-portrait-miniature-hilliard-nicholas/>; V&A Museum (on-line).



Rys. 10. Isaac Oliver, *Mężczyzna pochłonięty przez płomień*, ok. 1610. Akwarela, pergamin, karton, 5,5 × 4,37 cm. Ham House, Surrey.

Źródło: www.nationaltrustcollections.org.uk/object/1139627; Ham House © National Trust/ Christopher Warleigh-Lack (on-line).

9 Tło portretu oraz jego metaforyczny kontekst został szczegółowo przeanalizowany w moim wcześniejszym tekście (Troitskaya, 2014).

10 Wersje oraz interpretacje dotyczące tego portretu niejednokrotnie się zmieniały (np. Hotson, 1977; Strong, 1983; Troitskaya, 2013b).

Stephen Greenblatt użył określenia *to fashion* w odniesieniu do angielskich arystokratów z epoki elżbietańskiej (Greenblatt, 1980) – to właśnie oni, znając łacinę, stworzyli wyjątkowy, wzniosły język, składający się z poetyckich cytatów, haseł, powiedzeń starożytnych i emblematów uwydatniających kontekst tych powiedzeń. Termin ten można dosłownie rozumieć jako tworzenie formy samego siebie, tworzenie własnej tożsamości lub modelu zachowania. Dla arystokracji elżbietańskiej najbliższe znaczeniowo okazuje się określenie *sprezzatura* wprowadzone przez Baldassare Castiglione’go – chodzi o pewnego rodzaju behawioralną maskę, widzialną bezpośrednio, szczerą, której tworzenie w istocie także jest sztuką¹¹. Dzieło Castiglione’go, przetłumaczone na język angielski przez Thomasa Hoby’ego (Castiglione, 1561) w 1561 r., cieszyło się sporą popularnością w kręgach dworskich, a niektóre z zawartych w nim zasad traktowano jako obowiązujące w codziennym zachowaniu.

Mimo jednak całej sztuczności tworzenia emblematycznych przekazów, wzorców zachowania i ról społecznych wszystkie one ujawniają nowe rozumienie podmiotu: człowieka przemawiającego w pierwszej osobie. W cichej, milczącej sztuce miniatury te subiektywne wypowiedzi stają się szczególnie wyraźne.

Zainteresowanie człowieka samym sobą, uznanie wyjątkowości osoby – takie zwykle dla dzisiejszej świadomości elementy życia prywatnego nowożytności, doczekały się możliwości wyrażenia przede wszystkim w zindywidualizowanym portrecie (w odróżnieniu od portretu o wartości genealogicznej), gdzie podobieństwo było jedynie częścią personifikacji.

Zjawisko to rozprzestrzenia się niemalże w całej Europie i najwyraźniej ma dwie intelektualne linie rozwoju: świecki, renesansowy ideał indywidualności bohatera, który jest prezentowany na przykład w biografii B. Celliniego lub w esejach Montaigne’a; oraz religijny model introspekcji, wywodzący się z kalwińskiego poczucia winy i troski o zbawienie duszy. W Anglii obie te zasady obowiązywały równocześnie, choć druga – głównie przed rokiem 1600 (Stone, 1979, s. 153).

Formy kameralne, przeznaczone do osobistego odbioru miniatury, wzmacniały poczucie dyskretnego charakteru danego przekazu również u posiadacza portretu, co nadawało portretowi cech reprezentacji własnego „Ja”, zaś granice osobowości jeszcze wyraźniej były określane przez wrażenia w sposobie postrzegania świata, nie w mniejszym stopniu niż w sposobie przejawienia osobowości.

11 Aktualność tego pojęcia dla sztuki portretu była podkreślana przez Harry’ego Bergera (Berger, 1994).

Podsumowanie

Miniatury portretowe z XVI w. oraz początku XVII w. na pierwszy rzut oka są formalnie do siebie dość podobne, ale to właśnie na tle ogólnego podobieństwa będącego skutkiem ich przynależności do wspólnej tradycji, podobnego sposobu pracy artysty oraz podobnych oczekiwań ze strony zamawiających, różnice w stylistycznym i kompozycyjnym podejściu do portretu są szczególnie widoczne.

Powszechnie przyjętą typologię, zakładającą podział miniatur epoki elżbietańskiej na prywatne i gabinetowe¹², można by poszerzyć: wyodrębnienie męskich i żeńskich obrazów pozwala sięgnąć po całą grupę miniatur o bardziej złożonej strukturze semiotycznej. Pomimo rzadkiego występowania inskrypcji na portretach kobiecych dodatkowe semantyczne elementy, metafory wizualne, pojawiają się częściej na portretach męskich, co tłumaczy się społeczno-kulturowymi przesłankami czasu elżbietańskiego. Tradycje w kolorystyce przedstawiania twarzy, różnice w odcieniach odsłoniętych części ciała u mężczyzn i kobiet, nie były odwzorowywane na ślepo: karnacja stanowiła przedmiot wnikliwych studiów, a jej odtwarzanie było procesem wymagającym szczególnej uwagi ze strony miniaturzysty, który już na tym etapie był świadomy różnicy między portretem męskim a kobiecym. Wreszcie, miniatura, dziedzicząc kulturę późnego średniowiecza i odkrywając zarazem kulturę nowożytności, niesie w sobie również elementy konwenansów związanych z kulturą miłości dworskiej. Stanowi ona także świadectwo wzrastającej wartości życia prywatnego oraz osobistych relacji.

Badanie różnic w portretach kobiet i mężczyzn warstwa po warstwie, od technicznych aspektów miniaturyzacji po elementy dekoracyjne, kostiumy, ozdoby, wstawki semantyczne, pozwala prześledzić konsekwentny, niespieszny rozwój indywidualności na początku nowożytności. Elementy retoryki wizualnej, bardziej powściągliwe w portretach kobiecych (koronkowy wzór, symbolika koloru) i bardziej różnorodne i wyraziście w portretach męskich, składają się na swoistość sztuki tej epoki.

12 Miniatura gabinetowa – to portrety o nieco większym formacie niż portrety prywatne (do 25,5 cm), przeznaczone do ozdabiania szafek, gablot oraz biurka. Tego rodzaju miniatura mogła przedstawiać całą sylwetkę osoby portretowanej (Strong, 1983).

BIBLIOGRAFIA

- [Castiglione, B.] (1561). *The Courtier of Count Baldessar Castilio, Deuided into Foure Books. Very Necessary and Profitable for Yonge Gentilmen and Gentilwomen Abiding in Court, Palaice or Place. Done into English by Thomas Hoby.* London: Wyllyam Seres.
- [Hilliard, N.] (1992). *A Treatise concerning the Art of Limning by Nicholas Hilliard. Together with A More Discourse concerning ye Art of Liming by Edward Norgate.* With a parallel modernized text ed. by R.K.R. Thornton and T.G.S. Cain. Ashington: The Mid Northumberland Arts Group Carcanet Press.
- Aslet, W., Hendra, L. i in. (2019). *Jewel in the Hand. Early Portrait Miniatures from Noble & Private Collections.* Catalogue of an exhibition held at Philip Mould & Company 12 March – 18 April 2019. London: Philip Mould & Company.
- Auerbach, E. (1961). *Nicholas Hilliard.* London: Routledge.
- Berger, H.J. (1994). Fictions of the Pose. Facing the Gaze of Early Modern Portraiture. *Representations*, nr 46, 87–120.
- Burton, E. (2005). *Pousednevnaya zhizn' v epokhu Shekspira.* Moskwa: Molo-daya gvardiya. Wydanie oryginalne: Burton, E. (1958). *The Elizabethans at Home.* London: Secker & Warburg.
- Fumerton, P. (1986). „Secret” Arts: Elizabethan Miniatures and Sonnets. *Representations*, nr 15, 57–97.
- Goulding, R.W. (1916). *The Welbeck Abbey miniatures belonging to His Grace the Duke of Portland K.G., G.C.V.O.: a catalogue raisonné.* Oxford: University Press.
- Goldring, E. (2019). *Nicholas Hilliard: Life of an Artist.* New Haven: Yale University Press.
- Greenblatt, S. (1980). *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare.* Chicago: University of Chicago Press.
- Hotson, L. (1977). *Shakespeare by Hilliard. A portrait Deciphered.* Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Jones, A.R. i Stallybrass, P. (2000). *Renaissance Clothing and the Materials of Memory.* Cambridge: University Press.
- Murrell, J. (1983). *The Way How to Lymne. Tudor Miniature Observed.* London: Victoria & Albert Museum.
- Norgate, E. (1919). *Miniature or The Art of Limning*, ed. from the Manuscript in the Bodleian Library and Collated with other Manuscripts by M. Hardie. Oxford: Clarendon Press.
- Norgate, E. (1981). *Miniature or The Art of Limning, 1621–1626, 1648–1650.* W: M.K. Talley, *Portrait Painting in England: Studies in the Technical Literature before 1700.* London: Paul Mellon Centre for Studies in British Art.

- Pevzner, N. (1956). *The Englishness of English Art*. New York: Frederick A. Praeger.
- Philippy, P. (2006). *Painting Women: Cosmetics, Canvases, and Early Modern Culture*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Stepanov, A.V. (2009). *Iskusstvo epokhi Vozrozhdeniya: Niderlandy, Germaniya, Frantsiya, Ispaniya, Angliya*. Sankt Petersburg: Azbuka-klassika.
- Stone, L. (1979). *The Family, Sex and Marriage in England 1500–1800*. New York: Harper & Row.
- Strong, R. (1975). *Nicholas Hilliard*. London: Michael Joseph Ltd.
- Strong, R. (1983). *Artists of the Tudor Court: The Portrait Miniature Rediscovered 1520–1620*. Victoria & Albert Museum exhibit catalogue. London: Victoria & Albert Museum.
- Troitskaya, A. (2013a). Portretnaya miniatyura: voprosy proiskhozhdeniya. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta*, nr 6(2), 41–47.
- Troitskaya, A. (2013b). Transformatsiya odnogo srednevekovogo motiva v renessansnuyu emblemu (na primere angliyskoy portretnoy miniatyury). *Observatoriya kul'tury: zhurnal-obozreniye*, nr 6, 76–81.
- Troitskaya, A. (2014). Metaforicheskiy yazyk yelizavetinskoy portretnoy miniatyury. *Nauchnyye trudy: Problemy razvitiya zarubezhnogo iskusstva*, nr 29, 64–76.

Anna Troitskaya – w 2014 r. uzyskała stopień doktora w zakresie historii sztuki (Rosyjski Instytut Historii Sztuki). Badacz, wykładowca akademicki (Instytut Filozofii Państwowego Uniwersytetu w Sankt Petersburgu, Instytut Ekonomii i Zarządzania Rosyjskiego Państwowego Uniwersytetu Pedagogicznego im. A. Hercena w Sankt Petersburgu), autor artykułów naukowych. Mieszka w Sankt Petersburgu. Obszar akademickich zainteresowań: kultura wizualna, teoria i historia sztuki, sztuka portretu, historia obrazów, historia intelektualna, filozofia miasta.

Riley Bolitho<http://orcid.org/0000-0002-7192-9728>

Saint Petersburg State University

st088842@student.spbu.ru

DOI: 10.35765/pk.2021.3403.05

The New England Puritans: History, Social Order, and Gender

ABSTRACT

The article will address the history of the Puritan migration from England to early colonial America, contextualizing their social order and gender in culture in the New World given special emphasis to their theology. The methodology employed is qualitative analysis of factors that: caused Puritan emigration and their early experience in Massachusetts Bay; organized their social structure; and illuminated the position of gender in culture. Generally, Puritans migrated out of New England for varying reasons but primarily out of deep-seated theological frustrations with the Church of England. Their theology is then described and assigned its place as the organizing principle of society; understanding this, gender is consequentially realized as not a particularly useful category of culture for the Puritans although we can observe how cultural works articulated women's position in society—which was principally as wives, mothers, and worshipers.

KEYWORDS: Puritanism, New England Puritans, gender in culture, early colonial America

STRESZCZENIE

Purytanie Nowej Anglii: Historia, porządek społeczny, płęć

Artykuł dotyczy historii migracji purytanów z Anglii do wczesnej kolonialnej Ameryki, kontekstualizując purytański porządek społeczny i płęć w kulturze Nowego Świata, ze szczególnym uwzględnieniem teologii. Zastosowaną metodologię jest jakościowa analiza czynników, które spowodowały emigrację purytanów i ich wczesne doświadczenia w Zatoce Massachusetts, zorganizowały ich strukturę społeczną, a także naświetliły pozycję płci w ich kulturze. W ujęciu ogólnym, purytanie wyemigrowali z Anglii z różnych powodów, przede wszystkim w wyniku głęboko zakorzonionej frustracji teologicznej wobec Kościoła Anglii. Następnie opisana i przypisana do miejsca jako zasada

Suggested citation: Bolitho, R. (2021). The New England Puritans: History, Social Order, and Gender. © *Perspectives on Culture*, 3(34), pp. 59–71. DOI: 10.35765/pk.2021.3403.05.

Submitted: 27.07.2021

Accepted: 15.10.2021

organizująca społeczeństwo jest w tekście teologia purytańska. Na tym tle konsekwentnie objaśniona zostaje płęć jako nieszczeręólnie użyteczna kategoria kultury dla purytanów, chociaż możemy zaobserwować, w jaki sposób dzieła kultury artykułowały pozycję kobiet w społeczeństwie – głównie jako żon, matek i wyznawczyń kultu.

SŁOWA KLUCZE: purytanizm, purytanie Nowej Anglii, płęć w kulturze, wczesna kolonizacja Ameryki

1. Introduction

Difficulties defining Puritans and Puritanism have stretched throughout the subsequent history of its academic study. Differing focuses on their theology, politics, culture, and connection to later American sociological developments have pulled the conversation in many, sometimes incompatible directions. As Edmund Morgan (1967) cited in his book *Roger Williams*, a recent study even concluded that Puritans did not exist, but rather Puritan-associated attitudes were held by almost all English Protestants to various degrees from 1570–1640. This has undoubtedly been further complicated by the popular depiction of Puritans in Nathaniel Hawthorne’s *Scarlet Letter* and the sensationalization of the Salem Witch Trials in modern American culture. Therefore, it’s beneficial to clarify that, as C.H. George in the article “Puritanism as History and Historiography” pointed out, “puritanism” as a concept was not concretely defined by the people of its era, but Puritans nonetheless were characterizable in Elizabethan England as,

Conforming, benefited ministers who wished to limit the concept of *adiaphora* [things “indifferent” or non-essential in worship—R.B.], to improve the quality and frequency of sermons, and to influence more aggressively the ethics of the laity. Puritans were overwhelmingly moderate and clerical reformers (1968, p. 78).

The general disposition that Puritans carried was that of purifying and perfecting the Protestant project that had been articulated by Martin Luther and John Calvin and formalized by Henry VIII in the English Reformation. Calvinism formed the bedrock of Puritan thought (especially after the Marian Exile) asserting at its core the depravity in man from original sin, predestination, and divine sovereignty (Pastoor & Johnson, 2007). These religious determinants had incontrovertible consequences on the Puritan social order in New England and the place of women in culture. The paper will qualitatively address first: a review of the historical

context that precipitated the Puritan flight from England and their arrival to the New World; defining features of their social organization including theology (from which all else is derived), the “city upon a hill” idea, and the role of the family; and how gender is realized through the writings of Puritans Anne Bradstreet and Sarah Goodhue.

2. Historical Review

2.1. Tudor England

The age that birthed the Puritan sentiment more broadly was one of fervent religious exploration and discordance. There is no decided beginning or end to its history, and so for the sake of pertinency the paper will briefly discuss Tudor England and the Massachusetts Bay Colony, knowing that the history is too extensive to document here. As a Protestant, Elizabeth I restored the Church of England but nonetheless sought compromise between the Puritan groups and Catholic clergy and allowed for difference in religious interpretations and opinions not in conflict with Scripture (Pastoor & Johnson, 2007). Prior to her reign, her sister Mary Tudor had installed Catholicism as the faith of England, sending Protestant leaders into exile and executing several hundred dissenters (Ortmann et al., 2006). Those sentenced to death were martyred in the popular John Foxe work *Book of Martyrs*, which both invigorated Protestant reformers and contributed to the common interpretation of Mary as “bloody” (Ortmann et al., 2006). Those in “Marian Exile” in continental Europe came in contact with John Calvin and Henry Bullinger, which further synthesized their theology until they returned to England upon the accession of Elizabeth (where they consequentially were conscripted into major halls of power) (Ortmann et al., 2006). In the Elizabethan Settlement, the theology was decidedly Protestant and eliminated some of the more blatantly “adiaphoric” practices, but worship would include elements of the Catholic mass—kneeling, wearing of vestments, genuflecting—and services would follow the form structured in a revised *Book of Common Prayer* (Pastoor & Johnson, 2007). Disappointment with the Elizabethan reforms, that they did not go far enough in ridding England’s churches of Catholic influence, formed the more concrete sentiment of Puritanism as it rose in popularity and fervor through the following Stuart kings James I and Charles I.

2.2. Great Migration to New England

The Puritan exodus from England was not primed by a singular event but a set of circumstances and attitudes forming in the period. However, the general consensus highlights religious disapprobation as the catalyst for the Puritan's departure. Charles I continually revealed his preference for the Catholic-oriented worship and episcopacy, with once-banned practices in Elizabethan times reemerging in worship (baptismal fonts, chalices, clerical vestments, etc.) (Hall, 2019). Puritans became increasingly antagonistic in light of the more Catholic sympathetic and persecutive regime of Charles I under the counsel of William Laud. Furthermore, Charles I had disbanded Parliament in 1629, furthering Puritan concerns that their theological grievances would never be addressed (Bremer, 1995). Once colonists had settled in Massachusetts Bay they complained of being "unable to find God's presence in ordinances, being full of mixtures" in England and acknowledged the "purity" in New England compared to the "superstitions" that "clouded God in ordinances" of their homeland (Hall, 2019). The first governor of the Massachusetts Bay Colony, John Winthrop, summarized the necessity to leave England to secure a land from which the church would be "better preserved from the Common corruptions of this evil world" (Hall, 2019). An anxiety over England's ordained future had seriously manifested in the Puritans leaving for the New World, who also looked to several economic depressions and evidence of God's increasing wrath for England. The textile industry had severely depressed in the run-up to the Great Migration, bad harvests rocked east England, and the apprehension of future Godly punishment was pervasive prior to migration (Bremer, 1995).

Out of this context, the Providential calling to build a model Christian community across the Atlantic took form. The Puritans hoped to set a divine example for for the rest of Christendom, to hopefully show a path of further reformation, and "usher in the millennium—the thousand-year rule of the saints foretold in Revelations" (Bremer, 1995). In 1629 the Crown granted the Massachusetts Bay Company a charter and departure preparations commenced (Bremer, 1995). 1630–1640 was the official period of the Great Migration, in which the population of Massachusetts rose by an estimated 10,000 people—from 3,000 to 14,000 (Nellis, 1932). The event was marked by the departure of John Winthrop aboard the *Arbella* in 1630 (Ortmann et al., 2006). Limited in civic expertise, governance was initially quite disjointed but relied on some inspiration from previous colonies at Salem and Plymouth. A social covenant was established contractually with the people, which included a Board of Assistants responsible for legislation over the colony, setting wages, levying taxes,

banning certain exchanges such as corn and firearms, etc. (Bremer, 1995). Eventually, governance in the new colony was reformed in a reinterpretation of “freemen” from, originally, those stockholders in the charter company to, after, defining the “freeman” by church membership so that the colony would rule as Israel ruled Israel in an assurance of Godly governance (Hall, 2019). The freeman, however, were limited in their power and only allowed to select the assistants who would then select the governor (Bremer, 1995, p. 59).

Establishing a society in the New World, however, meant contention with the already-settled American Indian tribes of the region. Relations with the surrounding tribes were quite complex and the Puritans lacked a concrete strategy, but they acknowledged their right to destroy enemy combatants mainly under Old Testament commands and drew comparisons to witches and demons (Parker, 2014; Pastoor & Johnson, 2007). The Pequot tribe, who were well established in the region prior to settler arrival, commanded a considerable territory and rested control over the lucrative wampum and fur trade in exchange with Dutch and some English traders (Pasteryak, 2020). Skirmishes and war quickly ensued, with the Puritans striking a decisive blow to the Pequot at Mystic River, which left 5,000 Pequot men, women, and children dead and the entire village razed to the ground (Ortmann et al., 2006). Nonetheless, Puritans hoped to eventually, passively evangelize other Native American populations “to the knowledge and obedience of the only true God and savior of mankind, and the Christian faith” (Parker, 2014, p. 80). The Pequot War would be overshadowed in English casualties by the later King Philip’s War (1675) with the Wampanoag in which roughly ten percent of the colonist population was killed by conflict’s end in 1676 (Ortmann et al., 2006). The colonial towns further inland were ravaged, a dozen of them burnt to the ground, while the Wampanoag Indians suffered worse yet—losing their chief, financial support from English trade, and most survivors were forced into slavery (Ortmann et al., 2006). The Puritans in Massachusetts reckoned with the conflict as a providential judgement for their sin, lack of faith, materialism, etc. and followed with a period of piety characterized by fasting and prayer (Ortmann et al., p. 440). Violence with the Indians of the region certainly shaped the Puritan conscience in relation to their covenant theology (which will be discussed below). The clergy had established that the Puritan’s disasters resulted from their lack of humility before God, and their eventual success in King Philip’s War—after many days of declared humiliation—further cemented the social order.

3. Social Organization

3.1. Theology

The gravitational center of Puritan social organization was indisputably their Calvinist-oriented theology, from which all features of the family, society, etc. were formulated. They believed devoutly in the inerrancy of the Bible, as it was written by God it was infallible and had the final authority in not just religious but every-day life; Scripture was read non allegorically and was viewed as personally and socially applicable (Ryken, 1990). Puritans more urgently recognized the unavoidable depravity inherited to all man from Adam and Eve and that, “only God’s merciful saving grace, dispensed through Christ without relation to merit, could save him from the eternal damnation that all men deserved” (Morgan, 1967, p. 22). In constant conflict with God was the force of the devil, as Miller quoted the Puritan Mitchell, “New-England is but Earth and not Heaven; No place on Earth is exempted from molestation by the Devil and his Instruments” (1983, p. 179). In their conception of the devil, as was characteristically Protestant, temptation—tempting man to sin—was the devil’s primary polemic (Ortmann et al., 2006). The ubiquity of diabolic agency hence required constant diligence. Additionally crucial to their system was the belief that the whole physical world was ruled by Providence, so all disasters, crop failures, or sunny days, were judgements from God (Miller, 1983). The Puritan response was to enter a covenant and emulate Israel, whose people were “visible in an external organization” (Miller, 1983, p. 21).

Scholar Perry Miller demonstrated in *The New England Mind* that covenant theology was the “master idea of the age” and “the basis both of church polity and social theory” (1983, p. 21). In its most rudimentary understanding, covenants were agreements that provided the foundation for church congregations, although worshipers had a personal covenant with God as well. Their themes were of mutual faith and fraternity, community protection, dedicated worship, and leading lives by the gospel (Ortmann et al., 2006). These group-covenants differed from the internal Covenant of Grace (between God and individual) in that these congregational covenants were to address external ends, or group prosperity, not salvation of the group as a whole (Miller, 1983). The Puritans synthesized covenants as a communal devotion to God, a way of addressing their tribulations through a shared abidance of God’s rules (Miller, 1983). Resultantly, church covenants organized days of thanksgiving and humiliation in accordance with the plights and victories bestowed upon them that took on ritualistic form, gathering the people in churches daily, in order to adequately address the judgements of God (Miller, 1983). Covenants, which

were most often written and received public (churchgoers) input, brought the Puritans into social cohesion—united in their faith—and allowed them to divinely navigate the New World.

For the Puritans, the social hierarchy was static and ordained by God as it was also considered in Elizabethan England. William Hubbard remarked on this idea in a sermon, “it is not then the result of time or chance, that some are mounted on horse-back, while others are left to travel on foot” (Miller, 1983). The monarchy and nobles were elected by God, and the rich and poor would always exist in society with the spirit of God influencing justice and mercy between groups (Parker, 2014). John Winthrop in one of his sermons quotes, “every man might have need of other, and from hence they might be all knit more nearly together in the bond of brotherly affection” demonstrating an aspect of their “social” concept (Parker, 2014, p. 40). That the group remain faithful and humble to God was the glue for society.

3.2. City Upon a Hill

John Winthrop famously coined his “city upon a hill” speech upon arriving to the shores of Massachusetts, saying “For we must consider that we shall be as a city upon a hill, the eyes of all people are upon us” (Parker, 2014, p. ix). The city upon a hill mythos is by now well-known and referenced in academia and politics and misinterpreted as the root of American exceptionalism. What was specifically meant by Governor John Winthrop’s city upon a hill was not the singular exceptionalism of the New World Puritans but rather the creation of a model from which England (and other colonies, secondarily), replete with popish sentiment, could observe and reform itself. Perry Miller recognized that if the Church of England had sufficiently changed upon witnessing an auspicious Puritan project, the Puritans in New England may well have returned to their motherland (1983, p. 225). Given this condition of setting an example, an impressive dedication to faith and pure execution of covenant theology was obviously necessary. As did Calvin in Geneva, Winthrop in the Bay Colony enforced strict laws on appearance, consumption, sex, spread Protestant literature, and banished/executed enemies of the faith (Parker, 2014).

One such case was Anne Hutchinson, who in 1638 was banished from the colony for preaching to residents an illegal form of antinomianism (Pastoor & Johnson, 2007). Her basic position was that one not need demonstrate observation of the Sabbath, listening to preaching, or reading Scripture in order to prove familiarity with Christ (Pastoor & Johnson, 2007). Threatening the orthodoxy of the church was a direct threat

to the Bay Colony project, being perceived even as a violent threat to it, and the government made sure to deal a heavy-handed blow to Hutchinson and her followers (Parker, 2014). Again, her punishment was more a religious maneuverer than gendered or political—to spare the colony of divine judgement for Hutchinson’s erroneous departure from Scripture. Already the sinful nature of Hutchinson was evident for Winthrop in her follower Mary Dyer, who was pregnant but delivered a premature fetus—a clear sign of providential punishment (Miller, 1983). Puritans did not cite this as an aspect of the rigidity in their worship, but we may consider “the city upon a hill” as a contributing factor to their diligence and austerity in maintaining godliness while understanding that in reality, the fundamental issues of Puritan life were not political or social but religious. The city upon a hill was a theological-purification of their society and in dealing punitively with internal threats such as Anne Hutchinson, and external threats such as the Native Americans, Puritans displayed their pious rigor in defending their city.

3.3. The Family and Marriage

One unique aspect of the Great Migration to the Bay Colony was that it consisted primarily of family units and not individuals or young men as in the voyages to Virginia. Puritan Robert Cleaver stressed the importance and functions of a family in his writings,

A household is as it were a little commonwealth, by the good government whereof, God’s glory may be advanced, the commonwealth which standeth of several families, benefitted, and all that live in that family may receive much comfort and commodity (Bremer, 1995).

In the Puritan world the family was contextualized as such, providing comfort and connection to its members, a space for theological practice and growth, and a replication of the civil order. The highest emphasis of the family lay in its religious function, however, as a “little church.” Here the institution was responsible for regular Scripture readings, catechizing, and prayer (Bremer, 1995). At the head of the household was the father, who led the family in its faith and reflection while also materially providing for them (Ortmann et al., 2006). As a microcosm of the larger society itself, the family was fundamental in the social organization with marriage contractually and spiritually ratifying its existence.

The Puritan’s, as all Protestants, defined marriage differently than Catholics, who viewed marriage as sacrament and an indissoluble union

before God (Bremer, 1995). Marriage of course was ordained by God in a covenant, the pair as spiritual equals, the partnership had a responsibility to raise godly children and foster love for one another, and the woman was expected to submit to the father's governance (Bremer, 1995; Wadsworth, 1712). In John Winthrop's "Speech to the Massachusetts," he outlined a core tenant of the Puritan understanding of women in marriage,

The woman's own choice makes... a man her husband; yet being so chosen, he is her lord, and she is to be subject to him, yet in a way of liberty, not of bondage; and a true wife accounts her subjection her honor and freedom, and would not think her condition safe and free, but in her subjection to her husband's authority (Winthrop, 1645).

Although the language appears austere to the modern reader, the hierarchical formation of marriage was not a prescription of value but rather function, that men served as the final say. The relationship was intended to be mutual and cordial as Puritan John Downname described the prevailing attitude towards women in marriage, that God, "gave the wife unto the husband to be, not his servant, but his helper, counselor, and comforter" (Ryken, 1990, p. 77). Husbands and wives had shared authority in the day-to-day management of the household as scholar Leland Ryken quoted the Puritan William Gouge, "In general the government of the family... belongeth to the husband and wife both" (1990, p. 78). Sex was encouraged in marriage and of the husband was expected love for his wife and wife's subjection to his love, as Samuel Willard said, a man's love for his wife ought to be, "like Christ's to his church: holy for quality, and great for quantity" (Ryken, 1995, p. 76). The emphasis on companionship and contractual nature of marriage meant women often approached equality in decision-making (although not totally). Despite existing under male authority in the household, Puritan women often rejoiced in their role as mothers and wives and didn't necessarily conceptualize patriarchal family structure as oppressive.

4. Gender as a Cultural Category eve, mandatory reading

4.1. Gender

Professor Francis Bremer in his book, *The Puritan Experiment*, outlines a myriad of ways in which the general situation of women was improving in colonial New England. The tremendous demands for labor in sustaining a new colony meant that women began receiving better economic

opportunities (Bremer, 1995). Moreover, marrying above one's class was more common, and educational opportunities were increasingly available (Bremer, 1995). It is commonly remarked that the Puritans were of the most literate societies on the planet at the time, as women were, progressively for the era, taught to read Scripture from an early age. Women in America (and England) saw improvements in literacy, legal rights, and their roles as mothers and wives were more honored than before (Ryken, 1990). Women's role was nonetheless theorized primarily in the domestic sphere, where women often ran finances, shared responsibility in child rearing, and managed the barnyard, garden, and orchard (Bremer, 1995). However, we should hesitate to equate this with an oppressive condition. Although women were lower in the social hierarchy by technicality, Bremer quotes Richard Bolton who bluntly describes the equality of souls before God, "Souls have no sexes" (1995, p. 115). Turning to women's literature in Puritan New England, we will notice that women's own reflections on their state in culture was not as solemn as popular consensus would dictate.

4.2. Anne Bradstreet

Of New England's most prolific cultural figures was Anne Bradstreet, was known as the New World's first female poet. Bradstreet lived quite comfortably in England before migrating to the New World in 1630 (Miller, 1956). As a well-read woman, her poems demonstrated knowledge of greats such as Spenser and Sidney, and she very likely read Greek and Latin poetry (Miller, 1956). Her works, such as *The Tenth Muse Lately Sprung Up in America*, are of the most extensive of any Puritan woman of the time despite the difficulties in getting published as women at the time. In her poem, "A Letter to her Husband" she wrote,

My head, my heart, mine eyes, my life—nay more,
My joy, my magazine of earthly store:
If two be one, as surely thou and I,
How stayest thou there, whilst I at Ipswich lie?
So many steps head from the heart to sever,
If but a neck, soon should we be together. (Bradstreet, n.d)

In these lines we can immediately sense that her marriage is a joyous and fulfilling one, her husband being her head, heart, eyes, life, joy, etc. The more doctrinal view supports Bradstreet's illustration of marriage, in which Benjamin Wadsworth penned in 1712 that the husband's "government

should not be with rigor, haughtiness, harshness, severity, but with the greatest love, gentleness, kindness, tenderness that may be. Though he governs her, he must not treat her as a servant, but as his own flesh; he must love her as himself." Bradstreet furthers this notion of genuine love in *Several Poems*, "If ever two were one, then surely we/ If ever man were lov'd by wife, then thee/ If ever wife was happy in a man/ Compare with me ye women if you can" (Miller, 1956, l.3, 936). She here compellingly demonstrates that marriage was not so confining of an institution, something corroborated in the writings of Puritan Sarah Goodhue. In her *Valedictory and Monitorial Writing*, Goodhue describes the great love she has of her husband, "A tender-hearted, affectionate, and entire loving husband thou hast been to me several ways...I do think that there never was man more truly kind to a woman" (1850, p. 11). Her passion and seriousness in faith is also frequently reflected, "That Christ is the best, most precious, most durable portion...I for ever desire to bless and praise the Lord..." (1850, p. 6). Ultimately, their works reveal that women's culture in Puritanism was dominated by the family and love in marriage and that they quite seriously rejoiced in their position as mothers and wives.

Again drawing from Bradstreet's *Several Poems*, her dedication to God is apparent, "But my arise is from above, Whence my dear Father I do love... For my ambition lies above. My greatest honor it shall be/ When I am victor over thee" (Miller, 1956, l.3, 912). Although I will not quote the exhaustive references and dedications she writes to God, the vertebrae for Anne Bradstreet's poetry is made entirely of her faith, which produces her principle societal roles as a wife and mother. She moreover appears delighted in motherhood, especially in her work *Meditations* composed of advice for her "dear" son Simon Bradstreet, for whom she prays for grace and salvation (Miller, 1956, l.3, 985). From her works we notice these subjects assuming the thematic center. Although women's experiences were of course varied in the colonies, Bradstreet's outlook is confirmed in the depictions of other women like Sarah Goodhue, and her artistic endeavors confirm theology as organizing of women's experience.

5. Conclusion

The evolution of the Puritans through Tudor England unto the colonies was an incredibly complex history, and despite their general resolve and discipline, the explicit project entered into decline in the 18th century. Popular depictions of Puritans have often misconstrued the nature of their way of life, culture, and social organization; to assert gender and its oppression as an organizing principle of Puritan society would be suspect

considering the well-known primary documents and landmark scholarship done by the likes of Perry Miller, Edmund Morgan, David Hall, and others. Understanding that the base framework of their society rested in theology is crucial in elucidating women's unique position as wives and mothers, church members, authors, and poets. Gender as a category can only be understood through Puritan theology, which acknowledged women principally through the familial and pious lenses. Like all Puritans, man or woman, women were equal in the eyes of God and their primary task was salvation, amorous devotion and submission in marriage, and the godly upbringing of their family.

REFERENCES

- Bradstreet, A. (n.d.). A Letter to her Husband, Absent upon Publick Employment. Poetry Foundation. Retrieved from: <https://www.poetryfoundation.org/poems/50288/a-letter-to-her-husband-absent-upon-publick-employment>
- Bremer, F.J. (1995). *The Puritan Experiment: New England Society from Bradford to Edwards*. ProQuest Ebook Central. Retrieved from: <https://ebookcentral.proquest.com>
- George, C. (1968). Puritanism as History and Historiography. *Past & Present*, (41), 77–104. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/650004> (access: 10.06.2021).
- Goodhue, S. (1850). *The Copy of a Valedictory and Monitory Writing*. Washington: Library of Congress.
- Hall, D. (2019). A New Sion?: Reform, Rebellion, and Colonization c. 1625–1640. In *The Puritans: A Transatlantic History*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 206–251.
- Harris, J.I., & Scott-Baumann, E. (2010). *The Intellectual Culture of Puritan Women, 1558–1680*. London: Palgrave Macmillan.
- Miller, P. (1956). *The American Puritans, Their Prose and Poetry* (1st ed.). New York: Columbia University Press.
- Miller, P. (1983). *The New England Mind: From Colony to Province*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Morgan, E.S. (1967). *Roger Williams: The Church and the State* (1st ed.). San Diego: Harcourt, Brace & World.
- Nellis, M.C. (1932). Causes of the Great Migration 1630–1640. *The New England Quarterly*, 5(1), 3–36. DOI: 10.2307/359488.
- Ortmann, S. et al. (2006). *Puritans and Puritanism in Europe and America: a Comprehensive Encyclopedia*. By Francis J. Bremer. Santa Barbara: ABC-CLIO.

- Parker, M. (2014). *John Winthrop: Founding the City Upon a Hill*. New York: Routledge.
- Pasteryak, L., uploaded by Fairfield Museum and History Center. (2020). *History Bites: The Pequot War, Parts 1–3*. [Video] Youtube.
- Pastoor, C., & Johnson, G.K. (2007). *Historical Dictionary of the Puritans*. Lanham: Scarecrow Press.
- Ryken, L. (1990). *Worldly Saints: the Puritans As They Really Were*. Grand Rapids: Academie Books.
- Wadsworth, B. (1712). *A Well-Ordered Family*. Retrieved from: <http://www.swarthmore.edu/SocSci/bdorseyl/41docs/48-wad.html>.
- Winship, M.P. (2012). *Godly Republicanism: Puritans, Pilgrims, and a City on a Hill*. Cambridge: Harvard University Press.
- Winthrop, J. (1645). *Speech to the General Court*. *UCI Humanities*. Retrieved from: <https://www.humanities.uci.edu/mclark/HumCore/CoreF2005/WebCoreF05/F05Winthropspeech.htm>.

Riley Bolitho – master’s student at Saint Petersburg State University in the Faculty of Cultural Studies. He is interested in colonial Puritanism and theology, American history, technologies of rule, and late Soviet culture and history. He received his bachelor of arts degree with distinction in international affairs from the University of Colorado at Boulder.

Monika Stankiewicz-Kopeć<http://orcid.org/0000-0003-1650-3887>

Akademia Ignatianum w Krakowie

monikastan-kopec@wp.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3403.06

Wzór osobowy kobiety polskiej okresu niewoli politycznej. Wokół *Pamiętki po dobrej matce* Klementyny z Tańskich-Hoffmanowej

STRESZCZENIE

Celem niniejszego artykułu jest przypomnienie jednego z ważniejszych (aczkolwiek zapomnianych) kobiecych wzorów osobowych popularnych w kulturze polskiej czasów zaborów, rozpropagowanego w 1819 r. przez młodą warszawską pisarkę Klementynę Tańską (później Hoffmanową) w jej powieści-poradniku dla dziewcząt i młodych mężatek pt. *Pamiętka po dobrej matce*. Na poglądy autorki tego bestselleru sprzed dwóch wieków należy patrzeć w perspektywie historycznej, w ścisłym połączeniu z szerokim kontekstem dziewiętnastowiecznym (dziejowym, społecznym, prawnym, kulturowym), biorąc pod uwagę trudną i złożoną sytuację społeczeństwa polskiego w okresie niewoli politycznej oraz uświadomioną już w pierwszych latach zaborów potrzebę ochrony tożsamości narodowej. Tę właśnie swoistą misję dziejową Klementyna z Tańskich przypisała polskim kobietom jako żonom, matkom i obywatelkom: kobietom odpowiednio ukształtowanym moralnie i wykształconym adekwatnie do ówczesnych możliwości i potrzeb.

Chociaż jej program zawierał pewne elementy nowatorskie, to celowo był on bardzo ostrożny i tradycyjny, akceptujący aktualne regulacje i ograniczenia prawne oraz wskazania wynikające z religii chrześcijańskiej, jak również polskie obyczaje i przyzwyczajenia społeczne (m.in. patriachalizm). Autorka posiadała bowiem świadomość, że tylko tego rodzaju program miał szansę zostać zaakceptowany społecznie i zrealizowany w tamtym czasie.

Propagowanie przez Tańską ściśle określonego wzoru kobiety Polki było jej świadomym wyborem dokonanym w perspektywie społecznej. Sama Klementyna Tańska w istocie prezentowała już bowiem zdecydowanie nowy typ kobiety: wolnej (wyszła za mąż dopiero w wieku 31 lat, nie miała dzieci), wykształconej, aktywnej zawodowo, zainteresowanej sprawami publicznymi, samodzielnej, niezależnej finansowo (dzięki własnej pracy), przedsiębiorczej (a przy tym głęboko religijnej, zdeklarowanej patriotki). Patrząc jednak na propagowany przez nią wzór kobiety i model kobiecości, widać, że nie

wszystkie z wyżej wymienionych cech autorka *Pamiętki po dobrej matce* uważała za pożądane dla ogółu polskich kobiet. Toteż pozostawiła je dla siebie.

Natomiast dla ogółu Polek czasów niewoli Klementyna z Tańskich Hoffmanowa stworzyła i spopularyzowała inny, zdecydowanie bardziej tradycyjny wzór kobiety: realizującej się przede wszystkim na płaszczyźnie domowo-rodzinnej, zapobiegliwej gospodyni, oddanej żony, matki, świadomej obywatelki – wychowującej dzieci w duchu narodowym. W jej przekonaniu taki bowiem był najbardziej użyteczny, a przy tym akceptowalny społecznie wzór osobowy polskiej kobiety na trudne czasy niewoli politycznej.

SŁOWA KLUCZE: kobieta, zabory, wiek XIX, Polska, wzór osobowy, poradnik, Klementyna z Tańskich Hoffmanowa

ABSTRACT

Personal Model of the Polish Woman During the Political Enslavement Period. Around *Pamiętką po dobrej matce* by Klementyna Tańska-Hoffman

The aim of this article is to recollect a central (albeit forgotten) female role model popular in Polish culture during the Partitions of Poland, popularized in 1819 by a young Warsaw writer, Klementyna Tańska (married name: Hoffman), in her novel-guidebook for girls and young married women entitled *Pamiętką po dobrej matce* (*A Souvenir from a Good Mother*). The opinions of the bestseller author from two centuries ago should be viewed from a historical perspective, in close connection with their broad nineteenth-century context (historical, social, legal, cultural), taking into account the difficult and complex situation of Polish society during the period of political enslavement and the need, already recognized in the first years of the partitions, to protect national identity. Klementyna Tańska attributed this particular historical mission to Polish women, as wives, mothers, and citizens: women who were morally developed and educated in accordance with the possibilities and needs of the time.

Although her plan contained some innovative elements, it was deliberately very cautious and traditional, accepting current legal regulations, restrictions and indications resulting from the Christian religion, as well as Polish social customs and patterns (e.g. patriarchy). The author was aware that only this kind of program had a chance of being socially accepted and implemented at that time.

Tańska's promotion of a strictly defined model of a Polish woman was her conscious choice she made from a social perspective. In fact, Klementyna Tańska herself already represented a decidedly new type of woman: free (she did not marry until the age of 31 and had no children), educated, professionally active, interested in public affairs, independent, also financially (thanks to her own work), and enterprising (while at the same time deeply religious and a declared patriot). However, looking at the model of a woman and the model of femininity she propagated, the author of *Pamiętką po dobrej matce* did not

include all the above-mentioned features as desired for Polish women in general. Thus, she adopted them for herself only.

Hoffman, née Tańska, created and popularized a different, definitely more traditional model of a woman for all Polish women in the times of enslavement: a woman who sought fulfillment first and foremost at the level of the home and family, as a frugal housewife, a devoted wife, a mother, and a conscious citizen raising her children in the national spirit. She believed that this was the most practical, and at the same time, a socially acceptable model of a Polish woman for the difficult times of the political enslavement.

KEYWORDS: women, partitions, 19th century, Poland, personal model, guidebook, Klementyna Hoffman née Tańska

Każda trwała zbiorowość narzuca swym członkom (...) wzory zachowania się w różnych okolicznościach, reguły moralne i poczucie tego, co przyzwoite, a co nie-stosowne, narzuca pewne poglądy i sposoby myślenia. Narzuca je bądź świadomie, za pomocą metod wychowawczych i propagandy, za pomocą oznak aprobaty lub nagany, niekiedy nawet przy użyciu środków zewnętrznego przymusu, bądź nieświadomie, przez sam fakt zbiorowego stosowania się do owych wzorów i reguł. Ogół tych wzorów stanowi o swoistej kulturze takiej zbiorowości, a pewien ich zespół składa się na panujący w tej grupie wzór osobowy (Ossowski, 2000, s. 50).

Wstęp

24 października 1795 r. po podpisaniu traktatu rozbiorowego Rzeczypospolita Polska, podzielona pomiędzy Rosję, Prusy i Austrię, przestała istnieć jako państwo niezależne i niepodległe na 123 lata. Podkreślając wyjątkowość tego wydarzenia w skali całej ówczesnej Europy, historycy polscy zwracają uwagę:

Znikło już było z mapy Europy kilka państw, żadne jednak nie na taką skalę, tak dramatycznie i na takiej zasadzie. Wyjątkowe w 1795 roku było to, że zabór terytorialny oznaczał likwidację formalnie suwerennego państwa i że nie wynikało to z jakichkolwiek praw dziedzicznych zwyciężskich władców. Trzeci rozbiór można traktować jako ewenement w dziejach Europy XVI–XVII w., nie tylko z racji znaczenia Rzeczypospolitej w mijającej epoce, ale i dla jej szczególnego charakteru, była to *realpolitik* bez pozorów nawet dynastycznych praw własności (Mączak, 1993, s. 123).

Nowa rzeczywistość, w jakiej znaleźli się Polacy po trzecim rozbiore, bez precedensu w dotychczasowych dziejach Rzeczypospolitej, z czasem przyniosła wiele istotnych zmian w rozmaitych obszarach życia społeczno-polityczno-kulturalnego (zob. m.in. Zdrada, 2005; Chwalba, 2008).

Okresem szczególnie ważnym dla Polaków w tym względzie były trzy pierwsze dekady zaborów (od 1795 do 1830 r., czyli do wybuchu powstania listopadowego). Ówcześni mieszkańcy ziem polskich, doświadczając nowej sytuacji i jej wielowymiarowych skutków, zmuszeni zostali bowiem do ustosunkowania się do zachodzących bezprecedensowych zmian, a także do wypracowania strategii trwania i przetrwania w najbliższych latach i dekadach¹. Jednym z elementów wspomnianej strategii było wykształcenie i spopularyzowanie w kulturze polskiej nowych wzorów osobowych adekwatnych do czasów niewoli politycznej: wzorów wzmacniających tożsamość narodową, integrujących społeczeństwo polskie.

1. Polska po roku 1795 – pierwsze dekady zaborów

Po początkowym szoku Polaków po trzecim rozbiore Rzeczypospolitej i związanej z tym zapaści społecznej (kiedy „organizm całego społeczeństwa wyczerpany długą, konwulsyjną agonią, wpadł w stan obumarcia”)² już niebawem polskie elity, poddając refleksji trudną sytuację, w jakiej znalazł się naród (zarówno na skutek własnych wieloletnich błędów i zaniedbań, jak i aspiracji mocarstwowych swoich sąsiadów), zaczęły zastanawiać się nad sposobami z jednej strony „wybicia się na niepodległość”, zaś z drugiej przetrwania w sytuacji zniewolenia (jako naród), tak aby nie zatracić tożsamości narodowej na wypadek, gdyby w najbliższym czasie nie udało się odzyskać niezależności politycznej (co zdawały się potwierdzać kolejne lata i dekady) (por. Jedlicki, 2002, s. 14).

Najpierw podjęto aktywność niepodległościową, stając do walki z bronią w rękę. Jeszcze bowiem nie ucichły echa insurekcji kościuszkowskiej (1794), a już na obczyźnie z inicjatywy generała Jana Henryka Dąbrowskiego zostały powołane Legiony Polskie (1797), formacje wojskowe posiłkujące Republikę Lombardii utworzoną przez Napoleona

1 W niniejszym artykule nawiązuję do ustaleń poczynionych wcześniej w następujących pracach: Stankiewicz-Kopec, 2016, s. 99 i n.; Stankiewicz-Kopec, 2018, s. 329 i n. W tekście znalazły się sformułowania pochodzące z ww. prac, jak również inspiracje bibliograficzne.

2 Zob. Dębicki, 1887, s. 3–4: „Po pogromie maciejowickim, zdobyciu Warszawy, rzezi na Pradze, wywiezieniu króla do Grodna i ostatnim rozbiore – rozpacz ogarniała jednostki, były liczne wypadki samobójstw, wielu postradało zmysły, inni wpadali w dziwactwa, szukali zapomnienia w ekscentrycznościach, inni w wirze światowych zabaw”.

Bonaparte, z którym Polacy wiązali nadzieje na odzyskanie niepodległości (zob. m.in. Kukiel, 1912; Askenazy, 1918). Po klęsce Napoleona i kongresie wiedeńskim (1815) następnymi etapami owej militarnej aktywności niepodległościowej Polaków stały się kolejne powstania narodowe: listopadowe (1830/31) i styczniowe (1863/64) (zob. Kieniewicz, Zahorski i Zajewski, 1992).

Jednak w gruncie rzeczy już w pierwszych latach XIX w. Polacy zaczęli zdawać sobie sprawę (i to coraz boleśniej wraz z upływem kolejnych dekad), iż odzyskanie niepodległości będzie procesem długotrwałym, obliczonym na kolejne dekady. Rychło pojęli także, iż walczyć z bronią w rękę nie można przecież bezustannie, zaś dla wzmocnienia sił narodowych niezbędna jest permanentna i stała praca organiczna. Szczególnym wyrazem tego rodzaju przekonań był „testament” generała Jana Henryka Dąbrowskiego z 1818 r., zwracającego uwagę na konieczność budowania siły cywilizacyjnej ziem polskich oraz na potrzebę „nieustannej pracy ku przysparzaniu moralnych i materialnych zasobów”³. Toteż niebawem obok działań niepodległościowych o charakterze zbrojnym nastąpiła również swoista „mobilizacja” aktywności sił narodowych połączona z próbami zaadaptowania się do nowych warunków.

Wspomnianą łatwość adaptacji pewnej części elit społeczeństwa polskiego do nowych warunków politycznych (przed 1830 r.) niektórzy współcześni historycy polscy próbują tłumaczyć, używając metafory „dwóch sumień”, czego skutkiem miało być podporządkowanie postępowania i wyborów czynionych w życiu społeczno-politycznym celowi nadrzędnemu, jakim było utrzymanie tożsamości narodowej (zob. Czuby, 2005, s. 665–668). Szczególnie dobrze widoczne stało się to po roku 1815. W tym czasie (po klęsce Napoleona) wraz z utworzeniem Królestwa Polskiego na czele z carem Aleksandrem I, jako jego królem, rozpowszechniała się polska jasna legenda cara Aleksandra I jako twórcy nowej Ojczyzny, dawcy liberalnej konstytucji – „dobroczyńcy” i „Anioła pocieszyciela” Polaków⁴.

Już w pierwszych latach XIX stulecia wypracowany został przez elity polskie szeroki program modernizacyjny odnoszący się do kilku najważniejszych obszarów życia społecznego, takich m.in. jak nauka, kultura, edukacja, wychowanie. W kolejnych dekadach zaowocował on swoistą rekonstrukcją instytucjonalną przebiegającą w kilku fazach (związanych z sytuacją polityczną ziem polskich) w głównych ośrodkach leżących na

3 Słowa gen. J.H. Dąbrowskiego, cyt. za: Zamorski, 1881, s. 55–56.

4 Zob. Koźmian, 1972, s. 59. Oczywiście, istniał też drugi negatywny biegun owej legendy, spopularyzowany przede wszystkim po 1830 r. przez największych polskich poetów romantycznych: Adama Mickiewicza (*Dziady*, cz. III) i Juliusza Słowackiego (*Kordian*).

terenie dawnej Rzeczypospolitej. Przypomnijmy, przed 1830 r. nastąpiło m.in.: powołanie warszawskiego Królewskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk (1800) oraz rozwój szkół i uniwersytetów na ziemiach polskich. Przykładowo: za zgodą cara Aleksandra I w roku 1803 r. wznowila aktywność uczelnia wileńska jako Cesarski Uniwersytet Wileński (1803), w stolicy Królestwa Kongresowego powstał Królewski Uniwersytet Warszawski (założony w 1816 r.). W roku 1805 w Krzemieńcu powołano do istnienia prestiżowe Gimnazjum Wołyńskie – od 1819 r. funkcjonujące jako Liceum Krzemienieckie (Suchodolski, 1977, s. VII i n.). W tym czasie rozwijało się także szkolnictwo innego rodzaju, powstały m.in.: Szkoła Górnicza w Kielcach (1816), Szkoła Leśnictwa w Warszawie (1818), Instytut Agronomiczny w Marymoncie (1820), Szkoła Przygotowawcza do Instytutu Politechnicznego (1826) (zob. Miąso, 1966, s. 28–42).

W pierwszych dekadach XIX stulecia (przed 1830 r.) na pozostających pod zaborami ziemiach polskich nastąpiło także swoiste ożywienie intelektualne i kulturalne, zaś kultura polska weszła w krąg nowych tematów i problemów inspirujących od tego czasu polskie piśmiennictwo w imię naczelnej idei podtrzymania tożsamości narodowej. Jednym z tych ważnych społecznie tematów były nowe wzory osobowe (męskie i kobiece) adekwatne do okresu niewoli politycznej.

2. Wokół wzorów osobowych

Dla porządku przypomnijmy: wzór osobowy to „zespół wartości” ceniony i pożądaný przez członków społeczeństwa, to określony „zestaw cech”, których posiadanie sprawia, że człowiek cieszy się szacunkiem i uznaniem społecznym (Ossowska, 1992, s. 9–41). Wzór osobowy stanowi najwyższy cel wychowania, związanego z oddziaływaniem moralnym osoby, której cechy albo czyny uważa się za godne naśladowania (por. Rynio, 2015, s. 1459–1465). Należy zaznaczyć, iż chociaż w obiegu potocznym pojęcie „wzoru osobowego” często jest kojarzone z pojęciami „wzorca” czy „ideału”, to jednak w istocie nie są one tożsame. Wzór osobowy stanowi bowiem swoiste ucieleśnienie abstrakcyjnego wzorca mającego charakter normatywny – jest jego spersonalizowaną egzemplifikacją (por. Ossowska, 2000, s. 8–11). Przy tym wzory osobowe zmieniają się w zależności od czasu i przestrzeni, podlegają bowiem weryfikacji historycznej, w przeciwieństwie do ponadczasowych wzorców stanowiących o obiektywnym ładunku aksjologicznym (por. Świdarska-Włodarczyk, 2016, b.n.s.). W socjologii pojęcie wzoru osobowego współlistnieje natomiast z pojęciem wzoru kulturowego (także charakteryzującego się zmiennością) – pojmowanego jako określony standard osobowy (wzór osobowy), etyczny,

obyczajowy, estetyczny uznany za godny naśladowania w danej społeczności (por. Wysocka, 2008, s. 628).

Wzorem osobowym może być zarówno postać realna, jak i fikcyjna (jako nosiciel określonych cech i wartości) stanowiąca przedmiot aspiracji członków danej grupy społecznej, na którym modeluje się kultura określonej społeczności. Należy podkreślić, że w jednej zbiorowości w tym samym czasie może funkcjonować jednocześnie kilka lub kilkanaście wzorów osobowych, charakterystycznych np. dla danej grupy społecznej, wiekowej, zawodowej czy w odniesieniu do przedstawicieli konkretnej płci (wzory kobiece i wzory męskie). Tak było również na ziemiach polskich w pierwszych dekadach zaborów.

Wzory osobowe (oraz związane z nimi tzw. antywzory) stanowią o odrębności i swoistości danej kultury. Propagowane w danym społeczeństwie kształtują bowiem pożądane społecznie postawy i wartości, w ten sposób podtrzymując ład społeczny. Oczywiście, wzory osobowe odgrywają także nieocenioną rolę w integracji społecznej i narodowej, co było szczególnie ważne dla Polaków w okresie zaborów, oraz mają istotne znaczenie w przygotowaniu młodego pokolenia do pełnienia określonych ról społecznych. Ról mocno związanych z aktualnymi realiami społecznymi, politycznymi, kulturowymi – tak jak było na ziemiach Rzeczypospolitej właśnie po roku 1795.

W pierwszym trzydziestolecu XIX stulecia na ziemiach polskich współistniały (i nakładały się na siebie) rozmaite wzory osobowe, charakterystyczne dla określonych środowisk – wzory męskie i kobiece. Przy czym tworzenie się nowych wzorów osobowych w pierwszych dekadach zaborów na ogół nie następowało poprzez radykalne odcięcie się od tych ubiegłowiecznych, ale raczej poprzez inspirację, przenikanie czy różnicowanie (w kontekście nowej sytuacji). Wśród wzorów męskich był to m.in.: wzór obywatela – gospodarnego ziemianina zainteresowanego dobrem Ojczyzny – inspirowany dawnymi ideałami staropolskimi; wzór patrioty walczącego o niepodległość Ojczyzny i oddającego dla niej swoje życie – spopularyzowany w sposób szczególny przez polską literaturę romantyczną (1822–1864). Na początku XIX w. w tym czasie w związku z nowymi realiami politycznymi oraz związanymi z nimi przemianami prawnymi i społecznymi kształtował się również wzór inteligenta (m.in. urzędnika). Ówczesnie podejmowano także próby (na razie jeszcze pojedyncze) wprowadzenia pozytywnego wzoru polskiego bohatera przedsiębiorczego, robiącego karierę finansową. Na ziemiach polskich w pierwszej połowie wieku XIX do kwestii tej podchodzono jednak jeszcze bardzo ostrożnie i z dużą rezerwą (inaczej niż na Zachodzie, np. na terenie Niemiec).

Odnosząc się do tego problemu, historyk Janusz Tazbir pisał nawet o swoistej „pochwale «nieudacznika» i naganie kariery” w ówczesnej

kulturze polskiej (Tazbir, 1979, s. 239 i n.). Chociaż trudno odmówić trafności wielu wnioskom historyka, to jednak nie można zgodzić się na upraszczające sprowadzenie problemu do owej tytułowej „pochwały «nieudacznika» i nagany kariery”, bowiem:

Ów polski „nieudacznik” (a przynajmniej wielu ówczesnych „nieudaczników”) (...), żyjąc w określonej sytuacji historycznej naznaczonej kolejnymi powstańczymi zrywami, raczej nie miał większych szans na to, aby działać w taki sam sposób, jak jego przedsiębiorczy zachodnioeuropejscy rówieśnicy, wykorzystujący długotrwały pokongresowy pokój (jaki zaplanował na zachodzie Europy, przerywany jedynie lokalnymi konfliktami) do podejmowania wielkich interesów i tworzenia imponujących burżuazyjnych fortun (...). Trudność wykreowania tego rodzaju bohatera wiązała się także z brakiem powszechnej aprobaty dla wartości, które miałyby on sobą reprezentować⁵.

W trzech początkowych dekadach zaborów także w odniesieniu do kobiecych wzorów osobowych funkcjonujących na ziemiach polskich panowała znaczna różnorodność. Nie istniał bowiem ówczesnie jednolity wzór kobiety w odniesieniu do różnych grup społecznych.

Wśród szlachty prowincjonalnej przeważa bądź model zacnej staroświeckiej matrony, bądź wzór rządnej i żwawej gospodyni, szafarki obfitości. W kulturze klas średnich następuje starcie i przewartościowanie norm oraz wymogów zaczerpniętych z różnych wzorców i tradycji. Rozmaitość wzorców i postulatów jest tu ogromna: od czulej i anielskiej, cnotliwej i skromnej (z Richardsona) do egzaltowanej i tajemniczej, poetycznej i niezrozumianej, demonicznej i niszczyielskiej (z powieści francuskiej); od damy, kokietki, lwicy, romansowej heroiny do patriotki i moralistki; od pracowitej służebnicy ludu do beczynnej, luksusowej damy; od szatana i wampa do mistyczki, poetki, druidessy, wieszczki, powierniczki poetów; od matki-Polki do „dziewicy-bohatera (...). Niemniej można określić sfery rzeczywistości, jakie oddane zostały pod niepodzielne panowanie kobiet: ognisko domowe, życie rodzinne i świat kultury duchowej i piękna. Te zakresy działania określały zespół ról społecznych wyznaczonych kobiecie (Kamionkova, 1970, s. 81).

Do owych „sfer rzeczywistości” należałoby dodać jeszcze szeroko rozumianą sferę narodową, uobecniającą się zarówno w życiu domowo-rodzinnym, jak i coraz częściej także w sferze obywatelskiej, co jest

5 Pisałam na ten temat w pracy: Stankiewicz-Kopeć, 2018, s. 442 (szerzej na temat różnorodności ówczesnych wzorów osobowych na stronach: 321–494).

szczególnie ważne w odniesieniu do bohaterki niniejszego artykułu Klementyny z Tańskich Hoffmanowej.

3. *Pamiętka po dobrej matce czyli jej ostatnie rady dla córki*: powieść-poradnik Klementyny z Tańskich

Bez wątpienia jednym z najważniejszych kobiecych wzorów osobowych wykształconych i upowszechnianych na ziemiach polskich w pierwszych dekadach niewoli był wzór kobiety Polki – żony, matki i obywatelki rozpropagowany przez dwudziestojednoletnią warszawiankę Klementynę z Tańskich późniejszą Hoffmanową (1798–1845) w jej dydaktycznej powieści dla dziewcząt pt. *Pamiętka po dobrej matce czyli jej ostatnie rady dla córki* (wyd. Warszawa 1819)⁶. Choć dzieło Tańskiej miało niemiecki protestancki pierwowzór autorstwa luteranckiego pastora Jacoba Glatza (był nim *Testament Rozalii dla jej córki Amandy* [Glatz, 1808]), to jednak podstawowe idee wychowawcze obu utworów były różne. Dzieło luteranckiego pastora dla młodej autorki stało się przede wszystkim „podniętą do sformułowania własnych przekonań” (por. Kotowa, 1925/26, s. 202–220). Tańska dostosowała bowiem swoją powieść do polskich warunków oraz oczekiwań polskich czytelników, a także złagodziła protestancką wymowę utworu Glatza.

Sama autorka *Pamiętki po dobrej matce*, Klementyna Tańska, była osobą zaangażowaną społecznie oraz aktywną zawodowo. W okresie warszawskim (do 1831 r.) pracowała jako wydawca, m.in. wydawała pierwsze na ziemiach polskich pismo periodyczne dla dzieci „Rozrywki dla dzieci” 1824–1828 (por. Libera, 1982, s. 5–16), współpracowała z firmą wydawniczo-drukarską „A. Gałęzowski i Spółka”, była też wizytatorką (eforką) pensji żeńskich, nauczycielką – od 1826 r. wykladała naukę moralną i obyczajową w warszawskim Instytucie Rządowym Wychowania Płci Żeńskiej (nazywanym Instytutem Guwernantek) oraz na związanej z nim Pensji Wzorowej. W uznaniu jej zasług Feliks Bentkowski i hrabia Fryderyk Skarbek w roku 1826 zgłosili wniosek przyjęcia Tańskiej (jako pierwszej kobiety) w szeregi warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Kandydaturę Tańskiej odrzucono jednak w roku 1827⁷. Natomiast na początku roku 1828 Klementyna z Tańskich została mianowana wizytatorem wszystkich szkół i pensji dla dziewcząt w Warszawie. W okresie powstania listopadowego Tańska (od roku 1829 Hoffmanowa) zajmowała

6 W roku 1819 utwór miał też drugie wydanie; potem przyszły kolejne, np. 1820, 1824 i następne.

7 Co motywowano następująco: „ustawy nie wspominają o tym czy niewiasty do towarzystwa przystęp mieć mogą”, zaś jak twierdzono „przemilczenia ustaw w tym przedmiocie za przyzwolenie uznać nie można”. Por. Kraushar, 1901.

się działalnością patriotyczno-filantropijną (m.in. była współtwórczynią Związku Dobroczynności Patriotycznej Warszawianek, pracowała w lazaretach), zaś po wyjeździe z kraju (po upadku powstania listopadowego) działała w środowisku emigracyjnym w Paryżu (była pierwszą sekretarką i autorką ustaw Towarzystwa Dobroczynności Dam Polskich) (zob. m.in. Chmielowski, 1898; Chmielowski, 1901, s. 170–172; Ciechanowska, 1960–1961, s. 573–576; Dąbrowska, 2008).

Wydając swoją powieść prawie ćwierć wieku po wymazaniu państwa polskiego z mapy świata, w czwartym roku istnienia Królestwa Polskiego, młoda autorka, która nie wierzyła ani w trwałość tego nowego bytu politycznego powołanego na kongresie wiedeńskim, ani w długoterminową dobroć cara Aleksandra I w stosunku do Polaków, za swoją misję uznała podjęcie najpilniejszych działań o charakterze „obronnym”, mających na celu wzmocnienie tożsamości narodowej poprzez zreformowanie wychowania polskich kobiet jako żon i matek kolejnych pokoleń rodaków.

Klementyna Tańska była przekonana, że aby Polki w pełni mogły sprostać swoim zadaniom, konieczna jest ich „odnowa moralna” w duchu narodowym. Do realizacji swego celu autorka wybrała jej zdaniem najskuteczniejsze narzędzie. Nie traktat teoretyczny, nie poważną naukową rozprawę, którą przeczytają tylko nieliczni, ale utwór fabularyzowany w postaci dydaktycznej powieści-poradnika dla dziewcząt, mający szansę trafić jeśli już nie pod „strzechy”, to pod dachy szlacheckich dworów oraz do domów inteligenckich i mieszczańskich. Powieść *Pamiętka po dobrej matce* została bowiem pomyślana przez młodą autorkę jako zapis szczegółowych rad kierowanych do nastoletniej córki Amelii przez umierającą matkę, która jej przyszłym dorosłym życiem pragnęła pokierować tak, aby było ono szczęśliwe, spełnione i pożyteczne narodowo.

Współcześnie *Pamiętka po dobrej matce* jest utworem znanym jedynie garstce historyków polskiej literatury i edukacji, dziełem traktowanym jako anachroniczne. Powieść Tańskiej warta jest jednak przywrócenia pamięci jako swoisty dokument epoki – dokument świadomości narodowej w epoce zagrożenia⁸. Przy tym jest to dokument niebagatelnej wagi, już choćby z tego względu, iż propagowany tam wzór kobiety stał się w pierwszej połowie wieku XIX niezwykle popularny na ziemiach polskich. Po wydaniu w roku 1819 powieść Tańskiej zyskała bowiem uznanie krytyków (por. m.in. Brodziński, 1819), a także:

8 Zamieszczony w *Pamiętce po dobrej matce* program wychowania dziewcząt był rozwijany w kolejnych utworach Klementyny z Tańskich, m.in. w *Listach matki o wychowaniu córek swoich* („Rozrywki dla Dzieci” 1824–1826), w powieści *Amelia matką. Dzieło za dalszy ciąg „Pamiętki po dobrej matce” służyć mogące, przez tę samą Autorkę* (Warszawa 1822–1822, t. 1–3), a zwłaszcza w rozprawie *O powinnościach kobiet* (Berlin 1849).

(...) szturmem zdobyła polską publiczność. Ani przedtem oczywiście, ani potem już nigdy żadne poważne dzieło autorki polskiej nie mogło się pochwalić takim sukcesem, taką szeroką popularnością, i tak głębokim wpływem na swoje społeczeństwo (Kotowa, 1925/26, s. 203).

Pamiętka po dobrej matce Tańskiej od czasów swojego wydania do połowy wieku XIX była więc swoistym bestsellerem – utworem wielokrotnie wznawianym, tłumaczonym na języki obce (m.in. francuski, niemiecki), adaptowanym na różne sposoby, stanowiącym inspirację dla innych literackich „traktatów” pedagogicznych (w tym dla traktatu czeskiego Honoraty z Wiśniowskich Zapovej *Niezapominajki, dar dla naszych panien*, 1849). W 1827 r. w Sankt-Petersburgu ukazała się także rosyjska adaptacja *Pamiętki po dobrej matce*, przetłumaczona przez Jewgienię Markianowicz z dedykacją dla cesarzowej Aleksandry Fiodorowny. Książka zatytułowana *Pamjat' dobroj materi, ili Poslednie eja sowety docheri svoej* była:

(...) przystosowana do odczytania utworu w kontekście kultury rosyjskiej. W tym czasie w literaturze rosyjskiej (i nie tylko w niej) brakowało bowiem utworów edukacyjnych poświęconych wychowaniu płci pięknej, dlatego przeróbka z języka polskiego uzyskała pochlebne opinie rosyjskich krytyków (Guseva, 2019, s. 22).

Wracając do polskiej recepcji dzieła Tańskiej, należy zaznaczyć, że zaproponowany na kartach *Pamiętki po dobrej matce* wzór kobiety Polki oraz związany z nim swoisty program wychowawczo-edukacyjny zyskał możliwość szczególnie szerokiej recepcji, zwłaszcza na terenie Królestwa Polskiego, od czasu kiedy Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego włączyła tę powieść w poczet lektur przeznaczonych do użytku wszystkich pensji i szkół żeńskich, co znacznie zwiększyło jego zakres i moc oddziaływania społecznego. W efekcie powieść Tańskiej stała się dziełem o ogromnym znaczeniu społecznym – jednym z czołowych ówczesnych polskich utworów „wzorotwórczych”.

* * *

Wzór kobiety wpisany w powieść Tańskiej, obok cech uniwersalnych, w związku z inspiracjami autorki bogatą literaturą przedmiotu (głównie francuską końca XVIII i początku XIX w.⁹), co pozwalało mu na

9 Między innymi dziełami pań: de Lambert, de Genlis, de Beaumont, de Sévigné, a także utworami Fénelona i Rousseau.

zaistnienie także poza polskim obszarem kulturowym, posiadał jednak bardzo wyraźne cechy wzoru okolicznościowego i lokalnego związanego z polskimi realiami pierwszych dekad zaborów, a także z polskimi tradycjami wychowawczymi (por. Dąbrowska, 2008, s. 85).

Swoją powieścią dydaktyczną młoda autorka włączyła się w debatę nad problemem kształcenia i wychowania Polek, sięgając korzeniami do drugiej połowy XVIII stulecia, m.in. w związku z aktywnością Komisji Edukacji Narodowej. Do problemu nauczania kobiet powracano raz po raz w kolejnych dekadach (np. w okresie Księstwa Warszawskiego, a potem w czasach Królestwa Polskiego). Namysł nad edukacją i wychowaniem zarówno polskich mężczyzn, jak i kobiet stał się bowiem niezwykle ważny zwłaszcza w czasach niewoli politycznej, kiedy kwestię edukacji wiązano z koniecznością podtrzymania tożsamości narodowej oraz z zagadnieniem trwania i przetrwania narodu bez państwa (Winiarz, 2002). Tymczasem ówczesny model kształcenia kobiet, głównie tych wywodzących się z warstw wyższych, nadal nastawiony był głównie na potrzeby konwencjonalnego życia towarzysko-salonowego, którego bazę stanowił język i kultura francuska. W czasie kiedy Tańska wydawała swoją powieść, wciąż więc jeszcze bardzo dużo było w tym zakresie do zrobienia¹⁰.

W tym miejscu należy podkreślić, że *Pamiętka po dobrej matce* nie propagowała wzorów zupełnie nowych. Chociaż bowiem zaproponowany przez Tańską model wychowawczo-edukacyjny kobiety (oraz związany z nim wzór osobowy Polki) miał pewne elementy, które można uznać za nowatorskie, np. autorka proponowała nowoczesny model rodziny (wzoru się na Rousseau) opierający się na wzajemnej przyjaźni i serdeczności, eksponowała potrzebę samodzielności w wyborze małżonka, podkreślała konieczność i wartość kształcenia kobiet, podejmowania przez nie pracy zawodowej, zwracała uwagę na społeczno-narodowe znaczenie kobiet (jako matek kolejnych pokoleń Polaków), to jednak w gruncie rzeczy był to model mocno osadzony w polskiej tradycji. Przy tym był to model celowo niekontrowersyjny, kompromisowy, starający się godzić stare tendencje (przedzaborowe) i nowe wymagania (okresu zaborów).

4. Wzór kobiety Polki na „trudne czasy”

Podstawowym celem Klementyny Tańskiej jako autorki *Pamiętki po dobrej matce* było odpowiednie wychowanie Polek, czyli takie ukształtowanie ich charakteru oraz wyrobienie ich „poglądu na świat”, aby w przyszłości (już

10 O edukacji polskich kobiet w pierwszej połowie wieku XIX oraz o ich roli w rodzinie por. m.in. Żołądź-Strzelczyk, 2001; Bóldyrew, 2008; Winiarz, 2000, s. 146 i n.

jako żony, matki, obywatelki) stały się swoistymi strażniczkami narodowości: strażniczkami polskich rodzin i domów. W tym kontekście w refleksji Tańskiej dom i rodzina urastały do rangi kategorii nadrzędnych, kumulujących takie wartości, jak m.in.: narodowość, religijność, swojskość. Było to zresztą jedną z ważniejszych cech kultury polskiej czasów zaborów (zob. Mickiewicz, 1952, s. 63–64)¹¹. Utrata przez Polskę państwowości spowodowała bowiem, że obowiązek wychowania dzieci urósł do rangi sprawy politycznej, z tego względu, że rodzina stała się jedynym gwarantem utrzymania tożsamości narodowej. Polscy badacze słusznie zwracają uwagę, że wszystko to doprowadziło do wykreowania w okresie utraty niepodległości i państwowości:

(...) kulturowego wzorca kobiety polskiej jako postaci heroicznej, zdolnej sprostać wszelkiego typu wyzwaniom. Według tradycji religijnej, żądano od płci żeńskiej gotowości do ofiar i poświęcenia, przyznając jej w zamian nowe znaczenie, które zawierał w sobie symbol Matki-Polki (Szymanik, 2014, s. 89).

Na kartach swojej powieści jej młoda autorka raz po raz eksponowała szczególną rolę matki w wychowaniu dzieci, gorąco zalecając, aby polskie matki samodzielnie opiekowały się swoimi dziećmi. Jak bowiem wiadomo, w czasach Tańskiej w określonych sferach wcale nie było to praktyką powszechną. Zresztą, sama przyszła autorka *Pamiętki po dobrej matce* niemal przez dekadę wychowywała się poza domem, u powinowatej ojca, starościny wyszogrodzkiej Anieli ze Świdzińskich Szymanowskiej¹². Młoda autorka szczególnie gorąco przestrzegała rodziców, aby do opieki nad swoimi dziećmi nie zatrudniali opiekunek obcego pochodzenia, nieznających narodowych tradycji i niepojmujących „narodowego ducha”. To matki (a nie obce opiekunki) od początku życia swoich dzieci miały mieć bezpośredni wpływ na ich wychowanie w duchu narodowym (por. Stawiak-Ososińska, 2003, s. 291). Klementyna Tańska, kreśląc model wychowania polskich kobiet, zdecydowanie wystąpiła przeciw faworyzowaniu francuskiego stylu wychowania, eksponując potrzebę wychowania dzieci w duchu narodowym.

W przekonaniu Tańskiej w trudnych czasach zaborów na straży polskich rodzin miały stanąć kobiety, bowiem mężczyźni – ze względu na sytuację polityczną – mieli przypisane inne role (np. społeczne,

11 Pisał o tym szeroko Adam Mickiewicz. Zob. Mickiewicz, 1952, s. 63–64.

12 Aniela Szymanowska wychowywała małą Klementynę Tańską w atmosferze „konserwatywno-tradycyjnej, równocześnie jednak w kulcie języka i romansowej literatury francuskiej”. Dopiero w wieku trzynastu lat Klementyna dołączyła do matki (zamieszkując po śmierci ojca razem z nią i swoimi siostrami w Warszawie). Zob. Ciechanowska, 1961, s. 573–576.

niepodległościowe). To właśnie we wspomnianym obszarze Tańska widziała szczególnie ważną rolę Polek, a nawet ich swoistą misję narodową, nie do przecenienia w okresie niewoli. Jednocześnie młoda autorka doskonale zdawała sobie sprawę, że do tej ważnej roli kobiety musiały zostać odpowiednio przygotowane. Przede wszystkim musiały być one w pełni świadome narodowo (czego nie dawały im współczesne pensje, propagujące głównie język francuski i kulturę francuską), wyposażone w niezbędne narzędzia intelektualne (znajomość polskiego języka, historii literatury, kultury) oraz posiadać określone predyspozycje moralne, a także konkretne umiejętności praktyczne.

Wizerunek kobiety (oraz relacji kobiety i mężczyzny) wyłaniający się z pism Klementyny z Tańskich Hoffmanowej był bardzo mocno zakorzeniony w tradycji chrześcijańskiej oraz zgodny z dominującym ówczesnie na ziemiach polskich patriarchalnym systemem społecznym, eksponującym naturalny dualizm płci oraz będący jego wynikiem podział ról społecznych. Swoim młodym czytelniczkom Tańska raz po raz przypominała, że „mężczyzn Stwórca do rządzenia i starszeństwa przeznaczył”, zaś kobiety do „uległości” i do „posłuszeństwa” (Hoffmanowa, 1819, s. 18). W *Pamiętce po dobrej matce* jej autorka uczyła swoje czytelniczki: „inne zupełnie nasze, inne mężczyzn powołanie: we wszystkim też różnimy się od nich” (Hoffmanowa, 1819, s. 61). W innym miejscu przestrzegala: „ach, jak okropnie (...) błądzi kobieta, która więcej chce być nad to co ją Bóg przeznaczył” (Hoffmanowa, 1819, s. 26).

Wykluczając jakikolwiek rodzaj buntu w tym względzie, Tańska zalecała dziewczętom swoiste „wdrażanie” się w swoją rolę już od najmłodszych lat, pisała tedy „ulegaj ojcu, mężowi, starszym, czyni ich wolę” (Hoffmanowa, 1819, s. 105). Pozostając w zgodzie z dominującym ówczesnie przekonaniem, iż podstawowym celem kobiet jest „życie domowe”, Tańska w *Pamiętce po dobrej matce* najwięcej uwagi poświęciła małżeństwu i macierzyństwu. „Małżeństwo jest wszystkim dla kobiety, połową tego wszystkiego dla mężczyzny” – pisała Tańska na kartach swojej powieści i nie szczędziła czytelniczkom rad, jak utrzymać przywiązanie męża. Podstawową radą była uległość żony wobec męża (bowiem „niewiasta ulegać umiejąca na zawsze szczęśliwa i kochaną zostanie”) i bezgraniczna wyrozumiałość wobec małżonka. Przy tym jednak Tańska nie kryła, że małżeństwo może być także dla kobiety prawdziwym jarzmem („kajdanami”) i źródłem jej cierpień (pisała np.: „Małżeństwo nie jest tak szczęśliwym stanem jak więc wydają, tysięczne za sobą ciągnie kłopoty, i że żadna młoda osoba spieszyć się do niego nie powinna”) (Hoffmanowa, 1819, s. 105).

Podkreślając konieczność pracy nad sobą młodych Polek, dla dobra własnego i ich rodzin, Tańska przekonywała swoje czytelniczki, iż

„cierpliwość, słodycz, uleganie, jednostajność humoru nieodzowne potrzebne są każdej kobiecie” (Hoffmanowa, 1819, s. 195). Bowiem „Bóg stworzył kobietę: łagodząc, miękcząc, uszczęśliwiając śmiałego towarzysza” (Hoffmanowa, 1819, s. 7–8). Jako najskuteczniejszy sposób „przywiązania sobie na zawsze męża” zalecała więc posłuszeństwo i bezustanne zabieganie o względy męża: „Poznawaj najdrobniejsze gusta jego, okazuj mu tysięczne względy, otaczaj go pieczołowitym staraniem” – radziła autorka młodym żonom i kandydatkom na nie na kartach *Pamiętki po dobrej matce* (Hoffmanowa, 1819, s. 162). Dbałość o męża i jego potrzeby dla ówczesnej kobiety były priorytetem, bowiem, jak piszą historycy, „wszystko, z czego człowiek zwykł być dumny: stanowisko w świecie, poważanie, odpowiednią sytuację społeczną kobieta zyskiwała wyłącznie dzięki pośrednictwu mężczyzny” (Szymczak-Hoff, 1982, s. 94).

Przedstawiony w powieści Tańskiej wzór kobiety poddanej i uległej wobec mężczyzny respektował realia społeczno-obyczajowe i wychowawczo-edukacyjne początku XIX w. oraz obowiązujące ówczesne normy prawne. W czasach kiedy Tańska pisała swoją powieść, sytuacja kobiet na ziemiach polskich zależała bowiem przede wszystkim od uregulowań prawnych, funkcjonujących w każdym z państw zaborczych (por. Bednarz-Grzybek, 2010, s. 25). Istniały jednak pewne cechy wspólne ustawodawstwa odnoszącego się do kobiet. We wszystkich trzech państwach kobiety nie posiadały bowiem praw wyborczych (przez cały wiek XIX), nie miały też jednakowych z mężczyznami praw dysponowania majątkiem. Szczególnie w chwili zawarcia małżeństwa prawa majątkowe kobiet ulegały ograniczeniu na rzecz męża (por. Bogucka, 2005, s. 243). Co istotne, sama Tańska, akceptując ówczesne ograniczenia prawne w stosunku do kobiet i nie buntując się przeciwko nim, starała się pokazać swoim czytelnikom pozytywne strony pozostawiania przez kobiety osobami „drugiego rzędu”. Podkreślała tedy rolę współczesnych sobie kobiet, pisząc, iż w ich ręce „złożone zostały (...) zarzewia wiary, cnót domowych i obywatelskich” (Hoffmanowa, 1819, s. 21).

Klementyna Tańska w *Pamiętce po dobrej matce* szczególną uwagę zwróciła na konieczność kształcenia kobiet, ale kształcenia odpowiedniego, zgodnego z powołaniem przypisanym jej przez Boga. Propagując określony wzór kobiecości mocno oparty na wartościach religijnych, Tańska miała na celu stworzenie w ten sposób bazy, stanowiącej pomoc dla polskich rodzin czasów niewoli. I temu nadrzędnemu celowi podporządkowała wolność indywidualną polskich kobiet.

Pozostając w zgodzie z ówczesnymi przekonaniem, autorka *Pamiętki po dobrej matce* na każdym kroku eksponowała konieczność trzymania się przez mężczyzn i kobiety określonych ról społecznych, uzasadniając to odwiecznym (Bożym) porządkiem świata. W związku z tym polska

autorka (podobnie jak ponad pół wieku wcześniej Jean Jakub Rousseau w *Emilu*, wyd. 1762) twierdziła, że kobieta i mężczyzna nie powinni posiadać takiego samego wychowania i wykształcenia. Owszem, podkreślała ona wartość wiedzy w życiu kobiety, jednak przede wszystkim wiedzy „zgodnej z podstawowym przeznaczeniem kobiet” jako żon i matek, czyli wiedzy „użytecznej”, a przy tym „nie nazbyt głębokiej”. Autorka raz po raz przestrzegała swoje uczennice przed niebezpiecznym dla nich nadmiernym „zglębianiem” nauk, które, jak wówczas sądzono, stwarza śmiesznych i szkodliwych „półmędrków niewieścich”. W *Pamiętce po dobrej matce* Tańska pisała:

Nigdy nie chwalcę kobiecie, kiedy się oddaje wysokim naukom, kiedy się uczy łacińskiego, greckiego, hebrajskiego języka, doświadczenia robi w fizyce, chemii i nad algebrą lub matematyką głowę sobie łamie. Umieć uszczęśliwić małżonka, uprzyjemnić jego życie, wychować dobrze dzieci (...) to jest system naukowy dla kobiety (...) a matematyki niech ma tylko tyle aby z prostej nie zбочzyła linii (Hoffmanowa, 1819, s. 147).

Tego rodzaju postulaty były zresztą zgodne z ówczesnymi wytycznymi rządowymi dotyczącymi kształcenia kobiet. Również w Instytucie Rządowym Guwernantek, gdzie wykładała Tańska, nauczyciele zostali zobowiązani określonymi przepisami do przekazywania uczennicom jedynie wiadomości podstawowych. W dokumencie z 22 listopada 1826 r. pt. *Urządzenie Instytutu Rządowego Wychowania Płci Żeńskiej* (Dział III: Osoby uczące, art. 20) znalazł się zapis:

Wszyscy Nauczyciele w wykładzie nauk przez siebie dawanych, nie będą się zapuszczać w głębokie badania, w rozwijaniu w całej obszerności zasad każdej myśli, bo to przechodzi powołanie kobiet. Mając na uwadze przyszłe przeznaczenie swoich uczennic, tudzież ogólne powołanie płci żeńskiej, do potrzeb tego podwójnego stanu, wykład swój zastosują, ograniczając się istotnie tylko niezbędnymi wiadomościami. Obok tego obowiązkiem będzie Nauczycieli zaszczepiać i umacniać uczucie skromności i wstrzemięźliwości naukowej, na szczerem i wewnętrznym przeświadczeniu zasadzonej, pomnąc, że jeżeli zarozumiałość w zawodzie naukowym niemilą jest w mężczyźnie, jakże odrażającą musi być w kobiecie? (Urządzenie Instytutu Rządowego, 1868, s. 367).

Do nauk bezpiecznych dla kobiet (choć nie w nadmiarze) Tańska zaliczyła natomiast: religię, naukę moralności oraz historię i literaturę narodową. W sposób szczególny Tańska podkreślała konieczność posiadania przez Polki niezbędnych „umiejętności praktycznych”, do których zaliczała: wszystkie prace domowe, robotki kobiece, zarządzanie służbą,

prowadzenie ksiąg gospodarczych oraz odpowiednie zachowanie się w towarzystwie. Do umiejętności szczególnie użytecznych, bez których żadna Polka „nowych czasów” obejść się nie może, zaliczała Tańska także rachunki, uznając je za bardzo przydatne w prowadzeniu gospodarstwa. Dbałość o finanse własne i rodziny, połączoną ze znajomością rachunków, a także z pracowitością, gospodarnością i oszczędnością Tańska zalecała wszystkim swoim rodaczkom żyjącym w trudnych czasach niewoli politycznej – niewykluczone, że był pewien wpływ protestanckiego pierwowzoru *Pamiętki po dobrej matce*.

Na marginesie warto dodać, że skrupulatność i zaradność ekonomiczną, która zdaniem autorki powinna stać się udziałem ogółu polskich kobiet czasów zaborów, widać w życiu prywatnym samej Tańskiej, będącej jedną z pierwszych Polek zarabiających na swoje utrzymanie (własną pracą pisarską i pedagogiczną). Na kartach pozostawionych przez Tańską *Pamiętników* ich autorka jawi się jako kobieta niezależna finansowo, przedsiębiorcza i dobrze zorganizowana (Hoffmanowa, 1849b, s. 113–114, 157–158).

Klementyna z Tańskich, chociaż, jak już wspomniano, propagowała wzór kobiety pokornej, skromnej, łagodnej, to w jej przekonaniu jednocześnie miała to być również kobieta posiadająca określone wykształcenie, świadoma narodowo obywatelka, osoba zaradna, mająca odpowiednie umiejętności praktyczne, potrafiąca w razie potrzeby zadbać finansowo o siebie i swoich bliskich (Hoffmanowa, 1849b, s. 46–47). Propagowany przez Tańską wzór kobiety i model kobiecości kładł bowiem swoisty nacisk na wyrobienie w kobietach odporności na przeciwności losu – niezbędnej w polskich realiach okresu niewoli – oraz umiejętność praktycznego radzenia sobie z nimi.

Nie bez przyczyny na kartach *Pamiętki po dobrej matce* jej autorka, zwracając uwagę swoim czytelniczkom na trudną rzeczywistość, w której przyszło im żyć („żyjemy w czasach, gdzie największe odmiany nie wydają się nadzwyczajne”), namawiała je do nabywania odpowiednich umiejętności praktycznych, które w razie przeciwności losu (np. politycznych oraz związanych z nimi perturbacji rodzinnych) pozwolą kobietom własną pracą utrzymać siebie i dzieci. „Z rąk pracy utrzymać się można: a wszędzie (...) pokupniejsze hafty i szycia, jak niedoskonały rysunek lub nuty (...)” – pisała na kartach swojej powieści (Hoffmanowa, 1819, s. 46–47).

Współcześni socjologowie podkreślają, że to właśnie okres niewoli politycznej wytworzył funkcjonujący do dziś w sferze postaw i zachowań „społeczny genotyp wzoru kobiety jako osoby, która potrafi sprostać najtrudniejszym wymaganiom stawianym przez rzeczywistość społeczną” (por. Titkow, 1995, s. 11).

5. Społeczna żywotność wzorów kobiecych spopularyzowanych przez Tańską

Mimo krytyki programu Tańskiej i propagowanych przez nią kobiecych wzorów osobowych, obserwowanej na większą skalę w drugiej połowie wieku XIX, a zwłaszcza po roku 1864, kiedy na ziemiach polskich rozwinęły się idee emancypacji i równouprawnienia kobiet, w gruncie rzeczy ideały autorki *Pamiętki po dobrej matce* były żywe wśród społeczeństwa polskiego (a przynajmniej w pewnych jego kręgach) przez cały wiek XIX. Swoją drogą, powieść Tańskiej musiała być na tyle popularna nawet w ostatnich dekadach XIX stulecia, a wskazania tam zawarte na tyle uznane i żywotne, że wydawała się ona warta uwagi oraz żarliwej polemiki jeszcze w roku 1875, czyli aż 56 lat po jej pierwszym wydaniu! Wspomniana polemika wyszła spod pióra pisarki związanej z popowstańcym ruchem emancypacyjnym, Narcyzy Żmichowskiej – dawniej uczennicy Klementyny Tańskiej (Żmichowska, 1876). Żmichowska, eksponując anachroniczność wskazówek Tańskiej w kontekście nowych realiów połowy lat 70. XIX stulecia, pisała:

(...) jej przepisy nie wystarczają na zaspokojenie twardych wymagań dzisiejszej współczesności (...) Ze wszystkich stron już nowe teorie, nowe ideały, potrzeby nowe przeciskają się do nas rozmaitymi tytułami: emancypacji, równouprawnienia, wolności kobiet (Żmichowska, 1876, s. 208–209).

Jednak w gruncie rzeczy owe „nowe teorie, nowe ideały” nie zgasiły zupełnie gwiazdy Tańskiej. Jeszcze w latach 80. XIX w. znana polska pisarka pozytywistyczna Eliza Orzeszkowa w artykule *O kobiecie polskiej* (1882) pisała, że rady Tańskiej „aż do roku 1830 były rodzajem ewangelii kobiety polskiej (...) i czynność, którą przez kilkadziesiąt lat pełniły, wielce obfitą była w następstwa” (Orzeszkowa, 2005, s. 612).

Wspomnianych przez Orzeszkową „następstw” społecznych modelu wychowania kobiet polskich i związanych z nim wzorów osobowych spopularyzowanych przez Klementynę z Tańskich Hoffmanową oraz ich żywotności w zasadzie przez cały wiek XIX dowodzą choćby ówczesne zapiski pamiętnikarskie¹³.

13 Zob. m.in.: Kunachowiczowa, 1980, s. 302; [Pruszkowa S. Duchńska], 1956, t. 1–2; Bober-ska, Lwów 1871; Papi, 1905.

Zakończenie

We współczesnych realiach, kiedy, jak wiadomo, równość kobiet i mężczyzn gwarantuje prawo (konstytucja)¹⁴, w czasach wyczucia na wszelkie przejawy dyskryminacji (prawdziwe lub urojone) oraz ograniczania wolności kobiet, bardzo łatwo ulec pokusie krytyki poglądów Klementyny z Tańskich Hoffmanowej oraz propagowanych przez nią kobiecych wzorów osobowych. Nic zatem dziwnego, iż zdecydowanie nielicznym współczesnym czytelnikom dziełka Tańskiej, niezaznajomionym w wystarczającym stopniu z jego dziewiętnastowiecznym kontekstem (niebędącym historykami literatury/kultury/idei), w istocie „trudno jest zrozumieć (...) zachwyty nad tą książką” jej dawnych odbiorców¹⁵. W efekcie, jeśli aktualnie temat *Pamiętki po dobrej matce* w ogóle pojawia się poza dyskursem o charakterze stricte naukowym, to na ogół powieść ta i koncepcje jej autorki przywoływane są jako przykład anachroniczny, kontrowersyjny, a przy tym... humorystyczny (Wróbel, 2014).

Tymczasem, co oczywiste, na poglądy autorki bestselleru sprzed dwóch wieków należy patrzeć w perspektywie historycznej, w ścisłym połączeniu z szerokim kontekstem dziewiętnastowiecznym (dziejowym, społecznym, prawnym, kulturowym), biorąc pod uwagę trudną i złożoną sytuację społeczeństwa polskiego w okresie niewoli politycznej oraz uświadomioną już w pierwszych latach zaborów potrzebę ochrony tożsamości narodowej. Tę właśnie swoistą misję dziejową Klementyna z Tańskich przypisała polskim kobietom jako żonom, matkom i obywatelkom: kobietom odpowiednio ukształtowanym moralnie i wykształconym adekwatnie do ówczesnych możliwości i potrzeb.

Jak już wspomniano, chociaż jej program zawierał pewne elementy nowatorskie, to celowo był on bardzo ostrożny i tradycyjny, akceptujący aktualne regulacje i ograniczenia prawne oraz wskazania wynikające z religii chrześcijańskiej, jak również polskie obyczaje i przyzwyczajenia społeczne (m.in. patriarchyzm). Młoda autorka posiadała bowiem świadomość, że tylko tego rodzaju program miał szansę zostać zaakceptowany społecznie i zrealizowany w tamtym czasie. W ówczesnych polskich realiach prawno-obyczajowych nie było miejsca na większe ustępstwa. Z tego względu autorka z pełnym wyczuciem dozowała nowości, subtelnie implantując je do warunków polskich. Nawet niechętna Tańskiej

14 Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. nr 78 z 1997. (Art. 32): „Wszyscy są wobec prawa równi. (Art. 33): „Kobieta i mężczyzna w Rzeczypospolitej Polskiej mają równe prawa w życiu rodzinnym, politycznym, społecznym i gospodarczym”.

15 <https://lubimyczytac.pl/ksiazka/107449/pamiatka-po-dobrej-matce-czyli-ostatnie-jej-rady-dla-corki> (dostęp: 16.10.2020).

wspomniana już Narcyza Żmichowska przyznawała, iż jej dawna nauczycielka „z wrodzonym sobie darem wdzięku umiała w obieg puścić najnowsze swej epoki wyobrażenia pod osłoną najstarożytniejszych zasad” (por. Żmichowska, 1876).

Otwarte pozostaje natomiast pytanie, czy (oraz w jakim stopniu) upowszechniane przez Klementynę z Tańskich poglądy na kobiety oraz ich rolę były bliskie jej samej? Tego rodzaju pytanie wcale nie jest bezzasadne. Biorąc pod uwagę propagowane w twórczości Tańskiej wzory kobiece oraz jej własną aktywność zawodową, wyraźnie bowiem widać pewien rozdźwięk pomiędzy teorią rozpowszechnianą przez Tańską a praktyką jej własnego życia aktywnego i niezależnego – autorka nie bez powodu bywa przecież nazywana „pierwszą kobietą niezależną” na gruncie polskim¹⁶.

W moim przekonaniu, propagowanie przez Tańską wśród ówczesnego społeczeństwa polskiego ściśle określonego wzoru kobiety Polki było jej świadomym wyborem dokonany w perspektywie społecznej. Sama Klementyna Tańska w istocie prezentowała już bowiem zdecydowanie nowy typ kobiety: wolnej (wyszła za mąż dopiero w wieku 31 lat, nie miała dzieci¹⁷), wykształconej, aktywnej zawodowo, zainteresowanej sprawami publicznymi, samodzielnej, niezależnej finansowo (dzięki własnej pracy), przedsiębiorczej (a przy tym głęboko religijnej, zdeklarowanej patriotki). Patrząc jednak na propagowany przez nią wzór kobiety i model kobiecości, widać, że nie wszystkie z wyżej wymienionych cech autorka *Pamiętki po dobrej matce* uważała za pożądane dla ogółu polskich kobiet. Pozostawiła je zatem dla siebie.

Natomiast dla ogółu Polek czasów niewoli Klementyna z Tańskich Hoffmanowa stworzyła i spopularyzowała inny, zdecydowanie bardziej tradycyjny wzór kobiety: realizującej się przede wszystkim na płaszczyźnie domowo-rodzinnej, zapobiegliwej gospodyni, oddanej żony, matki, świadomej obywatelki – wychowującej dzieci w duchu narodowym. Taki bowiem w jej przekonaniu był najbardziej pożyteczny, a przy tym akceptowalny społecznie, wzór osobowy polskiej kobiety na trudne czasy niewoli politycznej.

16 Klementyna Hoffmanowa – pierwsza kobieta niezależna. Pozyskano z: www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/1670545,Klementyna-Hoffmanowa-%E2%80%93-pierwsza-kobieta-niezalezna (dostęp: 10.10.2020).

17 Niewykluczone, że wpływ na to miała nabyta przez Tańską w dzieciństwie poważna wada postawy, która tej mało posażnej pannie utrudniała zamążpójście. Jednak we wspomnieniach Tańskiej pojawiają się także inne argumenty: 22-letnia autorka pisała, że „nie ma ochoty iść za mąż” (1820) głównie z obawy przed tym, iż małżeństwo odciągnie ją od dotychczasowych zajęć pisarskich i pedagogicznych, które były jej powołaniem.

BIBLIOGRAFIA

- Askenazy, S. (1918–1919). *Napoleon i Polskę*, t. 1–3. Warszawa – Kraków: Towarzystwo Wydawnicze w Warszawie.
- Bednarz-Grzybek, R. (2010). *Emancypantka i patriotka: wizerunek kobiety przelomu XIX i XX wieku w czasopismach Królestwa Polskiego*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.
- Boberska, F. (z Wasilewskich). (1871). *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa: odczyt Felicji Wasilewskiej z dnia 23 kwietnia 1871*. Lwów.
- Bogucka, M. (2005). *Gorsza pleć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Boldyrew, A. (2008). *Matka i dziecko w rodzinie polskiej: ewolucja modelu życia rodzinnego w latach 1795–1918*. Warszawa: Neriton.
- Brodziński, K. (1819). „Pamiętka po dobrej matce przez młodą Polkę”. *Pamiętnik Warszawski*, t. 15, listopad, 311–319.
- Chwalba, A. (2008). *Historia Polski 1795–1918*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Chmielowski, P. (1898). *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa. Zarys biograficzno-pedagogiczny przez Piotra Chmielowskiego*. Petersburg: Nakładem Kazimierza Grendyszyńskiego.
- Chmielowski, P. (1901). *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa (1798–1845)*. W: *Album biograficznie zasłużonych Polaków i Polek XIX wieku*, t. 1. Warszawa: Wydane staraniem i nakładem Maryi Chelmońskiej, 170–172.
- Ciechanowska, Z. (1960–1961). Biogram: Hoffmanowa z Tańskich Klementyna (1798–1845). W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. IX. Wrocław: Polska Akademia Umiejętności, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 573–576.
- Czubaty, J. (2005). *Zasada „dwóch sumień”. Normy postępowania i granice kompromisu politycznego Polaków w sytuacjach wyboru (1795–1815)*. Warszawa: Neriton.
- Dąbrowska, J.E. (2008). *Klementyna. Rzecz o Klementynie z Tańskich Hoffmanowej*. Białystok: Trans Humana.
- Dębicki, L.Z. (1887). *Puławy (1762–1830). Monografia z życia towarzyskiego, politycznego i literackiego*, t. 2. Lwów: Nakład Księgarni Gubrynowicza i Schmidta.
- Glatz, J. (1808). *Rosaliens Vermächtnis an ihre Tochter Amanda; oder Worte einer guten Mutter an den Geist und das Herz ihrer Tochter. Ein Bildungsbuch für Deutschlands Töchter*. Leipzig: Friedrich August Leo.
- Guseva, O. (2019). Proizvedenija Klementiny Hoffmanovoj iz roda Tan'skih v russkich perevodah. *Acta Universitatis Wratislaviensis. Slavica Wratislaviensis*, t. 169, nr 3890, 11–22. DOI: 10.19195/0137-1150.169.2.

- Kunachowiczowa, H. (z Kadłubowskich). (1980). *Dziennik z lat 1856–1860*. W: B. Łopuszański i I. Homola (red.), *Kapitan i dwie panny krakowskie pamiętniki z dziewiętnastego wieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Hoffmanowa, K. (1819). *Pamiętka po dobrej matce czyli jej ostatnie rady dla córki przez młodą Polkę*. Warszawa: Nakładem G. Sennewalda.
- Hoffmanowa, K. (1822–1824). *Amelia matką. Dzieło za dalszy ciąg „Pamiętki po dobrej matce” służyć mogące, przez tę samą Autorkę*, t. 1–3. Warszawa: Drukarnia Łątkiewicza.
- Hoffmanowa, K. (1824–1826). *Listy matki o wychowaniu córek swoich*. W: K. Hoffmanowa, *Rozrywki dla Dzieci*. Warszawa.
- Hoffmanowa, K. (1849a). *O powinnościach kobiet*. Berlin.
- Hoffmanowa, K. (1849b). *Pamiętniki*. W: *Pisma pośmiertne Klementyny z Tańskich Hoffmanowej*, t. 1. Berlin: Księgarnia B. Behra.
- Jedlicki, J. (2002). *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*. Warszawa: WAB, CiS.
- Kamionkova, J. (1970). *Życie literackie w Polsce w pierwszej połowie XIX w. Studia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kieniewicz, S., Zahorski, A. i Zajewski, W. (1992). *Trzy powstania narodowe – kościuszkowskie, listopadowe, styczniowe*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. nr 78 z 1997.
- Kotowa, I. (1925/26). Pierwsze dzieło Klementyny Tańskiej. *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, t. 22/23, nr 1/4, 202–220.
- Koźmian, K. (1972). *Pamiętniki*, t. 1–3. Wrocław: Ossolineum.
- Kraushar, A. (1901). Kandydatura panny Klementyny Tańskiej do Byłego Królewskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. *Tygodnik Ilustrowany*, nr 49.
- Kukiel, M. (1912). *Dzieje oręża polskiego w epoce napoleońskiej 1795–1815*. Poznań: Zdzisław Rzepecki i Ska.
- Libera, L. (1982). „Rozrywki dla dzieci” jako czasopismo narodowe. *Kwartalnik Historii Prasy Polskiej*, t. 21, nr 1, 5–16.
- Mączak, A. (1993). Jedyna i nieporównywalna? Kwestia odrębności Rzeczypospolitej w Europie XVI–XVIII wieku. *Kwartalnik Historyczny*, R. 100, nr 4, 121–136.
- Miąso, J. (1966). *Szkołnictwo zawodowe w Królestwie Polskim w latach 1815–1915*. Wrocław: Ossolineum.
- Mickiewicz, A. (1952). O duchu narodowym. W: A. Mickiewicz, *Dzieła*. T. 6, cz. 2. Kraków: Wydanie Narodowe, 63–64.
- Orzeszkowa, E. (2005). O kobiecie polskiej [studium dla angielskiej zbiorowej książki Theodore’a Stantona o kobietach w Europie]. W: E. Orzeszkowa, *Publicystyka społeczna*, t. 1. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ossowska, M. (2000). *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Ossowska, M. (1992). *Wzór demokracji*. Lublin: Daimonion.
- Ossowski, S. (2000). *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Papi, J. (1905). *Klementyna. Powieść dla dorastających panien osnuta na tle życia Klementyny z Tańskich Hoffmanowej*. Warszawa: Gebethner i Wolff; Kraków: G. Gebethner i Sp.
- Pruszkowa [Duchińska], S. (1956). *Rozrywki dla młodocianego wieku: dzieło zbiorowe w tomach 5 obejmujące powieści, podróże, literaturę i rozmaitości*, t. 1–2. Warszawa: Drukarnia J. Jaworskiego.
- Rynio, A. (2015). hasło: „Wzór osobowy”. W: K. Chałas i A. Maj (red.), *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN, 1459–1465.
- Stawiak-Ososińska, M. (2003). Wychowanie domowe dziewcząt w świetle poglądów publicystów pierwszej połowy XIX wieku w Królestwie Polskim (rola i zadania matki w domowym wychowaniu córek). *Studia Pedagogiczne. Problemy Społeczne, Edukacyjne i Artystyczne*, t. 14, 285–300.
- Suchodolski, B. (1977). Wstęp. W: J. Michalski (red.), *Historia nauki polskiej*, t. 3: 1795–1862. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Ossolineum.
- Świdarska-Włodarczyk, U. (2016). Szlachecki wzorzec żołnierza Rzeczypospolitej XVI i XVII wieku (w świetle nowej definicji pisanej na użytek badań historycznych). *Kultura i Historia*, nr 29, bez numerów stron.
- Szymanik, E. (2014). Równość płci. Aspekty historyczno-społeczne i prawne. *Seminare. Poszukiwania naukowe*, t. 35, nr 4, 83–94.
- Szymczak-Hoff, J. (1982). *Drukowane kodeksy obyczajowe na ziemiach polskich w XIX w. Studium źródłoznawcze*. Rzeszów: Wydawnictwo Uczelniane WSP.
- Stankiewicz-Kopeć, M. (2016). Poglądy Klementyny z Tańskich Hoffmanowej 1798–1845 w refleksji uczennic. *Studia Paedagogica Ignatiana*, t. 19, nr 3, 99–121. DOI: 10.12775/SPI.2016.3.005.
- Stankiewicz-Kopeć, M. (2018). *Miasto i cywilizacja w kontekście sporów modernizacyjnych w piśmiennictwie polskim lat 1800–1830*. *Studia*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Tazbir, J. (1979). Pochwała „nieudacznika” i nagana kariery w literaturze polskiej. W: J. Tazbir, *Spotkania z historią*. Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- Titkow, A. (1995). Kobiety pod presją? Proces kształtowania się tożsamości. W: A. Titkow i H. Domański (red.), *Co to znaczy być kobietą w Polsce*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Urządzenie Instytutu Rządowego Wychowania Płci Żeńskiej (art. 20). W: *Zbiór przepisów administracyjnych Królestwa Polskiego*. Wydział Oświecenia, t. 5: Zakłady naukowe średnie. Warszawa 1868.
- Winiarz, A. (2002). *Szkołnictwo Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego (1807–1831)*. Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.

- Winiarz, A. (2000). Wpływ kobiety-matki na życie polskiej rodziny ziemiańskiej doby niewoli narodowej (1795–1918). W: K. Jakubiak (red.), *Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w dziejach nowożytnych od XVI do XX wieku*. Bydgoszcz: Wydawnictwa Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Wróbel, O. (2014). *Tej dobrej matce już dziękujemy – lektura Klementyny Hoffmanowej dwieście lat później*. Pozyskano z: https://kobieta.gazeta.pl/kobieta_ekstra/1,155242,16544888,tej-dobrej-matce-juz-dziukujemy-lektura-klementyny-hoffmanowej.html (dostęp: 27.11.2020).
- Wysocka, E. (2008). Hasło: „Wzór osobowy”. W: T. Pilch (red.), *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. VII. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Zamorski, B. (1881). *W pięćdziesiątą rocznicę powstania r. 1830: studium dziejowe przez Bronisława Zamorskiego*. Lwów: K. Łukaszewicz.
- Zdrada, J. (2020). *Historia Polski 1795–1914*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Żmichowska, N. (1876). Słowo przedwstępne do dzieł dydaktycznych pani Hoffmanowej. W: N. Żmichowska (red.), *Dziela Klementyny z Tańskich Hoffmanowej*, t. 8. Warszawa: Spółka Wydawnicza Księgarzy.
- Żołądź-Strzelczyk, D. i Jamrozek, W. (2001). *Studia z dziejów edukacji kobiet na ziemiach polskich*. Poznań: Agencja Wydawniczo-Poligraficzna Bajt.

Monika Stankiewicz-Kopec – dr hab., prof. AIK, absolwentka polonistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim, pracownik Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się literaturą i kulturą XIX wieku.

Laia Perales Galán

<http://orcid.org/0000-0003-0356-0612>

Moscow State University

lperales@xarxallull.cat

DOI: 10.35765/pk.2021.3403.07

Moscow Doesn't Believe in Tears: A Matter of Gender and Fate

ABSTRACT

This paper offers an in-depth review of the Soviet hit film *Moscow Doesn't Believe in Tears* (1979). Focusing on its female characters, it analyses the gender dynamics that prevailed in the Soviet Union at that time and the narrative impact it had on the plot. The article is divided into three subsections: a brief historical and political context, a depiction of the state of gender equality in the Soviet Union, as well as the power dynamics that existed both in the professional and domestic sphere, and a summary of the different femininities portrayed by the characters, along with the role morality and fate played in the film.

KEYWORDS: gender, femininity, morality, cinema, Soviet Union


STRESZCZENIE

Moskwa nie wierzy łzom: kwestia płci i losu

Niniejszy artykuł stanowi dogłębną analizę radzieckiego przeboju filmowego *Moskwa nie wierzy łzom* (1979). Skupiając się na postaciach kobiecych, analizuje dynamikę płci, jaka panowała w Związku Radzieckim w tamtym czasie, oraz jej wpływ na fabułę. Artykuł podzielony jest na trzy części: krótki kontekst historyczno-polityczny, przedstawienie stanu równouprawnienia płci w Związku Radzieckim, a także dynamiki władzy istniejącej zarówno w sferze zawodowej, jak i domowej, oraz podsumowanie różnych typów kobiecości portretowanych przez bohaterki i roli, jaką w filmie odgrywa moralność i los.

SŁOWA KLUCZE: gender, kobiecość, moralność, kino, Związek Radziecki

Before traveling to Moscow the summer of my 20th birthday, I decided to prepare my trip with a brief, beforehand immersion in the capital. A few minutes into looking for a movie that could provide me with that gripping

Suggested citation: Galán, L.P. (2021). Moscow Doesn't Believe in Tears: A Matter of Gender and Fate. ©  *Perspectives on Culture*, 3(34), pp. 97–110. DOI: 10.35765/pk.2021.3403.07.

Submitted: 27.07.2021

Accepted: 30.09.2021

glimpse, I came upon *Moscow Doesn't Believe in Tears*. A tale of love, friendship, working women, and an accurate depiction of Soviet society. It had received several accolades, and it appeared to be a widely popular film in Russia. I didn't hesitate much and watched it a couple of nights prior to my departure.

I remember the impact it had on me and how I marveled at Katya's fierce beauty and exceptional strength. A woman who in spite of having little to her favor had managed to become an engineer, raise a daughter on her own, and run a factory in the late 20th Century, was nothing short of a heroine to me.

However, I also remember how confused I felt by the end of the movie. Katya sat on the kitchen table, looked quietly at Gosha, and told him those unforgettable last words: "I've been looking for you for so long..." The climactic tone of that sentence and the emotions that transpired from the closing scene made it seem like what truly mattered all along was whether or not Katya would find love at last, whether it would stay, and whether it would become a reward for all the suffering she had endured. A final message considerably different from the one I had in mind. I was frustrated to discover that love and desperation for a society-approved family had somehow overshadowed the complexity of Katya's narrative subjectivity, and I continued to feel that way for many years.

When the idea to write this piece came to me, I knew I wanted to revisit the film. I wanted to dive into its fascinating intricacies, analyze them, establish connections between the plot and the state's domestic policies, and form a better opinion of it. Give Katya a second chance, so to speak. Five years have passed since I first saw *Moscow Doesn't Believe in Tears* and what I intend to do in this paper is precisely that. A principled depiction of everything observed on and off camera so that if ever confused like me, the reader will have a better understanding of it.

A Brief Sociohistorical Context for the Film

Moscow Doesn't Believe in Tears premiered for the first time at the end of 1979 and hit theaters en masse at the beginning of 1980. The end of the 70s and the 80s were significantly challenging times for the USSR, and although it is not within my purpose to illustrate the political ramifications of those years, it is fair to say that they shaped the film to a considerable extent.

Brezhnev's "developed socialism," later known as the "Era of Stagnation," started to exhibit clear signs of an economic debacle at the beginning of 1980 with the falling oil prices, low labor productivity, and

agricultural crisis. But to the world and the functioning of Soviet society, little was shown at that time. The Soviet Union was still an ever-expanding, peacefully coexisting body of democratic and socialist peoples. Communist ideology continued to be implemented and reinforced throughout different social areas, and the militarization and industrialization of the country, if not at the same pace, went on implacably.

Past the dark years of terror and mass repression, it seemed as if the USSR had become a slightly more open and modernized society. Foreign cultural influences, whether through music, fashion, or censored authors, were discussed and valued more publicly. And they were deemed *cool*. Liudmila, one of the film's lead characters, asks the babushka from the dorm's reception to answer with a simple *hello?* if ever called by one of her admirers. She seems proud to say that word in English, and the babushka rushes to write it down. Something similar happens in *The Most Charming and Attractive* (1985) when the female protagonist is advised to buy foreign pieces of clothes to impress her men colleagues at work, or in *Office Romance* (1977) when the secretary shows up at work wearing the most fabulous boots. Movie characters are not reluctant to show their appreciation towards foreign commodities, and the repercussions are undeniably less frightening than what they were in the past.

Nonetheless, it would be a mistake to limit the examples of this progressive openness to a word spoken in a different language, imported clothes, or to think it came during Brezhnev's time. If anything, as noted by Fedorov (2020), after the Prague Spring in 1968, Brezhnev strengthened the ideological control and single-minded discipline Khrushchev had let go of during the liberalized years of the "Thaw."

The movie, which is set at the end of the 50s in the first half and the end of the 70s in the second, brilliantly mirrors these transitional times in various scenes. One of them takes place in the apartment Katya and Liudmila are living in temporarily; they invite a few men for dinner, and one of them, a middle-aged academician who lived through the 30s, explains how hard it would have been for the younger generation to speak up as well. A young poet responds rebelliously, clearly influenced by the "freedom" he now experiences. The first half of the film is in imagery and dialogue just as lively and hopeful as those years were; the Festival of French Films the girls pass by, the space race mentioned during Katya's visit to the television studio, the streets' energy... But in the second half, twenty years later, the atmosphere is quite different. Rudolph, Katya's former lover, visits the factory she works in without recognizing her and introduces himself as Rudion, his real name. A minute later, Katya cynically mentions people going by foreign names during their youth and ridicules the trend; she also visits a professional matchmaker who expresses her concern about

loneliness amongst adults and hints at the alarming drop in the birth-rate. It could be attributed to the characters' maturity, but the dazzling breeze that had filled the initial scenes is replaced in the latter by a soberer mind-set regardless of the individuals' trajectories.

Perhaps the last element worth mentioning, and a pivotal aspect of Soviet society that is shown throughout the film and concerns the purpose of this piece, is the grandiosity of the industry apparatus and the impact the workforce had in the USSR. The enormous factories, the characters' occupations, and to which extent their lives revolve around labor and serving the state's objectives is of absolute importance when analyzing women's role in the film and real-life society.

The Gender Issue in the Film

There was an indisputable assumption within the Soviet Union that socialism had granted women equal rights with men (Gradskova, 2000, p. 6). The ideological pressure to serve a greater good, and the later deficit of men after World War II, resulted in an unprecedented number of women entering the workforce. As pointed out by Engel (1987, p. 788), women's emancipation "was to be based on women's full and equal participation in productive labor." In *Moscow Doesn't Believe in Tears*, we witness a fully normalized integration of women in the workforce. Katya, Liudmila, and Antonina move from their respective towns to Moscow to work, and they do so alone. Although labor migration movements became a common phenomenon throughout the 20th Century, it was rare to see women do it by themselves in the West. And while it wasn't common either in the Soviet Union and only allowed under educational premises, women who emigrated to work somewhere else in the Soviet Union at the end of the 50s had a place to live that didn't depend on their families or potential husbands, were financially independent, and had a life of their own. Quite an unimaginable thought anywhere else. Their autonomy ultimately belonged to the state, but they enjoyed "doing something socially useful, taking part in a collective, experiencing independence, and taking initiative" (Atwood, 1990, p. 121). The film's characters are an excellent example of it, but Katya's attitude and goals disclose a conflict within this newfound role that leaves women in a rather pessimistic position.

According to Gradskova (2000, p. 18), several studies show that women in the Soviet Union were mostly confined to unskilled labor, worked in low-paid industries, and occupied subordinate positions even in feminized industries such as healthcare or food processing. Men also outnumbered women in leadership positions and earned more money than their female

colleagues did. Antonina and Liudmila both have ordinary jobs with which they feel content, but Katya is ambitious and wants to become a chemical engineer. To which extent it is rare for a woman to be as bright and hardworking as Katya can be seen in one of the scenes where the television comes to interview “the only girl who works as a mechanic” (a relatively high-ranking position within the factory hierarchy) and in the second half, when Katya has become director of the factory and Rudolph tells her they’re planning on doing a documentary about her. Katya is the exception, and Soviet women, in spite of their independence and alleged equality with men, cannot count on the same advantages their male colleagues do.

During the 70s and the 80s, a particular type of female character started to appear in Soviet films. It was that of a “woman—emancipated, independent, equal, but at the same time, for some reason not very happy” (Stishova, as cited in Attwood, 1993, p. 82). Each of these women, and the fact that their commitment to work seemed strictly intertwined with a miserable personal life, revealed something more than a sociological conflict; they subtly brought to light the state’s political agenda.

Liudmila in *Office Romance* (1977), Anna in *Old Walls* (1972), Pasha in *The Beginning* (1970), Yelizaveta in *I wish to Speak* (1976), and Katya, of course, are determined, independent women who come to find there is a high price to pay for professional success. Interestingly enough, their heartache and sorrow never seem to be a result of the state’s inability to support women’s double-burdened lives, but rather a matter of happenstance. A message is sent, and the viewers are bound to believe that women who choose career over family are punished with loneliness and often-times, a loss of their most feminine traits.

For those of us who can watch these films within a cultural distance, Attwood’s (1993, p. 93) astute observation that the animosity between a work-oriented life and happiness of the heart is “always a negative comment on the Soviet Union’s insistence that the social good has to be placed above personal interests,” is an easy one to agree. However, for female viewers back then, these characters were a reflection of an undesirable future, and it was within the state’s best interest that it continued to be perceived that way.

In the Soviet Union, political stability and the idea of a nuclear family went hand in hand. After a brief post-revolutionary period of sexual liberation, by the mid-30s, the Soviet family had become one of the main foundations of socialism. “Abortion was declared illegal, homosexuality became a crime, divorce grew difficult and expensive to obtain, and the distinction between legitimate and illegitimate children was restored” (Engel, 1987, p. 789). These measures had a remarkable impact on women, and the so-called “Soviet woman” came into existence.

Emancipated women entered the workforce, and their full-time work-days were followed by endless hours of childcare and housework; men hardly ever felt the need to share these responsibilities, and soon enough they found themselves with two full-time jobs. A double-burden life became the norm for Soviet women, and the expectations to fulfill both their roles were simply unrealistic. The media heavily echoed the deceptive image of a woman that was both a committed worker and a devoted wife and mother. As years went by, it became apparent that the impossibility to be that woman was saddling “society with a range of disturbing social problems.” (Attwood, 1993, p. 80). Amongst these problems, woman-initiated divorces and the collapse of the birth-rate were noticeably alarming.

By the time these overachieving, bitter female characters started to appear on the big screen, most real-life soviet women were overwhelmed by a life they struggled to lead. They invested so much time and energy at work, and later at home, that they either chose to have fewer children, or if too misunderstood by their partners, they asked for a divorce. This wasn't an outlook the state could afford; divorces led to instability, fewer children led to a debilitated workforce, and both these circumstances threatened the health and continuity of the Soviet Union.

The demographic crisis resulted in strengthened pro-natalist policies that found their way through society through mass-communicating instruments such as cinema. What most of these movies intended to say, what Katya was referring to when she told Antonina that “once you've got everything you've wanted, you end up howling like a wolf,” is that even for women who succeed at their jobs, to get married and give birth must be an integral part of their lives. They're never encouraged to sacrifice their professional activity, but “by means of the positive imagery, Soviet media endorse the perpetuation of women's double burden” (Engel, 1987, p. 791).

According to Gradskova (2000, p. 29), surveys conducted in the 1970s showed that “25% of women would like to limit their families with one child, 60% – two children.” The idea that women were neglecting their *natural* duties caught on with the collective consciousness, and eventually, they were asked to choose between motherhood and a successful career. However, the truth is that it was never a decision they could make unhindered. On the one hand, as Engel (1987, p. 794) writes: “the government's policy of pronatalism and its desire to control personal life leads to ideological and administrative pressures that penalize the ‘morally unstable’ and make marriage a cornerstone of the respectability necessary for career advancement.” On the other hand, when a life of solitude and heartbreak is associated with success in the workplace and female characters in hit movies emphasize the consequences of leaving family behind, prioritizing a well-balanced home seems to be the only valid choice.

Moscow Doesn't Believe in Tears, as well as many other films, were “a clear reflection of the pro-family campaign, with its call for the resurrection of more traditional male and female roles.” (Attwood, 1993, p. 91). But in many ways, Katya is also an exception within this group of unhappy women who succeed at work. In spite of her toughness, she is a feminine woman and a mother to Alexandra, a teenage girl who proves to be very mature and well-mannered (dysfunctional families were commonly blamed for the growing rate of teenage delinquency). The only thing missing is a man that can fill in the role as a father figure and a commanding husband. It is no coincidence that right after Katya tells Antonina how much she envies her family and marriage to Nikolai, fate puts Gosha on the same train as her. She is not a lost cause, and it seems that choosing to have Alexandra while she was studying to become an engineer, working her way through life, and waiting to find the right man, end up being morally compensated decisions.

We've discussed, and exemplified through films, women's role in Soviet society; their obligations, exhaustion, and loneliness. But not much has been said about the reason why female characters became more frequently the protagonists of Soviet films during those decades, and about the positive elements to it. Women were not only the initiators of these social conflicts we've mentioned, but they were also the recipients of all their consequences. This turned them into psychologically fascinating subjects and far more interesting characters than men (Attwood, 1993, p. 82). To deal with these problems, and do it in a bold, resilient manner; to navigate through life with bare feelings, and even a sense of humor, and to survive regardless of the level of tragedy, made women too valuable of cinematic subjects not to be brought to the big screen.

Femininity, Moral Lessons, and Fate

So far, we have attempted to review *Moscow Doesn't Believe in Tears* from a sociohistorical perspective, and we have analyzed some of the gender dynamics that singularized the Soviet Union. Nevertheless, little attention has been paid to the female characters of the film. To comprehend the impact these gender dynamics and societal pressures had on their personalities, we should try to deconstruct the different femininities they embody, the contrast of their relationship with men, and the moral repercussions of their actions.

It was a firmly established notion in the Soviet Union (and everywhere else, actually) that motherhood was a fundamental aspect of a woman's *nature*. This role endowed “women unique personal qualities –such as

sensitivity, delicacy, and a capacity for nurturing” and by the 60s, these traits were considered “immutable, and biologically rather than socially created” (Engel, 1992, p. 320).

Both these roles, motherhood and child-rearing, and the traits they entailed, shaped the definition of hegemonic femininity in Soviet society. In a way, it was a restored, yet completely new femininity; past the angelic beauty of tsarist times and the daring attractiveness of revolutionary women, the Great Patriotic War forced women to fight hand in hand with men. Because of those circumstances and the duty to serve the Motherland, there was a process of masculinization of women at the front (brilliantly depicted in Svetlana Alexievich’s *The Unwomanly Face of War*); it was necessary that women rapidly merged on the battlefield (a radically masculine space), and at the expense of their femininity, because the future of the Soviet Union, and the world, was at stake. And it was necessary a few years later that they partially resumed their roles as subjects of desire because population growth, and conventional, nurturing families were a priority.

What we learn from hegemonic femininity based on this is not only a complete subjugation to the state’s interests but an interdependence on hegemonic masculinity. And as a result of this interdependence, another conflict occurs when “the positioning of femininities in relation to hegemonic masculinity and the workings of internal processes within the category of femininity, devalue and marginalize specific kinds of femininities while assigning privileged status to others” (Budgeon, 2014, p. 321).

To exemplify the previous observation, we should delve into the different types of femininities that emerge in the analysis of Liudmila, Antonina, and Katya’s character. Antonina, for once, is the epitome of conventional femininity. She is in the first half a shy, attentive, and obedient young woman, and a wife and mother of three in the second. She doesn’t share Katya’s ambition or Liudmila’s flirtatiousness, so her position at work never becomes a conflict, and she is faithful to her first love, Kolya, whom she marries and eventually has three boys (given the shortage of men in the Soviet Union, the decision to have her raise three boys in the film only accentuates the picture-perfect Soviet family previously essayed). She is happier than her friends, but her life is rather uneventful. There is no psychological complexity to her and her appearance, even if feminine, is a discrete, traditional one.

Katya is the lead character of the film and the ultimate combination of both Antonina and Liudmila’s femininities. She is studious, strong-willed, and composed, but she also proves to be quite naive. There is a tender quietude similar to that of Antonina in her character, yet she unhesitatingly experiences the world of courting with Liudmila, for which she is

punished. Never as provocative as Liudmila, nor monotonous like Antonina, Katya is undoubtedly beautiful. In the second half of the film, she is just as feminine as she was in the first half, yet she is now the director of a factory. The fact that she preserves all of these traits in spite of her position is of significant importance to understand why she eventually keeps Gosha by her side, and why society approves of her.

As stated by Stishova (1993, p. 176), there was a danger for Soviet women that their role as socialist workers would lead to “self-liquidation and the denial of her feminine essence.” However, it was not a matter of denying women’s most feminine traits, but to find a way that they could peacefully coexist with new, inevitably more masculine ones. To put it simply, protect the motherly attentiveness and still allow an emotionally detached, competent character at work.

This balance was vital because the masculinization of women was “detrimental to their domestic and maternal duties” (Attwood, 1990, p. 135), and because these traits were never supposed to upset hegemonic masculinity.

If we compare Katya in *Moscow Doesn't Believe in Tears* and Liudmila in *Office Romance* (1977), for instance, we can easily see who oversteps the limit of taking on masculine patterns of behavior. Katya and Liudmila are both tenacious and well-respected (sometimes feared) women at work. However, Katya dresses in a more feminine manner, wears makeup, surrounds herself with girlfriends, and by the time Gosha comes into the picture, she is ready to let him become the man of the family and accept her naturally submissive role in domestic matters. Liudmila, on the other hand, is practically a social pariah; there is hardly any recognizable femininity in her, and she falls in love with a single father who coincidentally lacks most of the masculine traits she has. Anatoly and Liudmila are a histrionic example of the role-reversion conflict the Soviet Union tried to overturn, and once again, cinema helped deliver the lingering message. But for Katya and Gosha, the situation is quite different. None of them have allowed their respective femininity and masculinity to collude, and yet it takes Gosha a lot of adjustment to accept Katya’s social position.

Gosha, on the other hand, is the personification of the Soviet man. He is a dedicated worker, who in spite of his remarkable abilities remains humble and content in his position. He is admired by his friends, he doesn’t drink excessively, he carries himself vigorously, and he is a man with strict, traditional values. To Katya, he is nothing but respectful and kind, but when he shares his thoughts on the role of men and women in society, it becomes clear that Katya’s circumstances antagonize his viewpoint. During their date in the countryside, he tells her that families can’t work if women earn more money. When he helps Aleksandra protect her

boyfriend from being beaten up, and she praises him, he refuses to take credit and tells her that “making a decision and fight for it is a man’s duty.” And after Katya confronts him, his answer summarizes the very essence of his mindset: “As for the decisions in this house, I’ll be making them for the simple reason that I am the man here.” Katya agrees to it, and the power dynamics between them, perfectly aligned with the *nature* of their gender, are established. It might also be noted that while Aleksandra quickly adjusts to the idea of a stranger becoming the leading figure of the family, in *My Mom Has Married* (1969), Boris, the teenage son of single mom Zina, despite being in the same situation, rebels against his mother’s new partner and strongly opposes their marriage. Gosha never threatens Katya’s authority because Aleksandra assumes that it is within his right to claim it, and her obligation to accept it. But Zina’s new husband intends to become the man of the family, a responsibility Boris feels like his own and tries to defend.

Therefore, it is obvious that these behavioral patterns and dynamics within the household are pedagogically inculcated from a very young age. One could be surprised that Katya would be willing to let Gosha be in charge so easily. After all, she is an emancipated woman who has raised Aleksandra on her own and is in a position of significant power at work, but the truth is that her subconscious would rarely allow questioning such deeply-rooted notions of domestic life.

To my understanding, and equally important to the analysis of the film, there are two latent characters in *Moscow Doesn’t Believe in Tear* without whom we cannot understand Liudmila’s character or the personal trajectories of the rest of the ensemble. One is Morality, and the other one is Fate.

As believed by Turovskaya (1993, p. 143), “a woman’s erotic appeal was never her most important quality in Russian culture. She performed the function, primarily, of a moral standard.” Women were taught to behave according to a set of moral standards that adjusted to the ideology of the “Soviet family.” This perception of women as principled, non-erotic beings, was specially strengthened at the beginning of the 30s after the government decided to cease any expression of sexual freedom, both in film and real life. As years went by, the intensification of the pro-natalist campaign and the need for stabilized, nuclear families, made it very clear that there was little space in the Soviet Union for women with dubious morals. Liudmila, perhaps the most psychologically complex character of the film, is the perfect example of that.

During the first half of the movie, Liudmila is a funny, confident, and smart young woman who knows her way around men and doesn’t like to be told how to live her life. She is rather picky when it comes to her suitors,

doesn't show any interest in the idea of marriage, and when she goes with her friends to spend the weekend at Kolya's parents' dacha, she tells Katya that she would rather kill herself before living in the countryside. She is lively and unapologetic, and she embodies the type of femininity the Soviet Union would censor. Not only does she try to differentiate herself from her female colleagues at work by flaunting her superior attractiveness, but she is scolded for not even paying the Union fees. She seems to be neither a valuable worker nor a righteous woman, but surprisingly enough, she meets Sergey, a famous hockey player, and they marry. There is no apparent punishment for her superficiality. However, twenty years later, we find out quite the opposite. In the second half of the movie, Liudmila is a middle-aged divorcée living a miserable life. Sergey has become an alcoholic who only comes back to her for money, she has a boring, unrewarding job, and her now short list of admirers are either married or uninterested. She has been punished after all, and there is no salvation for her. What we gather from her story arc is the state's ultimate disapproval of women, who like Liudmila, don't abide by the moral rules.

But morality's latent effects in the film can also be seen in Katya's story arc. In spite of the Soviet Union's strict sexual morality, there was a state of relative freedom in the years previous to marriage, in which the workings of moral principles seemed to be looser. Katya exceeds the limit of enjoyment young women were allowed (by having sexual relations with Rudolph) and becomes pregnant. She endures the shame of being a single mother, and because she thrives on conflict, and proves to be a very profitable worker, she is compensated. For her, there is moral salvation, even if only because of her worth as a professional, and as a potential wife. To Liudmila, who will not provide the state with any children, who men see more like a lover than a caring wife, and who is not an essential employee, there is not. And any time Katya comes close to crossing the line, we are subtly reminded of it. For instance, when at the beginning of the second half she is seeing a married man (an evidently frowned upon affair), the song playing as they kiss is the very same that is played at Katya and Rudolph's infamous rendezvous, *Bésame Mucho*.

Nonetheless, Morality could never make such an impact on its own, which is why it requires another latent force to mold the characters' lives, Fate. For Western societies in which Catholicism governed their value systems and moral codes, it was natural to attribute any kind of punishment or lesson to God's doing. For a society that had the ideological objective of eliminating religion, it was necessary to create another form of spiritual authority. In *Moscow Doesn't Believe in Tears*, Fate becomes that omnipotent ruler. We are encouraged to believe that the destinies of Liudmila, Antonina, and Katya, the consequences of their choices in life, and the

lessons they learn are a matter of Fate, instead of the reflection of the harm inflicted by the state's ideological agenda or the unrealistic expectations women have to live with on a daily basis, not to mention the double standard of morality that contradicts the gender equality the Soviet Union had proclaimed achieved.

Conclusion

A month has passed since I started writing this piece. As I sit and type these lines, I realize I have come to understand more than Katya's last words. I have delved into her world in the hope that I could make a fair depiction of every influential factor to her story, and I think I have detailed a significant amount of them.

The objective of this paper was to identify gender dynamics within the movie, which simultaneously served as a reflection of real-life dynamics in the Soviet Union. I wanted to find out whether Katya was even aware of this unjust double-burdened life we have analyzed throughout the article, of Gosha's sexist expectations of her, and the cost of real emancipation for a woman of that time. I believe she was not aware, and I believe most viewers couldn't possibly be either. As previously mentioned, these types of behavioral patterns were inculcated from a young age, both at school and home. Young women knew what it took to lead a life that could be approved by society and more importantly, that could be of use to socialism.

Just as my upbringing and knowledge of different feminist discourses have provided me with an insight on potential issues these female characters faced because of their gender, it is expected that they couldn't possibly reflect on them or even question that they existed in the first place. As stated by Attwood (1993, p. 79):

Amongst the population as a whole, feminism found little resonance. The Soviet press portrayed the Western women's movement in wholly negative terms, as a hysterical middle-class phenomenon which had no relevance in the Soviet Union.

Whatever process of transformation Western women were experiencing abroad, it didn't permeate Soviet society. The state's political agenda, together with endless years of patriarchy, ultimately prevented Katya, in spite of her independent and self-assured character, to wish nothing more but a loving, man-ruled home. And it is within this paradoxical outcome, that the woman question in the Soviet Union becomes a fascinating phenomenon to study.

However, it would be a huge mistake to undermine any of the female characters' mesmerizing traits and extraordinary influence in spite of every gender issue disclosed. There is a genuine sense of sisterhood within them that is hard to come by in films. They are strong, compassionate women, and most of all, they are authentic. And even if the Soviet Union was far from being a model of gender equality, as observed in this article, one can't help but admire the efforts it did to integrate women into the workforce, often providing them with a valuable sense of self-respect.

I am sure that my horizon of cultural beliefs has prevented me from seeing it all, or arguably seeing a bit too much, but perhaps because of this, the reader might find this perspective something worth a second thought. And with it, the conversation about women's place in society, whether through the analysis of a film or an argument between two colleagues, might continue.

REFERENCES

- Attwood, L. (1990). *The New Soviet Man and Woman: Sex-Role Socialization in the USSR*. Bloomington: Indiana University Press.
- Attwood, L. (1993). *Red Women on the Silver Screen: Soviet Women and Cinema from the Beginning to the End of the Communist Era*. London: Pandora.
- Budgeon, S. (2014). The Dynamics of Gender Hegemony: Femininities, Masculinities and Social Change. *Sociology*, 48(2), 317–334.
- Engel, B. (1987). Women in Russia and the Soviet Union. *Signs*, 12(4), 781–796.
- Engel, B. (1992). Engendering Russia's History: Women in Post-Emanicipation Russia and the Soviet Union. *Slavic Review*, 51(2), 309–321. DOI: 10.2307/2499534
- Fedorov, A. (2020). Zhenskaja tema v zerkale sovet'skogo igrovogo kinematografa zvukovogo perioda (1931–1991) i mediaobrazovanie. *European Researcher*.
- Gradkova, Iu. V. (2000). *Obychnaja sovetskaja zhenshhina – obzor opisanij identichnosti*. Moscow: Sputnik.

Reference List for Films:

- Bezhanov, G.S. (Director). (1985). *The Most Charming and Attractive (Samaja obajatel'naja i privilekatel'naja)* [Film]. Mosfilm.
- Melnikov, V.V. (Director). (1969). *My Mom Has Married (Mama vyshla zamuzh)* [Film]. Lenfilm.
- Menshov, V.V. (Director). (1979). *Moscow Doesn't Believe in Tears (Moskva slezam ne verit)* [Film]. Mosfilm.

- Panfilov, G.A. (Director). (1970). *The Beginning (Nachalo)* [Film]. Lenfilm.
- Panfilov, G.A. (Director). (1975). *I wish to Speak (Proshu slova)* [Film]. Lenfilm.
- Ryazanov, E.A. (Director). (1977). *Office Romance (Sluzhebnyj roman)* [Film]. Mosfilm.
- Tregubovich, V.I. (Director). (1972). *Old Walls (Starye steny)* [Film]. Lenfilm.

Laia Perales Galán – graduated with a degree in Translation and Interpretation at the Autonomous University of Barcelona and a master in Russian Culture at the Saint Petersburg State University. She has experience in the field of literary translation and recently translated to Catalan one of Aleksandr Kuprin's most acclaimed works, *The Garnet Bracelet* (Kuprin, A. (2020). *El braçalet de granats*. Barcelona: Viena Edicions). Her fields of interest include Slavic Studies, Gender Studies, and Romanic Languages.

Oksana Kozhemiakina

<http://orcid.org/0000-0002-7196-4857>

Państwowy Technologiczny Uniwersytet w Czerkasach (Ukraina)

o.kozhemiakina@chdtu.edu.ua

DOI: 10.35765/pk.2021.3403.08

Komunikatywne podstawy dyskursu genderowego

STRESZCZENIE

W artykule przeprowadzono analizę tendencji rozwoju dyskursu genderowego w kontekście jego komunikatywnych podstaw i strategii. Wzięto pod uwagę wewnętrzne i zewnętrzne determinanty komunikatywnych interakcji odpowiednio do ogólnie przyjętych modeli zachowania społeczno-kulturowego. W tekście zwrócono uwagę na kształtowanie nowego aksjologicznego pola współczesnego naukowego dyskursu, uwzględniającego problem nierówności oraz dychotomii genderowej, a także sugerowanej przez autorkę potrzeby sprostania tzw. monologicznemu modelowi męskiej reprezentacji świata i aktualizacji żeńskiej podmiotowości w utwierdzeniu dialogicznego modelu działania komunikatywnego.

SŁOWA KLUCZE: gender, dyskurs, działanie komunikatywne, kobiecość, męskość, troska, zaufanie

ABSTRACT

Communicative Foundations of Gender Discourse

The analysis of trends in the development of gender discourse in the context of determining its communicative foundations and strategies, taking into account the internal and external determinations of communicative interactions in accordance with established models of sociocultural behavior. Attention is drawn to the formation of a new value field of modern scientific discourse, with a tangible problematization of issues of gender inequality and gender dichotomy, as well as the need to overcome the monologue model of male representation of the world and actualize female subjectivity in approving the dialogical model of communicative action.

KEYWORDS: gender, discourse, communicative action, femininity, masculinity, care, trust

Współczesna problematyka genderowa, jako interdyscyplinarny paradygmat kompleksowego badania psychologicznych, społecznych i kulturowych cech żeńskiego i męskiego dyskursu, demonstuje istotne zmiany w rozumieniu genderowego podejścia w kontekście przewyższania problemów nierówności genderowej oraz genderowej dychotomii. Kategoria gender, która gwałtownie weszła do humanistyki w drugiej połowie XX w., staje się jednym z wiodących przejawów formowania nowego pola aksjologicznego współczesnego dyskursu naukowego. Kategoria ta problematyzuje kwestię pluralizmu, dialogizmu, policentryczności, odmiennego rozumienia podmiotowości oraz inaczej konstruowanej tożsamości. Sprzyja to ideologicznemu założeniu o istnieniu monologicznej postawy męskiego światopoglądu, a także upowszechnieniu praktyk wzmożonej uwagi ku podmiotowym reprezentacjom płci, emancypacji spod monopolu męskich ideałów, odrzuceniu budowania hierarchicznych relacji między mężczyzną a kobietą. Z biegiem czasu gender wszedł do analitycznej metodologii badania systemu relacji społecznych, zaś pole kategoriale gender uzyskuje zrównoważony charakter, otwierając się na wszechstronne badania tego, co żeńskie, i tego, co męskie, m.in. społeczno-kulturowych podstaw żeńskiego i męskiego dyskursu, narratywnych społecznych i kulturowych oczekiwań, podmiotowości genderowej, aktywności społecznych oraz postaw stereotypowych.

Teoretyczne uzasadnienie koncepcji gender we współczesnej nauce (historii, psychologii, filozofii, socjologii, lingwistyce itd.) dokonało się za sprawą idei Georges'a Kelly'ego (1905–1967), Joan Wallach Scott (ur. 1941), Judith Butler (ur. 1956), Michela Foucaulta (1926–1984), Michelle Rosaldo (1944–1981), Elizabeth Janeway (1913–2005), Yvonne Hirdman (ur. 1943), Robin Lakoff (ur. 1942) i innych, którzy określili zakres problemowy badań genderowych, dokonali periodyzacji historii genderowej, opracowali aparat pojęciowy oraz położyli podwaliny pod dalsze badania tego obszaru. Scott zaproponowała, aby rozumieć podejście genderowe jako myślenie dychotomiczne, zakładając możliwość rozpatrywania konkretnych wydarzeń oczyma zarówno kobiety, jak i mężczyzny, wskazując, z różnych punktów widzenia, na podobieństwa i różnice, na to, co jest w nich uniwersalne i wyjątkowe (Scott, 1986). Gender jest rozwijany przez Scott w perspektywie społeczno-kulturowej, konstytuującej tożsamość jako sposób określania i wyrażania społecznej organizacji relacji między płciami, w tym władczych struktur dominacji i podporządkowania, wyznaczając warunki kulturowej interakcji z możliwością nowego ujęcia, odrzucenia, sprzeciwu. Badając szerokie konteksty wykorzystania problematyki genderowej, w tym też ujawniając mechanizmy powstania pozaczasowej przestrzeni w binarnej genderowej reprezentacji, badaczka proponuje, aby wprowadzić cztery główne bloki dla „optyki genderowej”

w procesie zmian społecznych: 1) obrazowo-symboliczne przedstawienie mężczyzn i kobiet w kulturze, 2) normatywne podstawy interakcji genderowej, 3) polityka genderowa w aspekcie funkcjonowania instytucji i organizacji społecznych oraz 4) subiektywna tożsamość i problemy z wyrażaniem siebie, co razem wyznacza swoistość dyskursu gender oraz form jego legitymizacji w każdym z zaznaczonych podsystemów.

Uznając ogólne różnice istniejące między mężczyznami i kobietami, w tym też różnice w kulturach temporalnych, Bryson dokonuje konceptualizacji tych różnic nie w terminach wrodzonych sposobów zachowania, ale jako odzwierciedlenie ich współczesnych ról społecznych, przytaczając twierdzenie Simone de Beauvoir o tym, że kobiety kobietami się nie rodzą, ale się nimi stają (Bryson, 2011, s. 68–69). Dlatego w problematyce gender szczególnie ostro stawiane są pytania o tożsamość genderową i struktury władczych dominacji (m.in. nierównomiernej dystrybucji władzy i możliwości) w różnych sferach – politycznej, ekonomicznej, prawnej, moralnej, osobowej, zawodowej itp., co znajduje odzwierciedlenie i późniejsze utrwalenie w komunikacyjnych strategiach dominującego dyskursu. W ten sposób gender staje się jedną ze znaczących koncepcji interakcji komunikacyjnej, przenikając do praktyk codzienności w postaci pewnych kompleksów interakcji zorientowanych społecznie.

Lingwistyczna perspektywa problematyki genderowej uwzględniła przede wszystkim skonstruowane w języku i zaszczerpione w świadomości utrwalone obrazy i charakterystyki konkretnych ról, które wyznaczają wewnętrzne i zewnętrzne determinanty komunikacyjnych interakcji zgodnie z utrwalonymi modelami zachowań społeczno-kulturowych. Szczególnie interesujące są tzw. niewerbalne środki komunikacji, które stanowią pole badań bloku paralingwistycznego. One ujawniają skuteczność tego, co nie jest werbalne w przejawach modulacji głosu, ruchach kinestetycznych, postawie itp., towarzysząc, zastępując, uzupełniając wyrażenia językowe, zapewniając jednocześnie znacznie większą informacyjność i oczywistość sensów aniżeli same te werbalne komunikaty.

Według Foucaulta, praktyki zachowań językowych opierają się na dwóch odmianach dyskursu – językowej (werbalnej) i pozajęzykowej (niewerbalnej). Dyskurs, jako rozumowanie w sensie praktyk werbalnych i niewerbalnych zachowań, obejmuje szeroki wachlarz tekstów, idei, które są w pewien sposób wypowiedane, bronione, dyskutowane, w całości generując intencje wielości, niejednostkowości (Foucault, 2004). Dyskurs stanowi zatem system praktyk językowych, wpływając na kształtowanie się wyobrażeń o przedmiocie języka; zawsze jest nim mowa zainteresowana, dowolne skojarzenie faktów i fantazji, co właśnie wyznacza pewne konstrukty społeczne (Foucault, 1995). Do dyskursu niewerbalnego Foucault odnosi, oprócz znaków, symboli i innych nieujętych w słowa wyrażań, też

swoistą pozajęzykową rzeczywistość – władzę, ciało, działanie, co właśnie staje się wyrazowym systemem reprezentacji środków wyrażania siebie i dominacji, ustalając nierównomierne pozycjonowanie komunikacji genderowych w licznych społecznych praktykach i instytucjach, całkowicie nadając porządek systemowi relacji.

W badaniu pytań na temat Innego (*Other* jako kategoria fenomenologiczna) w genderowych aspektach podmiotowości filozoficznej Luce Irigaray (ur. 1930) zastanawia się nad przewyżczeniem niezmienną tradycją historyczną podstawowego modelu człowieka jako idealnie męskiego w kontekście potrzeby ukształtowania żeńskiej podmiotowości, innej reprezentacji odmienności, uwalniając podmiot żeński od świata męskiego. Jednym z ważnych wymiarów kształtowania się podmiotu żeńskiego jest wyjście z genealogicznej władzy tego jedyne go światopoglądu, przywrócenie żeńskich genealogii i wyposażenie kobiety w język, obrazowość oraz wyobrażenia odpowiadające nowej podmiotowości (Irigaray, 1997, s. 50–53). Tradycja utwierdzała obowiązek kobiety, aby być opiekunką, akceptować zobowiązania miłości i troski, pomimo wszystkich problemów, kierując odpowiednie reprezentacje ludzkiej tożsamości.

Znalazło to odzwierciedlenie w szczególnym żeńskim języku, języku zatroskania się o Innego, posłudze wobec Innego, pokory i potrzeby uzyskania przyzwolenia, co ma oczywistą wyrazistość w genderowych cechach niewerbalnych komunikacji. Artykulacja gender w języku była badana w pracach wspomnianej Robin Lakoff, a także w pracach Deborah Tannen (ur. 1945), Janet Holmes (ur. 1947), Kiry Hall (ur. 1966) i wielu innych, w których ustala się wyraźny wpływ języka na genderową binarność i władcze dominacje patriarchalnej struktury języka (Hall, 1995). Tak np. Mary Ritchie Key (ur. 1924) określa męski język jako „język wyjaśnień”, natomiast język żeński – jako „język usprawiedliwień” (Key, 1975, s. 147).

Odpowiednio przejawia się też paralingwistyczna męskość jako wcielenie siły, agresywności i rozumu, zaś kobiecość – jako demonstracja słabości, pokory i zmysłowej wrażliwości. Niewerbalne wymiary kobiecości w swej postaci tradycyjnej świadczą o społeczno-kulturowych determinantach uległości i wyobcowania żeńskiego jako takiego pod wpływem symboliki zrytualizowanego męskiego panowania. Dostatecznie w danym kontekście są badania genderowych aspektów społeczno-psychologicznej proksemiki, które demonstrują wyraźny wpływ mentalności genderowej na dominujące postawy ciała, zakres przestrzeni osobowej, jej emocjonalne wypełnienie, typowe reakcje na przekroczenie granic tejże przestrzeni (Sommer, 1969).

Według obserwacji Irigaray, specyfika kobiecej tożsamości domaga się zbudowania wyjątkowej relacji z Innym, zwracającej szczególną uwagę na niego, co właśnie zdecydowało o podmiotowo-podmiotowym ukierunkowaniu działania komunikatywnego oraz intersubiektywnych

podstawach społecznego współdziałania. Akt wzajemnego uznania Innego jako Innego jest przez badaczkę postrzegany jako „zdecydowany filozoficzny i polityczny gest” (Irigaray, 1997, s. 59), który staje się niezbędnym fundamentem nowej ontologii, etyki i polityki. Dyskurs genderowy w takim kontekście jest zorganizowany na zasadach dialogu, z priorytetami wzajemności, otwartości, poszukiwań optymalnych form uzgodnienia i empatycznego zrozumienia.

Można więc powiedzieć, że mentalność genderowa w przestrzeni niewerbalnej przybiera rozmaite subiektywne konfiguracje i odmienne podmiotowe strategie (m.in. męskiej monologiczności i kobiecej dialogiczności), wykazując się genderowo-komunikatywnym powiązaniem z kwestiami stanowienia żeńskiej subiektywności. Wpływa ona też na dynamikę rozwoju i sposoby przezwyciężenia dominacji męskiego dyskursu, wdrażając praktyki absolutnego respektowania odmienności Innego/Innej oraz komunikatywnego konstruowania ich transcendentności.

Należy też zwrócić uwagę, że dyskurs kobiecy nigdy nie był konstytutywny w historii filozofii, aktualizując m.in. problematykę okluzji kobiet w filozofii, konieczności poszerzania mentalnych granic dyskursu genderowego, a także bezpośrednio filozoficznej legitymacji problematyki genderowej. Filozoficzna rola kobiety tkwiła przede wszystkim w nieczęsto pojawiających się wątkach towarzyski, muzy, współrozmówcy, czasem nawet uczennicy, ale zawsze gdzieś na drugim planie. Zarówno personalia filozoficzne, jak też główne konceptualne personáže reprezentowały męski pogląd na świat i na miejsce człowieka w tym świecie. Odpowiadając na pytanie, czy filozof jako taki jest naznaczony cechą płciową, Françoise Colin (1928–2012) mówi o jednostronności filozofii jako męskiej (Colin, 2007, s. 371). Za sprawą odizolowania implikowanego przez panujący model społeczny kobiety były odsunięte zarówno od politycznego, jak też filozoficznego słowa, odczuwając nawet w obecnych warunkach specyficzną „obronną opozycję” przestrzeni filozoficznej wobec pojawienia się kobiet. W omawianym badaniu podkreśla się, że pomimo aktywnej pozycji kobiet w różnych sferach społecznych ich dyskurs nie stał się konstytutywnym wzorcem dla sfery obywatelskiego i realnie funkcjonującego myślenia. Różnice genderowe są nadal opisywane jako różnice między kobietami i mężczyznami, a dokładniej – w tradycyjnych kategoriach, tego, co jest *szczególne* (żeńskie) i *uniwersalne* (męskie), wciąż utwierdzających logocentryczne pozycje męskiej dominacji.

Jednocześnie swego rodzaju konceptualne przeformułowanie dyskursu genderowego w filozoficznej refleksji tego, co jest uniwersalne, odnajdujemy w analizie komunikacyjnych podstaw moralnego działania. Taka analiza odzwierciedla emancypacyjne intencje poznawczego zainteresowania w transformacjach subiektywnego sensu i specyfiki orientacji

na Innego/Inną. W tym kontekście szczególnie przydatna staje się koncepcja działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa (ur. 1929), zakładająca konceptualizację dyskursu jako idealnej sytuacji komunikacyjnej, możliwej w postaci praktyk dyskursywnego omawiania problemów. Zgodnie z terminologią Habermasa, celowo-racjonalna relacja, jako relacja podmiotowo-przedmiotowa, zmierza do opanowania przedmiotu, przejęcia kontroli nad nim i jest działaniem strategicznym. Natomiast relacja aksjologiczno-racjonalna jest relacją podmiotowo-podmiotową i wiąże się z działaniem komunikatywnym. Przy tym ważne aspekty dyskursu genderowego, znaczące dla równości szans w trakcie korzystania z subiektywnej wolności w działaniach, muszą być wyjaśnione „w ramach polityki publicznej, dokładniej rzecz biorąc – w publicznym sporze na temat odpowiedniej interpretacji potrzeb” (Habermas, 2006, s. 293).

Porównując ze sobą komunikacyjne i strategiczne działania, Habermas zwraca uwagę na efekt uzgodnienia interakcji, skierowanych na rozwiązanie problemu skoordynowanych działań wielu uczestników społecznego współdziałania. W podobnej interakcji działania Alter w przestrzeniach możliwości wyboru dołączają się ku działaniom Ego (Habermas, 2011, s. 53–54). Genderowa problematyka zaufania jako strategicznego i komunikatywnego działania staje się najbardziej wyraźna właśnie w kontekście sprostania celowo-racjonalnemu nastawieniu na realizację własnych planów. Podobne sprostanie pozwala dostrzec współzależność, potrzebę obecności innego i uzależnienia od jego działań. Na to właśnie wskazuje analiza zaufania jako zasobu integracji społecznej i uzgodnienia sensów. Podobna integracja i uzgodnienie są oparte na racjonalnie umotywowanych postawach wzajemnego zrozumienia i manifestacjach zorientowanej komunikatywnie zgody. Dlatego *telos* (cel) genderowego porozumienia prowokuje komunikatywnie aktywne podmioty do zmiany perspektyw: od nastawionej na sukces obiektywistycznej postawy osiągnięcia czegoś do performatywnej postawy zgody (Habermas, 2011, s. 105–106).

Archetypem działania celowo-racjonalnego (z leżącą u jego podstaw relacją podmiot–przedmiot) jest koncepcja polowania. W takim działaniu są realizowane takie zasady jak podporządkowanie–uległość oraz rozkaz–posłuszeństwo. Przyczynia się to do określenia archetypu polowania (jako realizacji działania strategicznego) jako rodzaju racjonalności męskiej, podczas gdy paradygmat relacji podmiot–podmiot obecny w działaniu komunikatywnym jest rodzajem żeńskiej racjonalności, bazującej nie na opanowaniu przedmiotu, ale na relacji z Innym jako podmiotem, który potrzebuje troski, co jest przesłanką do powstania relacji wzajemności. W ten sposób aktualizuje się samo znaczenie tego rodzaju komunikatywnej relacji i działalności, uzyskiwane poprzez konkretne społeczne współdziałanie.

Według Annette C. Baier system etyczny kobiet różni się nieco od odpowiedniego męskiego systemu. Odpowiednio, historia filozofii moralnej napisana przez mężczyznę nie uwzględnia tych genderowych różnic. Opis istotowych podstaw moralnych działań odwołujący się tylko do rozumu, który dominuje w męskim punkcie widzenia, jest niewystarczający. W kwestiach sądów aksjologicznych należy również uwzględnić właściwe dla żeńskiego punktu widzenia „poczucie moralne”, które właśnie wyznacza jego status genderowy w filozofii działania i w myśleniu moralnym. Ujawniając determinanty męskich i żeńskich motywów w ewolucji teorii moralnych, Baier określa jako męskie moralne motywy etos zobowiązania i sprawiedliwości, zaś etos miłości i troski postrzega ona jako motywy żeńskie (Baier, 2009).

Jako alternatywę, strategię ich organicznej komplementarności, badaczka proponuje etos zaufania, który niweluje przeciwstawienie pomiędzy zobowiązaniami a troską, między rozumem a uczuciami, dostrzegając w zaufaniu sposób na harmonizację sprawiedliwości i troski. Język zaufania, jako przejaw działania komunikatywnego, staje się środkiem wyrażania aksjologicznego uznania Innego/Innej, z góry determinując interpretację rzeczywistości w kategoriach aktywnego aksjologiczno-racjonalnego współdziałania, w przeciwieństwie do instrumentalnych koncepcji dominacji, siły, manipulacji, kategoryzacji. Ogólnie Baier, odwołując się do idei refleksyjnych wrażeń teorii świadomości moralnej Hume’a, nalega na konceptualizację zaufania jako zdolnej do samoregulacji społecznej i moralnej cnoty. Tak rozumiane zaufanie zawiera w sobie uczucia, przekonania i zamiary, których ukierunkowanie nie jest ostatecznie znane, co właśnie czyni zaufanie ryzykownym i ułomnym.

Moralnym fundamentem kultury zaufania, jako działania skierowanego na dobro, jest etyka odpowiedzialności. Podobna etyka bazuje na wspólnie wypracowanych normach intersubiektywnych, motywacyjnie i orientacyjnie określających dobrowolnie wzajemnie uznawane standardy modalnego i obligatoryjnego działania w obszarze publicznym. W sensie genderowej samorealizacji etos zaufania sprzyja minimalizacji destrukcyjnego potencjału konfliktów społecznych, inicjując poszukiwanie horyzontów rozumienia, utwierdzanie norm dobra moralnego, wzajemnego uznania oraz etosu troski. W ten sposób, to właśnie zaufanie może zapewnić życiowo ważne powiązania pomiędzy tradycyjnie męskimi wyobrażeniami na temat racjonalnych obowiązków a tradycyjnie żeńską etyką miłości i troski. Zaufanie stanowi fundamentalną podstawę współzależności oraz interakcji w relacjach społecznych, aktualizując konieczność opracowania i wdrażania modeli etyki troski, partnerstwa oraz wzajemnej pomocy.

Troska zakłada także pewien genderowy kontekst świadomości temporalnej: dochodzi do konfrontacji dominującego w społeczeństwie czasu

monochromatycznego (odpowiadającego pierwiastkowi męskiemu) z realizującym pełnię troski i uwagi ku relacjom czasem polichromatycznym (odpowiadającym pierwiastkowi żeńskiemu). Taka postawa przyczynia się do traktowania żeńskich motywów działania komunikatywnego jako podstawy uogólnionej etycznej postawy wobec ludzi w ogóle. Aktywizuje ona bowiem projekty partycypacji, wspólnych inicjatyw rozwojowych, interakcji, poszerzania perspektyw i możliwości dyskursu genderowego. Dlatego w potencjalnie konfliktowych warunkach, zwłaszcza w sytuacji zaostrenia się globalnych problemów naszych czasów, przesłanką do normalnego rozwoju społeczeństwa, w tym także w kontekście racjonalności technicznej, powinna się stać właśnie żeńska komunikatywna racjonalizacja, która będzie sprzyjać utwierdzeniu etosu zaufania i wzajemnego zrozumienia jako wartości ogólnoludzkich. Dzięki strukturom komunikatywnej racjonalności dyskurs genderowy szybko wkracza zatem w przestrzeń myśli i działania, publicznych i prywatnych praktyk, problematyzując m.in. filozoficzną refleksję na temat komunikatywnych podstaw interakcji społecznej.

BIBLIOGRAFIA

- Baier, A.C. (2009). *Reflections on How We Live*. New York: Oxford University Press.
- Bryson, V. (2011). *Gender i politika vremeni: feminist'skaya teoriya i sovremennyye debaty*. Tłum. A. Jakubin. Kijów: Tsentr uchebnoy literatury. Wydanie oryginalne: Bryson, V. (2007). *Gender and the politics of time. Feminist Theory and Contemporary debates*. Bristol: Policy Press.
- Collen, F. (2007). Zabuttya odnogo starogo filosof'skogo pitanya. W: O. Choma (red.), *Pro rivnist' statey. Zbirnik*. Kijów: A.'terpres, 368–384. Wydanie oryginalne: Entretien avec Françoise Collin. Philosophe et intellectuelle féministe. W: Michel de Manassein (dir.). (1995). *De l'egalite des sexes*. Paris: CHDP.
- Foucault, M. (1995). Govoryashchiy pol (Seksual'nost' v sisteme mikrofiziki vlasti). *Sovremennaya filosofiya*, nr 1, 110–172. Foucault, M. (1995). Talking gender (Sexuality in the microphysics system of power) / *Modern philosophy*, nr 1, 110–172.
- Foucault, M. (2004). *Arkhéologiya znaniya*. Sankt Petersburg: Gumanitarnaya akademiya. Wydanie polskie: Foucault, M. (1977). *Archeologia wiedzy*. Warszawa: PIW.
- Habermas, J. (2006). *Zaluchennyya nshogo. Studiï z politichnoï teorii*, tłum. A. Dachnij. Lwów: Astrolyabiya. Wydanie oryginalne: Habermas, J. (1999). *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Habermas, J. (2011). *Postmetafizyczne myślenia*, tłum. W. Kuplin. Kijów: Dukh i Litera. Wydanie oryginalne: Habermas, J. (1988). *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hall, K. (1995). Lip-service on the fantasy lines. W: K. Hall i M. Bucholtz (red.), *Gender Articulated: Language and the Socially Constructed Self*. New York: Routledge, 183–216.
- Irigaray, L. (2007). Pitanya pro nshogo. W: O. Choma (red.), *Pro r vn st' statey. Zb rnik*. Kijów: Al'terpres, 47–59. Wydanie oryginalne: Irigaray, L. (1995). Question about the Other. *Yale French Studies*, nr 87 [Another Look, Another Woman: Retranslations of French Feminism], 7–19.
- Key, M.R. (1975). *Male/Female Language*. Metuchen, NJ: The Scarecrow Press.
- Scott, J.W. (1986). Gender: a useful category of historical analysis. *American Historical Review*, nr 5(91), 1053–1075.
- Sommer, R. (1969). *Personal space: The Behavioral Basis of Design*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Oksana Kozhemiakina – docent przy Katedrze Filozoficznych i Politycznych Nauk Państwowego Technologicznego Uniwersytetu w Czerkasach. Do sfery naukowych zainteresowań autorki należą: polityczna filozofia, filozofia zaufania, psychologia i filozofia gender, kultura mediów.

Krzysztof Duda

<http://orcid.org/0000-0002-9810-2253>

Akademia Ignatianum w Krakowie

krzysztof.duda@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3403.09

Falsz społeczny i los kobiet w publicystyce Jana Niecisława Baudouina de Courtenay (1845–1929)

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest przybliżenie postaci i publicystyki wybitnego polskiego językoznawcy – Jana Niecisława Baudouin de Courtenay. W artykule zostaną nakreślone podstawowe kwestie, które podejmował uczony w swojej działalności publicystycznej, tj.: fałszywość w życiu społecznym oraz problem dyskryminacji kobiet w przestrzeni społecznej i domowej. Wspomniana zostanie także postawa samego autora, który dokonując krytyki swojego życia, podejmuje decyzję dotyczącą odejścia od Kościoła katolickiego, argumentując to potrzebą życia w prawdzie.

SŁOWA KLUCZE: Jan Niecisław Baudouin de Courtenay, Galicja, fałsz, kobieta, prawda

ABSTRACT

Social Falsehood and the Fate of Women in the Opinion Journalism of Jan Niecisław Baudouin de Courtenay (1845–1929)

The aim of the paper is to shed more light on the figure and journalism of an outstanding Polish linguist, Jan Niecisław Baudouin de Courtenay. The paper will outline the basic problems that the scholar undertook in his journalistic activity, i.e. dishonesty in social life and the problem of discrimination of women in the social and domestic space. It will also mention the attitude of the author himself who criticised his own life and made a decision to leave the Catholic Church arguing that he needed to live in the truth.

KEYWORDS: Jan Niecisław Baudouin de Courtenay, Galicia, falsehood, woman, truth

Wstęp

W historii polskiej nauki końca XIX i początku XX w. możemy znaleźć wiele niezwykłych postaci, których wiedza i osobowość wpłynęły na rozwój nauki światowej. Okres polskiego pozytywizmu i następującego po nim realizmu kształtował postawy badaczy, którzy poszukiwali idei mogących wpływać na postawy moralne konkretnych osób, a w konsekwencji budować silne społeczeństwo polskie. Ten wątek patriotyczny – obecny od czasów rozbiorów – stał się bardzo mocną przesłanką do głoszenia przekonań, które chociaż – niejednokrotnie – uznawane za obrazoburcze, to miały jednak na celu wzmacnianie postaw moralnych i narodowych Polaków.

Jedną z osób, która w znaczący sposób odcisnęła ślad w tej globalnej przestrzeni wiedzy, był Jan Niecisław Baudouin de Courtenay. Ten potomek francuskiego rodu królewskiego, którego przodkowie za czasów Augusta II Wettyna trafili do Rzeczypospolitej¹, był absolutnie niekwestionowanym autorytetem naukowym zarówno w środowisku polskim, jak i światowym, w zakresie dotyczącym językoznawstwa, ale też i publicystą², który w sposób metodyczny i rozumowy bezkompromisowo zwalczał zło w sferze życia społecznego³. W artykule pominiemy zatem – niezwykle

- 1 „Historia rodu Baudouin de Courtenay w Polsce zaczyna się w XVIII wieku. Jeden z Baudouinów przybył za Augusta II i otrzymał rangę pułkownika artylerii. Bratem tego pułkownika był sławny ksiądz Baudouin, założyciel szpitala Dzieciątka Jezus w Warszawie. Ojciec Jana był oficerem wojsk polskich, a po upadku powstania listopadowego geometrą. Tradycja rodu sięgała bardzo daleko: jeden z jego protoplastów był w XI wieku królem Jerozolimy. Tej tradycji Jan Baudouin de Courtenay nie podkreślał, ale się też jej nie wypierał” (Doroszewski, 2016, s. 83).
- 2 Wartość publicystyki Baudouina de Courtenay doceniał nawet warszawski – konserwatywny – „Tygodnik Ilustrowany”. W rocznicę pięćdziesięciolecia pracy naukowej Jana Baudouina de Courtenay opublikowano tam jego biogram, a autor – poza opisem życia i dokonań naukowych – wskazał na znaczenie jego publicystyki. Wyraził to w słowach: „Naukowa działalność prof. Baudouina nie daje jednakowoż całokształtu jego pracowitego żywota. Bujna bowiem jego natura oraz wielki zmysł publicystyczny, skierowały go na pole polityki i dziennikarstwa. Tu nie było niemal żadnej sprawy aktualnej, w której by on nie zabrał głosu, nie oświetlił wszechstronnie i nie osądził bystro. Pisał o zamachu na Stołypina i antysemityzmie, o polskich siłach zbrojnych i stosunku Kaszubów do Polaków, o jedności słowiańskiej i stosunkach wszechsłowiańskich, o sprawie granic Polski na wschodzie i o uniwersytecie wileńskim, o obłądździe komunistycznym i źródłach przeczulonego patriotyzmu litewskiego. Występował zawsze i wszędzie w obronie ujarzmionych i uciskanych, a wypowiadał się bez względu na to, jakie by to dla niego miało pociągnąć następstwa. Toteż kiedy w r. 1914 wydał broszurę pt. «Cecha narodowa i terytorialna w autonomii» – sądy rosyjskie skazały go na dwa lata twierdzy i więzienie dwu i pół miesięczne w Krestach w Petersburgu” (A.D., 1921, s. 402).
- 3 Witold Doroszewski – we wstępie do edycji sześciotomowego wydania pism Jana Baudouina de Courtenay – tak scharakteryzował myśl społeczną autora: „Postaci Baudouina de Courtenay nie można zamknąć w jednym określeniu, sprowadzić do jednego mianownika. B. de C.

istotne i znajdujące się już w kanonie literatury – dociekania Jana Baudouina de Courtenay dotyczące lingwistyki, a skupimy się właśnie na aspekcie społecznym. Nasz autor podejmował problemy ogólne, które można było zdefiniować w kulturze światowej, jednak ostatecznie odnosił je do polskich realiów i starał się – w sposób zdecydowany – wyrażać swoje opinie.

W sposób szczególny chcemy się przyjrzeć treści, co prawda niewielu, ale za to bardzo istotnych zapisów autora dotyczących fałszu społecznego i ograniczania wolności osobistej kobiet. Tego rodzaju refleksje znalazły się w tekstach wygłaszanych i publikowanych, często nakładem własnym autora. Jednym z pierwszych jego tekstów, w którym wprost odniósł się do kwestii polskiej, była broszurka: *Jeden z objawów moralności oportunistyczno-prawomysłnej* (1898) (Baudouin de Courtenay, 1983a), w której Baudouin odwołuje się do moralności galicyjskiej i który to tekst przywołuje w późniejszych publikacjach. Dwa równie istotne teksty autora odnoszące się do tej tematyki to: *Wychowanie współczesne jako stała przyczyna zdenerwowania* (1912) (Baudouin de Courtenay, 1983d) oraz publikacja rozliczająca się z własną postawą autora: *Mój stosunek do Kościoła* (1927) (Baudouin de Courtenay, 1983b). Nie są to jedyne publikacje Baudouina de Courtenay, które przywołałyśmy w tekście. W pracy będziemy się odwoływać do źródłowych publikacji omawianego autora, które zostały zamieszczone w przywoływanych opracowaniach redakcyjnych.

W swojej działalności publicystycznej Baudouin de Courtenay wzywał do

(...) bezwzględnego poszanowania godności ludzkiej, zasady uznania praw wszelkich ugrupowań ludności z jakiegokolwiek bądź stanowiska, byle tylko te ugrupowania nie były ugrupowaniami antyspołecznymi, bądź też zagrażającymi spokojowi innych współobywateli, bądź też robiącymi zamachy na cudzą własność (Baudouin de Courtenay, 1983c, s. 172).

nie przezwyciężył w swej postawie filozoficznej dziedzictwa subiektywnego idealizmu, ale miał rzuty myślowe wybiegające poza jego granice. (...) Charakterystyczny dla Baudouina de Courtenay tragiczny pesymizm widziany w perspektywie historycznej urastać może do rozmiarów symbolu uświadomienia wewnętrznej pustki istnienia przez świat ginący. Mimo tych stwierdzeń postać Baudouina de Courtenay pozostanie na zawsze nie tylko w dziejach językoznawstwa polskiego i rosyjskiego – między te dwa narody autor dzielił swój trud życiowy – ale i w ogólnych dziejach myśli językoznawczej jako postać wielka. Uczony jest to człowiek, w którego pobudkach postępowania chęć poznawania i rozumienia tego, co jest dominuje nad innymi motywami. Baudouin de Courtenay był żywym wcieleniem pasji poznawczej. Jego myśl nigdy nie zatrzymywała w dociekanii istoty zjawisk, była jednocześnie analityczna i uniwersalna, skupiająca się na szczegółach po to, by budować z nich syntezę, tłumaczyć je i koordynować” (Doroszewski, 1974, s. 96).

Niewątpliwie wyrażona tymi słowami postawa moralna Baudouina de Courtenay pozwalała mu na śmiałe podejmowanie aspektów dotyczących wszelkiego rodzaju fałszów, ale też i problemu, jakim były różne formy społecznej dyskryminacji kobiet.

Rekonstrukcja myśli społecznej Baudouina de Courtenay ma przybliżyć jego osobę. Można zaryzykować stwierdzenie, że jego postawa moralna, charakteryzująca się szacunkiem dla oponentów, otwartością na problemy społeczne, a także racjonalnym podejściem do wielu kwestii dotyczących wrażliwych obszarów życia, może współcześnie stać się impulsem do dialogu między różnymi stronami politycznymi. Platonicznie pojmowana i uprawiana przez niego nauka⁴ jemu samemu wskazywała drogę dialogu, który nie jest oparty na emocjach, a na sile argumentów. Baudouin de Courtenay pozostawiał to jednak jako postulat, który mógł być zaledwie imperatywem dla czytelników.

1. Przeciw fałszowaniu życia

Praca na Uniwersytecie w Dorpacie, która miała zapewnić Baudouinowi de Courtenay spokojny żywot, w rzeczywistości okazała się dla niego bardzo męcząca. Dlatego podjął on starania, by przenieść się do Krakowa. Jego zabiegi powiodły się i latem 1893 r., po przejściu na rosyjską emeryturę, Baudouin de Courtenay trafia do Krakowa (zob. Nikołajew i Siergiejew, 1991, s. 71). Jak się jednak miało okazać, Kraków nie stał się dla niego miejscem odpowiednim do życia i działania. Całą sytuację skomentował po latach Teodor Bešta⁵ słowami:

(...) zbyt otwarcie wyrażane niezadowolenie z politycznych i innych stosunków w Galicji, bezkompromisowość i nieostrożna szczerość Baudouina de Courtenay z jednej strony oraz intrygi i ataki niektórych wrogów usposobionych osób, czasopism itd., ze strony drugiej, sprawiły, że Baudouin de Courtenay zmuszony został porzucić uniwersytet i opuścić Kraków na zawsze (Bešta, red., 1972, s. 25).

Te trudne doświadczenia oraz wewnętrzny imperatyw walki o prawdę prowokowały Baudouina do publicznego wyrażania swoich opinii. Tak było w przypadku demaskatorskich wypowiedzi Baudouina dotyczących galicyjskiej hipokryzji związanej z traktowaniem ludzi.

4 Zob. *Listy Jana Baudouin de Courtenay do Henryka Ułaszyńskiego z lat 1894–1929* (Skarżyński i Smoczyńska, red., 2007, s. 48).

5 Teodor Bešta (1920–1996), polski profesor, slawista.

Oczywisty bunt naszego autora w tej kwestii wynikał z jego racjonalnego podejścia do sytuacji oraz z troski o sprawy społeczne, czego wyrazem jest podsunięta przez niego propozycja rozwiązania tego problemu polegająca na obniżeniu podatków.

Spostrzeżenia autora trafiają jednak na mur nie do przebiccia. We wspomnianym czasie nikt bowiem nie jest w stanie nikomu udowodnić, że owych podatków nie płaci należycie. A to z tego powodu, że w gruncie rzeczy niemal każdy korzysta wówczas z „dobrodziejstwa” oszukiwania państwa. W tym miejscu w istocie trudno podejrzewać Baudouina de Courtenay o wyolbrzymianie problemu, który był wtedy powszechny i dotyczył wszystkich grup społecznych. W sposób szczególny odniósł się do tego problemu w wydanej w Krakowie w 1898 r. przywołanej publikacji pt. *Jeden z objawów moralności oportunistyczno-prawomysłnej*. Nasz autor przedstawia podjętą tam kwestię następująco:

(...) urzędnicy skarbowi nie mają prawa moralnego do zarządzania dochodzeń administracyjnych w sprawie „fałszywej fasji”, bo sami muszą ulegać temu prawu zwyczajowemu; bo, gdyby mu nie ulegali, nie mogliby mieszkać w Galicji, z wyjątkiem chyba gmachów rządowych. Prokuratorowie i sędziowie nie mają prawa moralnego ani do wdrażania śledztwa i wytaczania podobnych spraw, ani też do sądzenia winnych „fałszywej fasji”; bo sami muszą jej ulegać, bo gdyby stawili jej czoło, nie mogliby mieszkać w Galicji, z wyjątkiem chyba gmachów rządowych. Księża nie mają prawa moralnego do potępiania tego rodzaju grzechów, bo sami muszą je ciągle popełniać; bo, gdyby ich nie popełniali, nie mogliby mieszkać w Galicji, z wyjątkiem chyba klasztorów i gmachów publicznych (Baudouin de Courtenay, 1983a, s. 44).

Tak mocno wyeksponowana fałszywość galicyjska, być może – w tonie nacechowanym ironią i sarkazmem, stała się dla Baudouina de Courtenay powodem do wyeksponowania negatywnych cech polskich. Zdaje się, że nie robił on tego z powodów czysto osobistych, ale chcąc pokazać, jak należy dać opór takiemu zachowaniu i jak bardzo jest ono demoralizujące w procesie wychowania młodzieży. Ciekawe, że Baudouin wskazuje to jako pewną normę, która została nazwana przez mieszkańców Galicji „istniejącym porządkiem”, zaś sami Galicjanie byli skłonni walczyć o ten tzw. porządek, gdyż dawał im spokój. Ostrze krytyki autora skierowane było do warstw posiadających, które stawały się wyznacznikiem moralności społecznej. I tutaj właśnie nasz autor wytacza najpotężniejsze działa. Baudouin pisze o tym następująco:

Wszakże oburzacie się na „złodziei”, na „oszustów”, na „krzywoprzysięców”; wszakże karzecie ich dłuższym lub krótszym więzieniem i hańbą

całego życia. Jeżeli nędzarz ukradnie z głodu kawałek chleba – do więzienia z nim! Baba wiejska, przekonana o to, że przyniosła na targ fałszowane masło, zostaje skazywaną w drodze administracyjnej na 14 dni aresztu i 100 złr. grzywny; a przecież popełniła tylko „fałszywą fasję”, wprawdzie „maślną”, nie podatkową, ale zawsze tylko „fałszywą fasję”. Kucharka liczy sobie „koszykowe” – złodziejka! Chłop wypasa cudze pastwisko – złodziej! Chłopka zbiera grzyby i jagody w lasach „obszarnika” – złodziejka! A co takiego „fałszywa fasja”, panowie kucharek i panowie obszarnicy? Wobec takiego chronicznego złodziejstwa bledną i maleją wszelkie „sprzeniewierzenia” w magistratach, towarzystwach ubezpieczeń i innych t.p. instytucjach. Są to tylko paroksyzmy ostre, oczyszczające cokolwiek powietrze; a, jak wiadomo, choroba ostra daje się uleczyć nierównie łatwiej, aniżeli chroniczna (Baudouin de Courtenay, 1983a, s. 52).

Baudouin de Courtenay nie poprzestaje na piętnowaniu niemoralnego zachowania, które staje się konserwatywną postawą społeczną akceptowaną przez większość tzw. elit. Jego niemalże obrzydzenie do takich zachowań budzi w nim potrzebę napominania, a właściwie nawet wiary w to, że jednak nie wszyscy są zepsuci, a tylko dla zachowania tzw. pozorów społecznych akceptują takie, a nie inne postawy. Swoim tekstem stara się niemal prorocko nawoływać, by ci, którzy mają w sobie sprzeciw do takich postaw, wyrażali go publicznie. Kim są jednak właśnie „ci”, którzy mogliby to zrobić? Nasz autor, wspominając o nich, nie mówi o jednej klasie społecznej, ale o konkretnych osobach, przedstawicielach określonych zawodów, którzy mogliby sprzeciwić się tej sytuacji.

Baudouin de Courtenay w swojej publikacji stosuje specyficzny mechanizm psychologiczny, odwołujący się do uczuć odbiorcy. Uczucia te mają działać na coś, co jest we wnętrzu każdego człowieka, i pobudzić u czytelnika poczucie godności i honoru. W ten sposób swoista rycerskość znajdująca się w głębi ludzkiego umysłu zostaje poruszona żalem wzbudzonym przez Baudouina de Courtenay. Żal mu ludzi, a ludzie mogą okryć się kirem żalu lub poczuć, że żal jest dla nich formą mobilizacji do dalszego działania, by przeciwstawić się postawom fałszu. Przyjrzyjmy się, w jaki sposób przywołuje on pojęcie żalu:

Żal mi pojedykowiczów, którzy, uznając w głębi duszy całą ohydę, bezeceństwo i idiotyzm tej instytucji „honorowej” (*sit venia verbo*), pod naciskiem jednak głupich przesądów i tak zwanej „opinii publicznej” (tj. wrzasków hałastry, żadnej skandalu), wyzywają na pojedynek lub też, wyzwani, stają do niego.

Żal mi prostytutek, które, mając instynkty co najwyżej monogamiczne, zmuszone są jednak, pod naciskiem warunków ekonomicznych, uprawiać ze wstrętem zawodową polyandrię.

Żal mi indywidualów, zmieniających wyznaczenie za pieniądze lub dla stanowiska, a czujących w głębi duszy, że dopuszczają się podłości.

Żal mi publicystów i „uczonych”, handlujących swoimi „przekonaniami”, ale jeszcze nie zupełnie pozbawionych sumienia.

Żal mi nareszcie niedostatecznie zasymilowanego obywatela galicyjskiego, który się kurczy i wije w szponach etyki autonomicznej i pragnąłby się z nich wyrwać (Baudouin de Courtenay, 1983a, s. 56).

Oczywiście nie żal mu ludzi, którzy dokonują tych czynów z natury, a nie z przymusu społecznego.

Widzimy w Baudouinie de Courtenay człowieka, który za wszelką cenę dba o to, by człowiek szedł za tym, co podpowiada mu jego wnętrze. Co więcej, po sokratejsku uznaje on, że wewnątrz kieruje człowieka ku dobru, nie zaś ku złu. Dopiero skomplikowane warunki społeczne narzucają mu pewne jarzmo złego wyboru. Sam pisze:

Chodzi mi tylko o takich, co, czując całą ohydę pewnego czynu, popełniają go jednak z musu; a mniemam, że takich jest nierównie więcej, aniżeli byśmy przypuszczali, sądząc jedynie z pozorów. — Ale co robić, jeżeli bolesna operacja niezbędną jest do wyleczenia chorego? A choroba w danym razie jest bardzo poważna (Baudouin de Courtenay, 1983a, s. 56–57).

Należy sobie uzmysłwić i przedstawić, że tego typu odezwa, którą wydał Baudouin, musiała być niemalże obrazoburcza dla wszystkich tych, którzy uznając się za prawowiernych i prawych, jednocześnie dopuszczali się występków mających na celu osiągnięcie własnej korzyści. Takie postawy musiały być niemal na porządku dziennym, skoro autor uważał, że „w kraju trędowatych trąd jest normalnym stanem wszystkich mieszkańców; nie trędowaty musi być uważany za fizycznie upośledzonego” (Baudouin de Courtenay, 1983a, s. 57). Oczywiście, de Courtenay zdawał sobie sprawę z tego, że nie osiągnie celu społecznego, którym byłaby zmiana postaw. Pragnął jednak – jak sam zaznacza – by społeczeństwo mogło zapoznać się z jego poglądem i aby ci, w których wnętrzu czai się niepokój moralny, nie wahali się go wyrażać głośno, tak jak on sam to zrobił.

Za swoje przekonania dotyczące fałszu społecznego w Galicji nasz autor popadł w niełaskę w kręgach rządowych – w szczególności jego oponentem był hr. Stanisław Tarnowski. W konsekwencji Baudouin, pomimo bardzo dobrego odbioru naukowego i społecznego, stracił prawo wykładowania w Uniwersytecie Jagiellońskim⁶.

6 W liście do Stanisława Ułaszyna datowanym na 28 stycznia 1899 r. Baudouin de Courtenay przedstawił tę sprawę następująco: „Na początku grudnia, chcąc wiedzieć, jak się mam

Jak wspomniano, to właśnie zauważony przez autora problem fałszu społecznego w Galicji i jego niebezpieczne konsekwencje stał się jedną z przyczyn jego moralnego sprzeciwu wobec postaw galicyjskich, a później małopolskich. Widząc wszystkich, którzy oszukiwali, autor wzbudzał w sobie wstręt do fałszywej moralności, która w dziesięciu przykazaniach nie znalazła przykazania „nie oszukuj”. Jak sam twierdzi:

(...) w mojej jednak etyce poza wyznaniowej wołało gromkim głosem owo przykazanie, nie przewidziane ani w etyce żydowsko-chrześcijańskiej, ani w etyce rzymsko-katolickiej. Pomimo to, pod grozą stracenia dachu nad głową, podpisywałem w ciągu kilku lat „fałszywą fasję” w obu moich mieszkaniach krakowskich, i na ulicy Radziwiłłowskiej i na Pędzichowie⁷, czyli byłem takim samym kłamcą, fałszerzem, oszustem, „krzywo-przysięzcą”, jednym słowem szubrawcem, jak wszyscy inni mieszkańcy Galicji i Lodomerji. Ale wstręt do tej ohydy, pragnienie zaprotestowania przeciw kloace moralnej, w której się musiałem nurzać wraz z innymi, wzbierały coraz bardziej w mojej duszy i coraz natarczywiej targały mym sumieniem (Baudouin de Courtenay, 1983b, s. 268).

urządzić, chciałem zwrócić się z zapytaniem do wydziału. Ale Creizenich i Witkowski nie dopuścili do tego i sami zażądali posiedzenia poufnego, na którym znaczną większością głosów (+16 –6) postanowiono wejść ze mną w ponowne układy, wybrawszy do tego dość liczną komisję. Przeciwko mnie przemawiali tylko Jego Ekscelencja hr. Tarnowski i Schwarzenberg-Czerny (nie mam im tego za złe, o ile mówili szczerze i z przekonania). Komisja miała żądać ode mnie pewnych wyjaśnień itd. W kilka dni po posiedzeniu nadeszło z namiestnictwa zawiadomienie, że minister nie zamierza przedłużać ze mną umowy i poleca wydziałowi zająć się wyborem następcy. Wskutek tego wydział wybrał inną komisję, która proponuje na mój przedmiot Rozwadowskiego, ale zarazem ma wejść ze mną w układy w celu poruczenia mi wykładu filologii słowiańskiej. Czy będzie co z tego, mocno wątpię; dlatego też; przyjąwszy do wiadomości rozporządzenie p. hr. Von Bylanda, staram się o jakie zajęcie w Rosji. Kto intrygował przeciwko mnie, na pewno nie wiadomo, w każdym razie nikt z członków Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Krakowskiego. Dla mnie jest jasne, że inicjatywa wyszła z «wysokich sfer» galicyjskich i z «Koła Polskiego» w Wiedniu. Rząd Węgierski także interweniował, ale chyba jego skargi wyłącznie nie byłyby decydującymi. Z czasem wykryją się istotni sprawcy” (Skarżyński i Smoczyńska, red., 2007, s. 4). Anna Czelakowska i Mirosław Skarżyński, opracowując korespondencję Baudouina de Courtenay do Kazimierza Nitscha, przybliżyli kulisy tego działania. Autorzy napisali: „W całej sprawie działali «stańczycy» z prof. Stanisławem Tarnowskim, którzy za pośrednictwem namiestnika Galicji hr. Leona Pinińskiego uzyskali w austriackim Ministerstwie Oświaty decyzję o nieodnowieniu kontraktu profesorskiego Baudouina, *notabene*, wbrew stanowisku Rady Wydziału Filozoficznego, która 19 głosami przeciwko 8 podjęła uchwałę o przedłużeniu kontraktu. Niepoślednią rolę w podjęciu przez ministerstwo negatywnej decyzji odegrał też rząd węgierski, dla którego badania naukowe prowadzone przez Baudouina na Słowacji były uprawianiem «agitacji panslawistycznej»”, *Materiały do dziejów polskiego językoznawstwa* (Czelakowska i Skarżyński, red., 2011, s. 59). Należy zwrócić uwagę na rozbieżność w liczbie głosów, które podał Baudouin de Courtenay i autorzy opracowania.

7 Baudouin de Courtenay mieszkał przy ul. Pędzichów 12.

Po latach Baudouin nazwał swoje wystąpienie „donkichoterią”. Jak już było wspomniane, spowodowało ono usunięcie go z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Oczywiście pośrednio, a nie bezpośrednio, czyli poprzez nieprzedłużenie mu kontraktu profesorskiego. De Courtenay naraził się bowiem takim „zacnym” działaczom galicyjskim jak hr. Stanisław Tarnowski czy Michał Bobrzyński, którzy nawet w Wiedniu wnioskowali o jego natychmiastowe usunięcie ze stanowiska. Warunkiem jego zachowania było publiczne przeproszenie za opowieść o fałszu galicyjskim.

Tego nasz autor nie dokonał i, jako „szpieg rosyjski, a w najlepszym wypadku „wariat”, opuścił 19 lipca 1900 r. Kraków (Bešta, red., 1972, s. 113), by znaleźć się znów w Petersburgu. Jego ponad osiemnastoletni pobyt w Rosji nie przyniósł mu jednak dóbr materialnych, gdyż rewolucja październikowa pozbawiła go znacznej części dorobku. Powrót do Polski znów stał się dla niego okazją do tego, by walczyć o wolność wypowiedzania swoich poglądów, co zresztą nie przysporzyło mu sympatii. Jak sam pisze:

Ani kara, jaka mię spotkała w Krakowie za „megalomanię” i „donkiszoterię”, ani więzienie, na które mię skazano w r. 1914 w Petersburgu za mieszanie się nie do swoich rzeczy, ani nareszcie wspomniana powyżej klęska, poniesiona przeze mnie w Petersburgu już po wojnie w związku jeszcze z krakowskimi podszeptami „megalomanji” i „donkiszoterji”, nie nauczyły mnie rozumu i powściągliwości języka. Już po przeniesieniu się z Piotrogradu do Warszawy świerzbiał mię wielokrotnie język, a uparta autosugestia pchała do bzdurnych i lekkomyślnych wystąpień publicznych, narażających mię „opinii publicznej” i dojrzałemu sądowi „patriotów” i „bogoojczyźniaków”. Zostałem w ich oczach „wrogiem Polski, całej zycie pracującym na jej szkodę” (Baudouin de Courtenay, 1983b, s. 269).

Oczywiście, to subiektywne zdanie krakowskiego środowiska naukowego, które wcześniej było przedstawione jako oszczerstwo, nie ma absolutnie żadnego uzasadnienia. Baudouin de Courtenay był zatroskany o stan moralny polskiego społeczeństwa i jako jeden z niewielu (byli też inni, np.: Wincenty Lutosławski⁸ z jego ruchem Elsów czy też Apolinary Tarnawski⁹ z lecznicą narodu w Kosowie na Pokuciu¹⁰) walczył o doskonale nie społeczeństwa polskiego.

8 Wincenty Lutosławski (6 VI 1863 – 28 XII 1954), polski profesor, filozof. Zob. Zaborowski, 2007, s. 33–86.

9 Apolinary Tarnawski (6 VI 1851 – 2 IV 1943), polski doktor, lekarz. Twórca lecznicy narodu w Kosowie na Pokuciu. Zob. Tarkowska, 2016.

10 Baudouin de Courtenay widział bardzo pozytywny wpływ metod Tarnawskiego na kształtowanie postaw kuracjuszy. To mu jednak nie wystarczało. Będąc kuracjuszem Tarnawskiego,

2. Nierówny status kobiet

Kontekst historyczny, w którym Baudouin de Courtenay poruszał ten problem, był wprawdzie inny, jednak wiele podjętych przez niego tematów pozostaje nadal nierozstrzygniętych i trudno przewidywać, jak potoczą się ich losy w dalszym ciągu historii ludzkości. Autor w sposób szczególnie odnosił się do losu kobiet, tych, które podejmowały pracę jako prostytutki; kobiet wychowywanych na poddane mężczyznom i tych zmuszanych – w imię racji społecznych i religijnych – do stosowania zasad nie dotyczących mężczyzn. Baudouin podejmował też problem niechcianego macierzyństwa, w tamtym czasie piętnowanego społecznie i religijnie. Jako nauczyciel akademicki widział też brak edukacji kobiet. Niewykluczone, że potrzebę edukacji kobiet przejął od swojej żony – Romualdy¹¹ – która starała się o to, by dziewczęta miały dostęp do edukacji¹². Problemy

uważał, że doktor Kosowa jest zbyt mało rygorystyczny w narzucaniu swoim kuracjom konieczności pracy fizycznej. Pisał o tym: „Tutaj pozwolę sobie rzucić kamień do ogrodu doktora Tarnawskiego. Oto pragnąłbym, ażeby nawoływanie do pracy obowiązkowej miało pewien skutek przede wszystkim w lecznicy Kosowskiej. Wprawdzie słyszymy tu ciągle zachętę do pracowania, czy to w ogrodzie, czy też koło domu (np. rąbanie i piłowanie drzewa), ale dotychczas istnieje to tylko w teorii i jest pozostawione własnej inicjatywie pacjentów. Po większej części praca obowiązkowa pozostaje tu tylko przedmiotem marzeń i kontemplacji w tajnikach dusz, pragnących czegoś i nadzianych dobrymi zamiarami. Dlatego, ażeby te marzenia stały się ciałem, oddawanie się pracy ręcznej powinno być uorganizowane, obowiązkowe i zautomatyzowane, na podobieństwo gimnastyki, kąpieli, zabiegów itp.” (Baudouin de Courtenay, 1983d, s. 157).

- 11 Romualda Baudouin de Courtenay (17 XI 1857 – 26 II 1935), polska historyczka i działaczka społeczna. Zob. Witkowska, 1935, s. 362–363.
- 12 O jej działalności tak pisze prawniczka J.N. Baudouina de Courtenay – Marta Ehrenkreutz-Jasińska, opierając się w swojej pracy na materiałach rodzinnych: „Kraków to w historii rodziny wyjątkowy okres. Romualda organizuje dom i jest to znów dom otwarty, w którym bywa elita intelektualna. Razem z mężem włącza się w życie kulturalno-naukowe. Nowe środowisko stawia nowe wyzwania. Córki rosną i dobrze by było, gdyby w Krakowie powstało gimnazjum klasyczne dla dziewcząt, które umożliwiłoby im studia na uniwersytecie. Z całą energią włącza się w działania zmierzające do utworzenia takiego gimnazjum. Jan wspiera jej starania, bowiem od dawna był rzecznikiem równouprawnienia kobiet, a teraz chodziło o przyszłość jego córek. Zabiegi Baudouinów i ich przyjaciół Bujwidów zwieńczone zostają sukcesem – gimnazjum powstaje i ich najstarsza córka Cezaria zaczyna w nim naukę. Prawa kobiet do nauki szczególnie leżały Romualdzie na sercu. Żywe były wspomnienia własnych przeżyć. W korespondencji z Orzeszkową porusza ten temat. W listopadzie 1895 r. pisze: «W Univ. Jag. studiuje obecnie kilka kobiet w charakterze niestudentek, lecz hospitantek, tj. wolnych słuchaczek». W 1896 r. informuje pisarkę, że powstało Towarzystwo im. Kraszewskiego. Powołano je do życia z myślą o Polkach, które ucząc się na uniwersytetach potrzebują często różnego rodzaju wsparcia oraz o proteście profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego przeciw kształceniu kobiet. Uważali oni, że «należy zgnieść konkurencję w zarodku». Romualda podejmuje też w Krakowie działalność w organizacjach demokratyczno-postępowych. Kieruje się zasadami pozytywistów, wierząc,

poruszane przez Baudouina dotyczą najbardziej delikatnej sfery człowieka, mianowicie cielesności, wolności i godności, a zatem próba ich analizy znajdzie swoje miejsce w zakresie antropologii, rozpatrującej człowieka w kontekście historycznym i kulturowym.

Baudouin de Courtenay określa samego siebie jako człowieka, który należy do „natur wyjątkowo zmysłowych i ulegającym zbyt łatwo wpływom i sugestiom erotycznym” (Baudouin de Courtenay, 1983d, s. 166). Nie jest to jednak coś, co by wskazywało na oddawanie się przez niego uciechom tego świata, wręcz przeciwnie. Nasz autor, który sukcesywnie pracował nad swoją osobowością, kierując się rozumem, chciał, by społeczeństwo w sposób racjonalny podchodziło do sfery cielesnej. Chociaż traktował ją w sposób naturalny, nie widząc w niej nic straszego, to jednak przy tym zdawał sobie sprawę z tego, że nieokiełznana sfera życia erotycznego człowieka może doprowadzić do różnego rodzaju degeneracji, które zaburzą funkcjonowanie.

Marzeniem Baudouina de Courtenay, jako idealisty, było stworzenie państwa, które rządziłoby się zasadą sprawiedliwości społecznej i dbało o dobro wszystkich obywateli – w tym również kobiet, których losem, jak wspomniano, interesował się w sposób szczególny. Chociaż, jak uczy historia, tego rodzaju wizje są w gruncie rzeczy utopijne, to jednak przejawiała się w nich autentyczna troska o dobro człowieka. Wśród mieszkańców ówczesnych państw (patrząc na skład społeczny monarchii końca XIX i początku lat 20. wieku XX, trudno mówić bowiem o obywatelach) najsłabszą częścią dorosłego społeczeństwa były właśnie kobiety. Ich los i życie leżały na sercu autorowi, który zdecydowanie sprzeciwiał się ich dyskryminacji. Przy tym Baudouin wychodził też pewnie z założenia, że jeśli los kobiet będzie godny, to godne też będzie życie dzieci.

Już poprzednio, przy omawianiu fałszywości galicyjskiej, przywołaliśmy problem prostytucji. Problem, który istnieje nadal i często jego przyczyny są dokładnie takie same, jak w czasie, gdy analizował go Baudouin de Courtenay, widzący w nim formę zniewolenia kobiety, która nie mając środków do życia, podejmowała się takiej pracy. Niemniej jednak jego oburzenie wzbudził fakt próby tworzenia domów publicznych przy armii austriackiej, które to miały charakteryzować się „wzorową reglamentacją i kontrolą” (Baudouin de Courtenay, 1983d, s. 157). Ten cyniczny – jak twierdził nasz autor – program nie został wówczas zrealizowany. Pewne idee migrują jednak przez lata i pomysł nie umarł, gdyż został wskrzeszony w czasie II wojny światowej przez Niemców (Ostrowska, 2018).

że człowiek z natury swej jest dobry i dąży do szczytnych celów” (Ehrenkreutz-Jasińska, 2016, s. 23).

Brak szacunku do kobiet, a wręcz uprzedmiotowianie ich płciowości, był zdecydowanie piętnowany przez Baudouina de Courtenay. Zjawisko to dostrzegali autor także w sferze kulturowej. Przykładem, który opisał i poddał zdecydowanej krytyce, było noszenie burek przez muzułmanki. Z cynizmem, ale i racjonalizmem rozpoczął swoje dywagacje, zwracając w nich uwagę na to, że owszem „głowa może być zaliczoną do nieprzyzwoitych części ciała. W głowie rodzi się wszelka sromota, z głowy wychodzą bluźnierstwa, «obrazy boskie» oraz inne plugastwa” (Baudouin de Courtenay, 1983e, s. 185). Tym jednak, którzy każą zakrywać twarz, nie chodzi wcale o myślenie, czy jakieś inne niestosowne wypowiedzi. Ciało kobiety – jak konstatuje autor – służy w tej kulturze do „zaspokajania żądz panów świata tego” (Baudouin de Courtenay, 1983e, s. 186). Władanie ciałem kobiety tworzy z niej niewolnicę, która w imię religijnych i kulturowych zasad ma tylko realizować potrzeby mężczyzny. Baudouin de Courtenay komentuje to następująco:

Niewolnica należy całkowicie do swego pana i jest jego zabawką. Tylko on ma prawo oglądać jej twarz i korzystać z jej ciała. Twarz, odkryta w obecności innych mężczyzn, może stać się kusicielką i wzbudzać żądze niedozwolone. W oczach władcy i pana nieograniczonego główną, centralną częścią ciała kobiecego są części rozrodcze i, jako takie, wstydlive. Twarz to tylko ich dalszy ciąg i dodatek. Twarz może wzbudzać żądze; więc jest wstydliwą; a jako taka powinna być zasłoniętą (Baudouin de Courtenay, 1983e, s. 186).

Racjonalizm Baudouina de Courtenay każe mu traktować kobietę jako człowieka i widzieć ją jako całość – z wszystkimi funkcjami, jakie ma z natury. W tym ujęciu ważna jest i funkcja cielesna, ale rozpatrywana nie jako funkcja nadrzędna nad innymi. Swoje wzburzenie autor wyraża pytaniem:

Czy twarze myślicielek, wynalazczyń, poetek, artystek, zasłużonych obywaterek, męczenniczek w imię ludzkości, w imię nauki, w imię ideałów narodowych i wszechludzkich, twarze choćby tylko najzwyczajniejszych studentek, pracownic na polu społecznym itp., twarze naszych najzwyczajniejszych matek, sióstr i córek mogłyby być traktowane jako części ciała, ze względu na swą nieprzyzwoitość nadające się do zakrywania i zasłaniania? (Baudouin de Courtenay, 1983e, s. 186).

Dokonując tej krytyki, nasz badacz wskazał jednocześnie na rodzaj obłudy, który panuje w świecie relacji małżeńskich. Chociaż Baudouin podjął się krytyki poligamii – którą, w kontekście poprzednich stwierdzeń, uznawał za coś niestosownego – to w istocie jego krytyka obróciła

się jednak ku kulturze zachodniej. Hołdując szczerości w relacjach międzyludzkich i tworząc z niej normę aksjologiczną, Baudouin zwrócił uwagę na fakt, że wprawdzie poligamia w krajach islamskich istnieje, to nie jest ona oszustwem wobec kobiet. W tym kręgu kulturowym jest ona bowiem normą społeczną, która – choć niesprawiedliwa – jednak obowiązuje, stając się prawem regulującym codzienność wszystkich mieszkańców. Nieposiadająca tej regulacji kultura chrześcijańska, rządząca się zasadami monogamii, nie wyzbyła się jednak takiego modelu, choć – co najbardziej piętnuje autor – ma on formę fałszu. Baudouin de Courtenay tak to konstatuje:

„Chrześcijanie”, niby to wyznawcy monogamii, uprawiają faktycznie poligamię według utajonej zasady, że każdy mężczyzna ma prawo do wszystkich bez wyjątku kobiet, o ile się nadarzy sposobność i o ile można sobie na to pozwolić bez niebezpieczeństwa dla własnej osoby (Baudouin de Courtenay, 1983e, s. 186).

Użycie kwantyfikatora ogólnego przy takim stwierdzeniu staje się pewnym nadużyciem ze strony badacza, jednak co do zasady normy kulturowe dają więcej swobody w tego typu relacjach w kręgu kultury chrześcijańskiej, co więcej, ich konsekwencją nie jest zemsta rodowa, która w islamie dotknie każdego, kto poważy się wejść w nieuporządkowane prawnie relacje damsko-męskie (Machut-Mędecka, 2018).

Baudouin de Courtenay dość radykalnie podchodzi do instytucji małżeństwa, które uważa za istotną część życia społecznego, jednak widzi w nim nadal pewną formę zniewolenia kobiet. Wprawdzie autor wychodzi z naturalistycznego założenia – zresztą, bardzo trafnego – że nawet w normalnym związku, który tworzą kobieta z mężczyzną, to kobieta jest częścią znoszącą o wiele większe ciężary fizyczne i emocjonalne. Jak twierdzi:

Sam akt płciowy wyklucza równouprawnienie. Tym bardziej jego zwykle naturalne następstwa. Kobieta, jako matka, nie jest równouprawniona z mężczyzną, jako ojcem. Mężczyzna uczestniczy tylko w rozkoszach życia międzypłciowego, a kobieta, jako rodząca, musi poza rozkoszami znosić także wszelki ból i cierpienia. Jeżeli zaś jest matką nieślubną, oprócz cierpień fizycznych wystawioną jest na swoiste cierpienia moralne. Ten stan rzeczy, o ile zależy on od przyrody, jest nie do zniesienia. Ale za to człowiek może i powinien wprowadzić ulepszenie w tych sferach życia, gdzie pozaludzki proces przyrody uspołecznia się. Poczucie sprawiedliwości wymaga przeciwdziałania krzywdom spotykającym kobietę jako matkę nieślubną (Baudouin de Courtenay, 1983e, s. 246).

Rzeczywiście, wrażliwość Baudouina de Courtenay na krzywdę społeczną kobiet w tym okresie jest połączona z jego pragmatyzmem. Autor postuluje, by wychowaniem dzieci, które nie znały swoich ojców, zajęło się społeczeństwo. Przy tym Baudouin nie doprecyzowuje, w jaki sposób miałyby to się dziać, jakie mechanizmy społeczne miałyby zadziałać. Jest jednak pewien, że pomogłoby to samotnym matkom w wychowaniu dziecka, nie skazując ich na jeszcze większe upokorzenia.

Baudouin de Courtenay z równym zacięciem podchodzi do instytucji małżeństwa, która w tym okresie znacząco ograniczała rolę kobiet (Syguła, 2009). Wspominając zwyczaj rosyjski, w którym żona musiała uzyskać pozwolenie męża na posiadanie paszportu, autor idzie dalej i zwraca uwagę na fakt, że sama konieczność posiadania przez kobiety nazwiska męża jest taką formą zniewolenia (Baudouin de Courtenay, 1983e, s. 247). Największe emocje naszego myśliciela wzbudzała jednak kwestia rozwodów.

Wychodząc z filozoficznego, ale także czysto empatycznego założenia, zwraca on uwagę, że wolność i godność człowieka jest tym, co implikuje możliwość brania rozwodów. Baudouin de Courtenay dopuszcza rozwód w formie warunkowej. Jego przyczyną nie może być jednak kaprys czy zmiana poglądów. Autor pisze jasno:

Żona, poniewierana i maltretowana przez męża, lub odwrotnie, mąż, dręczony przez żonę, ma nie tylko prawo, ale nawet obowiązek przed własnym sumieniem uwolnić się od tyrana i chama, albo też od jędzy i sekunicy. Przykuwać kogoś do zbrodniarza, zwyrodnialca, nikczemnika lub w ogóle osobnika psychopatycznego jest zbrodnią i cynizmem, a prawo, czy to kościelne, czy państwowe, które, stosując zasadę nierozzerwalności małżeństwa, skazuje niewinnych na dożywotnią katorgę, wystawia sobie jak najgorsze świadectwo i zasługuje na pogardę – choćby to nawet było prawo kanoniczne Kościoła Świętego Rzymskokatolickiego. Szczególnie okropnym jest położenie żony, skazanej na zadawanie się rolą ścierki lub też naczynia pośledniejszego gatunku ku pożytkowi i wygodzie maltretującego ją pana i „prawowitego” „nieoderwalnego” małżonka.

Dalej autor dodaje:

O ile z takiego nieszczęśliwego małżeństwa zrodziły się dzieci, to powołanie się na ich istnienie nie zmienia w niczym prawa do rozwodu. Przeciwnie, właśnie ze względu na dzieci, dla niezatrutowania ich dusz i niegorszenia ich widokiem wzajemnego wstrętu rodziców, dla unikania choćby tak zwanej „obrazy boskiej”, związanej z takimi widowiskami i gorszącymi scenami, należy je wyrwać z tego piekła „rodzinnego” i przenieść do środowiska spokojnego i pogodnego (Baudouin de Courtenay, 1983e, s. 247–248).

Sam sposób myślenia autora może się nam wydać dość drastyczny, jednak kilkadziesiąt lat później zadziałały dokładnie takie mechanizmy społeczne, które opisał nasz badacz końcem XIX w. Od tamtego czasu zarówno dzieci, jak i matki z dziećmi mogą znaleźć swoje spokojne miejsce w specjalistycznych ośrodkach, w których są przynajmniej pozbawione kontaktu ze sprawcą przemocy.

Niewątpliwie ważną sprawą w społeczeństwie był problem stwierdzania nieważności zawartego związku małżeńskiego (Sikorska-Kowalska, 2011, s. 319–329). Poza wszelkimi próbami udowodnienia, które naruszały godność stron procesu, poprzez prowadzone – w sposób niezwykle skomplikowany – dociekania sędziów konsystorskich, istniał jeszcze jeden problem, który bardzo poruszył naszego badacza. Baudouin de Courtenay zwrócił uwagę na nieuczciwość tych procesów. Wspomniana nieuczciwość miała wówczas dwa oblicza. Pierwsze z nich nazywało się łapownictwo, a drugie bieda. Oddajmy głos samemu autorowi, który przedstawia to następująco:

Wiem od ludzi całkiem wiarygodnych, którzy się z tym blisko stykali, że urzędnicy konsystorscy miewali znaczne dochody poboczne, że istnieją adwokaci, zajmujący się wyłącznie tego typu sprawami i doskonale zarabiający. Znam osobiście pewnego adwokata Włocha, który się wyuczył po polsku i osiedlił w Polsce dla ułatwienia, dzięki swym stosunkom rzymskim, „unieważniania małżeństw” obywateli i obywaterek polskich. Co się zaś tyczy skutecznego wpływu łapówek lub też osobistych znajomości i wysokich protekcji, to przede wszystkim nie da się zaprzeczyć, że biedacy, nie posiadający gotówki, nie mogą nawet marzyć o „unieważnieniu” swych małżeństw, choćby najbardziej się do tego nadających, a ludziom bogatym i ustosunkowanym zawsze się to udaje (Baudouin de Courtenay, 1983e, s. 249).

Rzeczywistość, którą opisał Baudouin de Courtenay, była na porządku dziennym. Stosunki panujące choćby na wsi czy w małych miasteczkach niemalże wykluczały takie postępowania, często nie tylko z powodu braku środków finansowych, ale z przyczyn czysto kulturowych. Ostracyzm, który mógł dotknąć taką osobę, był czymś, co – już w samej intencji podjęcia działania – przekraczało moce umysłowe ludzi. Byli więc oni skazani na siebie, a często jedynym rozwiązaniem problemu stawała się śmierć. I to nierzadko śmierć samobójcza jednej ze stron problematycznej relacji. Nasz autor w swoim artykule dokonuje przeglądu środowisk społecznych, które wyraziły swoją opinię w związku z możliwością rozwodów. Najbardziej restrykcyjne było stanowisko Kościoła katolickiego, najmniej zaś psychiatry – doktora Witolda Łuniewskiego¹³. Jan Baudouin

13 Witold Łuniewski (1881–1943), polski doktor, psychiatra i psychopatolog. Zob. Zakrzewski, 1973, s. 570–571.

de Courtenay zaznaczył przy tym jasno, że podejmując sprawę rozwodów i pokazując ich znaczenie zarówno dla dobra konkretnej osoby, jak i wspólnego dobra społeczeństwa, nie kierował się antykościelnymi czy antyreligijnymi przesłankami. Co więcej, wyraził przekonanie, że ciągle broni „katolicyzmu, przeciw wszelkim zamachom na wolność sumienia katolików, a przede wszystkim przeciw samobójczym zamachom Kościoła Katolickiego na siebie samego” (Baudouin de Courtenay, 1983e, s. 263). Krytyka, której dokonał nasz badacz, rzeczywiście, nie była naruszeniem godności wierzących, dla których – co jasno Baudouin de Courtenay podkreślał – wiara jest *sanctissimum* (Baudouin de Courtenay, 1983e, s. 268). Zwrócił uwagę, że instytucje, które wzmacniają postawę wiary, powinny zajmować się pomocą duchową, nie zaś „unieszczęśliwiać ludzi, chociażby nawet w imię Boga Wszechmocnego, Sprawiedliwego i Miłosiernego. Nikt nie ma prawa skazywać wierzących, czy niewierzących na dożywotnie męczarnie” (Baudouin de Courtenay, 1983e, s. 268). Postawa Baudouina de Courtenay była niezwykle dojrzała. Opierał się on na etyce godności człowieka, która zakładała wolność w działaniu i wolność wyboru, mającą na celu samookreślanie się człowieka na podstawie wartości jego samego. Pojęcie poddania, zapewne znienawidzone przez autora doświadczającego tego stanu w carskiej Rosji, stało się jego pewnego rodzaju obsesją. Nie uznawał on narzucania poglądów, które by w jakikolwiek sposób były obce jego przemyśleniom i jego *ethosowi*.

3. Apostazja

Pozostając w kręgu problemów okołoreligijnych, warto zaznaczyć, że sam Baudouin de Courtenay poddał krytyce własną postawę religijną. Nie uznawał się on za człowieka religijnego, choć zasady moralne, które głosił i którymi w życiu się kierował, były na wskroś etyczne i wykraczały nawet poza ramy ówczesnych zasad, którymi kierowały się Kościoły chrześcijańskie. Nasz uczony wymagał bezwzględnego dobra społecznego, a pojęcie jakiegokolwiek nierówności i wyzysku było dla niego czymś absolutnie nagannym, z czym należało walczyć. Jego areligijność wynikała jednak z pobudek metafizycznych, a właściwie z braku argumentów rozumowych, które by przemawiały za istnieniem Boga i nieśmiertelnej duszy. Nie chciał ich przyjmować nawet jako kantowskich idei regulatywnych. Skoro nie mógł on przyjąć wiary w życie po śmierci, to ostatecznie podjął decyzję, by ogłosić swoją apostazję z Kościoła katolickiego.

Pozwolę sobie przybliżyć jego postawę i uzasadnienie decyzji, którą zaprezentował w wydanej w Warszawie w 1927 r. broszurce *Mój stosunek do Kościoła*. Publikacja ta jest o tyle ciekawa, iż od samego początku autor

odwołuje się w niej do omówionej wcześniej broszurki dotyczącej fałszywości życia galicyjskiego.

Swoje stanowisko autor uzasadnił rozumowo, by nie być posądzonym o emocjonalizm. Jego argumenty za niewiarą są następujące:

Bez ciała nie ma warunków dla istnienia psychy, dla istnienia tego, co nazywamy duszą ludzką i zwierzęcą. Co się urodziło, musi mieć też koniec

i

Wszystko co ludzkie jest skończone, zarówno w przestrzeni, jak i w czasie. Wszelka wieczność i w ogóle wszelka nieskończoność znajduje się poza sferą ludzkiego bytowania i ludzkiego ścisłego myślenia. Jest ona nie do uchwycenia i nie do przeżycia. Można o niej marzyć i bajdurzyć, ale myśleć niepodobna. Przy tym nieskończoność w jedną stronę związana jest ze swym przeciwstawieniem w drugą stronę. Nieskończoność przyszłościowa jest niemożliwa bez nieskończoności przeszłościowej. Nieśmiertelność jednostkowej duszy ludzkiej i zwierzęcej byłaby nieskończonością jedynie przyszłościową, a więc w logicznym myśleniu ludzkim niedopuszczalną (Baudouin de Courtenay, 1983b, s. 298).

Widać w tych wypowiedziach naturalizm Baudouina de Courtenay, który nie pozwala mu na wyjście poza sferę doświadczenia empirycznego, a czyste spekulacje rozumowe, oparte na klasycznej metafizyce, i sama wiara nie są dla niego przekonujące.

Wiedziony swoimi przekonaniem, 1 czerwca 1927 r. Baudouin de Courtenay postanowił wystąpić z pismem do parafii św. Krzyża w Warszawie o wykreślenie go ze spisu parafian. Treść jego wystąpienia była pełna szczerego przekonania o tym, że nie może żyć w fałszu i dlatego decyduje się odejść. Przytoczmy ją w całości:

Do Zarządu parafii rzymsko-katolickiej kościoła św. Krzyża w Warszawie. Od przeszło sześćdziesięciu lat przestałem być katolikiem. Nie odprawiam żadnych modłów, nie uczęszczam na nabożeństwa, w ogóle nie uczestniczę w żadnych praktykach religijnych. Ostatni raz spowiadałem się w roku 1861. Nie wierzę w żadne dogmaty, ani katolickie, ani żadne inne, łącznie z głoszonym przez „dyktatorów proletariatu” dogmatem bezbożnictwa. Nie mam żadnych tęsknot religijnych, nie potrzebuję żadnych pociech religijnych. Wobec tego pozostawanie formalne w łonie Kościoła rzymsko-katolickiego było z mej strony obłudą i nikczemnością. Dłużej wytrzymać nie mogę. Urzędowe wystąpienie z Kościoła jest nakazem mego sumienia. Aby przynajmniej pod koniec życia dać świadectwo

prawdzie i choćby przez szacunek dla Kościoła, pojmowanego nie jako instytucja żandarmsko-policyjna, ale jako zrzeszenie ludzi prawdziwie wierzących i istotnie potrzebujących wskazówek od duszpasterzy, postanowiłem wystąpić z niego otwarcie i z całą odwagą. Na podstawie art. 111 i 112 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej proszę o wykreślenie mnie z listy parafian i w ogóle wyznawców Kościoła rzymsko-katolickiego. Dr. Jan Baudouin de Courtenay, profesor Uniwersytetu Warszawskiego (Baudouin de Courtenay, 1983b, s. 318).

Tym sposobem nasz badacz dokonał swoistego bycia w prawdzie, rozumianej bardzo egzystencjalnie, subiektywnie. Widać jednak dało mu to uspokojenie i oczyszczenie z dotychczasowych pozorowanych postaw.

Podsumowanie

Postawa Jana Baudouina de Courtenay jest z jednej strony bardzo emocjonalna, ale emocje uzasadnione są jego, niemalże proroczym, głosem bycia w prawdzie w swoim życiu. Tak niechęć do innych, którzy żyją fałszem, jak i niechęć do samego siebie wyzwalają w nim potrzebę dzielenia się swoimi przemyśleniami. Nie chodzi tutaj jednak tylko o zwykłe dzielenie się, aby coś ogłosić, ale o dzielenie się, by zmanifestować swoją postawę i być jej wiernym nawet u schyłku życia. Motto jego postawy społecznej można chyba wyrazić słowami, które sam wypowiedział. Chodziło mu „o podniesienie poziomu moralności w ogóle tj. nie tylko poza Kościołem, ale także w łonie samego Kościoła. Dążę do uzdrowienia moralnego, do oczyszczenia i do uszlachetnienia zarówno osób wierzących, jak i niewierzących” (Baudouin de Courtenay, 1983b, s. 313). Niewątpliwie Baudouin de Courtenay był człowiekiem bardzo życzliwym. Ci ludzie, których szanował i z którymi łączyła go zażyłość, mogli liczyć zawsze na jego pomoc. Jedną z takich osób był zapewne Henryk Ułaszyn, który „traktował Baudouina nie tylko, jako swego mistrza w lingwistyce, ale też jako bliską osobę, której pisał «o wszystkim», wiedząc, że może liczyć na radę czy wsparcie” (Skarżyński, 2010, s. 11). Baudouin de Cortenay wpisał się zatem w historię kultury i nauki polskiej jako wnikliwy obserwator oraz bardzo radykalny moralista. Jego radykalizm, walka z fałszem, chęć poprawy stosunków społecznych i własny autentyzm pokazują, że warto pochylić się nad tym – trochę zapomnianym – badaczem. Wydaje się, że w dobie emocjonalności i karmienia się chwilowymi przejawami popkultury jego racjonalizm daje szansę na zatrzymanie się i dokonanie wglądu w siebie.

BIBLIOGRAFIA

- A.D. (1921). Zasłużeni językoznawcy. *Tygodnik Ilustrowany*, 25.
- Baudouin de Courtenay, J.N. (1983a). Jeden z objawów moralności oportunistyczno-prawomyślniej. W: J.N. Baudouin de Courtenay, *Dzieła wybrane*. T. VI. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Baudouin de Courtenay, J.N. (1983b). *Mój stosunek do Kościoła*. W: J.N. Baudouin de Courtenay, *Dzieła wybrane*. T. VI. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Baudouin de Courtenay, J.N. (1983c). Państwowość polska a Żydzi w Polsce. W: J.N. Baudouin de Courtenay, *Dzieła wybrane*. T. VI. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Baudouin de Courtenay, J.N. (1983d). Wychowanie współczesne jako stała przyczyna zdenerwowania. W: J.N. Baudouin de Courtenay, *Dzieła wybrane*. T. VI. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Baudouin de Courtenay, J.N. (1983e). Wyznaniowo nieprzyzwoite części ciała. W: J.N. Baudouin de Courtenay, *Dzieła wybrane*. T. VI. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bešta, T. (red.) (1972). *Listy J. Baudouina de Courtenay do A. Černego*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.
- Czelakowska, A. i Skarżyński, M. (red.) (2011). *Listy Jana Niecisława Baudouin de Courtenay, Jana Łosia, Kazimierza Nitscha, Jana Michała Rozwadowskiego, Henryka Ułaszyna*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Doroszewski, W. (1974). Jan Baudouin de Courtenay – językoznawca i myśliciel. W: J.N. Baudouin de Courtenay, *Dzieła wybrane*. T. I, red. P. Zwoliński. Warszawa.
- Doroszewski, W. (2016). Jan Niecisław Baudouina de Courtenay 1845–1929. W: W. Baraniewski, T. Kizwalter, P.M. Majewski i in. (red.), *Portrety uczonych. Profesorowie Uniwersytetu Warszawskiego*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Ehrenkreutz-Jasińska, M. (2016). Jan Baudouin de Courtenay w pamiętnikach swojej żony Romualdy z Bagińskich Baudouin de Courtenay i wspomnieniach córek. *Komunikacja Społeczna*, 11.
- Machut-Mędecka, E. (2018). *Czas hidżabu. Konteksty kultury arabskiej*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Nikołajew, G. i Siergiejew, A. (1991). Działalność Jana Niecisława Baudouina de Courtenay na Uniwersytecie Kazańskim. W: J. Różewicz (red.), *Działalność naukowa, dydaktyczna i społeczno-polityczna Jana Niecisława Baudouina de Courtenay w Rosji*. Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Ostrowska, J. (2018). *Przemilczane, Seksalna praca przymusowa w trakcie II wojny światowej*. Warszawa: Marginesy.
- Sikorska-Kowalska, M. (2011). Gdy „życie staje się torturą, za którą podwójna moralność idzie”: od małżeństwa do rozwodu w XIX i początkach wieku

- XX w Królestwie Polskim. *Studia z Historii Społeczno-Gospodarczej XIX i XX wieku*. T. 9, 319–329.
- Skarżyński, M. (2010). Od wydawcy. W: H. Ułaszyn, *Z Kopiowatej na katedry uniwersyteckie. Wspomnienia*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Skarżyński, M. i Smoczyńska, M. (red.) (2007). *Listy Jana Baudouin de Courtenay do Henryka Ułaszyna z lat 1894–1929*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Syguła, J. (2009). Pozycja i rola kobiety na ziemiach polskich w XIX stuleciu. Kobieta – rodzicielka, westalka przyszłości czy może królowa, która poza salonem traci swą szatę królewską i człowiecka. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne*, z. 136.
- Tarkowska, N. (2016). *Lecznica narodu. Kulturotwórcza rola zakładu przyrodoleczniczego doktora Apolinarego Tarnawskiego w Kosowie na Pokuciu (1893–1939)*. Kraków: Scientia Plus.
- Witkowska, H. (1935). Baudouin de Courtenay Romualda. *Polski Słownik Biograficzny*. T. 1. Kraków.
- Zaborowski, R. (2007). Tadeusz Zieliński (1859–1944) i Wincenty Lutosławski (1863–1954). Próba porównania biografii (w 60. i 50. rocznicę ich śmierci). W: A. Strzałkowski (red.), *Prace Komisji Historii Nauki*. T. 8. Kraków.
- Zakrzewski, T. (1973). Łuniewski Witold Aleksander Robert (1881–1943). *Polski Słownik Biograficzny*. T. 18. Kraków.

Krzysztof Duda – adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie. Prowadzi badania z zakresu historii nauki, antropologii historycznej, antropologii kultury. Członek m.in. Sekcji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności, American Anthropological Association.

Agnieszka Knap-Stefaniuk
<http://orcid.org/0000-0002-9201-9889>
Jesuit University Ignatianum in Krakow
agnieszka.knap.stefaniuk@ignatianum.edu.pl

Joan Sorribes
<http://orcid.org/0000-0003-1074-0734>
Escola Universitària Formatic Barcelona-Universitat de Girona
joan.sorribes@udg.edu
DOI: 10.35765/pk.2021.3403.10

Values in Managing a Contemporary Enterprise – the Perspective of Intercultural Management

ABSTRACT

The purpose of the article is to define the role and importance of values in managing a contemporary enterprise, while taking into account the perspective of intercultural management. Values are a very important element affecting employees' motivation and commitment in achieving common goals, especially in a culturally diverse work environment. The first part of the article explains the essence of management through values. The next part describes the role of values in management and benefits stemming from managing by values. Next intercultural management and its dimensions are discussed, whereas the last part describes the challenges related to values in intercultural management.

KEYWORDS: values, managing by values, intercultural management

STRESZCZENIE

Wartości w zarządzaniu współczesnym przedsiębiorstwem – perspektywa zarządzania międzykulturowego

Celem artykułu jest określenie roli i znaczenia wartości w zarządzaniu współczesnym przedsiębiorstwem, z uwzględnieniem perspektywy zarządzania międzykulturowego. Wartości są bardzo istotnym elementem, który wpływa na motywację i zaangażowanie pracowników w realizację wspólnych celów, zwłaszcza w zróżnicowanym kulturowo środowisku pracy. W pierwszej części artykułu wyjaśniono istotę zarządzania przez wartości. W kolejnej części opisano rolę wartości w zarządzaniu przedsiębiorstwem i korzyści, jakie wynikają z zarządzania przez wartości. Następnie zdefiniowano

Suggested citation: Knap-Stefaniuk, A. & Sorribes, J. (2021). Values in Managing a Contemporary Enterprise – the Perspective of Intercultural Management. © ⓘ *Perspectives on Culture*, 3(34), pp. 141–156. DOI: 10.35765/pk.2021.3403.10.

Submitted: 13.02.2021

Accepted: 30.10.2021

zarządzanie międzykulturowe i przedstawiono jego wymiary. W ostatniej części artykułu opisano wyzwania związane z wartościami w zarządzaniu międzykulturowym.

SŁOWA KLUCZE: wartości, zarządzanie przez wartości, zarządzanie międzykulturowe

Introduction

The evolution of international business has continued to grow for several decades. This has resulted in the advent of the era of globalisation, which affects the way in which companies should be run, not only in terms of competition, markets and target audiences but also in the way in which human resources are managed, including culturally diverse workforce. A range of cultural challenges that multinational companies must cope with involve the synergistic approach to national cultural dimensions and leadership styles (Herciu, 2014).

Hence, cross-cultural differences have surfaced and cultural constraints in management theories have been widely discussed among scientists and practitioners. Hofstede's seminal 1980 work, *Culture's consequences: international differences in work-related values*, has become the earmark of the era that witnessed systematic investigations of cross-cultural differences. Values, assumptions, beliefs, cognitive and behavioural patterns that vary across cultures have been identified, as will be discussed in the next section. Managing cross-cultural differences has emerged as one of the key challenges for managers dealing with expatriation and culturally diverse workforce in both the global and local business contexts. In recent years cross-cultural differences are perceived less as a threat to positive organizational outcomes and more as an opportunity to leverage for organizational growth and learning (Aycan, Kanungo, & Mendonça, 2014).

Most cross-cultural studies focus on cultural values and cross-cultural management. Several studies devoted to cultural values analyze differences and similarities in value orientations amongst similar cohorts across different countries, for example, managers, employees, or business students (Zhang, Straub, & Kusyk 2007; Geare, Edgar, McAndrew, Harney, Cafferkey, & Dundon, 2014).

The study by Almond and Gonzalez Menendez (2014) is worth highlighting here as it provides a comprehensive review of how the cross-cultural research has dealt with ideas, values and norms. Almond and Gonzalez Menendez (2014) argue that the majority of the existing work is under-theorized—an observation the authors are inclined to agree based

on their own assessment of literature in this study. The fact that few studies included in this review has made their way into top ranking management journals may be indicative of this deficiency; however, it may also reflect a declining interest after a heyday in the 1990s and early 2000s.

Culture has been defined in more than 150 ways within many disciplines. Aycan, Kanungo and Mendoça (2014) refer to culture as a loosely coupled system of values, assumptions, beliefs, norms and behaviours shared among the members of a human group and differentiating it from other groups. When you visit a new country, you may almost immediately realize that you are in a different culture by observing driving behaviour, eating habits, dress code, greeting patterns, conversational styles and so on. However, it takes time to realize that a culture is different from your own also because people hold different assumptions, values, beliefs and norms.

Effective management of global workforce requires understanding and appreciation of cross-cultural differences in the subtle aspects of culture including values, assumptions, beliefs and norms (Aycan, Kanungo, & Mendoça, 2014).

The essence of Managing by Values—concept and goals

In recent years, significant changes have been taking place in models of people management. We have gone from models focused on the results (management by objectives), to those focused on what people should know how to do (management by competencies) and finally, to those which recognize the role played by corporate values (management by values).

Shared values are a necessary condition for a human group to be as solid and stable as possible. This observation leads to a new model of management based on corporate values. Values are lights that guide people's behaviour. We all possess them, although they do not have to be the same, nor do we have to share the same criteria of their importance. However, corporate values are the guidelines that should guide the behaviour of those who make up an organization. Employees will feel comfortable within an organization if an important part of their personal values coincide with organizational values. Our behaviour (inside and outside the company) is—should be—consistent with values we profess.

An organisation, as an institution, does not itself possess or create its own internal values (Stackmanet, Pinder, & Connor, 2000). Organizational values are the product of internal and external culture-creating factors and the social environment from which the employees of a given organisation come. These values can also have a historical or religious basis. This way

of defining values is, in the authors' opinion, highly relevant from the perspective of cross-cultural management.

Management by values is a strategic management model based on the development of cultural factors within organizations. Management by values does not neglect the importance of objectives or the need to offer people opportunities to improve their professional skills. The strength of the model lies in reflective conversations (on any relevant professional topic) on how particular behaviours or outcomes (of an individual or a team) fit into the values of the organisation. These conversations represent an opportunity to share and reflect on the interpretation of corporate values and the impact they should have, among others, on daily decisions, on relationships between colleagues or with clients, and on the setting of priorities.

These conversations can be collective or individual and should be geared towards obtaining commitments and—if necessary—changes. It will be necessary to take note of the commitments made and, within the agreed timeframe, resume the conversation with the aim of assessing the degree of achievement of what has been agreed on.

More concretely, values can be defined as those principles, virtues or qualities that are perceived as positive or of great importance to a social group. They are normally applied to people, but it has been two decades since the importance of shared values as a guide for decision making in companies was acknowledged. Such values do not only allow for harmonic interactions between employees but also facilitate the achievement of more ambitious objectives and, therefore, increase a company's competitiveness.

The term *management by values* was introduced to management by Ken Blanchard and Michael O'Connor (Blanchard & O'Connor, 1997).

Basically, this type of management substitutes norms with values, incorporates ethics in the management of companies and seeks to align personal fulfilment with the objectives of the organisation in such a way that benefits are maximised through the empowerment of employees. The characteristic features of management by values include:

- It does not seek to replace traditional management, but to take from it those elements that are useful and to incorporate them into management based on other priorities.
- It is a form of focused leadership that allows an individual to act according to the company's values.
- It exerts a special influence on the transformation of people, on the change of their attitudes and behaviour, without focusing too much on the transmission of information.
- It facilitates the management of change by drawing up a strategic vision that leaves aside the short-sighted vision of roles.

- It encourages the development of skills rather than mere training.
- It focuses on employees' motivation as the main driver of productivity.
- It structures the recruitment and selection of talent on a more humane basis.
- It defines values as the heart of an organization that integrates and shapes its identity.

The most relevant factors for a successful implementation of management by values include:

- Active involvement of senior management.
- Defining a shared vision through common values.
- Empowerment of collaborators.
- Boosting creativity.
- Fostering internal communication, positivism and a good working environment.
- Flexibility to adapt to changes.
- Recognising a job well done.

Although each company or organization must define the values that characterize it, some of the most common embrace respectful treatment, clear and honest communication, work responsibility, competitiveness and innovation, perseverance and discipline, excellence, honesty, closeness, teamwork.

Obviously, the values have to be real, shared by all and implemented in everyday practice.

If we are looking for people and teams which are autonomous, responsible, with a high level of involvement and aligned with the values (which must be taken into account in the priorities) of an organization, it is advisable to opt for a management model based on values.

Values in business management—benefits

Management by values is a social process. It results from interactions, and management systems provide opportunities to enhance social interactions, which play a vital role in motivating employees to work effectively. Hence, especially in cross-cultural management, the task of managers is to integrate employees around shared values, which means convincing people to accept and apply shared values in organizational practices (Knap-Stefaniuk & Burkiewicz, 2021).

Some of the most important benefits of values in business management include:

- This orientation adapts to highly dynamic and changeable contexts in which organizations develop and seeks the commitment and

responsible autonomy of all individuals who make up the organization to be effective.

- Management by values does not replace other traditional management models such as Direction by Objectives, but complements them with contributions from the fields of anthropology and sociology,
- Management by values reinforces the coherence between the organization's image, structure and effective personnel policy and its vision (where the organization wants to go). The daily tasks are thus framed in the effort to achieve this final strategic vision.
- Management by values promotes the inclusion of ethical and ecological principles in strategic management and the activities of the organizations. It starts from the premise that every organization, whether public or private, has a dual mission (the reason for its existence): economic and social.

Intercultural management—its essence, definitions and dimensions

Intercultural management is the combination of knowledge, insights and skills which are necessary for adequately dealing with national and regional cultures and differences between cultures, at several management levels within and between organisations (Burggraaf, 1998).

Any 21st century company whose workforce is multicultural should raise their employees' (especially managers') awareness of the impact of culture on people and their professional performance.

Companies must identify personal needs related to work, and develop effective strategies for identifying and understanding the differences between their own cultural values and those of others. They also should enhance multicultural communication skills, develop leadership and influencing skills in multicultural contexts, as well as teach employees how to manage conflicts arising from multicultural relationships. Their human resources planning should account for multiculturalism and accordingly develop their policies for recruitment, selection, integration and development of multicultural human resources, using adequate resources and tools.

As for the definitions of culture in organizations, it can be understood as a shared system of meanings about the world in which workers live. Individuals in a group share the structuring of their world and see things in the same way. This unites them as a group and creates a sense of belonging to the group.

On the other hand, culture is relative. There are many different cultures and subcultures, and each perceives the world differently. It is important that a company and managers understand that no one is “truer” or “better” than others. The phrase “common sense” reflects what “all members of the group know.” What is common sense in one culture might seem “very uncommon” in another, which is something companies must take into account.

In addition, culture is learned. Culture is not something genetic. You are not born with values and assumptions. They are learned in a very subtle way, while coexisting with other members of one’s group. That is why it is also said that culture is a group concept. It is perceived as a generalization of the group, but it does not define the individual. Each person has different layers of cultural programming.

There are three dimensions of culture in a company:

- **Relationships:** This dimension refers to the company’s internal and external relationships, and includes how the company values relationships and how they develop. Family, social support, stereotypes, relationships between functions, departments and cultural groups and gender are valued. Consideration is also given to whether one works in a group or individually, whether one tolerates emotions, whether one is open, or private and reserved. The company’s attitude towards nature is also considered, among other aspects.
- **Time:** This dimension is related to the passage of time and to whether the company makes short-term or long-term plans. It also takes into account whether employees are aware of their evolution and the evolution of cultures in the organization.
- **Communication:** This dimension refers to information and how it is passed. In this dimension the dominant language is taken into account, as well as other linguistic models and other accepted methods of communication (e.g. acronyms).

Through values, organizations transmit to their employees information on what shared assumptions are desirable and communicate them what is expected of them. Some of the values present in Spanish companies are the following (Ventosa, 2012):

- **AENA.** People management.
- **BSH Electrodomésticos España.** Our customers can trust us. We are leaders in innovation in our sector. Our collaborators are the basis of our success. We enhance the value of our company. We are committed to with the environment and society.
- **CEMEX.** We seek excellence in our results and forge long-lasting relationships, based on trust, in order to live our lives with intensity. Our core values are collaboration, integrity and leadership.

- Endesa. People, occupational health and safety, teamwork, ethical conduct, customer orientation, innovation, results orientation, community and environment.
- Ericsson Spain. Professionalism, respect, perseverance. Respect covers three aspects: “empowerment,” “citizens of the world” and “diversity.” The definition of the value of respect implies that “when we show respect to others, new possibilities open up for them to learn thanks to sharing knowledge and skills. We have different backgrounds, but we are part of the same team. Our diversity and global awareness make us better valued by our customers.” Diversity is perceived as an added value that enriches us as people and as a company.
- FCC Commitment. Efficiency, excellence, innovation, integrity, responsibility and teamwork.
- Adecco Foundation. Social spirit, commitment to the foundation and people, professionalism and respect for diversity.
- Mahou-San Miguel Group. Openness, vocation for service, commitment, collaboration, integrity, excellence, trust.
- Iberdrola. Ethics and Corporate Responsibility, results economic, respect for the environment, sense of belonging and trust, safety and reliability, orientation towards the environment, and customer.
- ISS Facility Services. Honesty, initiative, responsibility and quality.
- MRW. Commitment, efficiency, transparency, passion and innovation.
- NH Hotels. Orientation to people, innovation, environmental responsibility, sense of responsibility and sense of business.
- Orange. Closeness, creativity, honesty, dynamism and simplicity.
- PortAdventure. Passion for the customer, own identity, commitment, team spirit.
- Red Eléctrica de España. In relation to people: respect and interest, ethical behaviour. In relation to the environment: respect for the environment, visible commitment to society. In relationship with businesses and markets: creativity and innovation, pride in belonging, orientation towards continuous improvement, quality and service to stakeholders, shared vision and objectives, responsibility for actions taken.
- Vodafone Spain. Speed, simplicity and trust through a certain obsession with the customer, a hunger for ambitious innovation and competitive, a global company with local roots.

The table below presents examples of organisational values declared by the largest companies in Poland (Table 1).

Table 1. Organisational values declared by the largest companies in Poland¹

Company	Declared organizational values
PKN Orlen S.A.	Responsibility, development, people, energy, reliability [Orlen, 2012]
PGNiG S.A.	Responsibility, partnership, reliability, quality [PGNiG, 2013]
PGE S.A.	Cooperation and openness, passion and determination, safety and responsibility [PGE, 2015]
Grupa Lotos S.A	Cleanliness, openness, innovation, responsibility, professionalism, respect, transparency, cooperation [Lotos, 2015]
KGHM S.A	Safety, cooperation, results orientation, responsibility, courage [KGHM, 2015]
Tauron S.A.	Responsibility, openness, consistency, professionalism, customer orientation [Tauron, 2015]
PZU S.A.	Wisdom, imagination, simplicity [PZU, 2015]
Eurocash S.A.	Responsibility, reliability, teamwork, transparency, profit sharing, customer orientation, job satisfaction, entrepreneurship [Eurocash, 2015]

Source: Ceglinski, 2016, p. 132.

Many of the values declared by companies in Spain and Poland coincide.

The authors would like to refer to a report that seems particularly pertinent in the discussion on values and value management. The report presents the Eurotolerance Index which, in connection with a questionnaire on people's attitudes, is based on three measures derived from the global values survey²:

- Attitudes index: an indicator of attitudes towards minorities based on the result of the Eurobarometer survey. It presents four categories, the percentage of the Eurotolerance Index corresponds to the last two, passive and actively tolerant:
 - Intolerant
 - Ambivalent
 - Passively tolerant
 - Actively tolerant
- Securities index: measures the extent to which a country reflects certain values, according to their tendency to be traditional, modern or secular, based on items related to religion, family, divorce.

1 According to the 2014 Forbes list; <http://www.forbes.pl/100-najwiekszych-firm--w-polsce-2014,ranking,175066,1,1.html>

2 The World Values Survey (WVS) is a global network of social scientists who investigate value change in the world and its impact on social and political life. It was conducted in 97 countries from 1981 to 2007: www.worldvaluessurvey.org

- Self-expression index: measures the extent to which a nation values individual rights and self-expression, the capacity to be one in that nation.

A table presented below demonstrates that the countries that occupy the top five positions in the Index of Eurotolerance, are also at the top of the global ranking of competitiveness (Table 2).

Table 2. Eurotolerance and competitiveness index

Países ordenados según Índice de Eurotolerancia	Índice de Eurotolerancia				Informe Global Competitividad 2010-2011
	Puntuación	Actitudes	Valores	Autoexpresión	Ranking Competitividad
1. Suecia	15,00	14,81	15,00	15,00	2
2. Dinamarca	12,09	12,47	10,41	13,24	9
3. Países Bajos	11,42	12,66	7,59	13,85	8
4. Finlandia	9,49	13,83	7,50	7,03	7
5. Alemania	9,45	10,32	10,59	7,30	5
6. Austria	7,76	11,10	2,06	10,00	18
7. Reino Unido	7,70	11,30	2,44	9,26	12
8. Francia	7,38	10,91	4,59	6,55	15
9. Bélgica	7,35	9,35	4,50	8,11	19
10. Italia	7,17	13,44	1,69	6,28	48
11. España	6,57	15,00	0,84	3,78	42
12. Grecia	5,58	5,65	6,84	4,19	83
13. Irlanda	4,22	12,66	-8,63	8,58	29
14. Estados Unidos	3,07	n.a.	- 4,97	11,08	4
15. Portugal	1,99	11,10	-8,34	3,18	46

Source: Eurotolerance index.

Sweden, with the highest Eurotolerance Index, ranks second in competitiveness and Germany, fifth in Eurotolerance, ranks exactly the same in competitiveness. Although these conclusions are merely an observation, in the absence of empirical analyses that validate or not such a relationship, the data do not cease to be illustrative, with the United States being the only exception to the trend observed throughout the table: the higher the score in the Eurotolerance Index, the better the position in the ranking of competitiveness.

Cultural integration and values

The internationalisation of the work environment is increasingly influencing management processes that take place in modern organisations. It should be emphasized that intercultural interactions is a category inseparably linked with intercultural management. Such interactions should be

understood as mutual influences exerted by a person from one cultural background on another person or persons from a different culture.

When applied in different contexts, HRM practices will have a different meaning and thus will not necessarily lead to the desired behaviours. The design of the elements comprising high-commitment strategies is dependent on contextual knowledge which covers, among others, knowledge of local organizational structures, cultural values and labour regulations. In order to provide insight into the process of creating such strategies and the applicability of HRM across borders, it is worth having a look at the studies that illustrated them through a direct comparison of practices used in the same sample of different enterprises as in the study by Verburg et al. (1999), in which companies from China and the Netherlands are compared. Verburg's study reveals considerable differences between China and the Netherlands in the use of rewards, performance appraisal and career development in industrial enterprises. Also, the organizational culture of the companies studied varies distinctively between both countries. These variations are in line with the expected differences on the national cultural level. Hierarchy and discipline are clearly reflected in the way personnel is appraised, rewarded and managed in Chinese industrial enterprises.

In order to achieve effective organisational climate, it is necessary to recognise the importance of cultural differences. Doing so helps managers to better understand employees, international partners, competitors and stakeholders, and thus leads to improving their managerial skills and, ultimately, to the advancement of the organisation (Ganapathi & Panchanatham, 2013).

In the study of Jayasundera and George (2017) senior business executives of a multinational business process outsourcing conglomerate with branches in Bahrain, Saudi Arabia, Oman, Qatar, United Arab Emirates, Kuwait, Turkey and Egypt were interviewed on the cultural dimension of internationalisation. The results obtained suggest that organisational values reflect national culture and that employee performance is positively influenced by cultural factors. Cultural diversity of employees can benefit an organisation in various ways, including lower absenteeism and turnover.

People work effectively when they share a sense of achievement. Such a feeling builds a set of common values, which is most often implemented in an organisation by its managerial staff. Therefore, it is worth emphasising that a well-prepared manager who is aware of the importance of values knows how to unite his subordinates around common values and how to convince them to apply these values in practice. Only then can values contribute to increasing employees' motivation and commitment, which is especially important in cross-cultural management (Barnett & Karson, 1989).

Challenges related to values in intercultural management

Intercultural management is a difficult and responsible process involving both dialogue and clash between different cultures, which poses a number of challenges for today’s employees and managers, especially in the area of values of a given company. Nowadays values are embedded in various codes of conduct of employees, managers, teams and organisations. Thus, they exert a great impact on people’s ability to adapt to and develop in the constantly changing market conditions (Knap-Stefaniuk & Burkiewicz, 2020).

The values shared in a given company are important especially because they promote loyalty, ethical behaviour, motivate for hard work, facilitate understanding of expectations, and develop effective teamwork (Knap-Stefaniuk & Burkiewicz, 2021). These elements are particularly important in a cross-cultural work environment.

Cross-cultural management researchers and theorists (i.e., Edward Hall, Geert Hofstede and Fons Trompenaars) have developed cultural value dimensions, frequently used when comparing national cultures (see Table 3). Today, many of these terms are used to explain cross-cultural differences in the workplace.

Table 3. Cultural Value Dimensions

Cultural Value Dimensions		
<p>Edward Hall (1966)⁷</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ High- and low-context cultures ▪ Concept of time 	<p>Geert Hofstede (1980)⁸</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Power distance ▪ Individualism ▪ Masculinity ▪ Uncertainty avoidance ▪ Long-term orientation 	<p>Fons Trompenaars (1993)⁹</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Universalism vs. particularism ▪ Individualism vs. collectivism ▪ Neutral or emotional ▪ Specific vs. diffuse ▪ Achievement vs. ascription ▪ Passage of time ▪ Relationship to the environment

Source: Loockwood (2008).

Studies devoted to cross-cultural perspectives on careers provide information regarding similarities and differences from the perspective of cultural and national contexts. Career development, a part of human resource planning, is an HRM strategy within talent management. However, Western

career attributes and definitions, which dominate the career development literature, are not always representative of how people in other cultures view and formulate careers (Lockwood, 2008).

The study conducted by Asparuhova (2011) investigates how leadership style influences the communication between Danish managers and their Japanese colleagues in Danish subsidiaries in Japan. The Japanese form a hierarchical society and Danes should also expect authorities when operating in Japan. Sometimes decision-making in the Danish subsidiary in Japan can be a hierarchically structured process. The Japanese would make a decision independently while the Danish would discuss it with their staff. Thus, when a Japanese has the final word, a Dane should trust it. In Japan, a given word is a strong commitment and dishonesty is severely punished, bringing the business relationship to an end.

Despite many positive outcomes value-based management can bring, it must be borne in mind that implementing values by force, especially in conditions of cultural diversity of employees, can have the effect quite contrary to the one intended. Instead of integrating employees around shared values, acting “by force” may lead to disintegration of teams, conflicts, and a decrease in motivation (Knap-Stefaniuk & Burkiewicz, 2021).

One of the challenges of working in an intercultural environment is introducing and promoting values in such a manner which allows for avoiding conflicts and misunderstandings caused by cultural differences. These phenomena adversely affect employees, disintegrate and weaken teams, negatively affect the atmosphere, communication and cooperation at a workplace, reduce work quality and employees’ motivation. It should be noted that as a company develops, its organizational values are shaped by all its employees and by those events that affect its functioning (Gorenak & Ferjan, 2015). And the values held by employees and managers affect the effectiveness and efficiency of teams, the effective realization of objectives, and people’s ability to function effectively in difficult market conditions.

Conclusions

As the globalization processes continue, it is increasingly important for HR to understand the implications of HRM in a changing world. Not all HRM strategies will fit every situation. Communication styles and cultural value dimensions need to be taken into consideration when establishing or changing HRM strategies, policies and practices. Whether in domestic or global business environments, HRM must adapt to cross-cultural factors for the success of the organization and its people (Lockwood, 2008).

According to the authors, values are necessary to effectively manage people, especially in companies in which cultural diversity of employees is a stable element in their functioning. Nowadays values are one of the priorities of modern management. They support managers in achieving company objectives, which directly translates into the way in which people and teams are managed. In an intercultural environment values are particularly important as they integrate employees and teams, which positively affects their innovation, creativity, knowledge sharing, and joint problem solving based on diverse experiences.

Summing up, it can be said that, especially in intercultural management, values affect the building of relationships with employees from other cultures as well as the formation of relations and communication with them. Both in the case of employees and managers, values create a certain organisational order, often indispensable for effective functioning and management of a company. This is because values link employees and managers to the organisation and support achieving objectives and undertaking new challenges.

REFERENCES

- Almond, P., & Gonzalez Menendez, M.C. (2012). Cross-national comparative human resource management and the ideational sphere: a critical review. *The International Journal of Human Resource Management*, Volume 25, Issue 18, 2591–2607.
- Asparuhova, V. (2011). Leadership, Culture and Management Practices: A Comparative Study between Denmark and Japan. Thesis. *Aarhus School of Business and Social Sciences*. University of Aarhus, Denmark.
- Aycan, Z., Kanungo, R.N., & Mendonca, M. (2014). *Organisations and Management in Cross-Cultural Context*. SAGE.
- Barnett, J.H., & Karson, M.J. (1989). Managers, Values, and Executive Decisions: An Exploration of the Role of Gender, Career Stage, Organizational Level, Function, and the Importance of Ethics, Relationships and Results in Managerial Decision-Making. *Journal of Business Ethics*, Vol. 8, No. 10, 747–771.
- Blanchard, K., & O'Connor, M. (1997). *Managing by Values*. Berrett-Koehler Pub.
- Burggraaf, W. (1998). Intercultural Management—on cultures and the multicultural organisation—*ORATION*. Delivered on the occasion of the assumption of duties as Professor of Intercultural Management at Nyenrode University, the Netherlands Business School.

- Ceglinski, P. (2016). Wartości organizacyjne jako czynnik sukcesu przedsiębiorstwa, [Organizational values as a factor in enterprise's success]. *Acta Universitatis Nicolai Copernici, Zarządzanie*, XLIII, No. 1, 132.
- Ganapathi, N., & Panchanatham, N. (2013). The Role of Human Resource Management in Cross-Cultural Environment—The Way to Managerial Communication.
- Geare, A., Edgar, F., McAndrew, I., Harney, B., Cafferkey, K. & Dundon, T. (2014). Exploring the Ideological Undercurrents of HRM: Workplace Values and Beliefs in Ireland and New Zealand. *The International Journal of Human Resource Management*, 25, 2275–2294.
- Gorenak, M., & Ferjan, M. (2015). The influence of organizational values on competencies of managers. *Ekonomie a Management*, 18(1), 67–83.
- Hall, E.T. (1964). *The silent language*. Greenwich, CT: Fawcett.
- Herciu, M. (2014). A synergistic approach of cross-cultural management and leadership style. *Journal of International Studies*, Vol. 7, No. 2, 106–115. DOI: 10.14254/2071-8330.2014/7-2/9.
- Hofstede, G. (1980). *Culture's consequences: International differences in work-related values*. Newbury Park, CA: Sage.
- Jayasundera, A., & George, B. (2017). Cross-cultural issues in employee performance and talent management in the middle east. *Palermo Business Review*, No. 16, 11–36.
- Knap-Stefaniuk, A., & Burkiewicz, Ł. (2020). Modern Managers' Values in a Multicultural Environment—An Introduction to An In-Depth Study. *Sustainable Economic Development and Advancing Education Excellence in the era of Global Pandemic. Proceedings of the 36th International Business Information Management Association (IBIMA)*, 1022–1035.
- Knap-Stefaniuk, A., & Burkiewicz, Ł. (2021). Values Professed by Managers Working in A Multicultural Work Environment (Analysis of The Results of a Preliminary Study Conducted Among the Polish, Spanish And Czech Managers). *Innovation Management and information Technology impact on Global Economy in the Era of Pandemic. Proceedings of the 37th International Business Information Management Association (IBIMA)*, 1516–1527.
- Lockwood, N.R. (2008). Selected Cross-Cultural Factors in Human Resource Management. *Society for Human Resource Management Research Quarterly*, third quarter, 1–9.
- Stackman, R.W., Pinder, C.C., & Connor, P.E. (2000). Values lost. Redirecting research on values in the workplace. In: N.M. Ashkanasy, C.P.M. Wilderom, & M.F. Peterson (eds.), *Handbook of Organizational Culture & Climate*. London: Sage Publications, 37–54.
- Trompenaars, F. (1993). *Riding the waves of culture: Understanding cultural diversity in business*. London: Nicholas Brealey.
- Ventosa, M. (2012). *Gestión de la Diversidad Cultural en las empresas*. Club de Excelencia en Sostenibilidad. Fundación Bertelsmann.

- Verburg, R.M., Pieter J.D., Drenth, P.L., Koopman, J. van Muijen, & Zhong-Ming Wang (1999). Managing human resources across cultures: a comparative analysis of practices in industrial enterprises in China and The Netherlands. *The International Journal of Human Resource Management*, 10:3, 391–410.
- Zhang, Y., Straub, C., & Kusyk, S. (2007), Making a Life or Making a Living? CrossCultural Comparisons of Business Students' Work and Life Values in Canada and France. *Cross Cultural Management: An International Journal*, 14, 174–195.

Agnieszka Knap-Stefaniuk – Doctor of Economics at the SGH Social-Economic College, holder of an MBA from Thames Valley University, graduate of the School of Trainers at Wszechnica UJ. She was a member of the PKA (Team for Economic Sciences) and Head of the Department of Human Resources Management at the Polish Open University, lecturer of the BA, MSc, and MBA studies, and a member of the Rector's Committee and the Scientific Council. From 2007 to 2015 she was Dean of the Krakow Faculty of Wyższa Szkoła Zarządzania/ Polish Open University; 2015–2017 she was Dean of the Krakow Faculty of Vistula University and a lecturer of the BA and MA studies in AFiBVistula [Assistant Professor at the Institute of Management]. Since 2018, she has been Vice Director of the Institute of Political and Administrative Sciences for Didactic Affairs for the Faculty of Education at the Jesuit University Ignatianum in Krakow. She cooperates with businesses and has served as a trainer, consultant, and facilitator for, e.g., Lexmark, Galeco, Biprocewmap, and Capgemini. She is the author of many publications on Human Resources Management. She specializes in issues related to strategic and international HRM, leadership, motivation, and contemporary challenges in HRM, such as corporate culture, competency management and talent management. She conducts lectures and workshops at universities in Spain, Portugal, Italy, and Czechia.

Joan Sorribes, Escola Universitària Formatic Barcelona – PhD in Economics in the discipline of Applied Economics by the University of Girona. Member of the INSETUR research group. Member of the GREPAT research group at the Formatic Barcelona University School. Member of the competitive consolidated research group SGR “TRIP” at University of Girona. Head of Quality and Head of the Department of Economic and Legal Sciences at the Formatic Barcelona University School. Associate Professor at Applied Economics Department of the Faculty of Economic and Business Sciences at the University of Girona. Associate Professor at the School of Social and Business Sciences (Pompeu Fabra University). Scientific interests: Economic crisis, Corporate Social Responsibility, Human Resource Management, Sustainable Tourism and E-learning.

Marlena Gęborska<http://orcid.org/0000-0002-1802-5287>

Uniwersytet Śląski w Katowicach

marlena.geborska@us.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3403.11


Adaptacje filmowe polskiej literatury młodzieżowej XXI wieku jako system kodów kulturowych

STRESZCZENIE

W artykule przeanalizowano adaptacje filmowe polskiej literatury młodzieżowej wydanej w XXI w. oraz wskazano kody kulturowe charakterystyczne dla współczesnych, polskich produkcji skierowanych do młodego odbiorcy. Interesujące wydały się cechy utworów najchętniej adaptowanych oraz tendencje widoczne w filmowych adaptacjach rozumianych jako reinterpretacje książkowych pre-tekstów.

Zastosowano metodę analizy źródeł (materiału filmowego, serwisów streamingowych) oraz case study. Ponadto posłużono się elementami metody statystycznej w odniesieniu do dostępności adaptacji filmowych i ich popularności wśród młodych odbiorców. Badanie przeprowadzono techniką ankiety, narzędziem był elektroniczny kwestionariusz skierowany w pierwszym przypadku do grupy wiekowej 14–16 lat. Drugi kwestionariusz był adresowany do studentów i zawierał zestaw do zapisywania skojarzeń. Analiza materiału obalila hipotezę badawczą, jakoby współcześnie w Polsce chętnie sięgano po utwory literackie dla młodzieży i adaptowano je na potrzeby filmów pełnometrażowych. Okazało się, że nieliczne wyjątki to przede wszystkim adaptacje gatunków fantasy i science fiction. Analiza kodów kulturowych pokazała, że tworzą one zestaw wzajemnie powiązanych znaczeń. Na gruncie polskich adaptacji w tym systemie dominują relacje rodzinne i przyjacielskie, dom rodzinny, podróże, zegary symbolizujące upływający czas.

SŁOWA KLUCZE: adaptacje filmowe, kody kulturowe, kultura, literatura młodzieżowa, literatura polska

Sugerowane cytowanie: Gęborska, M. (2021). Adaptacje filmowe polskiej literatury młodzieżowej XXI wieku jako system kodów kulturowych. ©  *Perspektywy Kultury*, 3(34), ss. 157–175. DOI: 10.35765/pk.2021.3403.11.

Nadesłano: 05.08.2021

Zaakceptowano: 05.11.2021

ABSTRACT

Film Adaptations of Polish Youth Literature of the 21st Century as a System of Cultural Codes

The article analyzes film adaptations of Polish youth literature published in the 21st century and indicates contemporary Polish productions' cultural codes aimed at young audiences. The following issues appeared attractive: features of works most readily adapted, trends visible in film adaptations understood as reinterpretations of book pre-texts.

The researcher used source analysis (film material, streaming services) and a case study. The researcher also used the statistical method to film adaptations' availability and popularity among young audiences. The study was conducted using the questionnaire technique, and the tool was an electronic questionnaire addressed in the first case to the 14–16 age group. The second questionnaire was addressed to undergraduate students and included a set for writing associations. The analysis of the material refuted the research hypothesis that in contemporary Poland, literary works for young people are eagerly used and adapted for full-length films' needs. It turned out that the few exceptions were primarily adaptations of fantasy and science-fiction genres. The analysis of cultural codes showed that they form a set of interrelated meanings. This system is dominated by family and friendship relationships, family home, travels, and clock measuring.

KEYWORDS: cultural codes, culture, film adaptations, Polish literature, youth literature

Wzrost popularności adaptacji literatury młodzieżowej w XXI w. często związany jest z tworzeniem alternatywnych wersji tekstów literackich. Adaptacje pojawiają się w formie filmów i seriali prezentowanych na ekranach kinowych i telewizyjnych oraz na platformach streamingowych, takich jak Netflix, VOD czy HBO GO. W zdefiniowaniu adaptacji literatury młodzieżowej, jak i w przypadku samej literatury młodzieżowej, zachodzi problem związany z określeniem grupy wiekowej. Nie istnieje jedna spójna definicja pojęcia „młodzież” ani też konkretny podział na kategorie wiekowe pomiędzy dzieciństwem a dorosłością. Większość socjologów uważa, że okres dzieciństwa kończy się pomiędzy ok. 14. a 16. rokiem życia. Natomiast nadchodzący później tzw. wiek młodzieżowy zostaje zakończony dopiero mniej więcej wraz z 21. lub 22. rokiem życia (Szewczuk, red., 1998, s. 254). W polskim systemie szkolnictwa oznaczałoby to okres rozciągnięty pomiędzy etapem przejścia ze szkoły podstawowej do średniej a ukończeniem studiów licencjackich. Zatem literatura dla młodzieży może zostać zdefiniowana jako wszelkie utwory literackie, które są adresowane do wyżej określonej grupy lub które są przez nią postrzegane jako interesujące, mimo

że uprzednio zostały zaadresowane do zupełnie innej grupy wiekowej. Adaptacje literatury młodzieżowej mogą wyróżniać cechy podobne do tych, które na ogół charakteryzują literaturę dla młodego odbiorcy, a zatem – jak akcentuje Jan Czechowski – bohater rówieśniczy, poruszenie problemów związanych z dorastaniem, takich jak relacje z rodzicami i rówieśnikami, świat fantastyczny, przygodowość, dydaktyzm (Czechowski, 2007, s. 308).

Za początek rozważań nad semiotyką filmu uważa się prace Rolanda Barthes'a, który rozróżniał dwa poziomy przekazu wizualnego – dosłowny oraz symboliczny. Barthes, korzystając ze strukturalnych koncepcji Ferdynanda de Saussure'a, początkowo koncentrował się na opisie *signifiant* (elementu znaczącego), ale w dalszej perspektywie podkreślał również znaczenie ikonicznego przekazu kodowanego, opartego na kontekście kulturowym (Barthes, 1992). W przeciwieństwie do literatury, odsyłającej czytelnika do zasobów wyobraźni, tworzącej odrębny system semiotyczny (system znaków umownych), język filmu ma charakter przedstawieniowy (system znaków ikonicznych) i narzuca widzowi konkretną, jedyną wizję danej materii, nie pozwalając na swobodę własnego obrazowania. Twórca literatury jedynie zakłada wspólną wiedzę i wspólny system wartości, natomiast reżyser dzieli z odbiorcą przekonanie o znajomości kodu filmowego (McFarlane, 1999). Kod ten obejmuje podkody związane z montażem (zaznaczanie upływu czasu, nielinearność), gatunkiem filmowym oraz kody pozakinowe: wizualne (selekcja uwagi i interpretacja obrazów), językowe (modulacja głosu, akcentowanie wyrazów), nielingwistyczne kody dźwiękowe (podkład muzyczny, odgłosy niebędące mową) oraz kody kulturowe (wzorce, zorientowanie w kulturze danego miejsca i czasu). Cechy semiotyki literatury i filmu tworzą tak złożone systemy, że mogłyby stanowić tutaj osobne zagadnienie badawcze. Z tego powodu ograniczono się do analizy adaptacji filmowych, pomijając szczegółowe rozważania literackich pierwowzorów.

Celem artykułu jest określenie, które z najnowszych, polskich utworów literackich dla młodzieży zostały poddane adaptacjom filmowym oraz scharakteryzowanie ich cech wspólnych, jeśli takowe występują. Drugim istotnym zadaniem wydaje się zdefiniowanie, czym jest kod kulturowy, ułożenie go w konkretnym systemie i przeprowadzenie analizy kodów kulturowych występujących we wspomnianych wcześniej adaptacjach.

Adaptacje filmowe literatury młodzieżowej XXI w.

Adaptacja (z łac. *adaptatio*, czyli 'dostosowanie') w przypadku filmu oznacza przełożenie dzieła literackiego na język kina. Tekst musi zatem zostać przystosowany do wymogów kodu filmowego. Transformacja zakłada

dostosowanie nie tylko do potrzeb nowego medium, ale także do odmiennego kręgu odbiorców – ich gustów i nieustannie zmieniającej się kultury. Zatem adaptacja definicyjnie konstytuuje znajomość kodów kulturowych i wykorzystanie ich w przystosowaniu dzieła. Film w dobie kultury masowej jawi się jako najbardziej zrozumiały przekaz, który z łatwością trafia do odbiorcy. Młodych ludzi zachęca m.in. odpowiednie tempo akcji, dominacja obrazu nad słowem, jasne powiązania logiczne i najczęściej język prostszy niż ten, którym posługuje się tekst literacki.

W ramach niniejszej pracy analizie podlegały fabularne adaptacje filmowe polskiej literatury młodzieżowej wydanej w XXI w. Zasięg chronologiczny początkowo ograniczono do ostatniego dziesięciolecia (2011–2020), postawiono bowiem tezę, że adaptacje filmowe literatury młodzieżowej cieszą się niezwykle zainteresowaniem reżyserów. Ostatecznie jednak analizę poszerzono, uwzględniając filmy mające premierę w ciągu ostatnich dwudziestu lat (2001–2020), ponieważ, jak się okazało, w Polsce kręci się niewiele filmów fabularnych dla młodzieży. Owszem, zaobserwowano wzrost popularności adaptacji literatury dziecięcej i młodzieżowej w XXI w., ale dotyczył on produkcji zagranicznych. Ponadto skupiono się na filmach pełnometrażowych, nie analizowano seriali. Zasięg geograficzny został ograniczony do Polski z uwagi na tematykę badań. Zamierzeniem była bowiem analiza kodów kulturowych konkretnego narodu, a nie np. całej cywilizacji europejskiej. Osobną kategorię stanowią książki powstałe na bazie rodzimych produkcji filmowych, takich jak *Tarapaty* (2017, 2020). Nie stanowią one jednak adaptacji filmowych, więc nie zostały uwzględnione w niniejszym badaniu.

Cztery filmy fabularne, które spełniły warunki badania, to *Magiczne drzewo* (2009; reż. Andrzej Maleszka¹), *Felix, Net i Niķa oraz Teoretycznie Możliwa Katastrofa* (2012; reż. Wiktor Skrzynecki), *Za niebieskimi drzwiami* (2016; reż. Mariusz Palej) i *Dzień czekolady* (2018; reż. Jacek Piotr Bławut). Za dystrybucję wszystkich filmów na platformach streamingowych odpowiadał Canal+ Polska SA. Wszystkie filmy w serwisach były zaliczane do kategorii wiekowej 7+ (czasami nawet 12 lub 13+),

1 Andrzej Maleszka (1955–) jest polskim pisarzem i reżyserem oraz laureatem kilkunastu nagród i wyróżnień, w tym międzynarodowej nagrody Emmy, w kategorii produkcji telewizyjnych dla dzieci i młodzieży, za cykl filmowy *Magiczne drzewo* (2003–2006). Po sukcesie serialu telewizyjnego Maleszka zdecydował się kontynuować historię i opublikować książkę pod tym samym tytułem (data premiery pierwszego tomu: 26.08.2009), która rozpoczęła cykl powieści fantastycznych (do 2020 r. wydano 11 tomów). Powstał również film pełnometrażowy na podstawie pierwszego tomu *Magicznego drzewa*, także według scenariusza i w reżyserii Andrzeja Maleszki, który wszedł do kin 18.09.2009. Dаты premier książki i filmu są zbliżone, jednak uznano, że odbiorca miał szansę najpierw zapoznać się z literackim pierwowzorem i w ten sposób umownie zaliczono *Magiczne drzewo* do filmów spełniających warunek badania.

a zatem nie są polecane dla najmłodszych odbiorców. Żadna z popularnych platform streamingowych na początku 2021 r. nie oferowała dostępu do wszystkich czterech tytułów. Użytkownicy serwisów Netflix i Player nie mieli w ofercie *Magicznego drzewa*, natomiast w serwisie VOD.tvp.pl nie był dostępny tytuł *Felix, Net i Niķa oraz Teoretycznie Możliwa Katastrofa*. Z kolei na platformie CDA.pl nie można było obejrzeć filmu *Dzień czekolady*. Najslabiej wypadła platforma HBO GO, która na początku 2021 r. udostępniała jedynie *Za niebieskimi drzwiami*, ale od kwietnia zrezygnowano również z tego tytułu.

Wszystkie wymienione tytuły zostały dostrzeżone przez krytyków filmowych. *Dzień czekolady* zdobył nagrodę Inis za innowację oraz oryginalność podczas 22. Międzynarodowego Festiwalu Kina Dziecięcego w Montrealu. Uhonorowano go również Nagrodą Nauczycieli podczas 36. Międzynarodowego Festiwalu Filmów Młodego Widza Ale Kino! Film w serwisie Qlturka.pl był polecany przez nauczycieli i psychologów, ale jednocześnie recenzje widzów nie zawsze były przychylnie. Pojawiały się opinie, które negowały możliwość zbudowania udanej adaptacji na podstawie pierwowzoru. Pełnometrażowy film *Magiczne drzewo* otrzymał w 2010 r. główną nagrodę na BAMkids Film Festival organizowanym w Nowym Jorku przez Brooklyn Academy of Music. Jego reżyser i zarazem autor książki o tym samym tytule, Andrzej Maleszka, został uhonorowany wieloma nagrodami za twórczość, a literacki pierwowzór przetłumaczono na kilka języków, w tym chiński, hebrajski, japoński i koreański. Film *Za niebieskimi drzwiami* został wyróżniony Nagrodą Krajowej Izby Producentów Audiowizualnych (KIPA) na festiwalu Netia OFF CAMERA. Ponadto w obsadzie znalazła się Ewa Błaszczyk, założycielka fundacji „Akogo?” i za sprawą tej aktorki część wpływów z filmu została przekazana na pomoc dla dzieci pogrążonych w śpiączce, co również było szeroko i pozytywnie komentowane.

Elektroniczny kwestionariusz ankiety sporządzono w formularzach Google. Badanie ankietowe przeprowadzono wśród 14–16-latków, rozsyłając adres URL do uczniów pierwszych i drugich klas szkół ponadpodstawowych. W tym wieku przeważnie następuje kryzys czytelniczy (Gęborska, 2019), młodzi ludzie podejmują różnego rodzaju aktywności, cenią sobie czas spędzony ze znajomymi, z reguły mniej angażują się w szkolne konkursy etc. Spośród badanych aż 80% twierdziło, że korzysta z Netflix², a większość adaptacji dostępna jest właśnie na tej platformie.

2 Dane firmy Nielsen, zajmującej się pomiarami wszystkich kanałów i platform, od podcastrów po transmisje strumieniowe w telewizji i mediach społecznościowych, pokazują, że w marcu 2020 r., czyli po ogłoszeniu zamknięcia szkół, młodzież oglądała telewizję średnio 200 minut dziennie, czyli nawet o 100 punktów procentowych więcej niż na początku tego

Kryterium dostępności stało się oczywiste w związku z trwającą od marca 2020 r. izolacją społeczną. Zamknięte kina, odwołane premiery filmowe i literackie przełożyły się na wzrost zainteresowania materiałami dostępnymi w sieci. Tym bardziej, że wśród nastolatków trudno byłoby obecnie znaleźć osobę w ogóle niekorzystającą z platform streamingowych³.

Kwestionariusz wypełniły 54 osoby. Większość tytułów adaptacji wymienionych w kwestionariuszu była dobrze znana młodym ludziom, jednak wskazywali oni, że bardziej interesujące są dla nich zagraniczne produkcje, takie jak: *Dom z papieru*, *Euforia*, *Lucyfer*. Wynika z tego, że badani oglądają filmy i seriale w zasadzie adresowane do dorosłych. Spośród adaptacji zagranicznych (bez ograniczeń związanych z datą powstania pierwowzoru literackiego) największą popularnością cieszyły się filmy z cyklu o Harrym Potterze (77,8% badanych widziało wszystkie jego części), *Opowieści z Narnii* (75,9% respondentów), *Do wszystkich chłopców, których kochałam* (64,8%), *Cudowny chłopak* (63%) i filmowa trylogia o Hobbicie (61,1%). Na tym tle dość słabo prezentują się wyniki uzyskane przez polskie produkcje spełniające warunki badania – *Magiczne drzewo* (37%), *Za niebieskimi drzwiami* (27,8%), *Dzień czekolady* (5,6%), *Felix, Net i Niķa oraz Teoretycznie Możliwa Katastrofa* (3,7%). Tym bardziej, że praktycznie wszystkie powiązane z nimi książki (z wyjątkiem *Dnia czekolady*) znajdują się w kanonie lektur szkolnych. Do oglądania polskich adaptacji mogą zniechęcać wyniki uzyskane w serwisie IMDb – oceny tych filmów wahają się pomiędzy 4,2 a 6,1 (w dziesięciopunktowej skali). W ankiecie zapytano respondentów również o literackie pierwowzory i tutaj *Magiczne drzewo*. Tom 1 *Czerwone krzesło* Andrzeja Maleszki (wyd. 2009; ss. 240) uzyskało 46%, czyli wynik nieco wyższy niż w przypadku adaptacji filmowej. Zdecydowanie wyższe wyniki czytelnicze wygenerowały natomiast książki Rafała Kosika (*Felix, Net i Niķa oraz Teoretycznie Możliwa Katastrofa*; wyd. 2005; ss. 536) – 18% oraz Marcina Szczygielskiego (*Za niebieskimi drzwiami*; wyd. 2010; ss. 225) – 12%. Ani jeden respondent nie zadeklarował natomiast, że przeczytał opowiadanie Anny Onichimowskiej

samego tygodnia (*Platformy streamingowe w Polsce obłożone*, 2020). Dotarcie do adaptacji filmowych znacznie ułatwiają dostępne platformy streamingowe. W 2020 r. zgodnie z wynikami Gemius/PBI dziesięć najpopularniejszych witryn w Polsce to: Netflix (2,66 mln abonentów), VOD.pl (1,75 mln), serwisy VoD Wirtualnej Polski (1,37 mln), Player.pl (1,31 mln), VOD.tvp.pl (1,24 mln), CDA.pl (1,14 mln), HBO GO (0,63 mln), Ipla TV (0,59 mln), Chili.com (0,25 mln) oraz Nplusgo.pl (0,21 mln).

- 3 Teksty lektur dostępne na bezpłatnych platformach, takich jak Wolne Lektury, Projekt Gutenberg. Nowości książkowe w formie e-booków lub audiobooków możliwe do zakupienia w aplikacjach Legimi czy Empik Go. Muzyka dostępna w Spotify, YouTube, Tidal. Praktycznie nieograniczony dostęp do podcastów. Ponadto popularne są inne platformy, takie jak np. Twitch.

(*Dzień czekolady*; wyd. 2007; ss. 56)⁴. Co interesujące – wspomniane utwory literackie nie tylko uzyskują lepsze wyniki, gdy chodzi o liczbę odbiorców, ale również wyższe oceny konsumentów kultury. Według serwisu *Lubimy czytać* wszystkie pierwowzory otrzymały oceny pomiędzy 6,7 a 7,8 (w tej samej co adaptacje, dziesięciostopniowej skali). Zależność pomiędzy oceną adaptacji i pierwowzoru jest odwrotnie proporcjonalna. Najgorzej oceniona książka (*Dzień czekolady*)⁵ okazała się jednocześnie najlepszym materiałem na film fabularny. Lakoniczne opisy zastosowane przez Onichimowską pozwoliły na większą swobodę w realizacji wizji reżysera filmu.

Wszystkie adaptacje można zaliczyć do gatunku filmów fantastycznych. *Felix*, *Net* i *Nika* oraz *Teoretycznie Możliwa Katastrofa* przynależą do gatunku science fiction za sprawą m.in. motywu podróży w czasie/przestrzeni, cudowności wynalazków technicznych czy neologizmów (głównie technicznych). W Polsce lata określane jako PRL, czyli 1945–1989, były jednocześnie okresem wzmożonego rozwoju prozy fantastycznonaukowej, która dopiero po 1945 r. wykrystalizowała się jako osobna forma literacka. Po swoich złotych latach dominacji na rynku wydawniczym bardzo szybko zaczęła jednak przenikać do innych gatunków. Wraz z kryzysem wiary w rozwój cywilizacji science fiction musiało ustąpić miejsca fantastyce baśniowej. To właśnie fantasy na przełomie lat 80. i 90. XX w. całkowicie zdominowało nurt literatury fantastycznej (Gęborska, 2013). Fantasy w XXI w. nadal pozostaje ulubionym gatunkiem nie tylko twórców literatury dla młodego odbiorcy, ale także reżyserów i producentów filmowych. Fantasy, takie jak *Dzień czekolady*, *Magiczne drzewo* czy *Za niebieskimi drzwiami*, cechuje znacznie bardziej emocjonalny i opisowy sposób wypowiedzi i konstruowania świata przedstawionego. Natomiast w ujęciu syntetycznym – fantastyka daje szereg możliwości w operowaniu symbolami rzeczy, postaci oraz sceny.

System kodów kulturowych

Zdefiniowanie kodu kulturowego nie jest prostym zadaniem. Podobnie jak w przypadku kultury istnieje wiele definicji oraz teorii. Można jednak założyć, że pojęcia są jedynie narzędziami służącymi formowaniu myśli, a ich kształt i sposób działania powinien być dostosowany do obranego celu. Z tego powodu rozważania rozpoczęto od zagadnień związanych

4 Wśród respondentów 4 osoby (7%) oświadczyły, że w ogóle nie czytają książek.

5 Niska ocena czytelników nie przekłada się jednak na uzyskane nagrody literackie. Wspomniana książka została nagrodzona m.in. w I Konkursie Literackim im. Astrid Lindgren.

z teorią semiozy, która prowadzi do tworzenia, przetwarzania i interpretowania znaków. Jest to podejście zgodne z częścią koncepcji próbujących narzucić zarówno literaturze, jak i produktom różnych dziedzin kultury kategorie właściwe językowi. Na użytek niniejszego artykułu ustalono zatem definicje regulujące, ponieważ wskazane pojęcia z zakresu semiotyki są rozumiane na różne sposoby, często badacze dopasowują je do konkretnych dziedzin, wydobywając i uwydatniając w znaczeniu definiowanego wyrażenia jedne cechy, a pomijając inne (Pelc, 1982).

W obrębie semiotyki, będącej ogólną teorią znaku, można wyróżnić semiotykę znaków językowych (np. języków naturalnych) i pozajęzykowych (np. muzyki, teatru czy filmu). Znaki, w najszerszym ujęciu, to wszelkie przedmioty, zdarzenia, procesy i zjawiska, które po dostrzeżeniu pozwalają na refleksję dotyczącą ich znaczenia. Natomiast w węższym ujęciu znaki to jedynie symbole oraz znaki ikoniczne, które mają tę samą własność, co przedmiot obrazowany. Charles Sanders Peirce (1839–1914) wśród znaków ikonicznych wyróżnia: obrazy (wzrokowe, słuchowe, węchowe, smakowe), diagramy (ujawniające strukturę fragmentu rzeczywistości) i metafory (uwydatniające najważniejsze cechy danego przedmiotu). Reguła posługiwania się znakami ikonicznymi zakłada, że obligatoryjnie mają one zawierać cechy oznaczanych przez nie przedmiotów, np. fotografia kościoła przedstawia budynek o takim samym wyglądzie jak ten, który jest na niej umieszczony (Pelc, 1982). A zatem dla przykładu – wspomnienie letnich wojaży może zostać przywołane za pomocą fotografii z plaży (obraz wzrokowy), nagrania z odtwarzanym szumem morza (obraz słuchowy), perfum o zapachu morskiej bryzy (obraz węchowy), dorsza spożywanego na kolację (obraz smakowy/węchowy), piasku, muszelek, mapy turystycznej (diagramy) oraz opowiadania, baśni, gry planszowej czy filmu (metafora). Symbol w przedstawionej koncepcji Peirce’a, w odróżnieniu od znaku ikonicznego, wyklucza wspomniane wcześniej podobieństwo, wiąże się natomiast z nawykiem użycia i umową społeczną dotyczącą korzystania z konkretnej formy w kontekście danego pojęcia. Zatem wszelka werbalizacja myśli staje się symbolem. Symbolami mogą być nie tylko słowa, lecz także wzory i inne znaki konwencjonalne (flagi, znaki drogowe). Drugim rodzajem symbolu są przedmioty, pojęcia i wyobrażenia, które na bazie tradycji kulturowych czy religijnych przywołują w umysłach i wyobraźni skojarzenia z innymi rzeczami, np. dom jest symbolem schronienia/bezpieczeństwa, natomiast pająk jako tkacz/przędka jawi się jako symbol tworzenia i niszczenia, życia i śmierci, zmienności losu ludzkiego oraz złudzeń (Kopaliński, 1990). Do rozważania kodów kulturowych, oprócz aparatu pojęciowego semiotyki (znak ikoniczny, symbol w postaci znaków konwencjonalnych, symbol prowadzący do skojarzeń), istotne wydają się jednak również utrwalone w języku,

potoczne wyobrażenia na temat dowolnego obiektu czy zjawiska. Stereotypy (gr. *sterreos*, czyli ‘przestrzenny’, *typos* – ‘wzorzec, odcisk’) jako spetryfikowane wzorce ujmowania świata występują w każdym społeczeństwie i są niejako naturalnymi heurystykami oszczędzającymi energię poznawczą. Przykładem może być fałszywe przekonanie o tym, że wszystkie osoby czarnoskóre mają wrodzone poczucie rytmu. Owszem, w kulturze afrykańskiej kładzie się duży nacisk na dźwięki i śpiew, ale to nie oznacza, że całe społeczeństwo ma wrodzone zdolności muzyczne. Determinantem wydaje się konkretne środowisko i zachodzący w nim proces umuzykalnienia w trakcie wychowywania. Stereotypy same w sobie nie mają znaczenia pejoratywnego, należy jednak te ogólne przekonania odróżnić od uprzedzeń (przekonania połączone z emocjami) i dyskryminacji (działania wynikające z połączenia przekonań i emocji).

Kody kulturowe są niejako założeniami podstawowymi danego społeczeństwa. Składają się z transpozycji znaków ikonicznych w funkcjonujące symbole, a także ze stereotypów, tradycji, przekonań politycznych, aspektów religijnych i obyczajowych. Istotność roli, jaką odgrywają, jest odwrotnie proporcjonalna do poziomu świadomości jej znaczenia. Kody kulturowe są bowiem najczęściej nieuświadomione, natomiast warunkują ludzką percepcję. Z nich powstają częściowo uświadomione normy oraz wartości, które następnie przejawiają się w widocznych artefaktach fizycznych, behawioralnych i językowych. Kod kulturowy podobnie jak archetyp jest wartością dynamiczną, która może zmieniać się wraz z upływem czasu. O ile jednak archetyp dotyczy przekonań wspólnych ludziom na całym świecie, o tyle kod kulturowy jest ściśle powiązany z kręgiem kulturowym, w którym funkcjonuje. Łączy to, co indywidualne, z tym, co globalne. Staje się matrycą, swojego rodzaju wzorcem, który powielają kolejne pokolenia. Kody kulturowe stanowią zatem podświadome znaczenia, które człowiek przypisuje każdej rzeczy, np. rodzajowi krajobrazu, żywności, środkom transportu, a także wszystkim zjawiskom i relacjom. To owe podświadome znaczenia nadają wyjątkowy charakter narodom i kulturom. Jak twierdzili Zygmunt Freud i jego uczeń Carl Gustav Jung, tam, gdzie wspólna przestrzeń, język, historia i doświadczenia, tam również jednostkowe działania układają się w podobne wzory. W tzw. okresie krytycznym (przede wszystkim od wczesnego dzieciństwa aż po dojrzewanie) wpajane są znaczenia podstawowych pojęć, takich jak rodzina, bezpieczeństwo, miłość, odwaga, zaangażowanie. Filtrem jest kultura danej zbiorowości, a wdrukowywane są wzorce typowych zachowań i przekonań. Naznaczanie, podobnie jak samo uczenie się, możliwe jest dzięki emocjom, szczególnie tym, które pojawiają się najwcześniej w związku z danym pojęciem. Kilkulatek, któremu rodzice zabraniają dotykać gorącego żelazka, nie rozumie abstrakcyjnego pojęcia słów „gorące, oparzysz

się”. Dotknięcie żelazka i oparzenie się wywołuje jednak tak silne emocje towarzyszące temu bolesnemu doświadczeniu, że jest mało prawdopodobne, aby kiedykolwiek znaczenie przypisane słowom „gorące, oparzysz się” zostało zapomniane. Nawet jeśli jako nastolatek nie będzie już pamiętał konkretnego doświadczenia, to wykształcony tzw. imprint wytworzy wzorec przyszłych zachowań polegających na unikaniu potencjalnego oparzenia. Obecnie istotna jest również rola i zastosowanie kodów kulturowych w marketingu, ponieważ nakładają się one na indywidualne doświadczenia odbiorców i kształtują osobiste znaczenie produktu. Kiedy w latach 70. XX w. wydawało się niemożliwe, aby japońscy konsumenci zrezygnowali z tradycyjnego picia herbaty i zaczęli parzyć kawę, wtedy szwajcarski producent Nestlé postanowił nadać kawie kulturowe znaczenie w Japonii. Strategia wytwarzania tzw. imprintu polegała wówczas nie na sprzedaży kawy, która nie budziła żadnych skojarzeń, ale jedynie na wyprodukowaniu dla dzieci specjalnych deserków o aromacie kawy. Imprint był nacechowany tak pozytywnymi emocjami związanymi z dzieciństwem, że w ciągu kolejnych kilkudziesięciu lat statystycznie nieistotna sprzedaż kawy w Japonii wzrosła do dwustu milionów kilogramów rocznie (Rapaille, 2019). Zatem statystycznie na każdego pełnoletniego obywatela Japonii przypadają dwa kilogramy kawy. Ten przykład ukazuje, jak wykorzystanie zjawiska imprintingu może zostać zaimplementowane w procesie manipulacji całymi społeczeństwami. Z takich zabiegów notorycznie korzystają środki masowego przekazu.

System kodów kulturowych składa się z zestawu wzajemnie powiązanych znaczeń, które jako całość stanowią o przynależności kulturowej. Wyodrębnienie wszystkich elementów systemu jest trudne, ponieważ, jak wspomniano, z reguły są one nieuświadomione. Z tego powodu warto przyjąć uproszczony model, w którym znajdują się: byty rzeczywiste (np. wystrój mieszkania, potrawy) i fikcyjne (człowiek pajak, skrzat), wydarzenia rzeczywiste (wyjazd na wakacje, wypadek samochodowy) i fikcyjne (podróż w czasie, przejście do innego wymiaru), zjawiska fizyczne (pogoda, pora roku) i psychiczne (przyjaźń, gniew, pogodzenie się z utratą bliskiej osoby), wyobrażenia indywidualne (marzenia, pragnienia) i społeczne (stereotypy) oraz relacje zachodzące pomiędzy wymienionymi elementami. W systemie nie został uwzględniony podział na nadawcę i odbiorcę szeroko rozumianych znaków. Sytuacja nadawcy (reżyser, scenarzysta, aktor) i odbiorcy (widz, każdy kto postrzega i interpretuje znaki) nie będzie rozważana osobno. Tym samym wyodrębniona została tylko jedna kategoria – użytkownik posługujący się kodem kulturowym.

Kody kulturowe w adaptacjach filmowych polskiej literatury młodzieżowej

Kadr filmowy wyraża, informuje i opowiada za pomocą konkretnej przestrzeni, o której decyduje obiektyw kamery. W tej przestrzeni najistotniejszą jest tzw. kierunek kadru, wyznaczający bieg rozgrywającej się akcji. Do innych elementów będących środkiem przekazu należy światło, głębia kolorów oraz rama, która oddziela przestrzeń kadru (w naturalny sposób stanowiącą wycinek czegoś większego) od przestrzeni pozakadrowej (ograniczonej jedynie wyobraźnią widza). W istocie o odbiorze filmu w dużej mierze decyduje to, co znajduje się poza kadrem, przede wszystkim są to kody kulturowe.

W *Magicznym drzewie* akcja toczy się wokół próby naprawienia relacji rodzinnych. Rodzice trójki nastoletnich bohaterów, będąc pod wpływem uroku przypadkowo wypowiedzianego życzenia, wypływają w roczny rejs dookoła świata, aby zarabiać, koncertując na statku. Zapominają, jak bardzo kochali swoje dzieci, i zostawiają je u bogatej, czterdziestoletniej ciotki, która jest nieczuła, skąpa i apodyktyczna. Sprawcą całego zamieszania jest czerwone krzesło, wyprodukowane z magicznego drzewa, które spełnia wszystkie życzenia siedzącego na nim w danej chwili człowieka. Życzenie może jednak odnosić się tylko do tego, co znajduje się w zasięgu wzroku. Młodzi ludzie wyruszają zatem w podróż do Gdyni, aby zatrzymać statek, znaleźć rodziców i ich odczarować. Zabierają ze sobą ciotkę, uprzednio zmieniając ją w dziewięcioletkę, tak aby będąc młodszą od nich, nie mogła pokrzyżować im planów. W literaturze młodzieżowej bardzo często występuje motyw podróży. To właśnie w jej trakcie młody bohater dojrzewa. W tym przypadku dzieci wydają się od razu dojrzałe i racjonalne, np. martwią się, czy wypowiedziane życzenie kogoś nie skrzywdzi. Osobą, która zmienia się w trakcie podróży, jest czterdziestolatka. Ciotka dopiero po przemianie w dziewięcioletkę zaczyna uczyć się empatii, wrażliwości i nawiązywania relacji. Cała magia płynie z prostego, drewnianego krzesła. Drzewo jednak w wielu kulturach jest symbolem istoty boskiej, a według wierzeń Greków – siedzibą duchów, elfów i chochlików. Dodatkowo owym drzewem, które posłużyło za materiał, był dąb, czyli najstarsze, królewskie starodrzewie, często przedstawiane jako alegoria życia człowieka (Kopaliński, 1990).

Za niebieskimi drzwiami rozpoczyna się od dźwięku budzika oznajmającego wakacyjną wyprawę. Samotna matka, po nieprzespanej, przepracowanej nocy, siada za kierownicą samochodu. Początkowo panuje radosna atmosfera, mama z synem grają w zgadywanki. W pewnym momencie dochodzi jednak do wypadku i Łukasz zostaje rozdzielony z mamą. Chłopak trafia do pensjonatu nieznanego mu wcześniej ciotki Agaty, która jawi

się jako czarownica. Ciotka pali papierosy, nie toleruje hałasu i nie potrafi okazywać uczuć. W starym pensjonacie goszczą jedynie starsze osoby, a do wyposażenia należą stare, drewniane meble, poroża, żyrandole. Łukasz zajmuje pokój na piętrze, który w przeszłości należał do jego mamy, i tam znajduje tytułowe niebieskie drzwi, prowadzące do magicznego świata. Spotkanie z krawcem, który nicią naprawia chłopcu kolano, kończy się złowrogim upomnieniem o potrzebie odwdzięczenia się za przysługę. Na życzenie krawca Łukasz zabiera ze sobą pierścień z nici, który w prawdziwym świecie, w ciągu jednej nocy, zaczyna rozrastać się i oplatać wszystko pajączą siecią. Nad ranem okazuje się, że w pensjonacie panuje ciemność, a ciotka zmieniła się w ogromnego pajaka czyhającego na chłopaka. Krawiec może być tu symbolem zszywania i krojenia tkaniny ludzkiego losu. Zmiany związane z traumatycznymi wydarzeniami (wypadek, śpiączka, niepokój o najbliższą osobę) powodują przewartościowanie dotychczasowego życia. Bohater musi dojrzeć (poszukiwać rozwiązań problemów, dostrzegać coś więcej niż własne potrzeby, współpracować z innymi). W przeciwnym razie nigdy nie obudzi się ze snu, nie dorośnie. W filmie promowane są zasady grzecznościowe charakterystyczne dla polskiej kultury. Mama żartobliwie poucza Łukasza: „dziewczyny mają pierwszeństwo”, ciotka strofuje go, jak ma się zwracać do starszych i przekazuje zasadę: „gdziekolwiek chcesz wejść, zawsze pukaj”.

Sieć, ale tym razem będąca atrybutem rybaka, pojawia się w filmie *Felix, Net i Nią oraz Teoretycznie Możliwa Katastrofa*. Jest ona symbolem tego, co usidla, splątuje i pożera. W tej adaptacji ową pułapkę przygotowuje podszywający się pod rybaka Schultz, który pragnie jedynie wykorzystać bohaterów do odnalezienia kryształowego serca, będącego główną częścią teleportera. Urządzenie pozwoliłby Niemcom odwrócić bieg II wojny światowej. Wakacje nad morzem dla nastolatków zmieniają się w dramatyczną walkę z czasem. Potyczka kończy się szczęśliwie dzięki wiedzy i technologii, którą posiadają chłopcy, oraz intuicji, przecuciom i magicznej mocy, którymi charakteryzuje się Nika. W tej adaptacji również pojawiają się zasady grzecznościowe, ojciec Felixa stwierdza: „chłopcy weźcie tę skrzynię”, jakby w domyśle sugerując, że dziewczynka nie będzie dźwigać ciężkiego przedmiotu. To, co w Polsce jawi się jako szarmancka postawa, w innych krajach, np. w Niemczech, mogłoby w tej chwili spotkać się z zarzutem dotyczącym dyskryminacji. Nika nosi spódniczkę, czerwoną torebkę i zieloną spinkę we włosach. Chłopcy w pewnym stopniu rywalizują o Nikę i próbują jej zaimponować.

W *Dniu czekolady* przedstawiona jest historia dwóch nieszczęśliwych rodzin, które nie potrafią poradzić sobie ze śmiercią bliskich osób. W trakcie wakacji rodzice Moniki decydują się na przeprowadzkę. Dziewczynka nosi spódniczkę hula, ma pióro we włosach i kolorowe warkoczyki. Ciągłe

ucieka z domu, ponieważ rodzice powiedzieli jej, że ukochana babcia wyjechała na Hawaje. Monika zamierza dotrzeć do tego miejsca, jednak nie wie, że rodzice okłamali ją, ponieważ nie potrafili porozmawiać o śmierci. Z kolei rodzina Dawida rozpadła się po tym, jak zmarła jego młodsza siostra Zuzia. Chłopiec dopatruje się obecności Zuzi w dzikiej kotce, jednak jego mama nie pozwala mu wspominać siostry. Na młodych ludzi czyha wiedźma wykradająca wspomnienia, ale oni nie chcą wymazać z pamięci radosnych chwil spędzonych z kochanymi przez siebie osobami, które już umarły. Reżyser przedstawia dwa newralgiczne punkty naszej kultury: rodzinę oraz śmierć. Redukcja kolorów oddaje pogrzebowe emocje: ból, rozpacz, żal. Dzieci nigdy się nie uśmiechają. Ujęcia kamery tworzą nastrój oniryczny i surrealny. Napięcie budowane jest przez nieustanne balansowanie pomiędzy rzeczywistością a symbolem. Pojawia się zegarowa kukułka oznaczająca smutek, samotność, egoizm, ale też podstęp i wróżbę. Rzeka, w której utopiła się Zuzia, staje się symbolem potęgi, siły, nieubłaganego upływu czasu (Kopaliński, 1990). Globus, który do niej wpada, zdaje się nieść przesłanie o tym, że świat płynie dalej, życie toczy się bez zmian i trzeba pogodzić się z utratą, opłakać ją i próbować istnieć w terażniejszości. Takie ukazanie motywu śmierci wydaje się sprzeciwem wobec zjawiska związanego z wyparciem żałoby, przenikającego do Polski z innych kultur. W Europie zwyczaj funeralne (osobiste składanie kondolencji, orszak pogrzebowy) pod koniec XX w. stały się czymś wstydlivym i skrywanym, w odróżnieniu od zjawiska samej śmierci, którą media wydają się wręcz epatować.

Adaptacje polskiej, współczesnej literatury młodzieżowej różnią się pod względem obecnych w nich magicznych wydarzeń i przedmiotów, co oczywiste – inna jest ich warstwa fabularna. Postrzeganie pewnych motywów wydaje się jednak podobne w każdej z tych adaptacji (tabela 1).

Tabela 1. Motywy występujące w każdej z przecanalizowanych adaptacji

MOTYW	NAZWA ADAPTACJI	Felix, Net i Niła	Magiczne drzewo	Za niebieskimi drzewiami
CZAS – nauka lub lekarstwo	Dzień czekolady	W 1945 r. kilka tysięcy niemieckich żołnierzy utknęło w czwartym wymiarze, gdzie czas stoi w miejscu. Bohaterowie uruchamiają teleporter i podróżują w czasie.	Ciotka, jako mała dziewczynka, podczas podróży zmienia się w lepszego człowieka.	Musi minąć kilka miesięcy, aby Łukasz Borski wyzdrowiał.
	– warunek pozytywnego zakończenia przygody	Lato zmienia się w jesień. Monika chciałaby szybko postać się o 20 lat. Bohaterowie muszą zaakceptować, że „czas ma swoją wartość”.	Brakuje czasu, trzeba się spieszyć. Dzieci mają tylko kilkanaście godzin, aby zdążyć przed odpięciem statku i odczarować rodziców.	Lato niepostrzeżenie zmienia się w jesień.
NOC – dramatyczne wydarzenia	Główne wydarzenia dzieją się w ciemną, deszczową noc, sen zostaje przerwany przez odgłosy dochodzące ze strychu. Wiedźma z zegara poryya Dawida. Monika ucieka do lasu.	W trakcie burzliwej nocy, w atmosferze grozy, bohaterowie uciekają do piwnicy. W podziemiach trafiają do bazy wojskowej.	Skradanie się człowieka na szrudlach do leśnego obozowiska młodych bohaterów.	Spotkanie z przerażającym krawcem. Rozrastanie się pajęczyny w rzeczywistym świecie.
	– magiczna	Skoczek Czasu kukka w zegarze i zajada czekoladę, a w gospodzie siedzą pozeracze różnych dni tygodnia. Twarz kotki, która odbija się w szybie zegara, jest twarzą Zuzi.	Wyczarowany lew obrońca oraz pochodnie oświetlające mrok.	Przejęcie do magicznego świata.
– spokojna	Dawid śni o ślubie z Moniką.	W nocy Net próbuje nauczyć się pływać, wykorzystując kuchenny stół i instrukcję z internetu (komizm sytuacji).	Czerwone krzesło pełni wartość przed leśnym obozowiskiem. Bohaterowie mogą spokojnie zasnąć.	Szybko zapadający zmrok, posępny listopad w Wysokim Klifie. Pensjonat daje jednak schronienie.

<p>PODRÓŻ – ucieczka – wakacje</p>	<p>Monika często ucieka autobusem. Dawid ucieka, aby pomóc Monice i przepędzić panią psycholog. Po zakończonym roku szkolnym rodzice Moniki postanawiają przeprowadzić się daleko od miasta.</p>	<p>Felix okłamuje ojca, kasuje sms, który otrzymał on od żony. W ten sposób młodzi ludzie zostają bez opieki. Ojciec Felixa otrzymuje z pracy możliwość miesięcznego wynajęcia domu nad morzem. Net i Nika dołączają do wyprawy.</p>	<p>Ucieczka dzieci z domu ciotki do Gdyni w poszukiwaniu rodziców. Słoneczne lato, festyny, koncerty, żniwa.</p>	<p>Przejdzie przez niebieskie drzwi do opuszczonego miasta w niebiesko-różowym lesie. Wakacyjny wyjazd z Warszawy kończy się wypadkiem samochodowym i śpiączką.</p>
<p>POSIŁKI</p>	<p>Płatki na mleku, czekolada, ciasto czekoladowe.</p>	<p>Kanapki, pierogi ze skwarkami cebuli, herbata, mielonka, pizza.</p>	<p>Parówki, płatki z jogurtem, pizza.</p>	<p>Ugotowane jajka, herbata, herbatniki. Słodkizy są prezentem.</p>
<p>RODZINA – pełna – niepełna lub osoba samotna</p>	<p>Rodzina Moniki przełamuje tabu dotyczące śmierci babci. Rodzina Dawida jednoczy się dopiero po oplakaniu Zuzi. Ojciec wraca do domu. Wiedźma poluje na wspomnienia o bliźnich Moniki i Dawida, bo jest samotna. Przytulenie Moniki powoduje zmianę w jej zachowaniu.</p>	<p>Felix ma pełną rodzinę, jednak rodzice są tak zapracowani, że nawet nie zdają sobie sprawy, iż dzieci nad morzem zostały bez opieki. Nika jest sierotą, ale to ukrywa. Utrzymuje się sama, po szkole zajmuje się skracaniem długopisów. Najbliższymi osobami są dla niej dwaj przyjaciele – Felix i Net.</p>	<p>Pięćosobowa, kochająca się i wspierająca. Jeśli jest problem, to znaczy, że rzucono zły czar. Po jego zdjęciu jest miejsce także dla odmiennej, spragnionej czułości ciotki. Samotna 40-letnia ciotka, zatrudniająca tylko osoby głuche i nieme. Kobieta nie dogaduje się nawet z własną siostrą, nie rozumie rodzinnego szczęścia.</p>	<p>Brak. Kochająca, ale pracowana i samotna Magda i jej syn Łukasz. Nie wiadomo, gdzie przebywa ojciec chłopca. Surowa ciotka, będąca właścicielką pensjonatu.</p>

Źródło: opracowanie własne.

We wszystkich adaptacjach czas stanowi istotny element i albo staje się lekarstwem, albo postrzegany jest jako ściśle określony, a bohaterowie muszą dostosować się do tego, że ciągle go brakuje, bo nieubłaganie upływa. Akcja dzieje się podczas wakacji, związana jest z ucieczką w gromie nastoletnich przyjaciół lub z samotną wyprawą. Relacje rodzinne podlegają różnego rodzaju komplikacjom, zwykle pojawia się jakaś bogata, ale obmierzła ciotka lub też sidła na bohaterów zastawia jakiś nieszczęsny stwór, którego nikt nie darzy sympatią. Dzieci są uosobieniem dobra, sprawiedliwości i racjonalności. Do wielu zdarzeń dochodzi nocą, która zawsze jest tajemnicza lub nawet magiczna, często wietrzna i deszczowa. Jej ewentualny spokój jest pozorny, wydaje się tylko ciszą przed burzą, czasem zwiastującym dramatyczne wydarzenia. Szczęśliwe, rodzinne chwile wiążą się natomiast ze wspólnym jedzeniem posiłków. Pojawiają się charakterystyczne dla polskich śniadań kanapki, parówki, jajka czy herbata, ale również uwielbiana przez nastolatków pizza i słodycze. W omawianych adaptacjach z gatunku fantasy praktycznie nie pojawia się sprzęt elektroniczny, ewentualnie znajduje się on na drugim planie. Łukasz Borski posiada telefon komórkowy, jednak jest on uszkodzony i służy jedynie do oglądania zdjęcia mamy. Monika i Dawid, uciekając, zabierają globus, a nie tablety czy inny sprzęt komputerowy. Trójka rodzeństwa z opowieści o *Magicznym drzewie* posiada tylko jeden telefon, który i tak zostaje im odebrany przez ciotkę, jeszcze przed wyruszeniem w podróż. Z racji przesłanek gatunkowych (science fiction) sprzęt elektroniczny pojawia się w powieści o przygodach Felixa, Neta i Niki, ale nie służy on do zabawy. Wykorzystywany jest na potrzeby rozwikłania zagadki.

Każda przeczytana książka i każdy obejrzany film pełni ważną funkcję w rozwoju osobowości młodego człowieka. Emocjonalne zaangażowanie związane z fabułą potęguje efekt uczenia się, przyswajania konkretnego systemu wartości. Człowiek jest jedyną istotą, która może odszyfrować znaki. Ernst Cassirer wręcz nazywa człowieka *homo symbolicus*, który przyswaja znaczenia i perspektywę przez poddanie procesowi ponadpokoleniowego nabywania kompetencji kulturowych, tworzących system wartości danej społeczności, przez uczestnictwo w danej kulturze. Enkulturation może odbywać się świadomie (deklarowane normy i wartości), ale może być również nieświadomiona (kody kultury).

Drugie badanie ankietowe wykonane na potrzeby niniejszego artykułu zostało skierowane do studentów trzeciego roku studiów licencjackich, czyli osób w większości 21-, 22-letnich. Tym razem zdecydowano się na wybór respondentów z górnego pułapu określającego wiek młodzieżowy, ponieważ założono większą świadomość przyswojonych do tego momentu skojarzeń. Formularz ankiety wypełniło w sumie 40 osób, studiujących nauki ścisłe lub kierunki humanistyczne. Respondenci wskazywali nasuwające

się im skojarzenia dla pojedynczych haseł przedstawionych w kolejności alfabetycznej. Nie otrzymali informacji, że są to motywy pochodzące z jakiegokolwiek filmu, mieli asocjacje odnieść wyłącznie do swoich wspomnień, doświadczeń i przekonań. Okazało się, że skojarzenia podawane przez uczestników badania ściśle korespondują ze znaczeniami ukazanymi w adaptacjach⁶. Wakacje w większości przypadków kojarzą się z podróżami (65% odpowiedzi) oraz pobytem nad morzem (60%). Wypadek raczej definiowany był jako związany z podróżą samochodem (55%), pobytem w szpitalu (55%) i śmiercią (30%). Czas przywołuje na myśl przemijanie (65%), zegary (50%) oraz śmierć (30%). Stary dom kojarzy się ze zniszczeniem (60%), duchami (50%) lub ewentualnie z zabytkami (25%). Drzewo z owocami (40%), ale także z samą istotą życia (35%) oraz z lasem (25%) lub cieniem czy schronieniem (25%). Jedzenie już tylko 30% konotuje z gotowaniem, przy czym tyle samo osób deklarowało skojarzenie z restauracją, a jedna czwarta wskazała w tym miejscu pizzę. Z kolei wśród badanych połowa skojarzyła pizzę ze spotkaniami w gronie rodziny lub znajomych. Telefon postrzegany jest jako narzędzie do interakcji z przyjaciółmi (95%), robienia zdjęć (35%) oraz gwarantujące dostęp do internetu (30%). Niemcy nadal budzą głównie asocjacje z wojną (60%), ale już także z piwem (45%), kielbaskami (15%) i murem berlińskim (15%). Wciąż pokutuje stereotyp bezdzietnej ciotki jako samotnej, starej panny (50%), chociaż, co interesujące, w sformułowaniu „bezdzietna ciotka” nie było przecież żadnego powiązania ze słowem niezamężna. Pozostałe skojarzenia to niezależność (45%), bogactwo i drogie prezenty (30%) oraz sukces w karierze zawodowej (25%). W porównaniu z XX w. stanowczo najbardziej zmieniło się postrzeganie samotnej matki. Nadal jest ona kojarzona ze zmęczeniem (50%) i opuszczeniem (35%), ale już także z siłą, samodzielnością i odwagą (85%). Wciąż jednak najwięcej pozytywnych konotacji przywodzi na myśl rodzina, która większości badanych kojarzy się z miłością, opieką, bezpieczeństwem, wsparciem i szczęściem.

Zakończenie

Niniejszy tekst wymagał zdefiniowania wielu terminów, które obecnie nie są postrzegane jednoznacznie, rozpoczynając od pojęć takich jak: młodzież, literatura młodzieżowa, literatura fantastyczna, a na kodach kulturowych kończąc. W zasadzie jedynym wyraźnie określonym terminem okazała się adaptacja filmowa. Trudności terminologiczne nie zniechęciły

6 W analizie uwzględniono jedynie odpowiedzi, które uzyskały powyżej 10%. Odpowiedzi nie sumują się do 100%, ponieważ uczestnicy badania mogli wskazywać więcej niż jedną odpowiedź.

jednak autorki. Udało się przedstawić uproszczony model kodów kulturowych w adaptacjach polskiej literatury młodzieżowej. Mimo że hipoteza związana z pokaźną liczbą adaptacji literatury XXI w., w przypadku polskich produkcji, nie okazała się prawdziwa, to niniejsze rozważania doprowadziły do następujących wniosków:

- w Polsce najczęściej adaptowane są lektury szkolne, istotny jest morał danej opowieści. Twórcy chętnie trawestują utwory z zakresu literatury fantastycznej. W przypadku zagranicznych adaptacji dominują utwory z mocnym wydźwiękiem emocjonalnym, przekaz nie musi służyć dydaktyzmowi. Równie chętnie natomiast w Polsce, jak i za granicą, punktem wyjściowym staje się fantastyka, w szczególności zaś – fantasy;
- młodzi ludzie chętnie korzystają z platform streamingowych, więc znajomość danej produkcji często związana jest z jej dostępnością w telewizji internetowej, najchętniej odwiedzana jest platforma Netflix;
- adaptacje polskiej literatury młodzieżowej nie cieszą się popularnością – zaledwie co trzeci ankietowany obejrzał *Magiczne drzewo* i *Za niebieskimi drzwiami*. Pozostałe dwa tytuły praktycznie w ogóle nie funkcjonują w świadomości młodych ludzi;
- polskie produkcje filmowe mogą nie budzić zainteresowania młodych odbiorców ze względu na coraz głębsze zanurzenie młodzieży w innej, promowanej przez Netflix kulturze oraz podatność na medialne próby popularyzowania wzorców amerykańskich. Następuje wykorzenienie tradycyjnych wartości, obecność sacrum budzi pogardę, a brak odniesień do LGBT prowadzi do zarzutu o anachroniczność;
- przedstawione w polskich adaptacjach kody kulturowe pokrywają się ze znaczeniami przypisywanymi im przez młodych odbiorców. Strych to nadal tajemnicze (20%), ciemne (30%) i zakurzone miejsce (65%), skrywające pamiątki (35%) i niepotrzebne przedmioty (75%), skojarzone z zapachem stęchlizny i starości (35%), a nie pięknie odnowiony apartament (0%), jak w przypadku Amerykanów, którzy remontują poddasze, a niepotrzebne przedmioty gromadzą w magazynach samoobsługowych. Rodzina to nadal jeszcze mama i tata (70%) oraz dzieci (40%), rzadziej już dziadkowie (25%), ale także zwierzęta (10%) dotąd niecharakterystyczne dla strefy rodzinnej. Trend antropomorfizacji zwierząt oraz traktowania ich jako członków rodziny cechuje posthumanizm we współczesnych modelach rodzin i jest obecnie charakterystyczny dla kręgu kultury zachodniej;
- to kultura czyni Polskę narodem Polaków, w ten sposób powstaje pewnego rodzaju niepisana umowa społeczna, a zatem próba odczytania powielanych schematów może ukazać matryce myślenia o świecie, innych ludziach i naszej własnej rzeczywistości.

BIBLIOGRAFIA

- Barthes, R. (1992). Problem znaczenia w filmie. W: A. Helman i J. Ostaszewski (red.), *Film: język – rzeczywistość – osoba. Antologia*. Warszawa: Zakład Semiotyki Logicznej Uniwersytetu Warszawskiego „Znak, Język, Rzeczywistość”, Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Czechowski, J. (2007). Funkcje edukacyjnej literatury dla dzieci i młodzieży. *Kultura i Edukacja*, nr 2.
- Film „Dzień czekolady” z terapeutycznym przesłaniem to idealny prezent na Dzień Dziecka! (b.d.). Pozyskano z: <https://qlturka.pl/2019/05/30/film-dzien-czekolady-z-terapeutycznym-przeslaniem-to-idealny-prezent-na-dzien-dziecka/> (dostęp: 31.03.2021).
- Gęborska, M. (2013). Laureaci nagród państwowych za twórczość literacką dla dzieci i młodzieży w PRL-u. W: K. Heska-Kwaśniewicz i K. Tałuć (red.), *Literatura dla dzieci i młodzieży (1945–1989)*. T. 3. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 190–215.
- Gęborska, M. (2019). *Model biblioteki aktywnie promującej książkę dziecięcą*. Katowice: Wydawnictwo UŚ.
- Kopaliński, W. (1990). *Słownik symboli*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- McFarlane, B. (1999). Tło, problemy i nowe propozycje. *Kwartalnik Filmowy*, nr 26–27, 28–29.
- Pelc, J. (1982). *Wstęp do semiotyki*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 141–174.
- Platformy streamingowe w Polsce obłożone* (2020). Pozyskano z: <https://cyfrowa.rp.pl/biznes/45484-platformy-streamingowe-w-polsce-oblezone-pomagaja-im-problem-kin> (dostęp: 31.03.2021).
- Rapaille, C. (2019). *Kod kulturowy*. Warszawa: MT Biznes.
- Szewczuk, W. (red.). (1998). *Encyklopedia psychologii*. Warszawa: Fundacja Innowacyjna.

Marlena Gęborska – doktor nauk humanistycznych, od 2011 r. pracownik Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, obecnie na stanowisku adiunkta. W latach 2014–2015 pracownik Biblioteki Narodowej w Warszawie. W latach 2015–2021 nauczyciel informatyki oraz nauczyciel bibliotekarz. Zainteresowania badawcze: promocja w instytucjach kultury, media społecznościowe, literatura dla dzieci i młodzieży. Autorka monografii: *Biblioteka aktywnie promująca książkę dziecięcą* (2018), *Model biblioteki aktywnie promującej książkę dziecięcą* (2019). Więcej informacji można znaleźć na stronie internetowej: <https://sites.google.com/view/marlenageborska/>

Katarzyna Rynkowska<http://orcid.org/0000-0003-0637-5201>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

kaskarynkowska@gmail.com


DOI: 10.35765/pk.2021.3403.12

Podróż na skraje zmysłów – poszukiwanie nowych form duchowości

STRESZCZENIE

Artykuł podejmuje zagadnienie istniejących we współczesnym, odczarowanym świecie form duchowości oraz ich znaczenia dla poszukującego w dalszym ciągu metafizyki człowieka Zachodu. Odniesienie się do postępującego w świecie procesu sekularyzacji oraz jego społeczno-kulturowych przyczyn, związanych z przemianami intelektualnymi i obyczajowymi lat 60. XX w., prowadzi do stwierdzenia, iż w wyniku negacji wartości oraz znaczeń wpływających z dziedzictwa chrześcijaństwa dotychczasowa religijność straciła na znaczeniu. Nie jest to jednak równoznaczne z całkowitym zanikiem symboliki, a także problematyki duchowej, bowiem tekst wykazuje, że są one ważnymi elementami organizującymi wokół siebie daną kulturę, niezależnie od czasu i okoliczności. Główną oś refleksji stanowi myśl, iż mimo paradygmatu racjonalności człowiek nadal pragnie obcować z tym, co przekracza zmysłowe poznanie. Istnienie wspomnianej dialektyki omówiono również szeroko w kontekście pozazachodnim, posługując się przykładem syberyjskich praktyk szamańskich, które stanowią o obecności form duchowości, w pewnej mierze opierającym się zmianom właściwym dla epoki nowoczesności i ideologii stalinowskiej. Zjawisko to rozpatrywane jest w kluczu historycznym, politycznym oraz kulturowym i prowadzi do konkluzji, że obecnie szamanizm syberyjski ma charakter hybrydyczny, ulega licznym modyfikacjom, umykając klasycznym ujęciom antropologicznym i religioznawczym. Poprzez zestawienie wizji szamanizmu syberyjskiego z klasycznego opracowania Mircei Eliadego z jego współczesną, pełną teatralności, przesady formą, artykuł udowadnia, że szamanizm na Syberii coraz bardziej zaczyna podlegać procesom globalizacji i uniwersalizacji za cenę utraty wymiaru sakralnego. Co istotne, choć omawiane praktyki sytuują się pomiędzy rdzenną tradycją a komercyjnym przetworzeniem, w dalszym ciągu pozostają ważnym elementem danej kultury. Ponadto stanowią obszar zainteresowania człowieka zachodniego, próbującego poszerzać własny, dotychczasowy repertuar form duchowości.

SŁOWA KLUCZE: sekularyzacja, nowe formy duchowości, praktyki religijne, szamanizm syberyjski, sacrum

Sugerowane cytowanie: Rynkowska, K. (2021). Podróż na skraje zmysłów – poszukiwanie nowych form duchowości. ©  *Perspektywy Kultury*, 3(34), ss. 177–201. DOI: 10.35765/pk.2021.3403.12.

Nadesłano: 11.03.2021

Zaakceptowano: 07.10.2021

ABSTRACT

Journey to the Extremes of the Senses – Searching for New Forms of Spirituality

The article takes up the issue of forms of spirituality existing in the modern, disenchanted world and their meaning for the Western man who is still looking for metaphysics. A reference to the progressing process of secularization in the world and its sociocultural causes, related to intellectual and moral transformations of the 1960s, leads to the conclusion that as a result of the negation of values from the heritage of Christianity, previous religiousness has lost its meaning. However, it is not equal to a complete disappearance of symbolism and spiritual issues. Despite the paradigm of rationality, man still desires to communicate with the sphere that exceeds sensual cognition. The existence of this dialectic is also discussed in a non-Western context by using the example of Siberian shamanic practices, which represent the presence of forms of spirituality that resist the changes inherent in the modern era and Stalinist ideology. This phenomenon is shown in many contexts and leads to the conclusion that Siberian shamanism is currently a hybrid, escaping the classic anthropological and religious studies approaches. By juxtaposing the vision of Siberian shamanism from Mircea Eliade's book with its contemporary, theatrical form, the article proves that shamanism in Siberia submits the process of globalization and loses its sacral features. Although shamanism is based between indigenous tradition and commercialism, it is an important part of Russian culture. Moreover, it is interesting for Western man who is trying to expand his own view on forms of spirituality in a modern world.

KEYWORDS: secularization, new forms of spirituality, religious observances, siberian shamanism, sacrum

Wstęp

Sformułowana przez Maksa Webera koncepcja odczarowania świata, polegająca na rezygnacji z wiary w istnienie nadprzyrodzonych sił wpływających na ludzkie życie oraz uznaniu racjonalności za cechę umożliwiającą faktyczny rozwój cywilizacyjny, przyniosła tyle nadziei, ile rozczarowania. Człowiek uświadomił sobie, że jego los należy wyłącznie do niego. Nie pozostaje dłużej w stosunku zależności względem wykraczających poza poznanie mocy, którym należy składać ofiary, oddawać cześć, jednak bez gwarancji, iż te okażą się przychylnie. Wraz z tym osłabieniu uległy praktyki religijne, rytuały obecne w świecie prywatnym, jak i publicznym, a dotychczasowe oznaki duchowości zastąpiono racjonalnymi i technicznymi rozwiązaniami.

Czy jednak odczarowanie, niosące postęp i rozwój, wyeliminowało wszystkie formy duchowości? Na ile ta emancypacja stała się oczekiwanym wyzwoleniem od wymaginowanych sił, a na ile przyczyniła się do wyjałowienia ludzkiej natury? Czy można bez wątpliwości uznać, że oto samodzielna, dorosła w znaczeniu kantowskim ludzkość kieruje się w swoich działaniach zdrowym rozsądkiem? Obok tych wysokowyspecjalizowanych, zrjonalizowanych światów, istnieją rzeczywistości niejako równoległe, które nadal kierują się innymi regułami niż tymi zaproponowanymi przez pragmatyzm, kalkulację, rozsądek. Ludzie, tak jak dawniej, poszukują odpowiedzi na pytania o swoją przyszłość, niezależnie od naukowych prognoz. Ich życie prywatne – chociaż nie tylko – wypełnia troska o zdrowie, powodzenie, przyszłość. Dlatego też, nie zważając na tak pozytywnie wartościowany paradygmat racjonalności, nadal (pomimo dostrzegalnego wyraźnego kryzysu religijności) uczestniczą w praktykach religijnych, a także poszukują innych form duchowości.

Tę dialektykę da się zauważyć na gruncie cywilizacji Zachodu, nie tylko związanej z chrześcijaństwem, ale także sięgającej do szerszego repertuaru duchowości. Jest ona również obecna na obszarze pozaeuropejskim, czego przykładem mogą być syberyjskie praktyki szamańskie. Będą one stanowić przedmiot podejmowanych w tekście analiz jako przykład obecności tradycyjnych form duchowości, które nie tylko oparły się paradygmatom racjonalizmu, ale także radzieckiej i rosyjskiej społecznej inżynierii.

Bóg (nie)obecny – w dobie sekularyzacji

Na gruncie humanistyki istnieją diagnozy uznające sekularyzację za wyróżnik współczesności. Sfera wiary oraz praktyk religijnych, a także społecznych i kulturowych sposobów reprodukcji przynależnych im treści i symboli uległa głębokim przeobrażeniom. Pojawiła się nieznana wcześniej na taką skalę sytuacja, która w życiu duchowym człowieka Zachodu wcześniej nie była obecna. Religia oraz życie duchowe tracą na wartości, rozmywają się, nie stanowią już punktu odniesienia, organizującego wokół siebie kulturę i politykę. Przestają konstruować i regulować jedyny – używając sformułowania Agaty Bielik-Robson (1998) – „sensotwórczy horyzont”. Sekularyzacja postępuje, burząc dotychczasowe porządki, negując przyjęte systemy wartości i znaczeń, kontestując moralność będącą tworzywem cywilizacji wzrastającej przez wieki na dziedzictwie chrześcijaństwa.

Zasadniczo, posługując się terminem „sekularyzacja”, można odnosić się do różnych sposobów odczytywania i rozumienia owej tendencji.

Charles Taylor (2000) proponuje wyróżnienie dwóch podstawowych ścieżek interpretacyjnych. Według pierwszej, sekularyzacją określić można proces stopniowego usuwania religii ze sfery publicznej. W tym wypadku badacz wskazuje na zabiegi dążące do rozdziału państwa i Kościoła na wzór funkcjonowania świeckich republik. Obecnie zauważalna jest tendencja do rezygnowania z sakralnej oprawy istotnych wydarzeń o charakterze państwowym. Społeczeństwem narodu przestała być sakramentalna obecność sacrum. Zgodnie z drugim wyjaśnieniem, sekularyzacja dotyczy stopniowego zanikania praktyk religijnych, co przejawia się mniejszym uczestnictwem w życiu religijnym, kultywowaniem tradycji, wyznawaniem wiary w Boga. Taylor wskazuje na podobne przyczyny obu tendencji, twierdząc, że są nimi procesy właściwe modernizacji, a więc demokratyzacja, rozwój naukowy i technologiczny. Wszystko to jest nieuchronnym skutkiem nowoczesności.

Należy dodać, że równie istotnymi czynnikami wpisującymi się we wspomniany zakres przemian są kwestie związane z pojawieniem się nowych, alternatywnych względem uznanych za słuszne stylów życia: rozwój społeczeństwa konsumpcyjnego, kultury młodzieżowej, promowanie indywidualizmu czy poszukiwanie własnej tożsamości poza kategoriami wypływającymi z tradycyjnego postrzegania ról człowieka w społeczeństwie. Ponadto proklamowanie szeroko rozumianej idei równości (względem płci, grup społecznych, wiekowych, ras) również stało w opozycji do struktur osadzonych na zasadzie hierarchii.

Dekada kontestacji

Niezależnie jednak od oceny zachodzących zjawisk, dostrzegania w nich szans lub zagrożeń dla tradycyjnej duchowości i religijności, przyznać należy, że współczesność znalazła się w obliczu epokowych zmian, których nie sposób zatrzymać. Jednym z ważniejszych momentów we współczesnej historii, które niewątpliwie przyczyniły się do przemian obyczajowych, zrewidowania, a w konsekwencji osłabienia wartości chrześcijańskich, była dekada lat 60. z wydarzeniami maja roku 1968 na czele. Jak pisze Michel Onfray,

(...) obok rewolucji francuskiej pod koniec XVIII wieku i rewolucji bolszewickiej na samym początku XX wieku wydarzenia Maja '68 stanowiły trzeci etap dechrystianizacji Europy. Ulica zastąpiła kościół, ulotka wyręczyła modlitewnik, sitodruk zajął miejsce ikony, megafon zdeklasował ambonę, walne zgromadzenie stało się konklawe, manifestacja była sumą, aktywista wdziewa szatę księdza, maoista strój mnicha-żołnierza, portret

ikon rewolucji funkcjonował tak, jak niegdyś portrety chrześcijańskich świętych, gaz łzawiący nadawał polor niczym woda święcona, a kostka brukowa była jałmużną rzuconą dla sprawy (Onfray, 2019, s. 521).

Przytoczony cytat w niezwykle barwny sposób oddaje radykalne nastroje towarzyszące kulminacyjnej fazie wiosny '68, w której to doszło do rozruchów na ulicach wielu europejskich miast. Oczywiście spowodowane były one szeregiem rozmaitych czynników, wśród których wskazać można m.in. imperialistyczną politykę państw Zachodu, towarzyszące jej nierozwiązane kwestie kolonializmu, wojnę w Wietnamie, hegemoniczną pozycję Stanów Zjednoczonych prowadzącą do zbudowania systemu sojuszy i podporządkowania sobie zachodnioeuropejskich i japońskich rynków zbytu. Ikoniczne obrazy ulicznych scen zwiastujących narodziny nowego ładu nie były więc spontanicznym zrywem, bez umotywowania ideowego oraz politycznego. Warto wymienić również konteksty związane ze sferą wartości, najważniejszych kodów oraz wierzeń, będących fundamentem tradycji, w ramach której rozwijała się tożsamość kulturowa krajów zachodnich. Mowa oczywiście o długich i historycznie umotywowanych wpływach chrześcijaństwa na kształtowanie mentalności i postaw. Pozycja i zakres kontroli sfery publicznej i prywatnej przez Kościół stały się ciężarem, który według piewców myśli rewolucyjnej należało odrzucić. Metaforycznie ujmując, przestrzenią ujawniania się „nowego sacrum” stała się ulica, wyznania wiary zastąpiły hasła protestacyjne, a miejsce liturgii zajęły manifestacje. Pojawiło się ryzyko, że wspólnota religijna ustąpi miejsca politycznej (Wallerstein i Zukin, 2004).

Pomijając kwestię oceny wydarzeń, rewolucję roku 1968 można bez wahania uznać za wydarzenie o charakterze przełomowym, innymi słowy „nadające kierunek historii naszego nowoczesnego systemu światowego” (Wallerstein i Zukin, 2004, s. 112). Trwałym przemianom uległy konwencje społeczne, polityczne oraz ideologiczne, co w konsekwencji przyczyniło się do wyłonienia i utrwalania nowych wzorów kulturowych. Tego rodzaju procesy nie przechodzą bez echa. Wręcz przeciwnie – stają się punktem wyjścia do dalszego kształtowania się rzeczywistości. Postulaty majowe wpłynęły na dalsze kształtowanie norm obyczajowych, modelowały światopogląd na poziomie jednostkowym, jak i na gruncie kolektywnej świadomości. W tym wypadku szczególnie emblematiczny może być przykład manifestowania prawa do indywidualności we wszelkich przejawach życia codziennego.

Dążenie do przemian powodowane było niechęcią do mieszczańskich sposobów życia oraz mentalności uznawanej za konserwatywną i ograniczającą. Poza rozwojem artystycznych środków wyrazu, rozkwitem nowych form komunikacji, polityczności, a także przeobrażeniami

zachodzącymi w sferze języka oraz sztuki, na pierwszy plan wysuwa się transformacja codziennego doświadczenia jednostki. Rewizji uległ stosunek człowieka do własnej podmiotowości oraz jego miejsca w społeczeństwie (Wallerstein i Zukin, 2004). Zwrot ku nowym sposobom życia, skupienie na osiąganiu przyjemności, a zatem dążenia hedonistyczno-indywidualistyczne przyczyniły się do zakwestionowania ustalonego wcześniej porządku. Krytyce zostały również poddane modele organizacji relacji międzyludzkich, a także stosunki władzy na wielu poziomach – zarówno w odniesieniu do kwestii politycznych, jak i dotyczących funkcjonowania rodziny lub innych konwencjonalnych i do tej pory obowiązujących układów. Stare schematy drżały w posadach, ustępując miejsca nowej obyczajowości.

Zdaniem Onfraya,

(...) działanie majowej negacji dotyka judeochrześcijańskich totemów. Celuje w triadę: Pracę, Rodzinę i Ojczyznę, jak również w wytwór tej religii, którym jest okaleczone ciało: w burżuazyjną seksualność, w ideał ascetyczny, w potępienie aktywności seksualnej poza monogamicznym, heteroseksualnym i rodzinnym schematem. A także w racjonalny porządek: zamknięcie szaleńców, potępienie rozwiązłości, podporządkowanie dzieci symbolicznemu i seksualnemu porządkowi dorosłych. Do tego stopnia, że wszystko, co przeciwne tym filarom cywilizacji, staje się pełną zaletą: próżniactwo, czas wolny i zabawa; celibat zamiast rodziny; kosmopolityzm zamiast ojczyzny; wolna miłość i libidinalne wspólnoty zamiast burżuazyjnej seksualności; libertyński hedonizm kolekcjonera zamiast rodzinnego, nudnego seksu (2019, s. 529).

Odrzucone zostały wzory oparte na moralności chrześcijańskiej, warunkujące postrzeganie zależności, dyscypliny, cielesności. Uznawane cnoty niebawem straciły na znaczeniu, bowiem odnosiły się do kategorii ducha i ideałów ascetycznych, optujących za odroczeniem przyjemności na rzecz wartości wyższych, obowiązków, pracy, rodziny, ojczyzny. Według Michela Onfraya (2019), porządek uległ odwróceniu, sprowadzając rewoltę do propagowania antykultury. Badacz twierdzi, iż program maja '68 nie był programem pozytywnym, niosącym ducha nowej, afirmacyjnej siły, za której sprawą może się dokonać przemiana rzeczywistości ku wspólnemu dobru. Była to raczej antyteza filarów kultury zachodniej, prowadząca do zniszczenia wszelkich ustanowionych przez chrześcijaństwo wartości. Rewolta przynosić miała korzyść określonym grupom, hołdując ideom nonkonformizmu i hedonizmu, pogrążając społeczeństwo w marazmie i zepsuciu moralnym. Ponadto Onfray śmiało stwierdza, iż odrzucenie dziedzictwa judeochrześcijańskiego torowało drogę drapieżnemu kapitalizmowi, zatraceniu w konsumpcji i nihilizmie, co

w ostateczności prowadziło do stworzenia kulturowej pustyni, nijakości, nicości. Znużenie starym porządkiem społecznym i religijnym dryfowało nigdzie indziej, jak tylko w stronę dekadencji.

Krajobraz po rewolucji

Apokaliptyczne wizje Onfraya zwiastujące rychły upadek Europy oraz zatracenie jej tożsamości przyczyniające się do ostatecznego rozkładu można zestawzić z bardziej pozytywną, optymistyczną optyką reprezentowaną przez Charlesa Taylora (2000). Autor powiada, że możliwe jest przyjęcie innego punktu widzenia, to znaczy postrzegania obecnej sytuacji w kategorii szansy. Twierdzi on, iż chrześcijaństwo znajduje się obecnie w sytuacji wyjściowej, początkowej, co umożliwi odnowę i powrót do korzeni w zakresie sposobów organizacji i pewnego rodzaju autentyczności (warto jednak zwrócić uwagę, iż nie jest możliwe całkowite cofnięcie się do form życia z czasów początków chrześcijaństwa). Jakkolwiek dramatyczny nie wydaje się tzw. upadek cywilizacji chrześcijańskiej, zdaniem Taylora w rzeczywistości otwiera pole ponownego odczytywania wiary, reinterpretacji sposobów wcielania w życie ewangelicznych treści oraz zdystansowania się od modelu funkcjonowania w przestarzałej, prowadzącej do nadużyć i wypaczenia istoty głębokiego doświadczenia wiary, strukturze religijno-politycznej. Sekularyzacja prowadząca do rozluźnienia wspomnianej zależności jest procesem, którego zatrzymać nie można, co więcej jest naturalnym procesem rozwoju kultury, związanym z przeobrażeniami, transformacjami, czasowymi wzmocnieniami i osłabieniami tworzących ją wzorów.

Taylor twierdzi, że w obliczu aktualnych doświadczeń nie powinniśmy ulegać nadmiernym lękom, bowiem znany nam świat chrześcijański był „eksperymentem na tak wielką skalę, którego nie można tak po prostu zakończyć” (Taylor, 2000, s. 4). Wspomina on jeszcze jeden, szczególnie intrygujący aspekt, mianowicie narodziny nowych form duchowości. Zaznacza przy tym, że w obliczu dostrzegalnych warunków fragmentaryzacji istnieje niebezpieczeństwo utracenia, umknienia dotychczasowych form funkcjonujących dzięki pielęgnowaniu tradycji, co w pewnym sensie nosi znamiona zagrożenia, poważnego wyzwania, aczkolwiek nie jest to ostateczne. Pojawienie się nowych form jest wpisane w istnienie religii, czyniąc ją żywą, tętniącą, nie zaś skostniałą, oderwaną od ludzkiego doświadczenia.

W poszukiwaniu duchowości

Mówiąc o kryzysie kultury chrześcijańskiej, nie należy arbitralnie uznać, że świat ogarnął całkowity brak dążenia do eksplorowania oraz pielęgnowania duchowości. Badacze podkreślają szczególne znaczenie metafizyki i symboliki, wskazując na to, że są one głównymi elementami organizującymi wokół siebie daną kulturę, niezależnie od czasu i okoliczności. Rozumienie duchowości na użytek niniejszego artykułu przyjęte jest za Agatą Bielik-Robson, która uznaje, iż

(...) problematyka duchowa wiąże się z metafizyczną. Zasadność podejmowania takich problemów jak zagadnienie sensu egzystencji czy miejsca człowieka we wszechświecie usprawiedliwiona jest przekonaniem o istnieniu metafizycznego ładu, którego struktura nie jest dla ich rozwiązania obojętna (1998, s. 266).

W antropologii Mircei Eliadego sacrum jest czynnikiem podstawowym. Rekonstruując archaiczne formy kultury w postaci szamanizmu czy też w tradycji wierzeń i praktyk hinduskich, dowodził, iż „to, co archaiczne, jest tym, co wieczyste ludzkie” (2017, s. 8). Eliade podkreśla niezbywalność symboli, pisząc, że

symbol odsłania pewne strony rzeczywistości – najgłębsze – które opierają się wszelkim innym środkom poznania. Obrazy, symbole, mity nie są nieodpowiedzialnymi wybrykami psychiki; odpowiadają one pewnej potrzebie i spełniają pewną funkcję: obnażają najskrytsze modalności bytu (2017, s. 12).

Zdaniem badacza symbol jest konieczny dla funkcjonowania człowieka w kulturze, bowiem zdradza jej najgłębsze sensy, ale również odpowiada szczególnym potrzebom, nadając pełniejsze znaczenie egzystencji. Obecność symboli i mitów zaspokaja ludzki głód metafizycznych wymiarów rzeczywistości, umiejscawia jednostkę w uniwersum znaczeń, podkreślając jej zależność względem tego, co wyższe, nieopisane, niepojmowalne rozumem instrumentalnym. Symbole i mity organizują kulturę, nakreślając obecność i funkcje sacrum w świecie społecznym. Regulują działanie podstawowych struktur, wprowadzając tym samym ład oraz poczucie ram poznawczych i bezpieczeństwa ontologicznego.

Wspomniana wcześniej dekada kontestacji nie stała pod znakiem odsunięcia się od wszelkich form duchowości oraz zakwestionowania samej głębokiej potrzeby przekraczania tego, co przynależy do porządku rzeczywistości. Nieufność czy wrogość względem tradycyjnych sposobów realizowania duchowości w ujęciu religii chrześcijańskiej miała charakter

antysystemowy, była wyrazem sprzeciwu względem określonych zasad oraz polityczności. Dla kontrkultury amerykańskiej nowym źródłem przeżyć wewnętrznych okazały się inspiracje Wschodem oraz eksperymenty z substancjami psychoaktywnymi.

Inną drogą do osiągnięcia poznania oraz poszerzenia świadomości było wkroczenie w Erę Wodnika. W historii astralnej przeminęły już ery Byka, Barana i Ryb. Według wierzeń ostatnią z nich charakteryzowała nasilona przemoc prowadząca do konfliktów i wojen. Era Wodnika przynosić miała moc pojednania, wolności i szczęścia, prowadząc do zjednoczenia i przebudzenia nowej świadomości, zorientowanej na Ziemię, poszanowanie natury przez człowieka, postpatriarchalną i otwartą na poszukiwania nowych form plemienności. Nowy paradygmat zawierał w sobie idee holizmu, panpsychizmu, witalizmu, panteizmu oraz mistycyzmu (Litwiszyn, 2001). Cytując Aldonę Litwiszyn:

Holistyczny światopogląd, który miał godzić sprzeczności, faktycznie prowadzi do ich rozmycia: materii i psychiki, Boga i człowieka, zbiorowości i jednostki, obiektywizmu i subiektywizmu, czasu i wieczności, skończoności i nieskończoności, nauki i mistyki itd. Można powiedzieć, że światopogląd New Age uznaje uduchowioną materię, ubóstwionego człowieka i przyrodę (panteizm), jednostkę pozostającą w unii psychicznej z Ziemią, ale unia ta jest wewnętrznym doznaniem w akcie medytacji. Ginie tu poczucie czasu i skończoności, otwiera się możliwość nieskończoności i absolutnej wiedzy, zawartej w głębiach intuicji. Zniesienie dotyczy rozumowania, obiektywizmu, nauki, społeczeństwa i jego instytucji, a nade wszystko realizmu. Jedyną metodą poznania staje się medytacja, która w szczególnych okolicznościach może przybrać charakter ekstazy wizji dającej nieograniczone poczucie mocy. W ten sposób rozszerza się świadomość (Litwiszyn, 2001, s. 5).

Propozycja New Age obiecywała przekroczenie granic poznania, docieranie do ukrytych sfer świadomości, do których jednostka nie miała wcześniej dostępu. Wiara w omnipotencję ludzkiego umysłu, a także sposobność doświadczenia kosmicznej jedności w toku zacierania się granic psychiki materii jawiła się jako kontra względem rozumu instrumentalnego, naukowego obiektywizmu, tradycyjnie pojmowanej i wyrażanej religijności oraz struktur społecznych.

Izolda Topp (2014) sugeruje, iż nastanie najwcześniejszych i zarazem wspólnych dla całej ludzkości neopogańskich form duchowości, wpisujących się w nurt globalnej ekologii, nie jest wcale nowym konceptem. Proces ten, do którego można włączyć szamanizm, od dawna trwał, jeszcze przed spopularyzowaniem ruchów New Age. Badaczka zaznacza, że choć tego rodzaju forma duchowości została wprowadzona do zachodniej

świadomości za sprawą wizerunku południowoamerykańskich Indian, to również warta uwagi jest jego syberyjska odmiana. Chociażby ze względu na to, że z perspektywy historycznej szamanizm zasadniczo jest właśnie syberyjskim i środkowozjatyckim zjawiskiem religijnym.

Na peryferiach świata – duchowość i syberyjski szamanizm

Isolacja Syberii przyczyniła się do zachowania wielu archaicznych form kultury, które na przestrzeni czasu uległy stosunkowo niewielkim zmianom. W pewnym sensie ten niezwykle obszar można jednak uznać za miejsce, w którym odbija się obecny, aktualny duch czasu ze względu na hybrydyczność i obecność wielu kontrastów. W miejscu tym splatają i przenikają się wzajemnie bieda, tradycyjne, bliskie naturze formy gospodarowania, kultura chłopska i jej nowe oblicza, neopogанизm, tradycyjny szamanizm wraz z licznymi odmianami w wydaniu jarmarcznym, a obok tego także skutki radzieckiego i rosyjskiego rozwoju gospodarczego i politycznego. Mimo aury tajemniczości, a zarazem odmienności, nieprzystawalności do reszty świata, Syberia nie jest w rzeczywistości peryferiami cywilizacji. Przeciwnie – skupia w sobie wiele wymiarów ludzkiej egzystencji wraz z całą jej różnorodnością (Topp, 2014).

Pierwotna dzikość sytuuje się w samym sercu syberyjskich rewirów. Wyjątkowość i zmienność tożsamości oraz próby wskrzeszania i kontynuowania tradycyjnych, rdzennych kultur związane są właśnie ze zjawiskiem szamanizmu. Mimo że nie jest on formalnie religią, można określać go jako system wierzeń, który odpowiada na duchowe potrzeby, a także stanowi silny trzon tożsamości kulturowej. Niekiedy określany jest mianem neoreligii, co nie jest zbyt precyzyjne ze względu na niejasną relacją między tradycyjnym szamanizmem a jego współczesnymi formami. Praktykujący i wyznający szamanizm mieszkańcy Syberii od lat domagają się uznania go za religię, tak samo ważną jak pozostałe wyznania. Zakładają w tym celu liczne stowarzyszenia, organizacje zrzeszające. Ponadto usiłują nawiązać kontakt z władzami Federacji Rosyjskiej w celu spełnienia ich postulatów. Brak ściśle określonej doktryny, uzgodnionej symboliki, świętych ksiąg nastrocza wielu problemów, sprawiając, że mimo starań wyznawców szamanizm nadal nie jest w Rosji postrzegany i prawnie uznany za religię. Do tej pory w zbiorowej świadomości oscyluje on między zakorzenionym w przeszłości tradycyjnym tworzywem etnicznej tożsamości pierwotnych ludów Syberii a formą wierzeń pogańskich, czerpiących z sił przyrody, pojmujących świat holistycznie (Hugo-Bader, 2020).

Analizując dogłębnie zjawisko szamanizmu, Mircea Eliade (2001) w pracy *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy* podkreśla, że mimo iż szamanizm stanowi główną formę ekspresji duchowej na wspomnianym obszarze, nie jest pojmowany w kategoriach religii. Nie zmienia to jednak kwestii jego wpływu na kształtowanie się lokalnej mitologii czy rytuałizmu. Eliade podkreśla, iż:

Szamanizm, chociaż dominuje w religijnym życiu Azji Środkowej i Północnej, nie jest jednak religią tego ogromnego obszaru (...). Religie Azji Środkowej i Północnej wykraczają poza szamanizm pod każdym względem, podobnie jak każda religia przekracza doświadczenie mistyczne swych uprzywilejowanych członków. Szamani są wybrańcami i jako tacy mają dostęp do sfery sacrum niedostępnej dla pozostałych członków wspólnoty. Ich doświadczenia ekstatyczne wywarły i nadal wywierają przemożny wpływ na stratyfikację ideologii religijnej, mitologię, rytuałizm (Eliade, 2001, s. 19).

Mimo zbieżności na gruncie wpływu szamanizmu na kreowanie systemów symbolicznych, ekspresji duchowości, podstawowych odniesień – chociażby związanych ze szczególnym stosunkiem do natury, będącej przestrzenią sakralną, w której uobecniają się duchy przodków – dostrzec można wiele różnic. Brak kategoryczności w zakresie samych wierzeń, nieobecność wytycznych, dogmatów i ściśle określonych reguł sprawia, iż trudno ustalić jednolity ryt. Ponadto jego odmienne oblicza kreowane są wskutek czynników lokalnych, geograficznych, ale również historycznych i politycznych. Eliade zaznacza, że szamanizm jest zjawiskiem zróżnicowanym także w skali świata ze względu na swą długą historię oraz szczególne cechy. Jego syberyjska odmiana różni się zasadniczo od możliwych do zaobserwowania i opisanego w pozostałych częściach świata. Jak twierdzi badacz:

(...) zaletą szamanizmu syberyjskiego i środkowoazjatyckiego jest to, że jawi się jako struktura, w której elementy istniejące niezależnie od siebie w pozostałej części świata – a mianowicie: specjalne związki z „duchami”, ekstatyczne zdolności umożliwiające magiczny lot, wniebowstępowanie, zastępowanie do Piekieł, panowanie nad ogniem itd. – objawiają się w tej strefie zintegrowane już w osobnej ideologii i uprawomocniające specyficzne techniki (Eliade, 2001, s. 18).

Na tej podstawie szamanizm syberyjski można rozpatrywać w kategoriach szczególnej odmiany tego rodzaju duchowości, zjawiska jedynego w swoim rodzaju, różniącego się od innych jego form występujących na pozostałych obszarach geograficznych. Elementy obecne we

wspomnianym gatunku szamanizmu postrzegać można jako wyróżnik względem tych opisywanych chociażby w przypadku Ameryki Północnej i Południowej.

Tradycja odrzucona

Analizując zagadnienie szamanizmu syberyjskiego, jego charakterystykę oraz miejsce na mapie kulturowej, nie można pominąć kwestii związanych z pozycją religii w radzieckim programie socjalistycznym. W dobie stalinizmu przejawy życia religijnego odrzucano na rzecz dążenia do świeckiej wizji państwa. Z jednej strony motywowane było to przekonaniem o nieoświeconym jego charakterze i przeżytkowości, z drugiej zaś dostrzegano w nim pewnego rodzaju niebezpieczeństwo ze względu na oddolność, potencjał więziotwórczy i lokalne zróżnicowanie. Wspólnotowa tożsamość, w dodatku podlegająca warunkowaniu na gruncie etniczności, mogła zagrozić planom stworzenia utopijnej uniwersalności i jedności. Nie bez znaczenia są zatem konotacje polityczne oraz ideologiczne (Topp, 2014). W epoce stalinizmu szamanizm na Syberii potępiano. Praktykowanie go oraz przekazywanie w obrębie klanów podlegało surowym represjom, w związku z czym w obawie przed prześladowaniami rytuały odbywały się w ukryciu. Podobnie było w przypadku wtajemniczenia młodych szamanów. W wyniku sukcesywnego przeprowadzania czystek etnicznych życie straciło wiele osób. Za czasów stalinowskich szamanów mordowano. Poprzez działania podejmowane przez państwo radzieckie ciągłość tradycji została naruszona (Topp, 2014).

O skuteczności procesów sekularyzacyjnych w ramach utopijnego projektu socjalistycznego decydowały nie tylko represje względem mieszkańców Syberii zajmujących się zwalczanym procederem, ale również stopniowe przekształcanie przestrzeni życia ludności. Ingerowanie w krajobraz, który w myśl tradycyjnego szamanizmu był obszarem naznaczonym sacrum, ograniczało pole duchowych działań, uniemożliwiało przeprowadzanie obrzędów. Co istotne, w szamanizmie elementy należące do natury, np. drzewo, góra, jezioro, są hierofanią, w związku z czym wywieranie na nie wpływu, zmienianie, niszczenie, postrzegać można w kategoriach profanacji. Naruszenie miejsc kultu w rzeczywistości radzieckiej nie należało do rzadkości – zgodnie z ideą sowieckiego kolektywizmu i kultu pracy często przekształcano je w kolchozy lub miejsca, w których budowano fabrykę. Z pewnością nie pozostawało to bez wpływu na możliwości praktykowania szamanizmu, co więcej – w znacznym stopniu je ograniczało czy wręcz uniemożliwiało (Topp, 2014).

Powrót do korzeni

Oprócz względów politycznych i tych związanych z niszczeniem obszarów kultu na zanikanie z kulturowej mapy Syberii wpływ miały również procesy społeczno-ekonomiczne oraz postępująca modernizacja. W latach 90. nastąpiła jednak zmiana. Na kanwie niepewności ekonomicznej i społecznej na znaczeniu zaczęło nabierać poszukiwanie sensu, zadawanie pytań egzystencjalnych oraz próby odnalezienia pierwotnych wzorów będących niegdyś nośnikiem tożsamości i kultury. Dążenie do podmiotowości i nowego samookreślenia, budowania wspólnotowości pozwoliło odkrywać szamanizm na nowo w ramach oddolnych ruchów lokalnych społeczności (Topp, 2014). Próby restaurowania wypieranej wcześniej tożsamości za pomocą wzmacniania jej metodami edukacyjnymi wpisują się w formę instytucjonalizowania tradycji. Trudno zatem rozstrzygnąć, co jest rzeczywistą motywacją i celem władz państwowych wspierających lub wręcz inicjujących podobne przedsięwzięcia. W tym kontekście można mówić o działaniach przynależących do kreowania tradycji wynalezionej, a zatem koncepcie wykorzystującym kategorię wspólnotowości, historyczności, zbiorowej tożsamości na rzecz realizacji konkretnych celów, w tym przypadku politycznych. Czy chodzi zatem o autentyczne próby wskrzeszenia tego, co marginalizowane, zapomniane, o budowanie pomostu łączącego przeszłość z nadchodzącą przyszłością? Czy etnopedagogika jest tylko elementem konstrukcji ideologicznej, uzasadnieniem projektu politycznego? Czy chodzi o sakralizację więzi społecznych i próbę integracji mniejszości w obliczu przemian gospodarczych?

Ponowne zainteresowanie szamanizmem dojrzeć można nie tylko w ramach intencjonalnych działań określonych grup oraz władz państwowych. Pojawia się ono także jako odpowiedź na współczesny głód metafizyki, potrzebę duchowości w jałowej rzeczywistości socjalistycznej. Transformacje ustrojowe ujawniły głęboką tęsknotę za barwnością obrzędów, mistyką, magicznym zaangażowaniem. Można więc powiedzieć, że prócz czynników politycznych i społecznych dla odrodzenia szamanizmu istotne są również kwestie psychologiczne. Poczucie niepewności, obawy spowodowane cywilizacyjnymi zmianami, dylematy natury egzystencjalnej oraz zagubiona, zatarta tożsamość wywołują napięcia, które wymagają znalezienia odpowiednich środków zaradczych. Tradycyjne praktyki symboliczne pomagają łagodzić lęk, budować poczucie domknięcia poznawczego oraz wrażenie spójności świata, bezpieczeństwa ontologicznego. Barbara G. Myerhoff (2009) podkreśla, iż uczestnictwo w życiu rytualnym ma pozytywny wpływ na jednostkę, bowiem wiąże ze sobą wydarzenia przeszłe z tym, co nowe, konstruując w świadomości spójny ciąg wypadków. Rytuał ustanawia porządek rzeczy, jak również oznajmia o istnieniu

pewnych stałych, trwałych wzorów, podstawowych dla danej kultury. Daje świadectwo istnienia niezmiennej natury rzeczywistości i spójności czasu. Wszystkie te aspekty, jak pisze Myerhoff, przekładają się na budowanie poczucia umiejscowienia w świecie, rozpoznania zasad jego działania, co z kolei ma bezpośredni wpływ na uczucie bezpieczeństwa, rozumienia, umiejętnego poruszania się w określonej kulturze. Nowe formy szamanizmu syberyjskiego są pewnego rodzaju próbą uczynienia religii alternatywą wobec obecnej przez lata ideologii, dążeniem do przywrócenia podmiotowości i kulturowej tożsamości rdzennych ludów oraz ukojenia egzystencjalnych niepokojów.

W świetle powyższych obserwacji dostrzec można dialektykę wyróżniającą dwa obrazy, mianowicie człowieka radzieckiego oraz człowieka magicznego. Człowiek radziecki przynależy do systemu, nakierowany jest na realizację utopijnych celów w ramach rozwoju państwa socjalistycznego. Odrzuca duchowość, uświęcając tym samym pracę i racjonalizm. Czy odnosząc się do kryterium rozumu, można jednak przyrównać go do człowieka oświeconego w rozumieniu kantowskim? Zdaje się, że nie do końca, bowiem rzeczywistość, którą kreuje, zamyka w wąskich ramach ideologii, odwracając się od wartości humanistycznych. Nie jest to również oświecenie w rozumieniu Michela Foucaulta, a więc prowadzące do postawy niezależności, samoświadomości i dojrzałości umożliwiającej osiągnięcie wolności myślenia, wyrwania się spod władzy instytucji. Z drugiej strony jawi się człowiek magiczny, który wymyka się socjalistycznej polityce, człowiek poszukujący sacrum, włączający do swojego życia wiarę w zasadność i sprawczość działań magicznych. Człowiek uznający moce szamańskie i ich siłę oddziaływania. Dąży on do duchowych przeżyć, które osiągnąć można za sprawą powrotu do rodzimych wierzeń, poznawania tajników religii przodków.

W dalszym ciągu problematyczny pozostaje jedynie fakt, iż metafizyczny głód nie może zostać zaspokojony w pełni ze względu na przerwanie ciągłości przekazu w ramach klanowej historii. W bezpośredni sposób przekłada się to na świadomość niekompetencji i nieznanomości własnego dziedzictwa wśród wyznawców, jak i samych szamanów. Utracona pamięć o przeszłości uniemożliwia osiągnięcie pełnego kontaktu z przodkami, stając się tym samym ograniczeniem dla szamanów, którzy nieustannie muszą szukać nowych sposobów uzyskiwania łączności ze światem pozarealnym, co z kolei prowadzić może do nieufności i sceptycyzmu ze strony lokalnej społeczności (Topp, 2014). Jakie wobec tego przyjąć kryterium skuteczności szamańskich zabiegów? Czy w takim razie możliwe jest uznanie tego rodzaju formy ekspresji duchowej za autentyczną, wewnętrze spójną?

Współczesne oblicza szamanizmu na Syberii

Obecnie szamanizm syberyjski ma charakter eklektyczny, hybrydyczny. Krzyżuje się z innymi formami, ulega licznym modyfikacjom, ciągłym przemianom, wyslizgując się tym samym klasycznym ujęciom antropologicznym i religioznawczym. Charakteryzuje się wewnętrzną dynamiką. W niektórych częściach Syberii funkcjonuje nieco jak joga w rozumieniu zachodniego świata, a więc w oderwaniu od religijności i pierwotnych znaczeń, dryfując ku staniu się praktyką samodoskonalenia. Miejsce kolektywnej religijności zajmuje droga indywidualnego doświadczenia nakierowanego na odblokowanie wewnętrznego potencjału, niezależnego względem społecznych więzi.

Szamanizm syberyjski postrzegać można również jako formę ruchu społeczno-politycznego manifestującego sprzeciw wobec putinowskiej uzurpacji. Nie należy tego aspektu bagatelizować. Tak jak zresztą nie bagatelizują go same władze państwowe. Zorganizowana przez jakuckiego szamana „pielgrzymka” przez Rosję, której ostatecznym celem miało być odprawienie na placu Czerwonym rytuału na rzecz przepędzenia demona (nie trudno zgadnąć, iż chodzi o obecnego prezydenta), została spacyfikowana. Uczestnicy zostali zmuszeni do zaprzestania ponownych prób, a organizator trafił do więzienia (Hugo-Bader, 2020). Tęgo rodzaju przedsięwzięcia ukazują, że narzędziem społecznej zmiany może być odwoływanie się do tradycyjnych treści, które wzmagają poczucie więzi i wspólnej przeszłości kulturowej. Poza tym są działaniami bazującymi na zasadzie postępowania się kontrastem – stawiając opór strukturze państwowej zbudowanej na racjonalnym i ateistycznym socjalizmie, najlepiej korzystać z zasobów reprezentujących sferę odmienną, czyli związaną z duchowością i magią, ludowością, oddolnością.

Sami szamani coraz częściej występują w innej niż dotychczasowa roli. Mogą być nawet piewcami rewolucji przeciwko reżimowi. Oprócz tego wcielają się w popularyzatorów i ambasadorów kultury folkowej, przyjmując chętnie dziennikarzy i turystów, prezentując z dumą zbiór magicznych akcesoriów i rytualnych kostiumów czy instrumentów. Funkcjonują jako twórcy kultury narodowej, za sprawą odtwarzania rytuałów czy artystycznego wykonywania pieśni tradycyjnych. Obwieszani licznymi medalionami, wisiorami, wyposażeni w pierścienie, zwierzęce kości i pióra, skóry, tasemki i frędzle szamani przypominają eksponaty z muzeów etnograficznych. Obfitość stroju obecnie wynika raczej z chęci podkreślenia czy wręcz nadania sobie prestiżu oraz zamiłowania do przesytu i krzykliwości niż z pobudek duchowych. Oczywiście łączy się to również z kwestią teatralizacji praktyk w celu przyciągnięcia turystów, zwłaszcza zachodnich, dla których tego rodzaju widoki są niezwykle pociągające, niespotykane w kręgu zachodnim.

Nie da się ukryć, iż tego rodzaju stosunek do szamańskiego ubioru wykracza poza tradycyjną, pierwotną symbolikę, którą był naznaczony. Eliade pisze, iż strój „sam w sobie stanowi hierofanię i kosmografię religijną” (2001, s. 153), a zatem objawia świętą obecność. Poprzez konsekrację staje się domem duchów, nasycy się wartością mocą porządku wykraczającego poza profaniczność świata. Nie jest więc jedynie akcesorium potrzebnym do stworzenia wizualnej identyfikacji, a nasyconym symbolicznie elementem szamańskiej duchowości, nierozzerwalnie związanym z ciągłością powołania i klanowego przekazu, bowiem w jego wykonanie angażować powinna się cała społeczność. Zakładanie stroju jest aktem przekraczania przestrzeni świeckiej na rzecz wejścia w kontakt z rzeczywistością magiczną. Eliade stwierdza, iż nie powinien zakładać go ktoś, kto nie potrafiłby zapanować nad przypisaną do niego mocą. Trudno o uchwycenie sacrum, gdy święty strój coraz częściej staje się kostiumem potrzebnym do stworzenia spektaklu, a koncepcja jego wyglądu jest owocem indywidualnego gustu i autorskiej myśli, nie zaś, jak przewiduje tradycja, snów zsyłanych przez duchy z zaświatów.

Barwne rytuały i obrzędy również tracą wymiar duchowy, sprawiają niekiedy wrażenie powierzchownych, kiczowatych, stylizowanych, cepeleliowskich, przygotowywanych specjalnie dla oczu zaciekawionych turystów, którzy w istocie sami nie pojmują, czego właściwie są świadkami: „zgrupowani wokół ludzie gapią się na wszystko i niewiele z tego rozumieją. Przyjechali jak na plenerowe przedstawienie ludowego zespołu pieśni i tańca” (Hugo-Bader, 2020, s. 36). Szamańskie aktywności przypominają popisy artystyczne, nie zaś religijne praktyki wyrażające stosunek do sacrum. Organizowane za miastem ceremonie kojarzą się ze spektakularnym show mającym oczarować zdumionych widzów za sprawą przebrań, dźwięków, tańców. Na zbudowanych stosach płonie pożywienie dla bogów w postaci zgromadzonego wcześniej jedzenia, mistrz wydarzenia przemawia, głosząc liczne błogosławieństwa i przyzywając duchy przodków, zgromadzeni szamani bębnią i śpiewają, a widzowie przecierają ze zdumienia oczy.

Szamanizm zaczyna podlegać procesom globalizacji i uniwersalizacji za cenę utraty wymiaru sakralnego. Współczesny szamanizm syberyjski jest nieco jarmarczny i groteskowy, nakierowany na odnalezienie wspólnych korzeni i formy duchowej, wokół której po latach komunizmu będzie można skonstruować wspólnotę i tożsamość. Czy wobec powyższego syberyjski szamanizm ma szansę jeszcze zachować swój religijny charakter? Czy w toku transformacji jego struktur bezpowrotnie utracony został pierwiastek duchowy? Na ile lokalna społeczność kultuwy wierzenia, będąc głęboko przekonaną o ich prawdziwości? Czy szamani w dalszym ciągu sprawują swe tradycyjne funkcje? Okazuje się, że tak.

W poszukiwaniu autentyczności

Jedną z ciekawszych współczesnych pozycji będących studium szamanizmu syberyjskiego jest *Szamańska choroba* Jacka Hugo-Badera. Warto zaznaczyć, że nie jest to opracowanie naukowe, a praca z gatunku reportażu. Nie wpływa to jednak w znaczącym stopniu na jej wartość merytoryczną, bowiem autor powołuje się momentami na stanowiska rosyjskich antropologów i innych badaczy zajmujących się podejmowanym przez niego zagadnieniem. Wyruszenie w teren, posługiwanie się metodą obserwacji uczestniczącej, prowadzenie wywiadów z lokalną społecznością, bliski kontakt z różnymi obliczami pierwotnych i bardziej współczesnych odmian szamanizmu daje wielobarwny i zróżnicowany obraz tego szczególnego i niejednoznacznego zjawiska.

Jacek Hugo-Bader (2020) dowodzi, iż mimo komercjalizacji i jarmarczności potrzeba duchowości w Rosji wciąż jest żywa i domaga się zaspokojenia, które daje jej syberyjski szamanizm, pozostający w dalszym ciągu niebywale tajemniczy, nieuchwytny dla niewtajemniczonych. Przemierzając kraj, dokumentował spotkania z szamanami, zgłębiając zagadnienia związane z ich obecnym statusem symbolicznym, formą podejmowanych praktyk i ich społecznym odbiorem czy znaczeniem życia religijnego w aktualnej rzeczywistości politycznej. Jedną z ciekawszych kwestii stanowi problematyka szamańskiego powołania oraz procesu formacji. Reporter poświęca jej sporo uwagi, spisując historie kolejnych rozmówców.

Każdy szaman ma swoją własną drogę do odkrycia w sobie daru i swego rodzaju „powołania”. Każdy na swój sposób przechodzi szamańską chorobę, która może być zarówno chorobą ciała, jak i psychiki, ale równie dobrze oznaczać może wyjątkowo trudne przeżycie, takie jak śmierć, wojna, nałóg, doświadczenie straty. Oczywiście repertuar możliwych tragicznych zdarzeń jest szeroki i nie dotyczy on jedynie samego przyszłego szamana, ale również osób z jego najbliższego otoczenia. Wspomniane graniczne sytuacje mają prowadzić do przemiany dotychczasowego życia i jego pragmatycznego wymiaru w egzystencję podporządkowaną magiczności. W wyniku ich zaistnienia, człowiek podlega zmianie statusu symbolicznego. Zanim jednak dojdzie do tego, przyszły szaman wystawiany jest na cierpienie, z którym musi się zmierzyć. Jak pisze Hugo-Bader, „nieważne, co to jest – ważne, żeby było intensywne. I żeby bolało. Każdy jakoś inaczej jest doświadczany, poddawany próbie, przymuszany przed duchy, los, czy też przeznaczenie, aby wstąpił na tę drogę” (2020, s. 27–28). Dotknięty szamańską chorobą człowiek w ten sposób jest poddawany próbie, na skutek której ma wkroczyć na nową drogę. Warto wspomnieć, iż według wierzeń dar szamanizmu jest dziedziczny. Najczęściej w drugim pokoleniu, ale bywa również, że to

rodzice przekazują potomkom wiedzę oraz instruują ich, wprowadzając tym samym w tajemnicze obszary sztuki szamanizmu. Bohaterowie reportażu Jacka Hugo-Badera (2020) konfrontowali się z różnorakimi przeciwnościami w ramach swojej choroby, będącej przejściem pomiędzy dwoma wymiarami egzystencji. Przeżywali śmierć najbliższych, traumę wojenną, choroby fizyczne i psychiczne, załamania, alkoholizm. Dopiero zaakceptowanie daru i wewnętrzna zgoda na to, co ma się wydarzyć, przerywa pasmo udręki, otwierając wybraną jednostkę na zbliżającą się postugę.

Zjawisko szamańskiej choroby omówione szczegółowo znajdziemy w klasycznej już pracy Mircei Eliadego. Badacz również przytacza motyw zmiany statusowej, która jest skutkiem niecodziennych, wymagających przeżyć oraz przyjęcia daru przez podlegającego im człowieka. Eliade powiada, iż:

(...) niekiedy te osobliwe doświadczenia nie oznaczają nic innego, jak tylko odgórny „wybór” i przygotowują kandydata do nowych objawień. Najczęściej jednak choroby, sny i ekstazy same w sobie stanowią inicjację, to znaczy przeobrażają one człowieka świeckiego sprzed „wyboru” w technika sacrum. (...) Wszystkie doświadczenia ekstatyczne decydujące o powołaniu przyszłego szamana zawierają tradycyjny schemat ceremonii inicjacyjnej: cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie (Eliade, 2001, s. 45).

Rumuński religioznawca podkreśla inicjacyjny wymiar szamańskiej choroby, powołując się na wpisany w nią tradycyjny schemat następujących po sobie faz (Eliade, 2001). Cierpienia związane z chorobą podobne są do cierpień inicjacyjnych. Psychiczna izolacja jest analogiczna względem rytualnej izolacji. Agonia i bliskość śmierci nawiązują do symbolicznej śmierci obecnej w toku wielu ceremonii inicjacyjnych. Eliade zauważa, że konsekwencją umierania dotychczasowej tożsamości jest radykalna zmiana religijnego statusu osoby wybranej, powołanej do czynienia magicznych praktyk. Niezależnie od rodzaju i specyfiki doświadczenia przeżywanego w ramach próby, niezmienny pozostaje porządek poszczególnych faz oraz kwestia cierpienia, które jest nieuniknionym aspektem omawianego zjawiska.

Szamani, którzy przeszli przez proces przemiany i wkroczyli na nową ścieżkę, działają na rzecz ludzi, świadcząc im usługi, pomagając, ratując z opresji. Niekiedy funkcjonują jak lekarze, innym razem pełnią funkcje natury religijnej. W niektórych aspektach świadczone przez nich usługi mogą przywołać na myśl znachorów i magów. Odnosząc się do charakterystyki szczególnych mocy oraz praktyk szamańskich, wśród których wspomnieć można uzdrawianie, Eliade zaznacza, że można ulegać pokusie wysnuwania uproszczeń, bowiem mimo podobieństw pełnionych funkcji szaman nie jest tą samą osobą co mag lub znachor, gdyż:

(...) magię i magów spotykamy na całym niemal świecie, podczas gdy szamanizm przejawia szczególną „specjalność” magiczną, którą zawsze będziemy podkreślać: „opanowanie ognia”, magiczny lot itd. Z tego powodu, choć szaman jest pośród innych zdolności również magiem, jednak nie każdy mag może być określany jako szaman. Odnosi się to także do uzdrowień szamańskich: każdy znachor jest uzdrowicielem, ale szaman używa sobie tylko właściwej metody (Eliade, 2001, s. 17).

W wierzeniach tuwińskich biały szaman czyni to, co uznane za dobre, a więc dodaje, uzupełnia ludzkie braki, odpowiada na potrzeby, pomnaża siły, moc, obdarowuje szczęściem. Otwiera to, co zamknięte, i rozwiązuje to, co związane. Czarny zaś działa w sposób przeciwny – zabiera. Ściąga uroki, kłątwy, choroby. Potrafi również użyć swych mocy na cudzą niekorzyść, zsyłając chorobę, karę, wypadek, a to za sprawą współpracy z duchami z dolnego świata. Biali szamani posługują się siłami górnego, jasnego świata. Hugo-Bader pisze, iż:

(...) czarni szamani dużo efektywniej walczą ze złem tego świata, bo ich wrażliwość, ich „język”, wibracje są bliższe wibracjom złych ludzi, wibracjom ciemnych sił, łatwiej jest im się do nich dostroić. Biali szamani także leczą, więc, jak sądzę, różnica między nimi, mówiąc w uproszczeniu, polega na tym, z kim pracują, kto im pomaga, kogo zapędzają do roboty, złe czy dobre duchy, istoty z krainy światła czy mroku (Hugo-Bader, 2020, s. 27).

Oprócz charakterystyki podejmowanych praktyk oraz zakresu możliwości oddziaływania, to właśnie rodzaj duchów, istot reprezentujących poszczególne metafizyczne światy stanowi główne kryterium rozróżniające wspomnianych szamanów. Biali służą człowiekowi, leczą, pomagają, czarni z kolei mogą wyrządzać im krzywdę, nieść zniszczenie (Hugo-Bader, 2020).

Szamani świadczą swe usługi we własnych domach, przyjmując zainteresowanych, ale uczestniczą również w widowiskowych wydarzeniach o charakterze świąt dorocznych lub uroczystościach zrzeszających społeczność w celu wspólnotowego doświadczenia, uzyskania błogosławieństwa lub dziękczynienia przodkom. Znamienna jest kwestia, iż do szamanów coraz częściej przybywają liczni zafascynowani tego rodzaju duchowością turyści z Zachodu. Zainteresowani poszukiwaniem pierwotnych doświadczeń, rozczarowani religijnością własnego kręgu kulturowego, liczą na spełnienie swych potrzeb i możliwość obcowania z tym, co niewypowiedziane, wymykające się racjonalizmowi, usytuowane na skraju zmysłów (Hugo-Bader, 2020).

Teatralność sacrum

Obrzęd szamański przypomina wydarzenie artystyczne, zaś przeprowadzający go szaman jest jak aktor sceniczny, który tworzy dzieło, urządza spektakl pełen muzyki, ognia, światła. Dźwięki bębnów łączą się z transowymi tańcami, prowadząc uczestników-widzów ku przeżyciom granicznym. Szaman osiąga inny stan świadomości, czyniąc to w sposób widowiskowy, wywierający na świadkach wrażenie. Wprowadzanie w odmienny stan jest momentem obcowania z duchami, a więc zanurzeniem się w tajemnicę, przekraczaniem ludzkich możliwości. Jest to niebezpieczne, bowiem wszystko może się zdarzyć. Ciało staje się naczyniem dla wchodzącego w nie ducha, domem dla istoty z innego świata (Hugo-Bader, 2020). Szamani nadają temu czynowi bardzo przejmującą, teatralną formę. Przywołując Hugo-Badera:

(...) obrzędy szamańskie to najbardziej pierwotne działania teatralne, piękne dzieła sztuki, które przenoszą wykonawców, a bywa też, że widzów, uczestników w zupełnie inne światy. Ten dziwny moment, czas, kiedy szamana nie ma, kiedy jego dusza odlatuje, a w jego ciało wchodzi duch, a więc dusza dawno zmarłego człowieka albo któryś z bogów, to „kamłanie” – od słowa „kam”, co w tureckich językach Tuwińców, Chakasów i Ałtajców znaczy szaman. A szaman, który kamłaje – szamani – znajduje się w odmiennym stanie świadomości (Hugo-Bader, 2020, s. 29).

Stan odmiennej świadomości szamana jest nazywany niekiedy transem. Osiągnięcie go na Syberii wspomagane jest czasem spożyciem niewielkiej ilości wódki (trunek uznawany jest za święty, w związku z czym należy przyjmować go w ilościach symbolicznych, nie zaś traktować jako zwykły napój alkoholowy). Będący w odmiennym stanie szaman przemierza odległe światy, wykraczając poza czas i przestrzeń. Przynosi stamtąd wiedzę, którą może wykorzystać w procesie uzdrawiania, a także znajomość ludzkich losów i przeznaczenia.

Im bardziej spektakularny obrzęd, tym bardziej skuteczny. Wnosi większe poczucie odmienienia, które można zaobserwować u osób będących jego częścią. Uczestnicy będący świadkami tej ferii barw i emocji dają porwać się uczuciu niesamowitości, wkraczając w niecodzienne obszary. Szczególnie fascynujące w tym kontekście jest zagadnienie dotyczące zacierania się granic między porządkiem rzeczywistości zastanej a używanej czasowo odmienności. Przenikanie się jest możliwe dzięki głębokiej wierze w realność tego, co właśnie się wydarza, w zmysłowej obecności, w ucieleśnionym doświadczeniu. Szeroki repertuar dramatycznych środków wyrazu, podejmowanych gestów, skonwencjonalizowanych

zachowań, w znacznym stopniu oddziałuje na zmysły. Wyraziste bodźce stanowią dowód na to, że obierane zdarzenia noszą znamiona realności. Zaangażowanie ciała przekłada się na wiarę w przekaz odbywającego się rytuału, bowiem „w rytuale wierzyć, znaczy działać” (Hugo-Bader, 2020, s. 80). Osobiste doświadczenie jego mocy i skuteczności przebiega w ramach procesu psychofizycznego. Oddanie się zmysłowemu doświadczeniu znosi kategorie stawiane przez umysł, pomaga przekraczać granice poznanego na rzecz zbliżenia się do innego świata. Kreowana za sprawą symboli i gestów rzeczywistość rytualna ożywia, przenika do cna jej uczestników.

Ceremonie szamańskie przepelnione są tańcem, śpiewem, dzikimi i transowymi rytmami oddziałującymi na ciała i umysły. Porównując przebieg tego rodzaju wydarzeń oraz opiewających je środków wyrazu, można stwierdzić, że różnią się w znacznym stopniu od liturgii w ramach znanych religii. Brak tu kanonicznej skrupulatności, powagi, pełni namaszczenia podczas wykonywania gestów. Nieobecna jest symetria ani uporządkowanie. Uwidacznia się z kolei barwność, przesadność, nieokiełznana natura, pełnia zmysłów oraz umykające poznaniu doświadczenie, odwołujące się do najgłębszych zakamarków ludzkiej egzystencji i odczuwania (Hugo-Bader, 2020).

Bęben szamański – łącznik między światami

Wedle wierzeń bęben szamański nie jest jedynie zwykłym instrumentem używanym w trakcie obrzędów i ceremonii uzdrowienia. Pełni funkcję narzędzia komunikacji z duchami, łącznika między rzeczywistością profaniczną i sakralną. Sam proces wytwarzania go objęty jest aurą tajemniczości, a osoba przygotowująca podlega działaniu sił nadprzyrodzonych. Tego rodzaju zawieszenie statusu jest sytuacją niebezpieczną. Ukończenie procesu wykonywania instrumentu przywraca człowieka w pełni do sfery codziennej. Bęben służy szamanowi aż do chwili, gdy całkowicie się rozpadnie, ulegnie zniszczeniu. Symbolicznie będzie to oznaczało, iż stał się ofiarą, w której intencji szaman w niego w danej chwili uderzał (Hugo-Bader, 2020).

Bęben jest szczególnym atrybutem ze względu na to, że posiada niezwykłą moc. Za sprawą brzmienia dysponuje zdolnością zestrojenia wszystkich istniejących rytmów – ludzkiego serca, Ziemi oraz Wszechświata, łącząc rzeczywistość w spójną kosmiczną całość. Co więcej, człowiek może doświadczyć dzięki niemu niezwykłego stanu prymarności. Jacek Hugo-Bader zauważa, że

(...) to jest urządzenie do wprowadzania człowieka w „stan początkowy”, „naczelny”, do wprowadzania w stan czy też w nastrój, w jakim byłeś zanim przyszedłeś na świat. W jakim byłeś w brzuchu matki i słyszałeś bicie jej serca, bo bęben je imituje, wraca cię do czasu, kiedy nie wiedziałeś, że na świecie jest jakieś zło (2020, s. 170).

Stan prymarności, zwany również oceanicznym, przywołują w swoich pracach chociażby Zygmunt Freud czy Stanislav Grof (2010), który opisuje je w kontekście matryc okołoporodowych i przypisanych do nich treści psychicznych, dotyczących stanów z okresu życia płodowego. Ukryte struktury świadomości przechowują wspomnienia i odczucia. Zdaniem Grofa, każdy człowiek oprócz indywidualnej świadomości ma również dostęp do głębszego poziomu, kolektywnego i uniwersalnego. Odtworzenie tych treści jest możliwe za sprawą działania psychodelików, procesu duchowego lub terapeutycznego. Jednym z możliwych do przywrócenia wspomnień i odczuć jest wrażenie oceaniczności, które reprezentuje stan poczucia błogości, bezpieczeństwa, pierwotnej szczęśliwości, odnoszący się do czasu przebywania w łonie matki.

Naukowe wątpliwości wobec szamanizmu

Mimo siły oddziaływania skuteczność praktyk szamańskich podać można w wątpliwość. Okazuje się, że współczesna nauka oferuje wiele wyjaśnień wskazujących na pozaduchowe źródła określonych zjawisk. Dziedziny z obszaru kognitywistyki, nauk przyrodniczych negują zasadność wiary w magiczne działanie szamanistycznych praktyk.

Zdaniem etologów i psychologów uczucie oceaniczności jest silnie powiązane z wrażeniem przynależności, ekstazy, wspólnotowego uczestnictwa w rytuale. Wynika ono z powtarzających się rytmów oraz ekspozycji na odpowiednie częstotliwości dźwięków instrumentów (najczęściej bębnów) używanych w trakcie obrzędu, co w konsekwencji prowadzi do skutecznego „dostrajania” się do siebie lewej i prawej półkuli mózgu (Schechner, 2000). Tego rodzaju spostrzeżenie wskazuje, iż szczególnie doznania osiągane w toku praktyk szamańskich niekoniecznie mają podłoże duchowe. Stanowią wyraz procesów biologicznych uzyskiwanych w odpowiednich okolicznościach indukowanych określonymi ludzkimi działaniami. Prowadzone w pierwszej dekadzie XXI w. w Centrum Antropologii Medycznej w Instytucie Etnologii i Antropologii Rosyjskiej Akademii Nauk badania wykazały, że wielu szamanów w rzeczywistości nie osiąga wcale odmiennych stanów świadomości. Co ciekawe, zmiany na poziomie funkcjonowania mózgu w większości przypadków

odnotowano u osób przychodzących do szamana po pomoc, poddających się magicznym praktykom (Hugo-Bader, 2020).

Konwencjonalna medycyna również stoi w opozycji do ludowych form leczenia chorób. Okazuje się, że metody szamanów nie są do końca wiarygodne, nawet jeśli odnoszą się do tradycyjnej wiedzy z zakresu zielarstwa. Skuteczność tradycyjnych zabiegów proponowanych przez szamanów zasadza się na czymś zupełnie innym. Mowa w tym wypadku o sile sugestii. Wszak sami szamani przyznają, że pozostają bezsilni wobec osób, które nie mają w sobie otwartości na ich słowa, nie dysponują wiarą w zdolności magiczne i płynące z nich korzyści. Intrygujący jest również fakt, że wielu rozmówców Hugo-Badera (2020) będących szamanami przed wkroczeniem na świętą ścieżkę pracowało jako dyplomowani psychologowie. W związku z tym pojawia się pytanie, czy uzdrowienie szamańskie nie jest aktem magicznym, a po prostu pomocą psychologiczną. Wiele chorób natury fizycznej ma przecież podłoże emocjonalne. Szamani niejednokrotnie w toku rozmowy docierają do źródła problemu i to w jego zakresie zalecają działanie, które w konsekwencji przekłada się na poprawienie dobrostanu ciała.

Intrygujące pozostaje to, iż mimo istnienia konwencjonalnych metod zaradczych oraz paradygmatu racjonalności, który niewątpliwie stał się przyczyną rozwoju technologicznego i naukowego, ludzie w dalszym ciągu poszukują różnorodnej pomocy u szamanów. Czyżby dlatego, że jak nikt potrafią oni rozpalać głęboką wiarę we własne siły i możliwości oraz budzić przekonanie, że życie to droga, a wszystko, co na niej spotkamy, zdecydowanie nie jest owocem przypadku?

Zakończenie

Epoka współczesności stoi pod znakiem osłabienia wpływów chrześcijańskich i kryzysu płynących z nich dotychczasowych wzorów kultury. Zakwestionowanie tradycyjnych form ekspresji religijnej i dążenie do ograniczenia ich wpływu na sferę publiczną nie jest jednak tożsame z całkowitym odrzuceniem dążenia do rozwoju duchowego. Paradoksalnie, zaistniała sytuacja pokazuje obecną wciąż potrzebę realizacji i eksploracji teźże sfery. Czy wobec aktualnej sytuacji społeczno-kulturowej jest to wciąż na miejscu? Przemiany obyczajowe zmieniające system wartości, negujące obowiązujące schematy i stosunki władzy wpłynęły również na sposób samookreślenia się jednostki oraz postrzeganie kwestii podmiotowości. Dlaczego by nie korzystać z możliwości rozwoju wewnętrznego na gruncie oferującej obecnie wielość narzędzi psychologii? Jak sugeruje Hugo-Bader (2020), odpowiedź zdaje się stosunkowo prosta – ludziom potrzeba mistyki.

Chęć obcowania z uobecniającym się sacrum jest przemożna. Można zauważyć usilne dążenie do odkrywania nowych form duchowości, niezależnie od tego, jak bliskie są własnemu kręgowi kulturowemu, czy reprezentują domknięte struktury, czy są częścią projektu politycznego, ideologicznego, czy być może kolejnym tworem w ramach orientacji nastawionej na kapitalistyczny zysk. Mimo weberowskiego odczarowania świata człowiek współczesny nie porzucił w ostateczności chęci wykraczania poza granice zmysłowego poznania. Przyjęty paradygmat racjonalności okazał się przyczyną metafizycznego głodu i powodem namnażania egzystencjalnych pytań. Okazuje się, że szukając na nie odpowiedzi, niejednokrotnie należy udać się w duchową podróż, wykraczając poza własny krąg kulturowy. Wyemancypowanie się z obszaru tradycyjnych metod ekspresji religijnej otworzyło szerokie pole eksploracji, zwracając tym samym uwagę na możliwość czerpania z repertuaru form mniej oczywistych i konwencjonalnych. Co więcej, coraz bardziej obecne w świadomości Zachodu stają się zjawiska religijne, które, jak się okazuje, nie są nowe. Wręcz przeciwnie, charakteryzują się długim trwaniem, w związku z czym można określić je jako najbardziej pierwotne, organicznie wyrażające sacrum. Należy wspomnieć, że współczesne odmiany dawnych praktyk mają charakter hybrydyczny. Sytuują się pomiędzy tradycją a komercyjnym przetworzeniem dawnych symboli.

Analizując zagadnienie dążenia do realizowania potrzeb duchowych szczególnie intrygujący jest fakt, iż odmienne względem siebie pozostają na tym gruncie pierwotne doświadczenia człowieka Zachodu i Wschodu, co wynika z wielu czynników historycznych, społecznych oraz politycznych. Niemniej jednak zauważalne jest zacieranie się pewnych granic na drodze prób rozwoju wspomnianej sfery. Niewątpliwie, po wyczerpaniu repertuaru własnych ścieżek religijności, tęskniąc za sacrum, człowiek Zachodu coraz częściej zaczyna spoglądać na Wschód, licząc na przekroczenie zmysłów.

BIBLIOGRAFIA

- Bielik-Robson, A. (1998). *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Eliade, M. (2001). *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. Tłum. K. Kocjan. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Eliade, M. (2017). *Sacrum, mit, historia*. Tłum. A. Tatarkiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Grof, S. (2010). *Poza mózg. Narodziny, śmierć i transcendencja w psychoterapii*. Przeł. I. Szewczyk. Kraków: Wydawnictwo A.

- Hugo-Bader, J. (2020). *Szamańska choroba*. Warszawa: Hugo-Bader Media.
- Litwiszyn, A. (2001). *New Age. Nowy mit kontrkultury?* Pozyskano z: http://www.biuletyn.agh.edu.pl/archiwum_bip/_2001/_89/19_89.html (dostęp: 10.02.2021).
- Myerhoff, B.G. (2009). Śmierć we właściwym czasie: konstrukcja „ja” i konstrukcja kultury w dramacie rytualnym. W: J.J. MacAloon (red.), *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*. Przekł. K. Przyłuska-Urbanowicz. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Onfray, M. (2019). *Dekadencja. Życie i śmierć judeochrześcijaństwa*. Przekł. E. i A. Aduszkiewiczowie. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Schechner, R. (2000). *Przyszłość rytuału*. Przel. T. Kubikowski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Taylor, Ch. (2000). Koniec świata chrześcijańskiego – zysk czy strata? Tłum. A. Pawelec. *Tygodnik Powszechny*. Pozyskano z: <http://www.tygodnik.com.pl/dni%20tischner/taylor.html> (dostęp: 10.02.2021).
- Topp, I. (2014). Tradycja i pamięć w czasach transformacji. O współczesnym szamanizmie na Syberii. W: I. Topp, *Słowa niemodne? Kultura, symbol, tradycja*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Wallerstein, I. i Zukin, S. (2004). 1968 – rewolucja w systemie światowym. Tezy i pytania. Przel. A. Ostolski. *Krytyka Polityczna*, nr 6.

Katarzyna Rynkowska – studentka II roku studiów uzupełniających magisterskich. Studiuje kulturoznawstwo na Wydziale Antropologii i Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Animatorka kultury pracująca ze społecznościami lokalnymi, artystka działająca w obszarze muzyki i teatru.

Beata Bigaj-Zwonek<http://orcid.org/0000-0003-1316-375X>

Akademia Ignatianum w Krakowie

beata.bigaj@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3403.13

Echa Goi w graficznych obrazach konfliktów społecznych i politycznych

STRESZCZENIE

Świadkowie trudnych wydarzeń zapisujący je na bieżąco obrazami nie mają możliwości koncentracji na formie dzieł i dopiero wracając do wspomnień, w późniejszych projektach, skupiają się na komponentach artystycznych. Tak w przypadku bezpośredniego szkicu, jak i dopracowanego obrazu prawdę rejestrowanych wydarzeń może podkreślać tradycja artystyczna, z tego względu rysunki obserwatorów niepokojów społecznych i politycznych niejednokrotnie nawiązują do twórczości Francisca Goi. Artykuł przybliży cechy grafik hiszpańskiego mistrza i przedstawia przykłady dzieł z różnych okresów, które wskazują na łączność z jego językiem artystycznym.


SŁOWA KLUCZE: Francisco de Goya y Lucientes, grafika, obrazy wojny, sztuka współczesna

ABSTRACT

Echoes of Goya in Graphic Images of Social and Political Conflict

Witnesses of critical events who record them in real-time with images do not have the opportunity to concentrate on the form of such works. Only when returning to the memories, in later projects, do they focus on the artistic components. In an immediate sketch and an elaborated image, the truth of the witnessed events can be emphasized by employing the artistic tradition, which is why drawings made by observers of social and political unrest often refer to the work of Francisco Goya. The article presents the characteristics of the Spanish master's graphics and gives examples of works from different periods which show links with his artistic language.

KEYWORDS: Francisco de Goya y Lucientes, graphic art, images of war, contemporary art

Sugerowane cytowanie: Bigaj-Zwonek, B. (2021). Echa Goi w graficznych obrazach konfliktów społecznych i politycznych. ©  *Perspektywy Kultury*, 3(34), ss. 203–220. DOI: 10.35765/pk.2021.3403.13

Nadesłano: 11.03.2021

Zaakceptowano: 09.08.2021

Grafika jako forma wypowiedzi artystycznej ma specyficzne właściwości: wymaga przemyślanego opracowania, a równocześnie może zachowywać charakter szkicu i cechować się atrybutami lekkiego rysunku, np. świeżością kreski. Szkic w grafice wiąże się także ściśle z procesem projektowania obrazu. Jednocześnie „pamięć szkicu” w grafice może spełniać funkcję wzmacniania komunikatu o bezpośrednim doświadczaniu przedstawianych wydarzeń. Taki reportersko-dokumentalny rys sprzyja projektom, które przypominają o konfliktach społecznych i politycznych. Przykładem są tu teki graficzne wydawane po II wojnie światowej, które dawały możliwość szerokiej dystrybucji bezpośrednich zapisów rysunkowych. Wojna nie sprzyja estetyzacji, kompozycję pierwowzorów determinował pośpiech i dostępność narzędzi, dlatego autorzy powojennych projektów, uznając wartość dokumentalną i emocjonalną pierwotnych szkiców, niejednokrotnie zachowywali ich nieformalność i niedopracowanie.

Zaangażowane dzieła graficzne mogą mieć pewne cechy wspólne. Na rysunkach naocznych świadków konfliktów ból i przerażenie zobaczymy w drzeniu kreski. W linii rwanej, powtórzonej, przywołującej na myśl szkic. Figury bywają niewycyzelowane, nieopracowane klasycznie. Wrażenie niepokoju wzmacnia deformacja, zwielokrotnienie, zwiększenie. Podkreśla go osadzenie postaci na ciemnym tle, dlatego bohaterowie ekspresjonistycznych grafik często wylaniają się z czerni lub szarości w blasku „scenicznego” światła. Wyobrażenie traumy opiera się tu na metodach wypracowanych przez wieki, ale też na intuicyjnych gestach: w kompozycji przeważają skosy i krzywizny, a linie pochyle i łuki tworzą warstwy mgieł, z których wylaniają się główne postacie dramatów.

Sposoby opracowania obrazu charakterystyczne dla części grafik i rysunków dotyczących współczesnych konfliktów politycznych czy społecznych zawdzięczamy dawnym mistrzom. Inspiracja może pochodzić od Rembrandta, którego lekko nakreślone, lawowane prace otwierają nowe możliwości graficznego szkicowania. Ekspresję linii i ciemne tło, ale także docenienie dokumentalnego potencjału grafiki znajdziemy później u Goi. Jego oryginalny sposób obrazowania zła i ludzkich wad zbudował jedną z ważnych tradycji wyobrażania niepokojów, dlatego liczne współczesne projekty nawiązują do artystycznego języka hiszpańskiego geniusza.

*Jeden drugiemu*¹

Rysunki Goi (Francisco de Goya y Lucientes, 1746–1828) łączą klasyczną ikonografię z karykaturą, pastiszem, fantazją i wizją wewnętrzną. Swoje

1 Jako śródtytułów użyto nazw plasz Goi z serii *Kaprysy* oraz *Okropności wojny*.

obserwacje, przemyślenia i komentarze zapisywał w seriach graficznych: *Kaprysy* (*Los Caprichos*, 1797–1798, wyd. 1799 r.), *Przysłowia*² (*Los disparates*, 1815–1824, wyd. jako *Los Proverbios* w 1864 r.) czy *Okropności wojny* (*Los Desastres de la Guerra*, 1810–1820, wyd. 1863 r.). Przekładał w nich na obraz to, co sądził o naturze ludzkiej, przemocy politycznej, zepsuciu instytucji kościelnych. Rejestrował również to, czego był bezpośrednim świadkiem – z taką celnością i odwagą, że *Okropności wojny* opublikowano ponad 30 lat po śmierci artysty, w 1863 r.

Język przekazu w grafikach Goi zmieniał się przez lata i jest różny między częściami poszczególnych serii, jednak ma pewne cechy wspólne. Mamy więc bogaty, ale zwarty rysunek postaci. Techniki z użyciem matrycy pokrytych woskiem, z których korzystał Goya, dają możliwość swobodnej pracy rysunkowej. Oстрым narzędziem można kreślić jak ołówkiem na kartce (podobnie jest w litografii, którą artysta posługiwał się w ostatnich latach życia). Dzięki temu ciała bohaterów opina kontur niedopieczony cyzelowaniem. Kwas używany w akwafortowym trawieniu narusza brzegi nieosłoniętych woskiem linii i wzmacnia drżenie kreski. Linia rozplywa się przede wszystkim w miejscach zacernionych: przy włosach lub w zacienionych partiach twarzy. Sylwety są dość jednoznacznie opisane światłem, jedne są białawe, inne powleczone szarością, w wielu grafikach duże fragmenty zostały potraktowane jednym walorem. Choć na obrazach często widzimy grupy figur, to owe klarowne odznaczenia walorowe pozwalają bez problemu rozróżnić bohaterów. W tym samym celu Goya wykorzystywał dość jednolite tło. Przy porządkowaniu przestrzeni artysta czerpał z możliwości łączenia różnych technik graficznych, np. akwaforty z akwatintą, którą stopniował plany zszarzeniem poszczególnych miejsc i postaci³. Akwatinta dzięki kalafonii, która szepiając się z matrycą, tworzy na jej powierzchni mnóstwo wypukłych i podobnych punktów, pozwala uzyskać w druku jednolite walorowo płaszczyzny. W niektórych miejscach artysta różnicował światła i plany, także tradycyjnie, poprzez zmianę gęstości kreski.

Bohaterowie obrazów Goi są zindywidualizowani, reprezentują jednak określone typy. Mają niejednokrotnie charakterystyczne twarze, jakby przykrywały je białe maski. Mogą one przypominać fizys zwierząt. Poszczególne elementy twarzy mogą być przeskalowane (duże wysunięte dolne wargi, przerośnięte nosy) i mieć podkreśloną ekspresję poprzez mocno uniesione łuki brwiowe czy usta ułożone w podkowę. Takimi sposobami Goya wzmacniał wyrazistość sygnału, a tym samym odbiór emocji.

2 Tytuł podany za drukiem z 1864 r. (w tłumaczeniu).

3 Goya posługiwał się swobodnie różnymi technikami graficznymi, łącząc np. klasyczny ryt z suchą igłą, akwafortą i akwatintą (por. Christies, 2014).

Dzieła graficzne Goi cechuje siła i bezkompromisowość przekazu. Ów przekaz wzmacnia sentencja opisu/tytułu plansz – po ten element będą sięgać niejednokrotnie inspirujący się Goyą artyści. Przykładem mogą być *Ani te* (il. 1) z serii *Okrropności wojny*, unaoczniające brutalizm wojennej rzeczywistości. Na obrazie kilka kobiet jest dręczonych przez żołnierzy. Jeden z nich chwycił swoją ofiarę ze ręce i pociągnął do tyłu. U stóp kobiety leży półnagie martwe dziecko – ten fragment zdaje się nawiązywać do biblijnej rzezi niewińtek. Na drugim planie inna kobieta, mocując się z wrogiem, błaga go o litość – jej postać, podobnie jak prześladowcy, rysuje się czernią na białym tle. Z ciemności, wypełniających dużą część tła, wylaniają się zarysy kolejnych bohaterów.



Il. 1. F. Goya, *Ni por esas*, plansza 11, 1810, akwaforta, The Met, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/333979> (dostęp: 20.02.2020).

Z kolei w obrazach Goi, mieszających z realnym stwory lub czarownice (jak w serii *Przysłowia*), metafora wzmacnia przekaz o ułomnościach ludzkiej natury. Motywy fantastyczne, wywodzące się z wierzeń i zabobonów ludu Hiszpanii, jak i z tradycji obecnej w sztuce powszechnej – pokazywania zła poprzez bogate w fantazję symbole, co przywodzi na myśl Boscha, sytuują komunikat płynący z obrazu pomiędzy ostrą satyrą a porażającym dokumentem rzeczywistości. Jest w niej możliwe każde szaleństwo i najbardziej bezsensowne okrucieństwo.

Do tego się urodziłeś

W kolejnych wiekach cechy artystycznego języka Goi znalazły się w obrazach wojny oraz przedstawiających trudną rzeczywistość społeczną, np. w litografiach Auguste’a Raffeta czy w pracach Honoré Daumiera poświęconych trudnym dziejom Francji z pierwszej połowy XIX w. Daumier, autor relacji z krwawej rzezi z ulicy Transnonain z 1834 r., pokazujący niekompetencje rządu i oddający głos walczącym robotnikom z Lyonu, okrzyknięty później „geniuszem karykatury”, rysuje inaczej niż Goya. Posługując się częściej bardziej malarską techniką graficzną – litografią – uzyskuje swobodne przejścia tonalne, a kreska nabiera płynności. Rzeczywistość komentuje jednak podobnie jak hiszpański artysta – ze swadą i gorzkim humorem.

Także wojenne realistyczne rysunki Amerykanina George’a Bellowsa, znanego m.in. z „malarskich” obrazów rozgrywek sportowych, cechuje ekspresyjny rozmach. Bogate w szczegóły i o wypracowanym światłocieniu, niczym fotografia, dokumentują okrucieństwo I wojny światowej: wojaka zapalającego papierosa obok zmarłej na skutek tortur kobiety, pijanych żołnierzy w brutalnych aktach zabójstw trzymających na bagnietach ciała przeбитych dzieci, stopy trupów w okopach⁴.

Lekcję od Goi pobrali również ekspresjoniści, którzy wyobrażali lęki i rozczarowania związane ze zmianą nastrojów społecznych i politycznych przed I wojną światową i po niej. Ekspresjoniści wiedeńscy – z ich skoncentrowaniem na ciele. Niemieccy – z całą ostrością obrazujący koszmar wojny i pokazujący notabli czerpiących z niej korzyści. W końcu, choć z innych powodów – meksykańscy, widzący w języku ekspresji szansę na wyobrażenie nowego świata w rękach ludu, wolnego od przemocy i wyzysku. W tym kręgu znajduje się też ekspresjonizm amerykański, np. bostoński: reprezentowany przez Hymana Blooma i Jacka Levine’a, twórców zainteresowanych kulturą europejską.

Ekspresjonizm jako kierunek dodał do języka Goi dodatkowe wartości – wzmacniając emocjonalność na poziomie formy (ostry kontur, krzykliwy kolor) i motywów (ekspozycja brzydoty). Znalazł siłę wyrazu w celowym niedopracowaniu. Wyraźnie widać to u artystów wiązanych określeniem Nowa Rzeczowość: George’a Grosza czy Ottona Dix’a. Dix, uczestnik walk na froncie I wojny światowej, miał zawsze przy sobie papier rysunkowy i notatnik (Voermann, 2012, s. 179), a jego bezpośrednie doświadczenia stały się kanwą takich obrazów jak rycina *Maschinengewehrzug geht vor* (z 1924 r., jednak odnosząca się do wydarzeń z roku

4 Zob. <https://www.historynet.com/gallery-lithographs-from-george-bellowss-war-series.htm> (dostęp: 02.01.2020).

1916), na której grupa żołnierzy brnie w stosie ofiar i wyszarpuje z ich rąk broń.

W sztuce II połowy XX w. podejmowano wątki wojen z uwagi na potrzebę pamięci, jak i zaznaczenia, że niebezpieczeństwo konfliktów mogą zwiastować niejednoznaczne sygnały. Inspiracją dla dzieł plastycznych były zdjęcia i filmy, które zarejestrowały już wiele zdarzeń II wojny światowej, ale też rysunkowe prace artystów, którzy nie mieli możliwości wykonania fotografii, np. więźniów obozów. Jednym z tych, którzy dokumentowali rzeczywistość niemieckiego nazistowskiego obozu, był Zoran Mušič, twórca słoweński. Wykonał on ponad 180 szkiców w Dachau (przetrwała ok. setka tych prac). Mušič, świetny warsztatowo, notował to, co widział, często lapidarnie, jednak z mocą ekspresjonistycznej wypowiedzi. Jego rysunki pokazują wychudzone, nagie ciała, także stosy ludzkich zwłok. Z lat 70. pochodzą powstałe na bazie rysunków malarskie obrazy zatytułowane *We Are Not the Last*: ciemne tła otwierają się na jasne sylwety zmarłych, z ekspresyjnie zadartymi głowami i otwartymi ustami. Seria ta ma także swoją reprezentację graficzną. Mušič, jak pisze Kržišnik (1997, s. 16): „Przypomina, że «kultura zwłok» jest niezbywalnym składnikiem egzystencji”. Jego dzieła wojenne nawiązywały przez temat, kolorystykę i stylistykę do „czarnych obrazów” Goi, które artysta wcześniej studiował i kopiował w Prado podczas pobytu w Madrycie w 1935 r. (Deyries-Henry, 2007).

Jerzy Dąlek i Teresa Świebocka (1989, s. 29) zauważają:

Jeśli uznać, że karykatura niesie w sobie ostrą ocenę rzeczywistości, że żywi się przeciwieństwami, że wreszcie metodą karykaturzysty jest wyolbrzymienie charakterystycznych cech ludzkich, deformowanie rzeczy i zjawisk, słowem ukazywanie świata w krzywym zwierciadle, nietrudno zrozumieć dlaczego uprawiali ją obozowi twórcy.

Jednym z nich był uczeń Mehoffera i więzień Auschwitz Mieczysław Kościelniak. Artysta w obozie wykonywał różnego rodzaju prace: szkice, studia portretowe, karykatury, korzystając z odmiennych technik (co, jak podaje Agnieszka Sieradzka [2016, s. 68], wiąże się z tym, że artysta pracował w tzw. dobrych komandach). Jego dorobek zdradza nie tylko umiejętności, ale i bogatą wiedzę o tradycji. *Muzułmanie*, *Szukanie wszy*, czy *Więźniowie oświećmy*⁵ z uwagi na metodę budowania postaci z wielu drążących i skręconych linii wskazują na znajomość rysunków barokowych. *Obozowa egzystencja* czy *Zalutwiony* zdradzają łatwość sięgania po groteskę i satyrę. *Więźniowie (3a)* i *List z domu*, poprzez wyostrenie rysów

5 Tytuły obrazów za: Dąlek i Świebocka, 1989; Sieradzka, 2017.

postaci i kanciastość kształtów, mogą świadczyć o inspiracji ekspresjonizmem (*Operacja* przywodzi na myśl dzieło Christiana Schada). Z kolei *Mroczny powrót z pracy* można odnieść do dorobku ekspresjonistycznych protoplastów, takich jak Matthias Grünewald. W pracach Kościelniaka znajdziemy elementy kojarzące się z twórczością Goi, może szczególnie tam, gdzie obrazy są wielopostaciowe, a bohaterowie wynurzają się z ciemności (grafiki: *Koncert Adama Kopcińskiego*, 1944 czy *Żłóbek*, 1943).

Podobnie jak Kościelniak, świadectwo trudnej obozowej rzeczywistości pozostawił Jerzy (George) Zieleziński. Nie wszystkie jego grafiki można wiązać z Goyą, jednak część z nich wskazuje, że artyście mogła być bliska sztuka hiszpańskiego mistrza. Kiedy wybuchła wojna, Zieleziński był świeżym absolwentem warszawskiej Akademii Sztuk Pięknych. Na Pawiak trafił prawdopodobnie w związku z pobytem w warszawskim getcie, stamtąd został przeniesiony do Auschwitz, później był Flossenbürg i Dachau. Po wojnie udał się do Monachium, gdzie zorganizowano dwie wystawy jego obozowych rysunków, które w latach 1946 i 1948 ukazały się w formie tek graficznych. Na obrazach Zielezińskiego widzimy trudne warunki obozowego życia, grupy dzieci zdeformowanych głodem, publiczne egzekucje. Kompozycje w większości mają ciemne tła, z nich wydobyte są postacie oświetlone światłem obozowych reflektorów. Obrazy, ze względu na szkicowość kreski czy przetarcie niczym tłustym pastelem, wskazują na związek z tradycją dzieł Goi. Wyraźniej widać ją w rysunkach, w których gorzka satyra łączy się z tragiczną historią. Ujawniają się wtedy inne cechy prac Zielezińskiego: postacie mają wybielone twarze, rysuje się na nich dramatyczny grymas, ekspresja podbita jest perspektywicznym skrótem (*Prominenci* z teki z 1946 r. – il. 2). Satyryczne nasyce nie tych prac bynajmniej nie ośmiesza wojny, przeciwnie, eksponuje jej okrucieństwo.



Il. 2. J. Zieleziński, *Prominenci*, z teki (numer 763) zatytułowanej *24 rysunki z obozów koncentracyjnych w Niemczech*, ze zbiorów Żydowskiego Instytutu Historycznego im. E. Ringelbluma. Wydrukowane i opublikowane przez F. Bruckmann, KG, Monachium w 1946, rotograwiura.

Rysunki i grafiki wojenne znajdziemy również w dorobku Jana Barasia-Komskiego, Zinowija Tołkaczewa, Marii Hiszpańskiej i Jonasza Sterna, a wstrząsający obraz powstania warszawskiego zapisał w litografiach Leon Wróblewski. W pracach tych można również wykazać cechy łączące je ze spuścizną artystyczną Goi.

Smutne przecucia tego, co się stanie

Energię i język wizualny Goi znajdziemy też w dziełach o tematyce społecznej. Środowisko robotnicze i jego tragiczną egzystencję pokazywała w grafikach pochodząca z Niemiec Käthe Kollwitz (np. *Powstanie tkaczy*, 1897–1898), w której dorobku są także obrazy skierowane przeciwko

wojnie (zob. Prelinger, 1992). W pierwszej połowie XX w. litografiami zasłynęła amerykańska artystka Mabel Dwight, która włączała w swoje projekty elementy ciepłej ironii i krytyki społecznej, a jej dzieła komentowały codzienne życie nowojorkczyków. Nieobce jej były także tematy polityczne, czynnie sympatyzowała z lewicą (Dillon, 2014). Jej prace są dopracowane i mają cechy charakterystyczne dla amerykańskiej grafiki ilustracyjnej, zarazem przez satyryczne nachylenie i sposób pokazywania bohaterów znajdziemy w nich również zbieżność z twórczością hiszpańskiego artysty (*Brothers*, 1928). Także William Gropper tworzył grafiki zaangażowane. Jego biografia wiąże się z doświadczeniami wyzysku ekonomicznego (Kreitner, 2016), uczył się m.in. u Bellowsa i rozpoczął karierę jako współpracownik „New York Tribune”, później związany był z różnymi tytułami prasowymi. W latach 20. i 30. tworzył ilustracje społeczno-polityczne, jest także autorem zaprawionego gorzkim spojrzeniem na warunki pracy projektu muralu *Construction of the Dam* z ok. 1937 r. W czasie II wojny światowej potępiał nazizm (np. *Your brother's blood cries out*, 1943), a w latach 1953–1956 zainspirowany dziełami Goi przygotował serię litografii zatytułowanych *Caprichos*, w których odnosił się do makartyzmu, solidaryzując się z oburzonym nim społeczeństwem amerykańskim. Jego ostatnie polityczne obrazy (seria *Watergate*) związane były ze skandalem Nixona. Choć Gropper odwoływał się do Goi, a czasami bywa nazywany amerykańskim Daumierem, jego dzieła wykazują także wiele cech wspólnych z ekspresjonizmem niemieckim (widać w nich np. ducha satyryczno-krytycznych prac Dixy) i jego symboliką (średnio-wieczne sceny Sądów Ostatecznych, motywy śmierci – zob. Gropper, *Wojna*, 1950).

W Polsce w II połowie XX w. wykorzystywane przez Goyę: ironia, sarkazm oraz groteska były elementami wypowiedzi artystycznych skierowanych przeciwko wojnie i systemowi politycznemu. Wyrażały nastroje lęku oraz oczekiwania na zmianę. Odwołanie się do nastrojów społecznych widać w pracach twórców grupy Wprost, występującej przeciw „pozornej wolności twórczej”, konstruowanej przez władze komunistyczne (Król, 2016, s. 12). Wprostowców, jak pisał współtwórca grupy Jacek Waltoś (2016, s. 9), połączyła „potrzeba wyrażania obrazem tego, co przeżywa się w swojej codzienności, osobiście i w kontekście społeczności”. W rysunkach i grafikach Wprostowców znajdziemy realistyczne obrazy wydarzeń, jak i metaforyczne komentarze dotyczące ludzkiej egzystencji. Na rysunku Macieja Bieniasza z serii *Maraton* (1970) wychudzony biegacz, obserwowany przez innych z ziemi i powietrza i szukający drogi między samochodami transmitującymi jego zmagania, może się wiązać z metaforą życia podlegającego opinii licznych komentatorów. Odniesienia wprost do sytuacji politycznej znajdziemy w *Dniu Kobiet 68* (*Studentki do nauki*) z cyklu

Marzec Zbyluta Grzywacza, pracy, która dosłownością okrucieństwa wpisuje się w tradycję Goi. Jego *Serdeczna atmosfera* (z tej samej serii, 1968) z satyry na władze, w kontekście znanych a dramatycznych okoliczności, zmienia się w emocjonalny przekaz dotyczący historycznej tragedii. Należy dodać, że *Wprostowcy*, choć kojarzeni z bieżącymi wydarzeniami, również odwoływali się do doświadczeń wojny, np. grafika Jacka Waltośa *Tej jednej także nie udało się uratować* (1942) (1970) jest związana z osobistym wspomnieniem artysty dotyczącym wysiedlenia rodziny żydowskiej w okresie okupacji (il. 3).



Il. 3. J. Waltoś, *Tej jednej także nie udało się uratować* (1942), 1970, akwaforta, odbitka – własność autorki, fot. własna, zgoda artysty.

Innym językiem plastycznym wyobrażał czas niepokoїв Edward Dwurnik, jednak rys gorzkiej ironii cechujący jego prace (również graficzne) można odnieść do tradycji Goi. Czerpią z niej rysunki Tadeusza Kantora, który źródło inspiracji zaznaczył także w tytułach dzieł, takich jak *Egzekucja według Goi* (1970), *Pewnego dnia żołdak napoleoński z obrazu Goi wtargnął do mojego pokoju* (1988). Tradycję Goi przywołują również prace twórców późniejszych (np. Grzegorz Sztwiertnia, *Ostateczne rozwiązanie kwestii Formy*, 2005 r.).

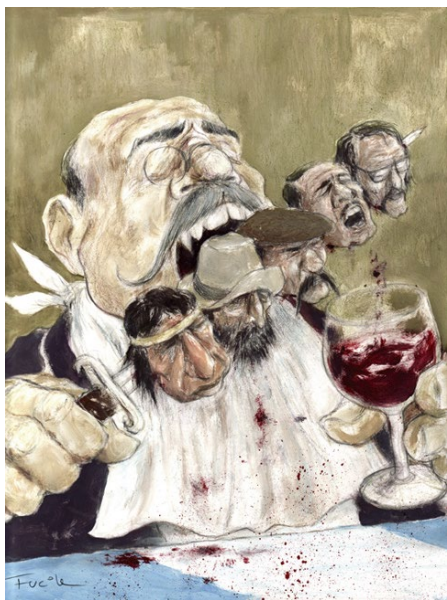
I nadal nie odchodzą!

Wśród współczesnych artystów posługujących się językiem wizualnym bliskim Goi jest Paula Rego, artystka pochodząca z Portugalii, związana z Wielką Brytanią. Rego tworzy wielopłaszczyznowe, oniryczne obrazy, których bohaterami są najczęściej kobiety. Choć motywy jej prac odwołują się do baśni, romantycznych opowiadań i powieści dla dorosłych, to pod powierzchnią ilustracji kryje się świat ludzkich emocji, senne wizje zła, ukryta sensualność i seksualność. W dużej mierze są w nich zawarte sytuacje i zachowania znane autorce z autopsji. Rego urodziła się w mieszczańskie, „dobrej” rodzinie podczas dyktatury Salazara, jej matka należała do świata burżuazji, a ojciec cierpiał jednak na depresję maniacką, przez co bywał długimi godzinami smutny i oderwany myślami od rzeczywistości. Małą Rego fascynowały ludowe historie, które opowiadały jej babcia i pokojówka, ich wspomnienia od lat przenosi na plastyczną materię, w nie wplatają się jednak przerażające wizje strachów dziecięcych, w tym Śmierci, którą, jak twierdzi, zobaczyła w dzieciństwie (Wieseman, 2018). Rego twierdzi, że pociąga ją „piękna groteska” (Brown, 2009). Kobiety w jej pracach bywają okrutne i pełne zemsty, a czasem cierpiące. „Potrafię (...) sprawić, że kobiety będą silniejsze od mężczyzn” – zaznacza Rego w wywiadzie z Brown (2009) – a bohaterowie „jednocześnie posłuszni i morderczy”. Metafora, pastisz i czarny humor łączą ją z hiszpańskim mistrzem, podobnie jest z językiem wizualnym. W serii litografii *Jane Eyre – Sensuality and Stone* artystka odnosi się do zakłamania burżuazyjnego wychowania. W *Schoolroom* (2001, il. 4) ubrana w czerń nauczycielka bije szpicrutą małą uczennicę, a odchodzący na bok ksiądz spogląda z ukosa na inne dziecko. W *Jane & Helen* (2002) dwie przerażone dziewczynki leżące na łóżku obserwuje niski, łysy jegomość w pelerynie, a stojąca za nim starsza kobieta wspiera jego niepokojącą obecność w dziecięcym pokoju. Wszystkie te grafiki wykonane są z rysunkową swadą i energią, a cieniowanie postaci, ich mięsisty i zarazem groteskowy wygląd przypomina spuściznę Goi.



Il. 4. P. Rego, *Jan-Eyre – Sensuality and Stone – Schoolroom*, 2001, litografia, reprodukcja w: *Elles*, red. S. Triantafyllou, A.-T. Kanakari, 2015, s. 149, dzięki uprzejmości Frissiras Museum.

Aktywnym twórcą ilustracji, który posługuje się groteską i ironią, jest pochodzący z Argentyny Rodolfo Fucile. Fucile współpracuje z wieloma czasopismami i równocześnie tworzy niezależne wydania książkowe swoich prac graficznych. Wiązą się one z obserwacją ludzi i postaw społecznych, piętnuje w nich także naganne postępowanie i despotyzm prominentów. Artysta zaznacza (2019), że zajmują go tematy polityczne, „walka o demokratyczne prawa i wolność, krytyka systemu kapitalistycznego i jego instytucji”. Jedną z tek-książek Fucilego, *Semana Trágica* (2018), poświęconą jest strajkowi stłumionemu przez rząd Hipolita Yrigoyena z lat 20. XIX w., którego ofiarami było ponad 800 zabitych i tysiące rannych. *Rebusques* (2019) dotyczą z kolei pracowników ulicznych, w tym imigrantów, walczących o utrzymanie. Fucile korzysta z bogatego dorobku twórców zaangażowanych: karykatury politycznej, symboliki i metafor znanych z dzieł Goi (jak ludzie-małpy, kozły, osło-szczury).



Il. 5. R. Fucile, *Oligarquía*, 2010, akryl i ołówek, <http://www.rodolfofucile.com.ar/galeria/ilustraciones-diarios-revistas#&gid=1&pid=21>, za zgodą artysty.

Wśród artystów odnotowujących rzeczywistość wojenną jest Syryjka Azza Abo Rebieh. Jej twórczość jest różnorodna, w wielu grafikach posługuje się językiem o charakterze bardziej współczesnym, wykorzystując „smaczne brudy” warsztatu: pogranicze kartki z zabarwieniami z krawędzi matryc, linia jak z suchej igły lub odprysku, bywa, że jej postacie niczym u Chagalla lewitują w powietrzu. W jej dorobku są również prace bliższe fantazji i plastyce Goi, sama zresztą zaznacza (2018): „Zawsze zwracałam uwagę na dzieła hiszpańskiego artysty (...). Jego prace przedstawiają niesprawiedliwość i przemianę człowieka”. Abo Rebieh przebywała w więzieniu w Damaszku, gdzie była jedną z niewielu wykształconych, dlatego: „Jej sztuka stała się zwierciadłem dla współwięźniarek (...) rysowała je, aby mogły się zobaczyć, (...) z wykrzywionymi twarzami i cienkimi kończynami, zainspirowana jednym z jej ulubionych artystów, Goyą” (Sinjab i Barnard, 2018). Więzienie w jej pracach przypomina przestrzeń z grafik Hiszpana: na dość jednorodnym szarym lub czarnym tle rysują się pojedyncze lub zgrupowane postacie. Jedną z jej rycin przedstawia zacienionych ludzi atakowanych przez wielkie nietoperze (*Panyas, women*, 2011, il. 6). Bohaterowie – zdaje się ofiary i prześladowcy – nawiązują do postaci z tytułowej karty *Kapryśów* Goi, a napastliwi zwierzęcy agresorzy mogą wyobrażać zarówno realne zagrożenie, jak i metaforycznie odzwierciedlać zło.



Il. 6. A.A. Rebich. *Women from Banyas*, 2011, intaglio, akwatinta, <https://www.facebook.com/thesyrianart/photos/a.472637379540627/472637619540603>, za zgodą artystki.

Szybko, budzą się

Współczesne dynamiczne zmiany technologiczne wpływają na percepcję i prowokują prognozy, że sztuka będzie musiała się otworzyć na nowego odbiorcę: mniej skłonnego do zadumy, przyzwyczajonego do zmian uwagi i dostępnych powszechnie obrazów okrucieństwa. W tym kontekście można odczytywać działania braci Chapman (Jake i Dinos), którzy dokonali aktu zniszczenia jednej z najlepiej zachowanych do tej pory serii odbitek *Okropności wojny*. Chapmanowie kupili pełny zestaw rycin wydrukowanych z płyt Goi, cykl mający dodatkowe znaczenie, bo odbity w 1937 r., w czasie gdy w Hiszpanii zbombardowano Guernicę. Jeden z braci, Dinos, wyjaśnia: „przeszliśmy bardzo systematycznie przez całe 80 rycin i zamieniliśmy głowy wszystkich widocznych ofiar na głowy klaunów i głowy szceniąt”, a Jake tłumaczy: „Zawsze mieliśmy zamiar to naprawić, wziąć to mile słowo z *Lśnienia*, kiedy kamerdyner próbuje zachęcić Jacka Nicholsona do zabicia swojej rodziny – w celu naprawy sytuacji” (Jones, 2003). Zniszczoną (przetworzoną?) serię rycin Chapman Brothers nazwali *Insult to Injury* i po raz pierwszy pokazali na wystawie *The Rape of Creativity* (Museum of Modern Art, Oxford, 2003). Choć projekt wzbudził kontrowersję, a w jego krytycznych ocenach pojawiały się zarzuty powierzchowności,

Jonathan Jones (2003), argumentując, że „żyjemy w czasach ahistorycznych, bez głębi, zwłaszcza w sztuce”, sugeruje, że bracia: „Jakoś nie niszczą, ale znajdują coś nowego (...) w tym, co zrobili Goi jest nieokielznane zło (...) myślisz, że seryjny zabójca uzależniony od rysowania psychotycznych twarzy klaunów dostał się do sali grafik i rysunków British Museum”. Natomiast Rod Mengham (2010) ocenia, że „groteskowo przetworzone fizjologie ich czasami realistycznych a czasami komiksowych postaci nie nawiązują bezpośrednio, tak jak to czyni Goya, do możliwego do zidentyfikowania historycznego wydarzenia, lecz do historii przedstawiania potworności, którą zapoczątkował przykład Goi”.

Kto by w to uwierzył?

Poza bezpośrednimi świadectwami współczesnych zagrożeń i wojen ciągle powstają prace plastyczne odnoszące się do historycznych wielkich konfliktów, choć niejednokrotnie nie tworzą ich obserwatorzy. Wielość współczesnych przywołań w sztuce problematyki II wojny światowej wynika ze świadomości, że katastrofa może się powtórzyć, a także, że załóżkiem wielkich sporów są spory mniejsze. Dzieła zaangażowane mają różny charakter, jednak często cechuje je rys ekspresyjny. Siłą artystycznych projektów, zarówno odnoszących się do historycznych wydarzeń, jak i konfliktów współczesnych, może wzmocnić nawiązanie do Goi, jednego z najbardziej rozpoznawalnych demaskatorów ludzkich słabości i niesprawiedliwych systemów. Inspiracja Goyą może wynikać li tylko z pamięci jego mistrzowskich rozwiązań formalnych (na etapie kształcenia poznaje je przecież każdy adept sztuki graficznej), jednak świadome odwołanie do przekazu czy symboliki prac hiszpańskiego twórcy może stanowić wyraźny komunikat dla odbiorcy i uwypuklić zaangażowany przekaz obrazów.

BIBLIOGRAFIA (pozycje wybrane)

- Balcerzak, G., Kitowska-Łysiak, M. i Tomczak, R. (red.). (2003). *Sztuka „zaangażowana” – mity i szanse. Materiały seminaryjne*. Gorzów Wlkp. – Gościńkowo/Paradyż: Muzeum Lubuskie im. Jana Dekerta.
- Bookbinder, J. (2005). *Boston Modern. Figurative Expressionism as Alternative Modernism*. New Hampshire: University Press of New England.
- Brown, M. (2009). Paula Rego interview. *The Telegraph*. Pozyskano z: <https://www.telegraph.co.uk/culture/art/6469383/Paula-Rego-interview.html> (dostęp: 29.08.2020).

- Dalek, J. i Świebocka, T. (1989). *Cierpienie i nadzieja. Twórczość plastyczna więźniów obozu oświęcimskiego*. Katowice: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Deyries-Henry, D. (2007). *Collection art moderne – La collection du Centre Pompidou, Musée national d'art moderne*. Prow. B. Leal. Paris: Centre Pompidou. Pozyskano z: <https://www.centrepompidou.fr/cpv/resource/c978qX/rrgaGx9> (dostęp: 25.01.2020).
- Dillon, C. (2014). Mabel Dwight's Danse Macabre. W: *The Left Front. Radical Art in the "Red Decade," 1929–1940*. Evanston, IL: Mary and Leigh Block Museum of Art Northwestern University.
- Francisco José de Goya y Lucientes. Graphic masterpieces from a private collection. (2014). *Christies*, New York, 28.01.2014. Pozyskano z: <https://www.christies.com/en/auction/francisco-jos-de-goya-y-lucientes-graphic-masterpieces-from-a-private-collection-24362/browse-lots> (dostęp: 25.01.2020).
- Fucile, R. (2019). *Fosa Común*. edycja własna.
- Haskell, B. (1999). *The American Century. Art & Culture*. New York: Whitney Museum of American Art.
- Hicks, A. (1989). *New British Art in the Saatchi Collection*. London: Thames & Hudson Ltd.
- Hughes, R. (2004). *Francisco Goya*. New York: Alfred A. Knopf.
- Jerman, M. (red.). (1997). *Umetniki ekzistence: Zoran Mušič, Marij Pregelj, Gabrijel Stupica, Janez Bernik*. Ljubljana: Galerija Tivoli, International Centre of Graphic Arts.
- Jones, J. (2003). Look what we did. *The Guardian*, 31.03.2003. Pozyskano z: <https://www.theguardian.com/culture/2003/mar/31/artsfeatures.turner-prize2003> (dostęp: 25.01.2020).
- Kolekcja poruszających rysunków byłego więźnia Jerzego Zielezińskiego w Zbiorach Miejsca Pamięci*. Pozyskano z: <http://auschwitz.org/muzeum/aktualnosci/kolekcja-poruszajacych-rysunkow-bylego-wiezniaw-zieliezinskiego-w-zbiorach-miejsca-pamieci,2057.html> (dostęp: 25.12.2019).
- Kramer, H. (1955). On the Horizon: Bloom and Levine: The Hazards of Modern Painting. *Commentary*. Pozyskano z: <https://www.commentary-magazine.com/articles/hilton-kramer-2/on-the-horizon-bloom-and-levine-the-hazards-of-modern-painting/> (dostęp: 20.02.2021).
- Kreitner, R. (2016). Let's Not Forget Socialism in the Resurrection of Socialist Art. *The Nation*, 12.05.2016. Pozyskano z: <https://www.thenation.com/article/william-gropper-resurrection-of-socialist-art/> (dostęp: 20.01.2020).
- Król, A. (2016). Fenomen WPROST. W: A. Król i J. Waltoś (red.), *WPROST 1966–1986* Kraków: Manggha.
- Linares, M. (2017). *Francisco José de Goya y Lucientes*. Spain: Könemann.
- Mayor, A.H. (1974). *Goya: 67 Drawings*. New York: Metropolitan Museum of Art.

- Mengham, R. (red.). (2010). *In the Realm of the Senseless, Jake and Dinos Chapman. Wystawa w Galerii Rondo Sztuki*. Tłum. G. Kozłowski. Katowice: Instytut Kultury Ars Cameralis Silesiae Superioris.
- Milewski, C. (b.r.). *William Gropper: The Capriccios Suite*. Pozyskano z: <https://artcollection.wayne.edu/william-gropper> (dostęp: 20.02.2021).
- Prelinger, E. (1992). *Käthe Kollwitz*. Washington: National Gallery of Art, New Haven and London: Yale University Press.
- Rebieh, A.A. (2018). *Traces*. Pozyskano z: <https://rmeilgallery.squarespace.com/azza-abo-rebieh> (dostęp: 24.01.2020).
- Scheller, W.G. (2008). *America. A history in art*. New York: Black Dog & Leventhal Publishers.
- Sieradzka, A. (2016). *Lagermuseum. Muzeum obozowe w KL Auschwitz*. Kraków: Universitas.
- Sieradzka, A. (2017). *Twarzą w twarz. Sztuka w Auschwitz*. Muzeum Narodowe w Krakowie, Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau.
- Sinjab, L. i Barnard, A. (2018). Syria's Women Prisoners, Drawn by an Artist Who Was One. *The New York Times*, 7.08.2018. Pozyskano z: <https://www.nytimes.com/2018/08/07/arts/design/syria-prison-artist.html> (dostęp: 28.01.2020).
- Stangret, L. (2015). *Tadeusz Kantor. Drawing*. Tłum. F. Sady. Warszawa: Fundacja im. Tadeusza Kantora, Adam Mickiewicz Institute, Culture.pl.
- Szczerski, A. (2018). *Transformacja. Sztuka w Europie Środkowo-Wschodniej po 1989 roku*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Szewczuk, M. (red.). (1995). *Mistrzowie rysunku. Rysunki polskich artystów z kolekcji Muzeum Sztuki Współczesnej w Radomiu*. Radom: Muzeum Okręgowe im. Jacka Malczewskiego w Radomiu.
- Triantafyllou, S. i Kanakari A.T. (red.). (2015). *Elles*. Tłum. T. Moser. Athens: Frissiras Museum.
- van Bergen, L., de Mare, H. i Meijman, F.J. (2010). From Goya to Afghanistan – an essay on the ratio and ethics of medical war pictures. *Medicine, Conflict and Survival*, t. 26, nr 2, 124–144. DOI: 10.1080/13623699.2010.491386.
- Voermann, I. (red. prow.). (2012). *Otto Dix and the New Objectivity*. Ostfildern: Hatje Cantz; Stuttgart: Staatliche Akademie der Bildenden Künste; Stuttgart: Kunstmuseum.
- Waltoś, J. (2016). *Czym miało być WPROST?*. W: A. Król i J. Waltoś (red.), *WPROST 1966–1986*. Kraków: Manggha.
- Wieseman, E. (2018). Paula Rego: 'It isn't nice in my mind'. *The Guardian*. Pozyskano z: <https://www.theguardian.com/artanddesign/2018/nov/11/paula-rego-it-isnt-nice-in-my-mind> (dostęp: 20.01.2020).
- <http://www.rodolfofucile.com.ar> (dostęp: 20.01.2020).

Beata Bigaj-Zwonek – doktor habilitowany, profesor Akademii Ignatianum w Krakowie. Ukończyła Wydział Grafiki ASP w Krakowie. Jej zainteresowania naukowe obejmują wiedzę o kulturze i sztuce, w tym szczególnie problematykę ekspresji w sztuce i sztuki społecznej. W pracy twórczej zajmuje ją postawa i natura człowieka. Swoje obrazy prezentowała na licznych wystawach indywidualnych i zbiorowych.

Katarzyna Korneluk-Markiewicz

<http://orcid.org/0000-0002-0538-837X>

Akademia Ignatianum w Krakowie

k.m.korneluk@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2021.3403.14

Islandzka *völva* i staropolska czarownica. Analiza porównawcza

STRESZCZENIE

Przedmiotem artykułu jest analiza porównawcza postaci islandzkiej *völvy* i staropolskiej czarownicy. Informacje zawarte w islandzkich sagach i staropolskich podaniach ludowych udowodniły związek wiedźm z naturą. Zarówno wizerunek, jak i utensylia oraz praktyki magiczne obydwóch czarownic pozostawały w zgodzie z powyższą hipotezą. Natura jako przestrzeń stanowi wyjątkowy obszar, z którego czarownice mogły czerpać swoją moc oraz pozyskiwać składniki do zabiegów magicznych. Z punktu widzenia krytyki ekologicznej wiedźmy to postaci wykorzystujące przyrodę również do wywierania wpływu na człowieka. Wiara w czarownice spowodowała, że stały się pośrednikami w relacji człowieka z otaczającym go krajobrazem.


SŁOWA KLUCZE: *völva*, czarownice, praktyki magiczne, magia przyrody, krytyka ekologiczna

ABSTRACT

The Icelandic *Völva* and the Old Polish Witch. A Comparative Analysis

The subject of the article was a comparative analysis of the Icelandic *völva* and the witch in former Poland. Information contained in Iceland sagas and Polish folk tales have proved the relationship between witches and nature. The image, accessories and magic practices of both witches were consistent with the above hypothesis. Nature as a space was a unique area from which witches could draw their power and obtain ingredients for magical treatments. Therefore, from environmental criticism point of view, witches are characters that use the nature to influence human life. Belief in witches made them intermediaries in man's relationship with the surrounding landscape.

KEYWORDS: *völva*, witches, magic practices, magic of nature, environmental criticism

Sugerowane cytowanie: Korneluk-Markiewicz, K. (2021). Islandzka *völva* i staropolska czarownica. Analiza porównawcza. ©  *Perspektywy Kultury*, 3(34), ss. 221–237. DOI: 10.35765/pk.2021.3403.14.

Nadesłano: 06.07.2021

Zaakceptowano: 31.08.2021

1. Wstęp

Przedmiotem artykułu jest porównanie postaci wiedźmy islandzkiej i staropolskiej czarownicy. Analiza została przeprowadzona na podstawie wybranych cech charakterystycznych dla czarownic, a mianowicie ich wyglądu, miejsc przebywania oraz umiejętności i akcesoriów magicznych. Informacji na temat wyobrażeń dotyczących skandynawskiej *völva* i polskiej wiedźmy dostarczyły wybrane sagi islandzkie¹ i polskie podania ludowe². Należy zwrócić uwagę, że w tzw. kulturze ludowej zarówno w Polsce, jak i w Islandii działania magiczne nie były wyłącznie domeną czarownic. Między innymi magia miłosna, zielarstwo, znachorstwo i związana z nimi magia lecznicza były praktykami dość powszechnymi w wiejskich społecznościach i niekoniecznie łączyły się jedynie z postaciami wiedźm. Według ówczesnych wierzeń związek z naturą obydwóch czarownic wyrażał się w przebywaniu w odludnych miejscach oraz w stosowaniu przez nie praktyk magicznych. Zatem wiedźmy mogły wpływać na krajobraz, zjawiska meteorologiczne, faunę i florę oraz na ludzi. Komponenty, potrzebne do zabiegów magicznych, pochodziły z przestrzeni przyrodniczej, a więc nabywały jej szczególnych ambiwalentnych właściwości. Zarówno *völva*, jak i staropolska czarownica wykorzystywały siły natury do wpływania na człowieka. Wynikiem tego był m.in. pejoratywny odbiór przyrody przez człowieka. Krytyka ekologiczna to narzędzie badawcze służące do analizy literatury pod kątem relacji człowieka ze środowiskiem naturalnym (Barcz, 2012). Wśród staropolskiej i islandzkiej ludności zamieszkującej tereny wiejskie i odludne panowało przekonanie, że przyroda jest przestrzenią nieprzewidywalną. Zatem obawa przed tym, co zewnętrzne i związane z siłami natury, spowodowała powstanie wierzeń w czarownice jako postaci kontrolujące i zamieszkujące świat przyrody.

- 1 Skaldowie recytowali sagi nt. ważnych wydarzeń oraz wielu innych aspektów – to jest magii czy wróżb (Waśko, 2006, s. 8). Sagi były kultywowane w islandzkich rodach od niepamiętnych czasów i stanowiły ważną część tradycji. Nazwa saga pochodzi z języka staroislandzkiego: *sggur* (Simek, 1993, s. 274). *Sagða* znaczy ‘mówić, opowiadać’ (Morawiec i Neubauer, red., 2015, s. 8).
- 2 Polskie podania ludowe z okresu nowożytnego dostarczyły informacji nt. ówczesnych wierzeń w czarownice. Bazą do niniejszych rozważań były podania ludowe zebrane przez Oskara Kolberga, Ryszarda Berwińskiego oraz materiały etnograficzne opracowane przez badacza kultury ludowej Kazimierza Moszyńskiego. Ponadto do charakterystyki postaci czarownicy zostały wykorzystane podania świętokrzyskie opracowane w 1913 r. przez Marię Poraską oraz baśnie i legendy zebrane przez współczesnego badacza – Zenona Gierałą. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny „Wisła” wydawany w latach 1887–1905 i 1916–1917 również stanowił źródło informacji dotyczących wierzeń w czarownice.

2. Porównanie definicji: *völvá* i czarownica

Völvá to wieszczka i nosicielka różdżek (*wand-bearer*). Pod względem etymologicznym nazwa *völvá* pochodzi od staroislandzkiej nazwy różdżki *völr* (Simek, 1993, s. 279). Kompilatorzy islandzkich sag nazywali kobiety mianem *heiðr*, co oznaczało ‘czarownicę posługującą się magią *seiðr*’ (Simek, 1993, s. 279). Zatem *völvá* była przedstawiona w sagach jako kobieta o magicznych zdolnościach i w literaturze skandynawskiej występowała jako przedstawicielka istot półdemonicznych. Najstarsza forma nazwy czarownica to ze starogermańskiego *hagazussa*, co znaczy mniej więcej ‘stara kobieta latająca na żerdzi z płotu’ (Bracha, 2015, s. 130). W Polsce wiedźmy, które porywały dzieci, nazywano również wieszczycami. Inne określenie to widźma, czyli ‘wszystko wiedząca lub widząca’ (Szoł-Radziszewska, 2015, s. 299). Staropolskie czarownice organizowały sabaty na szczytach gór (np. Łysej Góry), na które zmierzały, lecąc na miotle, kiju lub ożogu (Moszyński, 1934). Zatem powyższa próba zdefiniowania islandzkiej *völvý* i polskiej wiedźmy wykazała, że obydwie istoty miały dar przewidywania przyszłości.

Według definicji pochodzącej ze *Słownika mitów i tradycji kultury* Władysława Kopalińskiego:

Jędza to jedyna zachowana w języku pierwotna nazwa spośród licznych nazw boginek (...) mitologii słowiańskiej, oznaczająca niegdyś żeńskiego demona nasylającego kolkę, klucie, ból, chorobę; baba-jaga, wiedźma, czarownica (Kopaliński, 1997, s. 871).

Czarownica występuje w bajkach folklorystycznych w roli Baby-Jagi, jako ‘zjadarka’ dzieci (Wróblewska, red., 2018). Różnica między nimi polegała na tym, że ta pierwsza porywała i zabijała niemowlęta w celu uzyskania magicznych składników, natomiast Baba-Jaga tylko się nimi żywiła.

3. Wygląd

Główną tematyką *Sagi o Eryku Rudym* były losy pierwszych wikińskich kolonistów. Opowieść dotyczyła m.in. odkrycia Grenlandii oraz dopłynięcia do wybrzeży Ameryki Północnej, którą ówczesnie nazwano Winlandią. Trudne warunki życia i nieurodzaj na Grenlandii były głównymi problemami mieszkańców. Dlatego postanowiono zasięgnąć rady u wieszczki. Z tego powodu wódz Thorkell wyprawił ucztę, na którą zaprosił *völvę* o imieniu Thorbjörg. Mieszkańcy osady spodziewali się, że otrzymają od niej informację na temat przyszłego urodzaju. Zapraszanie na

uczty osób praktykujących magię było ówczesnie w powszechnym zwyczaju. O tym, jak ważne były odwiedziny wieszczki, świadczyły specjalne przygotowania:

Przygotował jej odpowiednie miejsce, jak to było w zwyczaju, gdy goszczono niewiastę tego rodzaju. Przygotowano dla niej wysoki stolec, na którym położono poduszkę, wypchaną kurzym pierzem (Waśko, 2006, s. 53).

Siedzisko, na którym siedziała *völva*, służyło do praktyk magicznych i nazywano je *seidðhjallr* (Simek, 1993). Według wierzeń bogini Freya była wieszczką i znawczynią magii *seiðr*. Poduszka napelniona pierzem mogła być analogią do magicznej peleryny z sokolich piór należącej do Freyi (Kempiński, 2003). Dzięki magicznej mocy piór bogini otrzymywała umiejętność latania, natomiast *völva* zyskiwała dar przepowiadania przyszłości. Adrian Devine określa zdolność wieszczenia jako doświadczenie mistycznego lotu, który może odbywać się podczas ekstatycznego snu oraz dzięki posiadaniu poduszki z pierzem (Devine, 2003). Innymi magicznymi utensyliami wieszczki były różdżka i ubiór:

Gdy przybyła pod wieczór (...) była tak odziana: miała na sobie błękitną wiązaną u szyi kape, naszytą kamieniami aż do skraja, na szyi miała szklane paciorki, na głowie kaptur z czarnej jagnięcej skórki, obramowany od spodu białym futrem kocim. W rękę dzierżyła [kostur – K.K.-M.] zwieńczony guzem; był on udekorowany mosiądzem, a wokół guza osadzono kamienie. W talii miała pas uczyniony z hubki, a na nim wielką sakwę, w której trzymała czarodziejskie przedmioty, niezbędne przy wieszczeniu i magii. Na stopach miała futrzane trzewiki z cielęcej skóry z długimi, mocnymi sznurowadłami, zakończonymi guzami z cyny, a na rękach rękawiczki z cielęcej skórki, wewnątrz białe i włochate (Waśko, 2006, s. 53).

Niebieska barwa stroju wieszczki miała symboliczne znaczenie. Skandynawowie uważali ten kolor za magiczny. Głównie kojarzono go ze śmiercią i mitycznym światem podziemnym należącym do bogini Hel (Devine, 2003). Podczas wieszczenia *völva* zawsze miała na głowie kaptur. Wykończenie ubrań kocim futrem również miało znaczenie. Zwierzę to było ówczesnie uważane za związane ze światem bogów, np. bogini Freya przemierzała nieboskłon w rydwanie ciągniętym przez dwa koty (Kempiński, 2003). Kolejne akcesorium magiczne *völvy* to kostur, który służył do odprawiania czarów. Kawalek suchego drewna, znajdujący się obok jej torby, również wykorzystywała do praktyk magicznych. Wyrazem zamożności wieszczki był strój wykończony drogimi kamieniami oraz zdobieniami z mosiądzu. Na uwagę zasługuje również sposób jej zachowania

się podczas uczty. Według treści sagi *völva* niewiele mówiła i reagowała na witających ją ludzi w zależności od tego, czy jej się spodobali. Przygotowano dla niej miejsce przy stole (siedziała wyżej od reszty biesiadników) oraz specjalną strawę:

Była to kasza na owczej siarze i – jako danie mięsne – serca wszystkich istot, które były na podorędziu. Widząca miała mosiężną łyżkę i nóż z rękojeścią z kości wielorybiej, przymocowaną do ostrza dwoma miedzianymi pierścieniami, z ułamanym końcem (Waśko, 2006, s. 53).

Według zwyczaju przy stole zasiadano zgodnie z panującą hierarchią społeczną; wysokie siedzisko, na którym siedziała wieszczka, świadczyło więc o jej wysokim statusie społecznym. Najlepszą zastawę stołową również zarezerwowano tylko dla niej. Posiłek złożony z serc wszystkich gatunków zwierząt dostępnych w osadzie służył jako element rytuału. Dopiero po jednej nocy spędzonej w osadzie wieszczka mogła przepowiedzieć przyszłość. Magiczny rytuał odprawiano w celu przywołania duchów opiekuńczych, które miały przekazać wieszczce informacje o przyszłych losach mieszkańców. W tym celu należało stanąć w okręgu i zaśpiewać pieśń *Vardlokur*. Ostatecznie Thorbjörg przepowiedziała, że na wiosnę ponownie zapanuje urodzaj.

Ponadto ludzie przychodzili do *völvy* po indywidualne porady:

Ludzie podchodzili do widzącej i pytali o to, co radzi byliby wiedzieć. Chętnie im odpowiadała i naprawdę niewiele z tego, o czym mówiła, nie sprawdziło się (Waśko, 2006, s. 55).

Zatem wieszczki były darzone zaufaniem oraz wierzone w ich nieomyślność.

Wizerunek staropolskiej czarownicy został ukształtowany przez wierzenia panujące w polskiej społeczności. W podaniach ludowych występuje często jako uosobienie brzydoty i złych mocy. Według Kazimierza Moszyńskiego czarownicami były najczęściej kobiety mieszkające na wsi:

Wiejskie kobiety usposobienia złośliwego, mściwego, zazdrosnego albo też małowówne, posępne, stroniące od otwartego obcowania z ludźmi (zwłaszcza o ile przytem sama natura napiętnowała je jakowemiś odrażającymi znamionami!) wszędzie, jak Słowiańszczyzna długa i szeroka, są lub niedawno jeszcze były podejrzewane o czary (Moszyński, 1934, s. 652)³.

3 Pisownia oryginalna.

Za wiedźmy uważano zatem kobiety antyspołeczne oraz posiadające znamiona na ciele. Brzydota czarownicy odpowiadała jej złośliwemu charakterowi:

Powierzchność jej odrażająca: twarz nabrzmiała (...) włosy u niej w wielkim nieładzie, zlepione najczęściej w kołtun, spadają na ramiona (Szot-Radziszewska, za: Siarkowski, 2015, s. 294).

Zgodnie z powyższymi opisami *völva* i staropolska czarownica różniły się przede wszystkim pod względem aparycji. Ta pierwsza wyglądała dostojnie, natomiast druga nieestetycznie. W podaniach ludowych zebranych przez Zenona Gierałę znajduje się wzmianka o ubiorze czarownicy:

Leciały czarownice na łopatach, miotłach, ożogach i zwykłych kijach (...). Czarownica (...) na tę okazję włożyła ciemnoniebieski płaszcz ze złotymi znakami, podtrzymywany pasem wykonanym z okrągłych zasuszonych purchawek – z takich samych purchawek zrobiony był także naszyjnik, na którego końcu wisiał skórzany woreczek z amuletami (...). Całość uzupełniał czarny kapelusz z szerokim rondem, nadając jej postaci wygląd godny i poważny (Gierała, 2018, s. 60).

Wiele podobieństw między islandzką wieszczką i polską wiedźmą widać w elementach ich ubioru. Zarówno *völva*, jak i czarownica nosiły niebieski płaszcz. Obydwie wiedźmy przechowywały magiczne akcesoria w torbie lub w woreczku. Zamiast drewnianej hubki staropolska czarownica nosiła zasuszone purchawki, a w miejscu kostura – miotłę. Skandynawski kaptur zastąpił polski kapelusz o szerokim rondzie. Kostur *völvy* służył do czarowania, natomiast staropolska czarownica używała miotły jako akcesorium do latania.

Podania ludowe zebrane i opracowane przez Marię Poraską dostarczyły informacji nt. przepowiadania przyszłości przez polskie wiedźmy:

W przeznaczone na odprawianie modłów dni gromadził się tu liczny lud słowiański (...), aby składać ofiary bogom, przysłuchiwać się pieśniom przy graniu na gęślach śpiewanym, sięgać rad u wróżbitów i wiedźm przepowiadających przyszłość (...). W wigilię św. Jana urządzano obchód sobótek (Poraska, 1913, s. 74, 75).

Zatem obydwie widzące przebywały wśród ludzi podczas ważnych okoliczności (islandzkich uczt, polskich sobótek) w celu przepowiadania przyszłości. W społeczności wikińskiej i w polskiej zdobywanie informacji o przyszłych losach było czymś mile widzianym. Omówione w niniejszym podrozdziale wizerunki czarownic były związane z przyrodą,

o czym świadczyły naturalne elementy ubioru (skóry i futra zwierzęce, drewniane akcesoria).

4. Umiejętności magiczne

Wydarzenia rozgrywające się w *Sadze o Hedinie i Högnim* stanowią przykład użycia magii z powodów osobistych i w celu wywołania ludzkiej tragedii. Konflikt bogini Freyi z Odynem doprowadził do wybuchu wojny między królami Hedinem i Högnim. W zamian za skłócenie władców Freya miała odzyskać swój magiczny pierścień. Doprowadziła do tego, podając Hedinowi przeklęty napój. W opowieści Freya ukazała się pod postacią wieszczki o imieniu Göndul. Siedziała w lesie na wysokim tronie i oczekiwała na przybycie Hedina:

Trzymała róg; był on zakryty wieczkiem (...) poprosiła, by się napił (...) a gdy to zrobił, zaszła w nim wielka zmiana, gdyż nie pamiętał o niczym (...) Tak był Hedin zniewolony przez niegodziwość i czar zapomnienia (Leśniakiewicz-Drzymała, 2016, s. 12).

Z etymologicznego punktu widzenia nazwa magii *seiðr* może odnosić się także do angielskiego czasownika *seethe*, który oznacza ‘wrzenie wody’ (Devine, 2003). Zatem praktyki magiczne były związane z przygotowaniem magicznych mikstur. W konsekwencji wypite przez Hedina zaczarowane piwo odebrało mu pamięć, co spowodowało wybuch niekończącej się wojny pomiędzy nim a jego przyjacielem.

Staropolska czarownica również była związana ze środowiskiem naturalnym. Szczególnie widać to na przykładzie *sabatów*, które odbywały się na tzw. łysych górach. Według *Słownika symboli* góra oznacza granicę z zaświatami i jest porównywana do osi świata (*axis mundi*) łączącej ziemię i niebo. W Polsce panowało przekonanie, że czarownice tworzyły grupy, o czym świadczyły ich spotkania na sabatach. Z kolei islandzkie wiedźmy nie tworzyły tego typu zgromadzeń. Wieszczka Thorbjörg zajmowała się praktykami magicznymi wraz ze swoimi siostrami, a więc w gronie rodzinnym.

Czarownice miały być odpowiedzialne m.in. za: wywoływanie uroków miłosnych, zsyłanie chorób, kradzież mleka, niszczenie pól (Wróblewska, red., 2018). Z podań ludowych zebranych przez Oskara Kolberga wynika, że wiedźmy zajmowały się przygotowaniem magicznych mikstur:

Cudowniejszym może ziołem jest sławny Lubystek, czyli Lubczyk (*Sigusticum officin.*) w którym matki kąpią córki, żeby dorosłszy, chłopakom się podobały – albo też tak zwany Nasiężrał (*Ophioglossum vulgatum*), który zdobywa dziewczętom wzajemność serc najbardziej nieczułych i obojętnych (Kolberg, 1886, s. 200)⁴.

Według polskiej tradycji ludowej czarownice używały lubczyku jako zioła. Podanie do wypicia odwaru z lubczyku mogło np. wzbudzić miłość w mężczyźnie. Zioła, które były stosowane do przygotowywania mikstur miłosnych, to głównie lubczyk, pokrzyk i nasiężrał. Wiedźmy pozyskiwały magiczną moc od diabła podczas warzenia ziół:

Aby nabyć moc czynienia czarów od Lucypera, czarownice w nocy z Wielkiego Piątku na Wielką Sobotę zbierają się o 13 godzinie w lesie na krzyżowej drodze, gdzie warzą w kotłach nasiężrał z macierzanką i miętą (...). Nasiężrał uzbierany z 7 lasów, macierzankę z 7 miedz i miętę z ogrodów (Bartmiński, red., 2019, s. 249, 250)⁵.

Kolejną magiczną zdolnością islandzkiej wieszczki i staropolskiej czarownicy była umiejętność latania. Na podstawie treści sag wiadomo, że *völva* doświadczała mistycznego lotu w zaświaty tzw. *gandreip* (*gandreið* oznacza 'jazdę na kołku'). Motyw lotu *gandreip* znajduje się w *Sadze o Njalu* (*Brennu-Njáls saga*) i jest związany z okrutną zemstą. Tytułowy bohater miał zostać spalony wraz z synami we własnym domu. Według wieszczki należało zniszczyć stos suchej trawy, ale Njal zignorował jej ostrzeżenie. Finalnie, na nocnym niebie pojawił się jeździec na szarym koniu:

Na zachodnim sklepieniu nieba (...) pierścien a w nim jeździec na szarym koniu. Jeździec był czarny jak smoła (...) rzucił żagiew na góry na wschodzie i buchnął pożar płomieniem tak wysokim, że gór widać nie było (...) on ukazuje się, gdy mają dziać wielkie wydarzenia (Załuska-Strömberg, 1968, s. 255).

Pojawienie się jeźdźca na niebie zapowiadało ważne wydarzenie – spalenie domu Njala. Badaczka kultury skandynawskiej Hilda Roderick Ellis Davidson wskazała w jednym z artykułów dotyczącym islandzkiej magii, że motyw jeźdźca-ducha z płonąca żagwią mógł mieć wpływ na powstanie motywu czarownicy jeżdżącej na kiju (Ellis Davidson, 2013). Motyw lotu można prześledzić również w innych źródłach. Na przykład

4 Pisownia oryginalna.

5 Pisownia oryginalna.

związek z powyższym tematem miał germański duch *zunritten* (w dosłownym tłumaczeniu: ‘jeździć na płocie’). Kolejnym nawiązaniem do wyżej wymienionego ducha i motywu lotu jest szwedzki dokument pochodzący z 1170 r. Piętnował on kobiety, które pod postaciami trolli unosiły się w powietrzu na kołkach (Bracha, 2015).

Dodatkowo za pomocą drewnianego kostura (rózdzki) *völva* mogła wywoływać u ludzi choroby, jak również poruszać się w czasie i przestrzeni pod postacią zwierzęcia (Bracha, 2015). Drewniany kołek służący do latania stanowił fragment płotu, który pochodził z przestrzeni granicznej. Zatem kawałek drewna wykazywał wyjątkowe cechy przestrzeni, z której pochodził, co implikowało jego magiczne zastosowanie.

Na gruncie polskim panowało przekonanie, że umiejętność latania czarownic była możliwa dzięki zastosowaniu specjalnej maści i zaklęcia: „Płot nie płot, wieś nie wieś, biesie nieś!” (Moszyński, 1934, s. 652).

Magiczną pomadą zmieszaną z ziołami należało posmarować pachy. Powyższy zabieg miał umożliwić wzbicie się w powietrze. Przepis na maść ilustruje poniższy cytat:

Wszystkie czarownice oskarżano o dzieciobójstwo, które popełniać miały, dlatego, że chcąc lecieć na łysą górę na łopacie lub miotle, smarować się poprzednio musiały maścią, którą smażyć mogły z pewnych ziół tylko w tustości dzieci, przed chrztem uduszonych (Berwiński, 2019, s. 14, 15)⁶.

Zanim czarownice zaczęły korzystać z drewnianych akcesoriów służących do latania, istniał inny środek transportu o jeszcze starszej proveniencji. Średniowieczni mnisi Reginion z Prüm i Burchard z Wormacji wskazywali, że pierwszym środkiem służącym czarownicom do latania był grzbiet zwierzęcy. Bogini Diana, którą czczono w starożytnym Rzymie, również wykorzystywała magiczną umiejętność latania (Bracha, 2015). W mitologii słowiańskiej występuje podobna postać do rzymskiej bogini Diany. Jan Długosz w swojej kronice utożsamiał ją ze staropolską Dziewanną:

Rozległe lasy i gaje, o których starożytni wierzyli, że zamieszkuje je Diana i że rości sobie władztwo nad nimi, Cerera zaś uważana była za matkę i boginię urodzajów (...) te dwie boginie: Diana w ich języku Dziewanną zwana i Cerera zwana Marzanną cieszyły się szczególnym kultem i szczególnym nabożeństwem (Gieysztor, 2006, s. 195).

Wracając do sposobu wykonywania magicznych przedmiotów, należy zwrócić uwagę na miotłę czarownicy. Islandzki kołek służący do latania

6 Pisownia oryginalna.

pochodził z płotu, natomiast miotłę wykonywano z wierzbowych gałązek. Według wierzeń w niektórych gatunkach drzew osiedlały się złe moce. Czarownice używały wierzbowych witek do plecenia sit, służących do wypraw morskich (Kopaliński, 1990, s. 464). Z kolei islandzka wiedźma używała drewnianego kostura do wpływania na środowisko naturalne, np. do zawracania biegu rzek, powodowania sztormów i osuwisk terenu.

Saga o Ludziach z Vatnsdal (Vatnsdala Saga) opisuje losy islandzkiego rodu oraz walkę głównego bohatera u boku norweskiego króla Haralda Pięknowiąsego. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj wątek dotyczący czarownicy o imieniu Groa, która dokonała zmian w krajobrazie. Chodzenie wokół domu w kierunku przeciwnym do ruchu wskazówek zegara, specjalne zaklęcie („teraz niech nadejdzie to, co jest gotowe”) oraz wymachiwanie chusteczką ze złotym węzłem spowodowało zapadnięcie się ziemi (Ellis Davidson, 2013). Innym dziełem zawierającym opisy niektórych zabiegów magicznych oraz historię kolonizacji Islandii jest *Księga o Zasadzeniu (Landnámabók)*. W tym przypadku zaklęcia spowodowały zmiany w islandzkim krajobrazie – cofanie się wody. Czynności magiczne polegały na zanurzeniu czubka magicznego kostura w wodzie i ugryzieniu jego mosiężnego okucia (Ellis Davidson, 2013).

W staropolskich podaniach ludowych znajduje się również informacja nt. użycia magicznej chusteczki przez czarownice:

Dzięki czerwonej chustce [kosturowi – K.K.-M.] posmarowanemu czarną maścią, za sprawą cienkiego sznura rozrasta się masło (Moszyński, 1934, s. 371).

Staropolskie wiedźmy miały zdolność pozyskiwania mleka lub masła z przedmiotów, np. za pomocą sznura i specjalnej chusteczki. Zatem akcesoria magiczne obydwóch czarownic były wykonywane z naturalnych elementów, w których tkwiła tajemna moc.

Zarówno islandzkie *völvy*, jak i staropolskie czarownice stosowały techniki magiczne, które wpływały na pogodę. Kontrolowanie zjawisk meteorologicznych wiązało się z możliwością powodowania: sztormów, wichur, burz, zawiei śnieżnych itp.

Saga o Fridthiofie Śmiałym to opowieść o młodym wikingu, który naraził się na zemstę rodziny swojej ukochanej. Przeciwnicy Fridthiofa próbowali go zabić za pomocą magii. W związku z powyższym dwie wiedźmy Heid i Hamglama wpływały na warunki pogodowe na morzu:

Posłali po dwie czarownice Heid i Hamglamę, zapłacili im suto, by sprowadziły na Fridthiofa i załogę huragan taki, że wszyscy zginą (...) Zaczęły zamawiania i śpiewając pieśni złowieszcze, weszły na wysoką kazałnicę, potem długo wypowiadały zaklęcia. (...) Zerwał się ostry wiatr

i rozpoczęła się burza (...). Niewiasty dwie widzę na grzbiecie wieloryba; one to z całą pewnością zamawianiami i czarami zesłały na nas wszystkie te nieszczęścia (Zaluska-Strömberg, 1974, s. 34, 37, 38).

Manipulacja zjawiskami meteorologicznymi oraz zachowaniem zwierząt miała spowodować unicestwienie całej załogi statku.

W nowożytnej Polsce czarownice również wywierały wpływ na warunki pogodowe. Jako przykład posłużył fragment z podań ludowych zebranych przez Oskara Kolberga. W dziele *Lud, jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce* w tomie trzecim, w części pierwszej pt. *Kujawy* znajduje się fragment ukazujący wpływ wiedźm na pogodę:

Postrzelił [strzelec – K.K.-M.] ją [gęś – K.K.-M.] w skrzydło (...) i poznawszy, że to [czarownica – K.K.-M.], babę zagnał do Urzędu (...). Wyjęto potem z gniazda trzy pozostałe w nim jaja i takowe we wsi roz-tłuczono. W jednym jaju znaleziono krew (wojnę), w drugim grad (nieurodzaj), a w trzecim deszcz (zalew). Czarownicę oćwiczono różgami (Kolberg, 1867, s. 102)⁷.

Zatem wiedźma, pod postacią gęsi lub kruka, wysiadywała jaja w celu sprowadzenia deszczu albo gradu. Niektóre zjawiska atmosferyczne były niebezpieczne zarówno dla życia ludzi, jak i dla upraw (Bartmiński, red., 2012). Wierzenia w ingerencję czarownic w pogodę powodowały lęk wśród ludzi przed utratą plonów.

Inną umiejętnością magiczną *völvy* było pojawianie się pod postaciami zwierząt, np. kota, sokoła, dzika, morsa, a nawet wieloryba. W wielu kulturach tę zdolność magiczną utożsamiano z szamanizmem. Magia *seiðr* miała pewne cechy wspólne z magią szamańską stosowaną przez ludy zamieszkujące tereny Finlandii. Do fińskich wpływów należała m.in. wiara w umiejętność zmiany postaci z ludzkiej na zwierzęcą. Według szamańskiej wiedzy wspomniana przemiana była konieczna, aby móc odbyć podróż do „tamtego świata”, w celu zdobycia wskazówek, w jaki sposób doprowadzić do realizacji upragnionego celu (Tony, 2003). Badacz Allan Tony informuje, że skandynawski lud Saami mógł stosować praktyki religijne związane z szamanizmem:

Świat szamanów – czyli osób, którym w pewnych kulturach przypisuje się umiejętność przemiany w zwierzęta. Szamanizm był rozpowszechniony wśród większości ludów północnej Eurazji. Do kontaktu ze światem skandynawskim doszło najprawdopodobniej za pośrednictwem ludu

7 Pisownia oryginalna.

Saami, czyli Lapończyków, arktycznych sąsiadów Norwegów oraz Szwedów. Przekazy historyczne zdają się świadczyć o tym, że odległe regiony, które zamieszkiwali Saami, traktowano z pełną przesadą bojaźnią (Tony, 2003, s. 36).

Zatem wierzenia Skandynawów związane z przemianą w zwierzęta mogą wyrastać z dawnego szamanizmu. W wielu islandzkich sagach wiedźmy występują pod postaciami zwierząt, co dobrze ilustruje *Saga o Kormáku* (*Kormáks Saga*). Powyższy utwór dotyczy losów tytułowego bohatera, na którego został rzucony urok. Czarownicę o imieniu Thorveig widziano pod postacią wieloryba:

Gdy dwaj bracia opuścili redę, zobaczyli blisko swojego statku wieloryba. Kormák cisnął w niego pałką, która uderzyła bestię tak, że ponownie zatonięła. Ludzie na pokładzie mówili, że ślepie wieloryba to oczy czarownicy Thorveig. Wieloryb już się nie pojawił, ale słyszano, że Thorveig była śmiertelnie chora (*Kormáks Saga*, <http://sagamap.hi.is/is/#>, rozdział 18)⁸.

Wieloryb został raniony, a Thorveig umarła, co według ludzi dowodziło, że potrafiła przemieniać się w zwierzęta.

Z kolei staropolska czarownica mogła się pojawiać pod postaciami: żaby, ropuchy lub ćmy. Przemiana w zwierzę była związana z emanacją duszy wiedźmy, która podczas snu opuszczała jej ciało (Moszyński, 1924). Zdemaskowanie czarownicy zostało trafnie opisane w jednym z artykułów badaczki Elżbiety Szot-Radziszewskiej:

Ojciec zobaczył żabę, jak poszedł doić krowę. Ciachnął ją siekierą w nogę. Okazało się, że w sąsiedniej chałupie sąsiadka [kuleje – K.K.-M.]. To ona czarowała krowę, urok rzucała (Szot-Radziszewska, 2015, s. 297).

Po analizie powyższych źródeł nasuwa się wniosek, że zarówno na dalekiej Północy, jak i w nowożytnej Polsce wierzono, że wiedźmy mogły się pojawiać pod postaciami zwierząt oraz w podobny sposób je demaskowano. Zatem obrażenia, które zadano zwierzęciu, były jednocześnie uszkodzeniami ciała czarownicy. Działania wiedźm w świecie fauny potwierdzały słuszność tezy dotyczącej ich bliskich powiązań z przyrodą.

Zarówno w islandzkim, jak i staropolskim społeczeństwie przypisywano właściwości magiczne procesowi przędzenia. Wracając do nazwy *seiðr*, należy uzupełnić ją o kolejne znaczenie, a mianowicie mogło być ono związane z nicią:

8 Aby zobaczyć treść *Kormáks Saga*, należy otworzyć link: <http://sagamap.hi.is/is/#>, następnie wybrać open map i zaznaczyć interesującą nas sagę: *Kormáks Saga*.

Podczas praktyki przedzenia, coś za pomocą seiðr przyciągano (...) nici przybierały formę dusz lub duchów wysyłanych w formie nici, aby coś przyciągnąć (Gardeła, za: Heide, 2019, s. 50).

Skandynawskie kobiety wierzyły, że można wplatać zaklęcia w odzieniu. Mogły to być zarówno czary ochronne, jak i szkodzące. Informacje na temat praktyk magicznych związanych z przedzeniem potwierdzają islandzkie opowieści. *Saga o Orkadach* (*Orkneyinga saga*) opisuje losy wikingów na tytułowych wyspach oraz historię ich podboju przez Haralda Pięknowłosego. Na uwagę zasługuje wątek dotyczący stosowania praktyk magicznych podczas przedzenia:

Helga i jej siostra Frakkok haftowały lnianą koszulę złotymi nićmi wraz z dodatkiem trucizny i złego zaklęcia. Niestety syn Helgi zechciał ją na własność. Siostry ściągnęły czepce z głów, zaklinały go, płakały, aby nie zakładał koszuli, ponieważ może stracić życie. Jednak nie posłuchał i założył zatrute odzienie. Jego ciało zaczęło drżeć i wkrótce zmarł w męczarniach (Pálsson i Edwards, 1978, *Orkneyinga saga*, rozdział 55).

Motywy tkania koszul czarownic tzw. *gørningstakkr* spotyka się również w innych sagach, np. w *Vatnsdæla saga* i *Eyrbyggja saga*. W pierwszym utworze wiedźma Ljót zajmowała się wplataniem zaklęć ochronnych w koszulę dla swojego syna. Z kolei w drugiej opowieści, obok wątku nieszczęśliwej miłości i waśni rodowej, znajduje się przykład stosowania praktyk magicznych podczas przedzenia. Katla wplatała zaklęcia w koszulę, aby chronić jej syna przed przyszłymi ranami, które mógł odnieść w walce (Korneluk-Markiewicz, 2021). W mitologii skandynawskiej wymienione są trzy postaci wieszczek, tzw. Norn, które tkwały ludzki los złotymi nićmi (Gardeła, 2019). Dlatego przedzenie nie było związane jedynie z celami praktycznymi, ale także z magicznymi.

Magia seiðr była zatem przejawem życia codziennego, związana z mentalnością mieszkańców Skandynawii i tkwiąca głęboko w wierzeniach. W związku z wierzeniami o prządkach powstał archetyp złotej nici występującej w ścisłej korelacji z życiem człowieka. Była to magia dostępna dla ludzi, a w szczególności dla kobiet, które zajmowały się warsztatem tkackim (Korneluk-Markiewicz, 2021, s. 99).

W polskiej tradycji ludowej również istniało przekonanie o magicznych właściwościach przedzenia. W tym przypadku rytuał posłużył do ukarania niewiernego mężczyzny:

Wyszła ona z kądziałą przede dwór, stanęła se na drodze i przedzie, a patrzy na tych weselników. A żjak państwom łodzina djechali, ona nitkę

na przedziona mig, mig, mig – nawinęła na wrzeciono i krzyczy na młodego: Oj, pożałujesz ty jeszcze, coś moi Kasi świat zamotał: zamota się i tobie, nie zaznasz doli. Namotała ona na nich, namotała... Zaraz po weselu się podarły ze sobą: on z nio nie chciał siedzieć (Staniszewska, 1902, s. 621)⁹.

Do przedzenia używano nici, a zatem składnika naturalnego. Korzystanie z naturalnych materiałów pozyskanych z przestrzeni przyrodniczej umożliwiało wplatanie zakłęb w tkane ubrania. Zarówno w społeczności wikińskiej, jak i w nowożytnej Polsce magiczny proces przedzenia służył do wymierzania sprawiedliwości.

5. Podsumowanie

Przeprowadzona w artykule analiza porównawcza islandzkiej *völvy* i staropolskiej czarownicy potwierdza, że występują one w bliskich relacjach z przyrodą. Przedstawiony materiał tekstowy pozwolił m.in. wykazać, iż obydwie czarownice zajmowały się przepowiadaniem przyszłości. Zarówno w islandzkiej, jak i w polskiej społeczności, chęć poznawania przyszłych wydarzeń była czymś powszechnie pożądanym. Wizerunek wiedźm związany był również z naturą, co odzwierciedlał ich ubiór, wyposażenie oraz przebywanie na pustkowiach. Ponadto zostało udowodnione, że składniki, z których wykonywano magiczne przedmioty, mikstury, maści etc. nabierały cech przyrody, z której zostały zaczerpnięte. Dzięki temu wywoływały magiczne efekty w sferach: miłości, życia, zdrowia, pogody, gospodarstwa i krajobrazu. Praktyki magiczne islandzkich wiedźm wpływały na wygląd krajobrazu. Natomiast zabiegi magiczne staropolskich czarownic dotyczyły pomnażania mleka i masła. Umiejętność zmiany postaci na zwierzęcą świadczyła o ich bliskim związku ze światem fauny. Zarówno w społeczności wikińskiej, jak i w polskiej, magiczna praktyka przedzenia była stosowana w celu ochrony lub spowodowania śmierci danej osoby. Z kolei wierzenia dotyczące kontrolowania zjawisk meteorologicznych przez czarownice wiązały się ze strachem wiejskiej ludności przed utratą plonów. Jednym z głównych założeń krytyki ekologicznej jako narzędzia służącego do badania literatury jest zwrócenie uwagi na relacje człowieka ze środowiskiem naturalnym. W islandzkich i staropolskich społeczeństwach wierzono, że przyroda jest przestrzenią niebezpieczną. Dlatego ówczesnie panowała powszechna obawa przed czarownicami, wykorzystującymi moce płynące z natury

9 Pisownia oryginalna.

do oddziaływania na człowieka. Wieszczyki były zatem pośredniczkami w relacji człowiek – natura.

BIBLIOGRAFIA

- Barcz, A. (2012). Przyroda – bliska czy daleka? Ekokrytyka i nowe sposoby poetyki odpowiedzialności za przyrodę w literaturze. *Anthropos*, nr 18–19, 59–79.
- Bartmiński, J. (red.). (2012). *Słownik stereotypów i symboli ludowych. Kosmos: meteorologia*. T. I. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Bartmiński, J. (red.). (2019). *Słownik stereotypów i symboli ludowych. Rośliny: ziola*. T. II. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Berwiński, R. (2019). *Studia o guslach i czarach*. T. I. Sandomierz: Wydawnictwo Armoryka.
- Bracha, K. (2015). Średniowieczna metryka wizerunku świętokrzyskiej czarownicy. W: J. Pietrzak-Thébault i Ł. Cybulski (red.), *Czary, alchemia, opętanie w kulturze na przestrzeni stuleci. Studia przypadków*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 119–134.
- Davidson, E. (2013). Hostile Magic in the Icelandic Sagas. W: V. Newall (red.), *The Witch Figure: Folklore essays by a group of scholars in England honouring the 75th birthday of Katharine M. Briggs*. London–New York: Routledge, 20–41.
- Devine, A. (2003). *Magia Celtów i Wikingów*. Wrocław: Wydawnictwo Kirke.
- Gardela, L. (2019). *Magia, kobiety i śmierć w świecie Wikingów*. Szczecin: Wydawnictwo Triglav.
- Gierała, Z. (2018). *Baśnie i legendy ziemi świętokrzyskiej*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Gieysztor, A. (2006). *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kempiński, M.A. (2003). *Ilustrowany leksykon mitologii wikingów*. Poznań: Wydawnictwo Kurpisz.
- Kolberg, O. (1886). *Dziela wszystkie. Lud jego zwyczaj, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*. T. XIX, cz. 2: *Kieleckie*. Wrocław–Poznań–Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kolberg, O. (1867). *Dziela wszystkie. Lud jego zwyczaj, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*. T. III, cz. 1: *Kujawy*. Wrocław–Poznań–Warszawa: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kopaliński, W. (1997). *Słownik mitów i tradycji kultury*. Lublin: Wydawnictwo PWZN.
- Kopaliński, W. (1990). *Słownik symboli*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

- Kormáks Saga*. Pozyskano z: <http://sagamap.hi.is/is/#> (dostęp: 23.06.2021).
- Korneluk-Markiewicz, K. (2021). Przędzenie, haft i inne praktyki magiczne w życiu codziennym skandynawskich kobiet w średniowieczu, a analogie do symboliki wzoru kolistego – sztuka celtycka i skandynawska. W: M. Iwaniuk i K. Skrzątek (red.), *Naukowe rozważania o problemach z zakresu filozofii, kultury i historii*. Lublin: Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, 76–104.
- Leśniakiewicz-Drzymała, R. (2016). *Opowieść o Sörlim albo Saga o Hedinie i Högnim*. Sandomierz: Wydawnictwo Armoryka.
- Morawiec, J. i Neubauer, Ł. (red.). (2015). *Sagi islandzkie zarys dziejów literatury staronordyckiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Moszyński, K. (1934). *Kultura ludowa Słowian*. Cz. II. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Pálsson, H. i Edwards, P. (1989). *Eyrbyggja Saga*. Rozdział 20. Londyn: Penguin.
- Pálsson, H. i Edwards, P. (1978). *Orkneyinga saga*. Rozdział 55. Harmondsworth: Penguin.
- Poraska, M. (1913). *Podania Świętokrzyskie: opracowane według powieści ludowych*. Warszawa: Nakład Wieczorów Rodzinnych.
- Simek, R. (1993). *Dictionary of Northern Mythology*. Cambridge: Boydell & Brewer Ltd.
- Staniszewska, Z. (1902). Wieś Studzianki. Zarys etnograficzny. *Wiśła*, T. 16, z. 5, 603–634.
- Zsot-Radziszewska, E. (2015). Ludowy obraz czarownicy świętokrzyskiej w świadomości mieszkańców Kielecczyzny w świetle historycznych i współczesnych źródeł etnograficznych. W: J. Pietrzak-Thébault i Ł. Cybulski (red.), *Czary, alchemia, opętanie w kulturze na przestrzeni stuleci. Studia przypadków*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 291–303.
- Tony, A. (2003). *Wikingowie życie, legendy i sztuka*. Warszawa: National Geographic.
- Vatnsdæla saga*. Pozyskano z: <http://sagamap.hi.is/is/#> (dostęp: 23.06.2021).
- Waśko, A. (2006). *Saga o Grenlandczykach. Saga o Eryku Rudym. Wikingowie na Grenlandii i w Ameryce*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Wróblewska, V. (red.). (2018). *Słownik polskiej bajki ludowej*. T. 1–3. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Zaluska-Strömberg, A. (1974). Saga o Fridthiofie Śmiałym. *Poezja*, nr 10, 28–47.

Katarzyna Korneluk-Markiewicz – studia magisterskie ukończyła w Akademii Ignatianum w Krakowie. Obecnie doktorantka w Szkole Doktorskiej Akademii Ignatianum. Przygotowuje pracę doktorską dotyczącą porównania wizerunku islandzkiej i staropolskiej czarownicy na

podstawie tekstów kulturowych. Jej zainteresowania naukowe to literatura i kultura staropolska i skandynawska. Autorka rozdziałów w monografiach: *Przędzenie, haft i inne praktyki magiczne w życiu codziennym skandynawskich kobiet w średniowieczu, a analogie do symboliki wzoru kolistego – sztuka celtycka i skandynawska; Istoty nadprzyrodzone oraz rola krajobrazu i przyrody w Sadze o Hawardzie z Lodowego Fiordu.*

Konrad Oświecimski<http://orcid.org/0000-0002-0873-6827>

Akademia Ignatianum w Krakowie

konrad.oswiecimski@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3403.15

Wpływ pandemii COVID-19 na kontekst prezydenckiej kampanii wyborczej w Stanach Zjednoczonych w 2020 r.

STRESZCZENIE

Pandemia COVID-19, która dotknęła świat w 2020 i 2021 r., miała, ma i będzie miała wpływ na większość sfer funkcjonowania ludzi. Jest to wpływ bezpośredni – jak konsekwencje zdrowotne czy ekonomiczne, ale też pośredni w postaci choćby przewartościowania relacji społecznych, systemów wartości czy kulturowych. Jako że walka ze skutkami pandemii jest w zdecydowanej większości normalnie funkcjonujących państw kwestią polityki publicznej, pandemia ta ma bardzo poważne znaczenie również dla sfery ogólnie pojętej polityki. Artykuł ma na celu przeanalizowanie, jaki wpływ pandemia ta wywarła na sytuację polityczną w Stanach Zjednoczonych w 2020 r. Rok 2020 był w Stanach Zjednoczonych rokiem wyborów prezydenckich, na których rozstrzygnięcie, ze względu na wyrazistość i zróżnicowanie kandydatów, czekała znaczna część środowiska międzynarodowego. Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu i w jakim zakresie pojawienie się pandemii COVID-19 wpłynęło na przebieg kampanii, a zwłaszcza na retorykę oraz zachowania kandydatów. Rozważaniu poddane zostanie również oddziaływanie w drugim kierunku, a więc kwestia tego, w jaki sposób i czy w ogóle fakt, że w 2020 r. mieliśmy do czynienia z okresem wyborczym, wpłynął na to, jakie działania w zakresie walki z pandemią podejmowały władze różnych szczebli. Jednym z głównych wniosków płynących z przeprowadzonej analizy jest to, że pandemia, uwzględniając kontekst tych konkretnych wyborów, specyficznej polaryzacji społeczeństwa amerykańskiego i opinii poszczególnych elektoratów dotyczących istotnych wartości, postawiła Donalda Trumpa w szczególnie niekomfortowej sytuacji i wytrąciła mu z rąk wiele atutów, które przyczyniły się do jego zwycięstwa cztery lata wcześniej. Specyficzna konstelacja analizowanych czynników sprawiła, że, w opinii autora artykułu, Donald Trump nie mógł z tej sytuacji wyjść zwycięsko, w przeciwieństwie do wielu innych liderów państw, których notowania i ocena w rzeczywistości walki z pandemią rosły i się polepszały.

SŁOWA KLUCZE: COVID-19, pandemia koronawirusa, wybory prezydenckie 2020, Donald Trump, polityka w Stanach Zjednoczonych

Sugerowane cytowanie: Oświecimski, K. (2021). Wpływ pandemii COVID-19 na kontekst prezydenckiej kampanii wyborczej w Stanach Zjednoczonych w 2020 r. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 3(34), ss. 239–263. DOI: 10.35765/pk.2021.3403.15.

ABSTRACT

The Impact of the COVID-19 Pandemic on the Context of the 2020 U.S. Presidential Election Campaign

The COVID-19 pandemic that has affected the world in 2020 and 2021 has had, is having and will have an impact on most areas of human life. This is a direct impact – such as health or economic consequences, as well as indirect – reevaluation of social relations, systems of values and culture norms. Since the fight against pandemic is in most regularly functioning countries a matter of public policy, this pandemic has a very serious impact also on the sphere of politics in general. This article aims to analyze what impact this pandemic had on the political situation in the United States in 2020. The year 2020 was a presidential election year in the United States, an election for which a significant part of the international community was waiting for mostly because of the clarity and diversity of the candidates. The aim of this paper is to answer the question to what extent the emergence of the COVID-19 pandemic influenced the course of the campaign and especially the rhetoric and behavior of the candidates. It will also consider the impact going in the other direction, i.e. how and if at all, the fact that in 2020 we were dealing with the election period influenced the actions taken by the authorities at different levels in the fight against the pandemic. One of the main conclusions of the analysis is that the pandemic, given both the context of this particular election, the specific polarization of American society, and the opinions of individual electorates on important values, put Donald Trump in a particularly uncomfortable position and knocked out of his hands many of the advantages that had contributed to his victory four years earlier. The specific constellation of analyzed factors meant that, in the opinion of the author of the article, Donald Trump could not emerge victorious from this situation unlike many other leaders of countries whose ratings and evaluation in the reality of the fight against the pandemic were growing and improving.

KEYWORDS: 2020 presidential campaign, COVID-19 pandemic, Donald Trump, United States politics, coronavirus and politics

Wstęp

Pandemia koronawirusa, która rozpoczęła się na przełomie 2019 i 2020 r., okazała się mieć globalne skutki w niemal każdym miejscu na świecie dla prawie każdej sfery życia. Większość ludzi odczuła bądź odczuwa gospodarcze, społeczne, psychologiczne skutki COVID-19. Obserwując rozwój pandemii, a także podejmowane przez różne podmioty, głównie państwowe, próby walki z nią czy ograniczania jej negatywnych konsekwencji, wyraźnie widać również, że po pierwsze, pandemia ma też skutki w wymiarze politycznym, jak i po drugie, że stosunek do niej stał i staje się kwestią

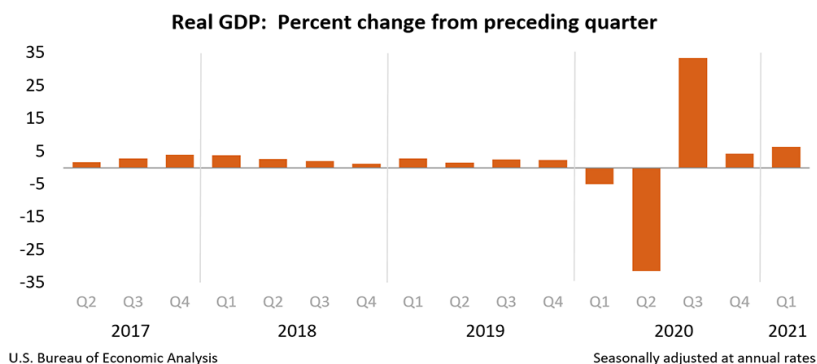
polityczną. Wprowadzane restrykcje, programy pomocowe, zwiększanie uprawnień władz wykonawczych, przesuwane wybory, delegalizowane protesty i demonstracje w bezpośredni i pośredni sposób przekładały się na sferę funkcjonowania polityki w poszczególnych krajach. Wyraźnie dało się także zaobserwować znaczące różnice, jeżeli chodzi o podejście władz do tego, jakie środki i na jaką skalę winny być podejmowane. Było to pochodną po części profilu politycznego partii rządzących, sytuacji rywalizacji politycznej, jak również kultury politycznej i obywatelskiej poszczególnych społeczeństw. Pomimo wielu podobieństw walka z pandemią w poszczególnych miejscach na świecie wygląda różnie. Niniejszy artykuł ma na celu przeanalizowanie politycznego wymiaru pandemii COVID-19 w Stanach Zjednoczonych. Analiza ta wskaże skutki, jakie pojawienie się sytuacji pandemicznej miało dla ukształtowania się sytuacji politycznej USA w 2020 r., zwłaszcza w kontekście odbywających się w tym roku wyborów prezydenckich, jak i zasygnalizuje, w jakim stopniu kontekst polityczny wpłynął na działania władz poszczególnych szczebli oraz na retorykę związaną z mówieniem o pandemii i walką z nią. W celu przeprowadzenia tej analizy przedstawione zostanie, na jaką skalę USA zostały dotknięte pandemią koronawirusa, opisany zostanie kontekst polityczny roku 2020 ze szczególnym uwzględnieniem końcowego okresu prawyborów oraz kampanii wyborczej w kampanii właściwej, zobrazowany też będzie rozdział kompetencyjny pomiędzy władzami federalnymi, stanowymi i lokalnymi, jeżeli chodzi o kwestie związane z epidemiami, przedstawione zostaną programy pomocowe realizowane na poziomie federalnym oraz różnorodne podejścia stosowane przez poszczególne stany. Z kolei jeżeli chodzi o wprowadzanie restrykcji i ich zdejmowanie, pokazana będzie retoryka wybranych polityków odnosząca się do kwestii pandemicznych, omówione zostaną badania opinii publicznej na temat pandemii i obostrzeń, jak również protesty odbywające się w czasach pandemii. Ze względu na specyfikę tematu i jego aktualność rzeczona analiza zostanie przeprowadzona głównie na podstawie netografii – artykułów, analiz, raportów, zastanych sondaży opinii publicznej. Przeanalizowane zostaną również dokumenty oraz dyskurs na podstawie treści przekazów dostępnych w mediach tradycyjnych i społecznościowych.

Pandemia COVID-19 w USA

Patrząc na liczby globalnie, Stany Zjednoczone obecnie (stan z 28.04.2021) są krajem najbardziej dotkniętym przez pandemię COVID-19. Odnotowano tam niemalże 33 miliony zakażeń koronawirusem (por. <https://www.worldometers.info/coronavirus/#countries>, dostęp: 29.04.2021). Także gdy patrzemy na procentowy wskaźnik zachorowań, widzimy, że zjawisko

w USA przybrało bardzo dużą skalę. Koronawirusem zaraził się oficjalnie, jak dotychczas, co dziesiąty obywatel USA, co plasuje kraj ten w czołówce wszystkich państw, a wśród dużych państw stawia USA na pierwszym miejscu¹. W pewnym sensie wysokie wyniki dotyczące zakażeń mogą być tłumaczone dosyć intensywnym testowaniem, jakie odbywa się w Stanach Zjednoczonych, gdzie przez pierwszy rok trwania pandemii wykonano więcej testów, niż liczy populacja USA². Jeżeli chodzi o wskaźnik, który w większym stopniu świadczyć może o tragicznych skutkach pandemii, a więc wskaźnik zgonów, Stany Zjednoczone również zajmują w statystykach pierwsze miejsce. Prawie 590 tysięcy zgonów z powodu COVID-19 to dużo więcej niż w przypadku innych krajów. Gdy jednak uwzględnimy liczbę ludności zamieszkującą USA, jeżeli chodzi o najbardziej wymierny wskaźnik, a więc liczbę zgonów w przeliczeniu na milion mieszkańców, to w tym zestawieniu Stany Zjednoczone wypadają przeciętnie. Z ponad 1769 zgonami na milion mieszkańców lokują się na 17. miejscu na świecie, za krajami takimi jak Włochy, Wielka Brytania, Brazylia czy Polska.

Z gospodarczego punktu widzenia Stany Zjednoczone zostały bardzo poważnie dotknięte kryzysem związanym z rozprzestrzenianiem się pandemii COVID-19. W pierwszym i drugim kwartale 2020 r., co pokazuje poniższy wykres (tu wykres GDP), odnotowano dramatyczny spadek GDP, spadek niewidziany w USA od czasów Wielkiego Kryzysu.

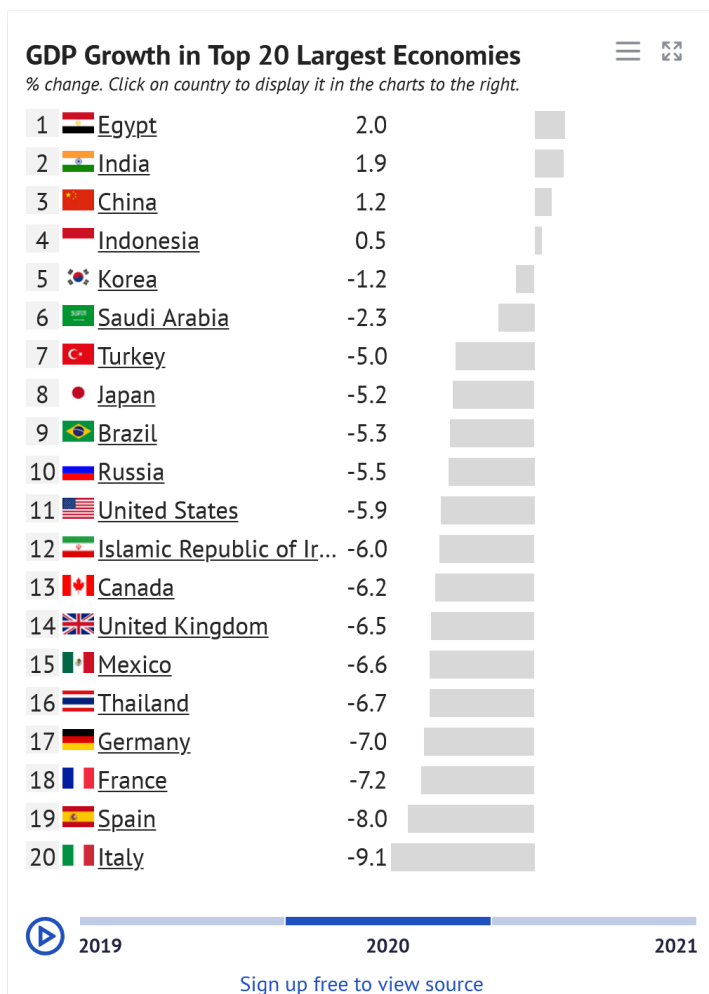


Wykres 1. Wzrost PKB kwartał do kwartału.

Źródło: <https://www.bea.gov/data/gdp/gross-domestic-product> (dostęp: 20.03.2021).

- 1 99 820 przypadków na milion mieszkańców. Większy wskaźnik posiadają np. Czechy (ponad 150 000 przypadków), ale skala państwa jest oczywiście nieporównywalna. Tamże.
- 2 Należy zaznaczyć, że USA nie są tu rekordzistą, gdyż w niektórych małych krajach, jak Dania, Luksemburg, Austria wykonano do tej pory kilkakrotnie więcej testów na jednego mieszkańca niż w przypadku USA. Jednakże spośród większych krajów (liczących ponad 10 milionów mieszkańców) tylko Wielka Brytania plasuje się w tym wymiarze lepiej. Tamże.

Należy zaznaczyć, że na tle rozwiniętych krajów spadek ten był przeciętny, niższy niż w większości krajów europejskich i dodatkowo odbicie w trzecim i czwartym kwartale również było bardziej dynamiczne. Negatywne skutki odczuł też rynek pracy w Stanach Zjednoczonych, gdzie odnotowano rekordowy również od czasów Wielkiego Kryzysu wzrost bezrobocia do poziomu bliskiego 14%.



Wykres 2. Wzrost PKB w wybranych krajach.

Źródło: <https://knoema.com/infographics/vyqviac/how-deep-an-economic-decline-can-the-world-expect-in-2020> (dostęp: 20.03.2021).

U.S. unemployment rate falls again but ...

... it's not telling the whole story



Source: Bureau of Labor Statistics via FRED

Wykres 3. Poziom bezrobocia w USA w latach 2008–2020.

Źródło: <https://www.marketwatch.com/story/us-unemployment-rate-falls-to-pandemic-low-of-79-but-thats-not-the-whole-story-2020-10-02> (dostęp: 21.03.2021).

Należy jednak zaznaczyć, że dosyć szybko, co widać na powyższym wykresie, poziom ten zaczął spadać w drugiej połowie 2020 r. Ogólnie rzecz ujmując, patrząc na statystyki i dane liczbowe, dostrzec można, że USA zostały dotknięte przez pandemię w stopniu porównywalnym, a być może, ze względu na zdrowszą strukturę gospodarki, w stopniu nieco mniejszym niż inne kraje rozwinięte. Niemniej jednak faktem jest, że był i jest to najpoważniejszy kryzys, z jakim przyszło się zmierzyć Amerykanom w dotychczasowej historii i w tym kontekście należy patrzeć na jego polityczny wymiar i wydźwięk.

W Stanach Zjednoczonych koronawirus oficjalnie został zdiagnozowany w lutym 2020 r. i do tego czasu działania władz federalnych, w tym informacyjne i przygotowawcze, były raczej dosyć zachowawcze, szczególnie gdy zestawimy je z działaniami państw europejskich czy Chinami lub Koreą Południową. Lokalnie natomiast władze w zależności od rozwoju sytuacji epidemicznej podejmowały bardziej zdecydowane działania. Podczas pierwszej fali pandemii, a więc na wiosnę 2020 r., najpoważniej dotknięty został stan Nowy Jork, gdzie odnotowywano większość z wszystkich przypadków notowanych w USA (<https://www.worldometers.info/coronavirus/usa/new-york>, dostęp: 12.04.2021) i gdzie codzienne liczby zakażeń przekraczały 10 tysięcy. Należy zaznaczyć, że w tamtym okresie była to liczba ogromna, nieodnotowywana w całych dużych liczebnie krajach. Władze stanu dramatycznie dotkniętego epidemią skarżyły się na niewystarczającą pomoc federalną, która była, w ich mniemaniu,

konieczna, aby powstrzymać rozwój pandemii. Szczególnie w kontekście pierwszych miesięcy pandemii i przypadku Nowego Jorku wyraźnie dało się dostrzec, że kontekst i animozje polityczne będą odgrywać podczas pandemii i walki z nią znaczącą rolę. Konflikt pomiędzy gubernatorem stanu Nowy Jork Michaeliem Cuomo a Donaldem Trumpem kładł się cieniem, przynajmniej w warstwie retorycznej, na walce z rozprzestrzeniającym się zagrożeniem (Pengelly, 2020). Kolejną sprawą było to, że kompetencje albo dorozumiane kompetencje w kwestii walki z epidemią w przypadku Stanów Zjednoczonych są dosyć niejednoznacznie rozdzielone pomiędzy poziomem federalnym, stanowym i lokalnym. Upraszczając, można wskazać, że na poziomie federalnym realizowane są wszelakiego rodzaju programy pomocowe i stymulacyjne, natomiast do poziomu stanowego przynależy wprowadzanie i znoszenie ograniczeń. Jednakże w przypadku Stanów Zjednoczonych, szczególnie w kontekście roku, na który przypadały wybory prezydenckie, podział ten nie był do końca klarowny. Analizując więc działania władz ukierunkowane na walkę z pandemią i polityczny kontekst, należy przyrzeć się tym różnym poziomom.

Działania władz na poziomie federalnym

Na poziomie federalnym, a ściślej Białego Domu, wprowadzono pod koniec stycznia 2020 r., opierając się na regulacjach dotyczących sytuacji nadzwyczajnych, stan zagrożenia dla zdrowia publicznego, a następnie, 13 marca, narodowy stan nadzwyczajny. Na podstawie tych regulacji możliwe stało się wprowadzenie ograniczeń związanych z przyjazdem do USA, najpierw z Chin, a następnie z krajów Unii Europejskiej (Chang, 2020). Formalnie regulacje te umożliwiały również uproszczenie procedur przedstawiania niektórych zakładów na produkcję artykułów potrzebnych do walki z pandemią. Największe znaczenie na poziomie federalnym miały programy pomocowe, mające na celu niweczenie negatywnych skutków pandemii, co miało również przekładać się na to, że ograniczenia wprowadzane na różnych poziomach nie miały być dla obywateli aż tak dotkliwe. Jako pierwszy uchwalono w Kongresie Coronavirus Preparedness and Response Supplemental Appropriations Act 2020. Ta nadzwyczajna ustawa miała przyznawać 8,5 miliarda dolarów na walkę z zagrożeniem koronawirusem. W szczególności fundusze przeznaczono na badania nad szczepionką, wyposażenie w artykuły medyczne konieczne do walki z pandemią czy też doposażenie lokalnych agencji odpowiedzialnych za walkę z pandemią³.

3 Public Law No: 116-123 (03/06/2020). Dostępne na stronie: <https://www.congress.gov/bill/116th-congress/house-bill/6074>

Co znaczące i co pokazuje w pewnej mierze podejście do kwestii koronawirusa, fundusze te zostały przyznane przez Kongres w odpowiedzi na inicjatywę Donalda Trumpa, gdyż tak formalnie wygląda procedura, ale Kongres przyznał trzykrotnie więcej funduszy, niż postulował prezydent. Kongresmani i senatorzy uznali, że zagrożenie i jego konsekwencje są dużo większe, niż przewidywał Biały Dom. Zwiększono więc pakiet kilkukrotnie. Prezydent Trump, podpisując ustawę nadzwyczajną, skomentował: „poprosiłem o 2,5 miliarda, a dostałem 8,3 miliarda. Przyjmę to” (Segers, 2020). Kilka dni później uchwalono zaproponowany z inicjatywy polityków demokratycznych w Izbie Reprezentantów Families First Coronavirus Response Act⁴, opiewający na sumę 192 miliardów i skupiający się głównie na zapomogach dla ludzi niemogących wykonywać pracy z powodów zdrowotnych związanych z koronawirusem. W końcu, 27 marca 2020 r., prezydent Trump podpisał zainspirowaną przez senacką republikańską większość, ale współtworzoną przez demokratów, ustawę Coronavirus Aid, Relief, and Economic Security Act 2020⁵. Przewidywała ona stworzenie bezprecedensowego w historii Stanów Zjednoczonych pakietu pomocowego, o skali dalece przewyższającej programy z okresu Wielkiego Kryzysu (program New Deal prezydenta Roosevelta) oraz kryzysu roku 2008. Ustawa mówiła o przeznaczeniu ponad 2,2 biliona dolarów na cele związane z walką z koronawirusem, a szczególnie na niwelowanie negatywnych skutków gospodarczych ogarniającego USA kryzysu. Podczas krótkiej debaty, bo należy zaznaczyć, że ustawa została uchwalona błyskawicznie, dało się zaobserwować różnorodne podejście demokratów i republikanów do koncepcji zapobiegania kryzysowi. Demokraci większy nacisk kładli na wspomaganie obywateli tracących pracę i dochody z powodu rozprzestrzeniającej się pandemii, natomiast republikanie – i do tego stanowiska przychylił się oczywiście Donald Trump – na wspomaganie przedsiębiorców. Niemniej jednak ze względu na bezprecedensowość i dramatyzm sytuacji w toku prac nad wspomnianą ustawą nie dochodziło do przesunięć pomiędzy kategoriami beneficjentów, tylko po prostu rozbudowywano pakiet o kolejne środki. Oprócz programów pomocowych uchwalanych przez Kongres w marcu 2020 r. na poziomie federalnym warto odnotować również ogłoszone przez prezydenta Trumpa wytyczne mające pomóc Ameryce w walce z koronawirusem. Tak zwane „15 dni, aby spowolnić pandemię” to zalecenia skierowane do obywateli oraz władz stanowych i lokalnych (zob. Mangan, 2020). Obejmowały one m.in.

4 Tekst dostępny na stronie Kongresu: <https://www.congress.gov/bill/116th-congress/house-bill/6201/text>.

5 Tekst dostępny na stronie Kongresu: <https://www.congress.gov/bill/116th-congress/house-bill/748>.

zalecenia dotyczące ograniczenia niepotrzebnych podróży, pozostawania w domu, gdy się jest chorym, czy też zachowywania higieny. Sugerowano również władzom stanowym, aby tam, gdzie pojawi się poważny problem z rozwojem epidemii, zamykać szkoły. Z perspektywy czasu, ale również z perspektywy zestawienia z tym, co w tamtym czasie robiły kraje europejskie czy azjatyckie, należy zauważyć, że koncepcja walki z rozwojem pandemii rysowana wtedy przez administrację Trumpa była mało zdecydowana. Retoryka prezydenta, jak również same wytyczne i zalecenia przedstawione wtedy, a także w następnych dniach marca, pokazywały, że administracja, a przynajmniej najbliższe otoczenie Donalda Trumpa, nie jest zwolennikiem twardej i pełnej wyrzeczeń radykalnej drogi walki z pandemią, czego przykłady widziano już wtedy w Chinach lub niektórych państwach europejskich wprowadzających tzw. twarde lockdowny. Inna sprawa jednak to fakt, że w przypadku USA formalne wprowadzanie ograniczeń związanych z powstrzymaniem epidemii leży w gestii stanowej, a nie federalnej. Zatem nawet gdyby Donald Trump był zwolennikiem wprowadzania radykalnych ograniczeń, a takim na pewno nie był, i tak nie mógłby ich łatwo realizować. Ograniczenia te były wprowadzane na poziomach stanowym i lokalnym, ale, co szczególnie warto podkreślić, były one dość zróżnicowane.

Działania władz stanowych

Po pierwsze, należy zaznaczyć, że stopień dotknięcia poszczególnych stanów przez pandemię był zróżnicowany. Odsetek zakażeń koronawirusem wahał się w przedziale od około 140 tysięcy zakażeń na milion mieszkańców do około 40 tysięcy (<https://www.worldometers.info/coronavirus/country/us/>, dostęp: 19.05.2021). Jeszcze większe dysproporcje odnotowywano w przypadku śmiertelności na milion mieszkańców. W niektórych stanach, jak New Jersey, New York czy Massachusetts, czyli w stanach najpoważniej zaatakowanych podczas pierwszej fali pandemii, było to ponad 2500 zgonów na milion mieszkańców, podczas gdy w innych, takich jak Waszyngton, Utah, Oregon czy Maine, było to mniej niż 750 (<https://www.worldometers.info/coronavirus/country/us/>, dostęp: 19.05.2021).

Po drugie, wyraźnie dało się dostrzec różnice w podejściu władz stanowych, jeżeli chodzi o koncepcje wprowadzania obostrzeń mających na celu zapobiegać rozwojowi epidemii. Różnice te były bardzo znaczące, jeżeli chodzi o zakres, ale również czas obowiązywania (zob. Hallas i in., 2021, s. 22). Pojawiały się oczywiście elementy wspólne, jak chociażby zamknięcie szkół od marca 2020 r., ale już w przypadku innych ograniczeń widoczne były różnice i wyjątki. Tak np. było w przypadku zakazu

konsumpcji w lokalach gastronomicznych, który to zakaz został wprowadzony przez prawie wszystkie stany, ale z wyjątkiem Nebraski i Południowej Dakoty. Podobnie było w przypadku zamknięcia działalności handlowej podczas pierwszej fali pandemii. W znakomitej większości stanów zamknięto wszystkie sklepy poza tzw. sklepami pierwszej potrzeby, lecz kilka stanów, w tym np. Południowa Dakota, Utah, Arkansas, Idaho czy Wyoming, tak restrykcyjnych ograniczeń nie wprowadziło. W większości stanów wprowadzono ograniczenia zgromadzeń w przestrzeni publicznej, ale restrykcyjność i zakres ich obowiązywania były różne. W niektórych stanach całkowicie zakazano zgromadzeń, ale w innych dopuszczono zgromadzenia do określonej liczby uczestników. W większości było to 10 osób, ale w przypadku niektórych stanów już trochę więcej, jak np. 50 osób w Arizonie, Północnej Dakocie, Południowej Dakocie czy Południowej Karolinie. Zróżnicowanie występowało również, jeżeli chodzi o jedno z najbardziej kontrowersyjnych ograniczeń, a więc zakaz opuszczania domu czy też zakaz przemieszczania się⁶. W większości stanów, począwszy od marca 2020 r., wprowadzono kilkutygodniowe ograniczenia dotyczące opuszczania miejsca zamieszkania z powodów innych niż przemieszczanie się do pracy. Jednakże zakres obowiązywania zakazów był niejednorodny, różnił się też czas, na jaki były te ograniczenia wprowadzane. Niektóre stany jednak, jak chociażby Arkansas, Iowa, Nebraska czy Północna Dakota, w ogóle takich nakazów nie wprowadziły, a inne jak Oklahoma czy Massachusetts wprowadziły te ograniczenia w formie sugestii, a nie w formie obligatoryjnej. Podobne różnice występowały również w przypadku obowiązku zasłaniania ust i nosa. Tu zróżnicowanie także było spore. Co ciekawe, zakres wszelakiego rodzaju obostrzeń miał związek z tym, czy stan rządzony był przez gubernatora z Partii Republikańskiej, czy Demokratycznej. Dostrzec można prawidłowość, że w stanach rządzonych przez gubernatorów z Partii Republikańskiej obostrzeń było mniej i były one bardziej krótkotrwałe (Hallas i in., 2021)⁷. Warto również zwrócić uwagę na to, że ograniczenia wprowadzane na poziomie stanowym były bardzo często doprecyzowane czy też zaostrzane na poziomie lokalnym. Niejednokrotnie na tym tle dochodziło do starć kompetencyjnych i konfliktów. Zdarzało się, że władze lokalne podejmowały decyzje o wprowadzeniu obostrzeń idących dalej, niż przewidywały regulacje stanowe, a następnie władze stanowe nakazywały ich anulowanie czy

6 Pełne zestawienie na stronie instytutu zajmującego się analizą polityki prozdrowotnej – National Academy for State Health Policy w raporcie „2020 COVID-19 State Restrictions, Re-openings, and Mask Requirements”. Patrz: <https://www.nashp.org/2020-state-reopening-chart/> (dostęp: 13.05.2021).

7 Wnioski własne na podstawie grafu ze strony 21. Patrz: Hallas i in., 2021.

łagodzenie. Widoczne to było szczególnie w przypadku stanów południowych rządzonych przez gubernatorów z Partii Republikańskiej. Ogólnie więc sytuacja przedstawiała się w ten sposób, że władze lokalne były najbardziej skłonne do nakładania bardziej restrykcyjnych ograniczeń, a władze stanowe czasami dopuszczały takie możliwości, a czasami, zwłaszcza gdy władza na poziomie stanowym należała do republikanów, łagodziły te obostrzenia bądź nakłaniały do ich łagodzenia. Nie było to regułą, ale zauważalną tendencją.

Spory kompetencyjne w zakresie walki z pandemią

Spory koncepcyjne i kompetencyjne odnośnie do walki z epidemią koronawirusa zauważalne były na wszystkich poziomach. Oprócz wspomnianych relacji stanowe – lokalne, również na poziomie relacji federalne (a zwłaszcza prezydenckie) – stanowe dostrzec można było często spore rozbieżności. Pomimo że formalnie kompetencje odnośnie do wprowadzania ograniczeń takich jak wspomniane zakazy przemieszczania, nakazy noszenia maseczek, zamykanie placówek handlowych czy szkół leżały w gestii władz stanowych, szczególnie gubernatorskich, to jednak w warstwie retorycznej Donald Trump pragnął pokazać moc decyzyjną. Widoczne to było szczególnie w okresie późnej wiosny 2020 r., gdy przekonywał o konieczności szybkiego znoszenia wprowadzonych restrykcji, szczególnie tych o charakterze lockdownowym, natomiast władze stanowe nie skłaniały się ku temu. We wpisie na Twitterze 13 kwietnia 2020 r. Donald Trump napisał, że to do Prezydenta Stanów Zjednoczonych, a nie gubernatorów poszczególnych stanów przynależy decydowanie o tym, kiedy otwierać kraj i gospodarkę po zamknięciu związanym z lockdownem mającym zapobiegać rozwojowi pandemii (Forgey i Gernstein, 2020). W retoryce Trumpa przedstawiane było to w taki sposób, że władze stanowe mają prawne możliwości nakładania restrykcji, a do władzy federalnej, szczególnie Prezydenta i Białego Domu, należy decydowanie o tempie znoszenia tych restrykcji. Taka retoryka prezydenta nie była podparta analizami prawnymi, a większość konstytucjonalistów zajmujących się podziałem kompetencji federalnych i stanowych nie zgadzała się z nim (Naylor, 2020).

Polityczny kontekst 2020 r.

Liberalne podejście prezydenta Donalda Trumpa do walki z pandemią koronawirusa miało na pewno związek z jego profilem osobowościowym

i światopoglądowym, ale również z kontekstem politycznym i odbywającą się w 2020 r. kampanią wyborczą o jego reelekcję. Donald Trump został wybrany Prezydentem Stanów Zjednoczonych w 2016 r., pokonując w ostatecznym starciu kampanijnym kandydatkę Partii Demokratycznej Hillary Clinton. Ubiegający się o reelekcję z ramienia Partii Republikańskiej Donald Trump był, z racji tradycji politycznej, oczywistym kandydatem. W przypadku Partii Demokratycznej natomiast wyścig o nominację był począwszy od 2010 r. dosyć zacięty. Kilkoro kandydatów jeszcze w styczniu i lutym 2020 r. miało realne szanse na nominację. Byli wśród nich Joe Biden, Bernie Sanders, Elizabeth Warren oraz Michael Bloomberg. Ostatecznie, na początku marca 2020 r. na czoło rywalizacji wysunął się zdecydowanie Joe Biden, który w latach 2009–2007 pełnił funkcję wiceprezydenta podczas kadencji prezydenckiej Baracka Obamy. Pomimo że formalnie w wyścigu o nominację Bernie Sanders, kandydat liberalnej lewicy Partii Demokratycznej, pozostał jeszcze do sierpnia 2020 r., to jednak realne stało się już w marcu, że z Donaldem Trumpem rywalizować będzie właśnie Joe Biden. Miało to przełożenie na retorykę i strategię kampanijną Trumpa.

Wpływ pandemii na kampanię wyborczą

Dosyć szybko, bo już w kwietniu 2020 r., okazało się, że strategię kampanijne sztabów, w tym szczególnie Donalda Trumpa, będą musiały być całkowicie zmodyfikowane. Jeszcze na początku 2020 r. wydawało się, że Donald Trump będzie mógł prowadzić kampanię, opierając się na schematach wykorzystywanych w kampanii 2016 r., a więc nacisku na połączenie wolnościowego podejścia do gospodarki wewnętrznej z poważnymi elementami protekcjonizmu, jeżeli chodzi o rywalizację na arenie międzynarodowej, a w sferze społecznej budowania nieufności do „innych”. Sytuacja gospodarcza Stanów Zjednoczonych pod koniec 2019 r. wydawała się przedstawiać bardzo dobrze, dając Trumpowi sporo potencjalnych argumentów. Co prawda wzrost gospodarczy podczas kadencji Donalda Trumpa był kontynuacją trendów rozpoczętych jeszcze w 2010 r., niemniej jednak niezaprzeczalnym faktem było to, że w 2019 r. odnotowywano najniższy poziom bezrobocia od około 50 lat, a poziom ubóstwa spadł do najniższego poziomu w historii⁸. Pojawienie się pandemii koronawirusa całkowicie zmieniło sytuację i kontekst wyborczy. Podejście do walki z pandemią oraz dokonania i zaniechania administracji

8 US 2020 election: The economy under Trump in six charts, 3 November 2020, <https://www.bbc.com/news/world-45827430> (dostęp: 10.04.2021).

Donalda Trumpa stały się główną osią debaty kampanijnej pomiędzy Trumpem i Bidenem. Pandemia miała również oczywiście przełożenie na to, w jaki sposób kampania była prowadzona. Marcowo-kwietniowy okres lockdownów i niepewności sprawił, że większość wydarzeń kampanijnych, które miały wydarzyć się w tym czasie, albo się nie odbyła, albo odbyła się w innej, ograniczonej formie. Mowa chociażby o prawyborach, które były przesuwane w czasie, odwoływane albo przeprowadzane w formie korespondencyjnej (Corasanti i Saul, 2020). Inaczej niż zwykle wyglądały, i to zarówno w przypadku kampanii prawyborczych, jak też wyborów właściwych, działania kampanijne. Znacząco ograniczono, zwłaszcza w przypadku strony demokratycznej, masowe wiece wyborcze. Było to spójne z retoryką Joe Bidena zarzucającego Donaldowi Trumpowi bagatelizowanie zagrożenia. W przypadku kandydata republikanów masowe zgromadzenia również zostały ograniczone w porównaniu z tym, co odbywałoby się w przypadku normalnego, pozapandemicznego okresu wyborczego. Niemniej jednak mimo wszystko w okresie od sierpnia do listopada 2020 r. zorganizowano kilkadziesiąt wieców gromadzących tysiące uczestników (Mansfield, Salman i Pulver, 2020). Przeciwnicy Trumpa wyraźnie pokazywali, opierając się zresztą na przeprowadzanych badaniach naukowych, związek pomiędzy organizowanymi przez urzędującego prezydenta wydarzeniami kampanijnymi a wzrostem zakażeń koronawirusem w regionach, w których się one odbywały⁹.

Ograniczone znaczenie zostały również mające zazwyczaj ogromne znaczenie konwencje wyborcze obydwu kandydatów. W przypadku Joe Bidena, konwencja, na której odbyła się jego nominacja, miała całkowicie wirtualny charakter, podczas gdy w przypadku Partii Republikańskiej było to połączenie wydarzeń na żywo, w mniejszej niż zazwyczaj skali, oraz konwencji wirtualnej. Pewne, choć z perspektywy czasu widać, że niezbyt duże znaczenie miało zachorowanie Donalda Trumpa na COVID-19. Wpłynęło to na przełożenie jednej z debat oraz zmniejszenie intensywności prowadzenia przez urzędującego prezydenta spotkań wyborczych, lecz, co znamienne, retoryka Donalda Trumpa odnośnie do samego COVID-19 nie zmieniła się znacząco. Zachorowanie prezydenta Trumpa na COVID-19 miało dla niego jednak negatywne konsekwencje z innego powodu. Siłą rzeczy COVID-19 ponownie stał się centralnym tematem kampanii, czego od dawna Donald Trump pragnął unikać.

9 W badaniu zespołu z Uniwersytetu Stanforda szacowano, że wiece wyborcze organizowane przez sztab Donalda Trumpa od czerwca do października 2020 r. przyczyniły się do wzrostu zakażeń o około 30 tysięcy i wzrostu liczby zgonów o około 700. Badanie zostało omówione w artykule Bruce'a Y. Lee „Study: Trump Rallies Linked To Over 700 Covid-19 Coronavirus Deaths, Here Are The Caveats” (zob. Lee, 2020).

Strategia retoryczna Donalda Trumpa zakładała bowiem akcentowanie kwestii ekonomicznych i jego zasług w tym zakresie, z czym wiązało się również pewne retoryczne minimalizowanie, jeśli nie bagatelizowanie kwestii pandemicznych. Retoryka ta została zapoczątkowana już w marcu 2020 r., a więc w okresie wprowadzania pierwszych restrykcji, gdy to prezydent Trump stwierdził: „Nie możemy pozwolić, aby lekarstwo stało się gorsze od samego problemu”¹⁰. W następnym okresie Donald Trump niejednokrotnie i słowami, i czynami, jak choćby unikaniem zakrywania ust i nosa maseczką, dawał sygnał, że koronawirus nie jest tak poważnym zagrożeniem, jak rysują go epidemiolodzy, czy raczej, co być może lepiej oddaje sens jego retoryki, że koronawirus nie jest tak wielkim zagrożeniem dla USA jak potencjalne negatywne konsekwencje związane z drastycznymi obostrzeniami. W taką retorykę wpasowują się również wypowiedzi Donalda Trumpa nawołujące gubernatorów poszczególnych stanów, szczególnie tych rządzonych przez demokratów, do jak najszybszego otwierania stanów po lockdownowych obostrzeniach. Strategia ta, pomijając to, że takie mogły być osobiste przekonania Donalda Trumpa, miała na celu pokazanie, że to urzędujący prezydent i popierająca go siła polityczna stoją na straży dobrobytu i miejsc pracy, które są zagrożone przez zbyt asekuranckie poczynania niektórych władz stanowych. Abstrahując od poziomu strategii kampanijnej, optymistyczne postrzeganie i nakreślanie przez Donalda Trumpa, jako prezydenta i lidera opinii dla wielu, rozwoju wypadków związanych z pandemią mogło mieć na celu, co zresztą sam przyznał w wywiadzie przeprowadzonym przez Boba Woodwarda, danie Amerykanom nadziei w trudnym czasie i zapobieżenie panice (Lowry, 2020).

Problemem komunikacyjnym Trumpa, a w zasadzie również jego środowiska politycznego, stało się w następnym okresie to, że stanowisko prezydenta niejednokrotnie w zasadniczy sposób różniło się od stanowisk innych oficjeli administracji, szczególnie tych zajmujących się *stricte* walką z pandemią (Walters, 2020). Widoczne było to chociażby w przypadku doktora Anthony’ego Fauciego, sprawującego w 2020 r. funkcję szefa Narodowego Instytutu Alergii i Chorób Zakaźnych, który stał się w okresie pandemii twarzą Białego Domu, jeżeli chodzi o kwestie związane z koronawirusem. Należy zaznaczyć, że w przypadku doktora Fauciego stanowisko znacząco ewoluowało w miarę rozwoju pandemii, podczas gdy stanowisko Donalda Trumpa pozostawało bardziej niezmiennie. Z tego powodu różnice w stanowiskach pogłębiały się. Jeszcze w lutym i wczesnym marcu 2020 r. Anthony Fauci nie uznawał koronawirusa za bardzo poważne zagrożenie dla zdrowia i bezpieczeństwa Amerykanów.

10 Wypowiedź Trumpa z 23 marca 2020 r. – zob. Samuels i Klar, 2020.

Sytuacja zmieniła się w kwietniu, gdy Fauci przyznał, że administracja powinna była zrobić więcej i że wielu ofiar można było uniknąć (Lemon, 2020). Od tamtego momentu wypowiedzi głównego eksperta Białego Domu ds. walki z koronawirusem zaczęły coraz bardziej odbiegać od tego, czego oczekiwał Donald Trump. Prezydent konsekwentnie starał się umniejszać zagrożenie, stwierdzając, że COVID-19 nie jest chorobą groźniejszą niż grypa¹¹, czy też twierdząc, że procentowa śmiertelność z powodu COVID-19 jest dużo mniejsza w USA, niż podają oficjalne statystyki.

Nastawienie Joe Bidena do kwestii walki z koronawirusem było zdecydowanie inne niż Donalda Trumpa. Joe Biden podczas całego okresu trwania kampanii zarzucał administracji Trumpa zbyt opieszale podejście do walki z pandemią. Zarzucał również urzędującemu prezydentowi niewysłuchiwanie się w głosy ekspertów i próby ich ignorowania. Dotyczyło to właśnie m.in. wspomnianego Anthony'ego Fauciego (*Joe Biden's Plan to Beat COVID-19*, 2020). Bardzo istotna część retoryki kampanijnej Bidena odnosiła się do kwestii walki z COVID-19, a jego plan zakładał kompleksowe i zdecydowane działania (*Joe Biden's Plan to Beat COVID-19*, 2020). Różnica w podejściu obydwu kandydatów do pandemii dostrzegalna była szczególnie podczas ich bezpośredniego starcia kampanijnego w czasie debaty, która odbyła się 22 października 2020 r. Podczas tej debaty Joe Biden skupiał się na akcentowaniu zagrożenia medycznego związanego z koronawirusem i oskarżał prezydenta Trumpa o zaniechania, dotyczące m.in. stanowiska w sprawie noszenia maseczek, które przyczyniły się do śmierci ponad 100 tysięcy osób. Roztaczał również wizję bardzo ponurego najbliższego okresu (zima 2020/2021), podczas którego pandemia zbierze jeszcze więcej ofiar (patrz transkrypcja debaty dostępna m.in. na stronie USA Today: <https://eu.usatoday.com/story/news/politics/elections/2020/10/23/debate-transcript-trump-biden-final-presidential-debate-nashville/3740152001>, dostęp: 22.05.2021). Retoryka Trumpa była zgoła odmienna. Co prawda nie bagatelizował on już pandemii, jak to robił wielokrotnie wcześniej, ale jego narracja polegała na pokazaniu, że USA dzięki odpowiednim działaniom wygrywa walkę z COVID-19, a koniec walki, dzięki perspektywicznej dostępności leków i szczepionek, jest już bliski (<https://eu.usatoday.com/story/news/politics/elections/2020/10/23/debate-transcript-trump-biden-final-presidential-debate-nashville/3740152001>, dostęp: 22.05.2021). Bardzo znaczącą wymianą zdań pomiędzy kandydatami między 9. a 11. minutą debaty. Prezydent Trump powiedział m.in.:

11 Jak chociażby w poście z 6 października 2020 r. na Facebooku, który został przez administratora usunięty jako wprowadzający w błąd. Patrz: Holmes, 2020.

Nie powiedziałem, że to się skończy wkrótce. Mówię, że uczyliśmy się z tym żyć. Nie mamy wyboru. Nie możemy zamknąć się wszyscy w piwnicach, jak to robi Joe [Biden – przypis autora]. On ma taką szczególną zdolność do zamykania się. Nie wiem..., on najwyraźniej gdzieś dorobił się swych pieniędzy, ale ma coś takiego, że lubi żyć w piwnicy w ukryciu. Ale większość ludzi tak nie potrafi i nie może. Nawiasem mówiąc, ja jako prezydent nie mógłbym tego zrobić. Chciałbym zamknąć się w jakimś pięknym pokoju w Białym Domu na rok czy półtora, dopóki epidemia nie zniknie. Ale nie mogę tego zrobić... To jest niebezpieczne. Można złapać koronawirusa. Ja złapałem... I wiecie co, wyzdrowiałem. 99,9% młodych ludzi zdrowieje. 99% wszystkich ludzi zdrowieje. Nie możemy zamknąć całego kraju [Trump używa słowa *nation* – przypis autora]. Musimy otworzyć szkoły i nie możemy zamknąć całego kraju, bo gdy to zrobimy, nie będziemy już mieli kraju (<https://eu.usatoday.com/story/news/politics/elections/2020/10/23/debate-transcript-trump-biden-final-presidential-debate-nashville/3740152001>, dostęp: 22.05.2021)¹².

Odpowiedź Joe Bidena znowu dotyczyła ofiar śmiertelnych epidemii:

Pierwsza rzecz. On mówi, że uczyliśmy się żyć z koronawirusem. Ludzie uczą się raczej umierać z koronawirusem. Wielu z was będzie miało puste krzesło w kuchni o poranku... Nauczyć się żyć z koronawirusem? Dajcie spokój. Umieramy przez koronawirusa, a on [Trump – przypis autora] nie mówił, że to niebezpieczne... (<https://eu.usatoday.com/story/news/politics/elections/2020/10/23/debate-transcript-trump-biden-final-presidential-debate-nashville/3740152001>, dostęp: 22.05.2021)¹³.

Protesty antylockdownowe i ich ocena

Jak już wspomniano, inne było podejście obydwu kandydatów do kwestii organizowania masowych wydarzeń podczas kampanii, ale też, co znamienne, zdecydowanie inne podejście charakteryzowało kandydatów, jeśli chodzi o ocenę i ustosunkowanie się do szerzących się w USA protestów antylockdownowych. W Stanach Zjednoczonych, podobnie jak w wielu krajach na świecie, rozpoczęły się one począwszy od wiosny 2020 r. W przypadku Stanów Zjednoczonych, ze względu na to, że większość zakazów nakładana była na poziomie stanowym, większość protestów skierowana była właśnie przeciw decyzjom gubernatorów poszczególnych stanów. Zaobserwować dało się bardzo wyraźną tendencję, że najwięcej protestów (jak

12 9:03 minuta debaty.

13 Od 10:22 minuty debaty.

również te najbardziej liczne) organizowanych było w stanach rządzonych przez gubernatorów z Partii Demokratycznej. Od samego początku, a więc od kwietnia 2020 r., protesty te były organizowane przez różnego rodzaju grupy, które można zakwalifikować do kategorii prawicowej czy też konserwatywnej. Koalicje organizujące protesty składały się z grup o różnych motywacjach – konserwatyści uważający, że ograniczenia uderzają w prawa grup religijnych, ekonomicznie zorientowani konserwatyści zwracający uwagę na straty, jakie dla gospodarki przynoszą wprowadzane obostrzenia, czy też libertarianie sądzący, że restrykcje są zagrożeniem dla wolności obywatelskich (Vogel, Rutenberg i Lerer, 2020). Wiele inicjatyw wspieranych było przez środowiska odgrywające wiodącą rolę podczas formowania się inicjatyw związanych z powstaniem Tea Party w 2009 r. (Vogel, Rutenberg i Lerer, 2020). W protestach często uczestniczyli uzbrojeni członkowie tzw. milicji obywatelskich. Z czasem, przynajmniej wizerunkowo, to oni właśnie stawali się twarzami protestów antylockdownowych. Z racji określonego składu koalicji organizujących protesty miały one bardzo często dosyć brutalny, szczególnie w warstwie słownej, charakter. Przykładem, który w okresie późniejszym naśladowany był przez prawicowe koalicje w wielu innych stanach, był protest zorganizowany 15 kwietnia 2020 r. w Michigan. Skierowany był on przeciw gubernator stanu Michigan Gretchen Whitmer, która od początku rozwoju pandemii podejmowała bardzo zdecydowane działania mające na celu ograniczanie rozprzestrzeniania się koronawirusa. Protest 15 kwietnia zgromadził około trzech tysięcy osób i przebiegał w miarę pokojowy sposób, choć sporadycznie pojawiali się uzbrojeni protestujący oraz postulaty nawołujące do tego, aby „zamknąć gubernator Whitmer”¹⁴. Wydarzenie to miało o tyle duże znaczenie, że dało ono przykład grupom prawicowym w różnych miejscach w USA, jak również szczególnie dlatego, że sam protest został wyraźnie poparty przez prezydenta Donalda Trumpa. 17 kwietnia w jednym ze swych tweetów Donald Trump napisał „Liberate Michigan”, czyli wyzwolić Michigan (Mauger i Leblanc, 2020), co w jasny sposób ukazało, jaki jest stosunek prezydenta do niedawnych protestów i po której stronie w sporze gubernatorzy wprowadzający lockdowny – protestujący, realnie stoi. O protestujących wypowiedział się, opisując ich jako „wspaniałych ludzi” (Sevastopulo i Shubber, 2020). W okresie późniejszym w różnych miejscach w USA organizowane były podobne protesty, a w miarę upływu czasu coraz częściej dominowały w nich coraz bardziej ekstremalne organizacje prawicowe i coraz więcej pojawiało się uzbrojonych osób z milicji obywatelskich. Równocześnie

14 Ang. *lock her up*. Było to bezpośrednie nawiązanie do hasel z kampanii prezydenckiej 2016 r., gdy zwolennicy Donalda Trumpa skandowali „lock her up”, co miało się wtedy odnosić do Hillary Clinton. Patrz: The Guardian – Guardian staff and agencies, 2020.

można było dostrzec, że protesty te zyskiwały coraz bardziej upolityczniony charakter, co przejawiało się m.in. w tym, że na protestach tych niejednokrotnie pojawiały się hasła kampanijne Donalda Trumpa oraz sam jego wizerunek. Jasne stało się, że protesty antylockdownowe są organizowane w znacznej mierze właśnie przez zwolenników urzędującego prezydenta, a czasami nawet przy współudziale osób związanych z jego sztabem. Joe Biden krytykował protesty, akcentując zagrożenie pandemiczne, i dodatkowo krytykował samego Donalda Trumpa za wspieranie protestów¹⁵.

Stanowiska kandydatów w odniesieniu do obostrzeń

Stanowiska kandydatów w odniesieniu do tego, jakie państwo powinno podejmować działania w związku z występowaniem pandemii, były zdecydowanie odmienne. Różniły ich poglądy dotyczące tego, w jakim stopniu wprowadzać ograniczenia związane z powstrzymaniem rozprzestrzeniania się epidemii. Joe Biden był zdecydowanym zwolennikiem dalej posuniętych ograniczeń niż Donald Trump. Różniło ich podejście do oceny samego zagrożenia, jakim był COVID-19. Joe Biden postrzegał zagrożenia koronawirusem jako zdecydowanie bardziej poważne, niż czynił to Donald Trump. Kandydatów różniły również zachowania. Donald Trump ostentacyjnie bardzo długo opierał się przed noszeniem maseczki, podczas gdy Joe Biden był widywany w niej prawie zawsze. Sztab Bidena zrezygnował z organizowania bardzo wielu typowych wydarzeń kampanijnych, podczas których powstawałoby zagrożenie rozprzestrzeniania się koronawirusa. W tym samym czasie Donald Trump uczestniczył w wielotysięcznych wiecach wyborczych, podczas których nie były przestrzegane ograniczenia epidemiczne. Odmienne w końcu było stanowisko obydwu polityków, jeżeli chodzi o ocenę tzw. protestów antycovidowych czy antylockdownowych.

Stanowiska kandydatów a badania opinii publicznej

Gdy patrzymy na tę odmiennność, powinniśmy analizować ją jednak nie tylko poprzez pryzmat osobowości, co oczywiście do pewnego stopnia jest również uzasadnione. Znamienite wydaje się osadzenie retoryki

15 Patrz m.in. tweet Joe Bidena z 1 maja 2020 r.: https://twitter.com/JoeBiden/status/1256306743585370112?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etwembed%7Ctwterm%5E1256306743585370112%7Ctwgr%5E%7Ctwcon%5Es1_&ref_url=https%3A%2F%2Fmsmagazine.com%2F2020%2F05%2F01%2Fanti-lockdown-protests-backed-by-conservative-organizations-with-trump-ties%2F

i zachowań polityków w kontekście politycznym, a zwłaszcza w kontekście poglądów docelowych grup elektoratów obydwu kandydatów. Na ciekawe wnioski może naprowadzić raport think tanku zajmującego się badaniem preferencji Amerykanów – Pew Research Center z listopada 2020 r. (Dimock i Wike, 2020). Raport pokazuje, że kwestia poglądów związanych z pandemią koronawirusa i koncepcji walki z nią dzieli Amerykanów bardziej niż inne społeczeństwa. Znamienite zdaje się po pierwsze to, jak społeczeństwo, w zależności od preferencji politycznych, ocenia działania rządzących, jeżeli chodzi o środki podejmowane w walce z pandemią. Przypomnijmy, że w tym wypadku chodzi o ocenę działań administracji Donalda Trumpa, a więc polityki, jak wcześniej wspomniano, dosyć mało zdecydowanej i umiarkowanej, jeżeli chodzi o restrykcje, nawet w zakresie tylko warstwy retorycznej. W ankiecie 76% osób sympatyzujących politycznie z Partią Republikańską oceniło te działania dobrze, jako odpowiednie. W przypadku osób o innych niż republikańskich sympatiach politycznych odsetek ten wyniósł jedynie 29%. Różnica, wynosząca 47%, jest bardzo znacząca (Dimock i Wike, 2020). Dla porównania, w przypadku innych krajów demokratycznych różnica ta była znacząco mniejsza (Francja 34%, Hiszpania 34%, Włochy 16%, Niemcy 11%, Wielka Brytania 33%, Kanada 11%, Australia 5%) (Dimock i Wike, 2020). Jeszcze większa różnica w Stanach Zjednoczonych występowała, jeżeli chodzi o ocenę działań samego Donalda Trumpa (a więc nie całej administracji). Tu w kwietniu 2020 r. aż 83% osób o sympatiach republikańskich stwierdziło, że Donald Trump radzi sobie świetnie albo dobrze, jeżeli chodzi o walkę z pandemią (Raport Pew Research Center). W przypadku osób o sympatiach demokratycznych było to tylko 18%. Nie jest niczym zadziwiającym, że preferencje polityczne wpływają na ocenę działań rządzących, ale różnice procentowe w przypadku przytaczanych badań są ogromne. Pokazuje to, że w Stanach Zjednoczonych kwestia podejścia do walki z pandemią jest kwestią bardziej upolitycznioną niż w przypadku innych krajów, co dodatkowo nakłada się na wybitną polaryzację społeczeństwa i wybitnie polaryzującą nastroje samą osobę Donalda Trumpa. Różnie jest postrzegana przez elektorat demokratyczny i republikański konieczność i zasadność noszenia maseczek (Raport Pew Research Center) czy też kwestie związane ze śledzeniem kontaktów powiązanych z zakażeniami (Raport Pew Research Center). Najbardziej znamienne i mające, jak się wydaje, poważne konsekwencje dla retoryki kampanijnej są wyniki badań dotyczące hierarchii istotności poszczególnych kwestii dla elektoratu republikańskiego i demokratycznego. Badanie przeprowadzone przez Pew Research Center pokazało, że istotność różnych kwestii społeczno-politycznych w zależności od profilu elektoratu bardzo się różni. Innymi słowy, zupełnie inne kwestie są ważne dla elektoratu

republikańskiego, a inne dla demokratycznego. I tak, wśród elektoratu republikańskiego gospodarkę za bardzo ważną uznało 84%, kwestie związane z nominacjami do Sądu Najwyższego – 64%, kwestie polityki zagranicznej – 53%, kwestie związane z regulacjami dotyczącymi aborcji – 48%, natomiast kwestie związane z pandemią koronawirusa (chodziło o kwestie zagrożenia zdrowotnego) tylko 24%! W przypadku potencjalnych wyborców Partii Demokratycznej wyglądało to bardzo odmiennie. Gospodarka była ważna dla 66%, nominacje do Sądu Najwyższego dla 66%, polityka zagraniczna dla 50%, kwestie związane z regulacjami dotyczącymi aborcji dla 42%, a kwestie związane z pandemią koronawirusa dla aż 82% (Dimock i Wike, 2020). Podczas gdy w odniesieniu do kilku kwestii wyniki były podobne, to jednak szczególnie znamienite wydaje się zwrócenie uwagi na dwa obszary, w których występowały bardzo duże różnice. Chodzi mianowicie o kwestie istotności tematów gospodarczych oraz tematów zagrożenia pandemią koronawirusa. Gospodarka była bardzo ważna dla 84% republikańców (i to była dla nich najważniejsza kwestia) i dla 66% demokratów. W przypadku zagrożenia pandemią było to w przypadku republikańców 24% (najniżej spośród kwestii będących przedmiotem ankiety), a w przypadku demokratów – 82% (czyli najważniejsza dla nich kwestia). Wyniki te pokazują wyraźnie, że tym, co zaprzętało w 2020 r. głowy elektoratu republikańskiego, była gospodarka i kryzys gospodarczy będący wynikiem pandemii oraz wprowadzanych obostrzeń i ograniczeń. Dla elektoratu demokratycznego natomiast najważniejsze było zagrożenie spowodowane przez samą pandemię, w tym głównie zagrożenie dla zdrowia i życia. Oczywiście w pewnej mierze takie wyniki były zdeterminowane retoryką, jaką stosowali politycy republikańscy i demokratyczni, kształtując poniekąd poglądy swego elektoratu, oraz w bardzo dużej mierze występowaniem tzw. echochambers, czyli baniek informacyjnych czy też komnat pogłosowych, w ramach których ludzie szukają informacji w mediach, w tym szczególnie internetowych, i wśród autorytetów, których poglądy są zgodne z ich własnymi, tym samym utwierdzając się w tych poglądach coraz bardziej. Zatem osoby o poglądach republikańskich czerpały informacje z mediów prorepublikańskich, a demokraci z mediów prodemokratycznych. W mediach tych, ale również przede wszystkim w netosferze, która również jest już bardzo spolaryzowana, inaczej kładzione były akcenty co do istotności kwestii. Z jednej strony więc poglądy elektoratu były kształtowane przez elity opiniotwórcze, ale z drugiej, w większej mierze, szczególnie w realiach bardzo chaotycznego i spontanicznego komunikowania internetowego, elity, w tym czołowi politycy, odpowiadali na to, co było istotne dla ich potencjalnego elektoratu.

Interpretacja i podsumowanie

Patrząc więc na retorykę i zachowania kampanijne polityków z tej perspektywy, można dostrzec, że czynniki osobowościowe, w tym szczególnie poglądy Donalda Trumpa, nie były jedynym, a nawet dominującym czynnikiem powodującym, że jego wypowiedzi i czyny związane z odniesieniem się do koncepcji walki z pandemią były takie, a nie inne. Trump, ale również inni czołowi politycy republikańscy byli poniekąd zobligowani do stawiania gospodarki na pierwszym miejscu, co zresztą zawsze politycy republikańscy czynili, a wyjątkowo niefortunnie się dla nich złożyło, że akurat kwestia prosperity gospodarczej i dbania o nią stała w wybitnej sprzeczności z koncepcją zapobiegawczego dbania o zdrowie publiczne wyrażającego się wprowadzaniem daleko posuniętych ograniczeń. Donald Trump nie był więc w takiej samej sytuacji jak inni prezydenci czasów kryzysowych, gdyż wszystkie inne kryzysy nie stoją aż w takiej sprzeczności z prosperity gospodarczą. Takie wydarzenia jak 11 września, ostra rywalizacja międzywojenna czy w końcu wojny nie mają w rzeczywistości tak negatywnego przełożenia na sytuację gospodarczą przedsiębiorców (którzy są potencjalnym elektoratem republikańców), a nawet może wręcz przeciwnie. Tu było inaczej. Trump, abstrahując od osobistych poglądów, musiał akcentować pierwszeństwo gospodarki. Kryzysy zazwyczaj więc pomagają urzędującym głowom państw, co pokazują przykłady z historii, ale w tym przypadku konstelacja była dla Donalda Trumpa wybitnie niekorzystna, gdyż kryzys gospodarczy pojawiał się w wyniku działań podejmowanych przez władze. Dlatego właśnie Trump starał się dystansować od działań władz polegających na wprowadzaniu restrykcji. Z tego powodu wchodził on również w retoryczne spory z demokratycznymi gubernatorami niektórych stanów, popierając protesty antylockdownowe, i z tego powodu również, na początku pandemii, oddał pole władzom stanowym, jeżeli chodzi o podejmowanie działań mających służyć zwiększaniu bezpieczeństwa zdrowotnego, pomimo że kompetencje do wprowadzania obostrzeń nie byłyby zapewne kwestionowane w stopniu zbliżonym do późniejszych aspiracji Trumpa, aby być uprawnionym do ich znoszenia.

Wydaje się, że na te okoliczności strategiczne nałożyła się również osobowość samego Donalda Trumpa, ale także fakt, że odwołuje się on nawet jak na prezydenta republikańskiego do bardzo specyficznego, dalekiego od centrum i podatnego na argumenty populistyczne elektoratu, co wyróżniało Trumpa od innych znaczących polityków republikańskich, z którymi ścierał się podczas prawyborów w 2016 r. Można więc przypuszczać, że w przypadku innego prezydenta z Partii Republikańskiej nie mielibyśmy do czynienia z aż tak wyrazistym podejściem antyrestrykcyjnym, aczkolwiek i tak z dużym prawdopodobieństwem prezydent taki,

zważając na poglądy republikańskiego elektoratu, stawiałby gospodarkę przed kwestiami zdrowotnymi.

Kwestia pandemii i walki z nią wydaje się szczególnie problematyczna z punktu widzenia racjonalnych kalkulacji politycznych republikanów, co pokazał ostatecznie wynik Donalda Trumpa w starciu z Joe Bidenem. Co prawda, w hipotetycznych sondażach wyborczych tworzonych w czasach przedpandemicznych Donald Trump osiągał wyniki gorsze od Joe Bidena (który jeszcze nie był kandydatem demokratów i dlatego wspomniano o sondażach hipotetycznych), ale można było przewidywać, że kampania Donalda Trumpa spowoduje znaczący wzrost jego notowań, tak jak to było cztery lata wcześniej. Pojawienie się pandemii wytrąciło Donaldowi Trumpowi wiele argumentów z ręki i dodatkowo dało sposobność krytykowania jego problematycznych, z punktu widzenia mainstreamowego postrzegania pandemii, poczynań i wypowiedzi. Pandemia COVID-19 spowodowała więc, że całkowicie zmieniła się tematyka kampanijna, i nie chodzi jedynie o pojawienie się tematów *stricte* pandemicznych, ale także o to, że niejako „zagarnęły” one miejsce, które prawdopodobnie byłoby zajęte przez inne, częściowo wykreowane przez sztab Trumpa, wygodne dla urzędującego prezydenta tematy. Powaga sytuacji związana m.in. ze zdrowotnymi skutkami COVID-19 stworzyła również niekorzystne warunki dla prowadzenia kampanii opartej na koncepcji skandalu, szokowania i antagonizowania, która to koncepcja w znacznej mierze przyniosła Donaldowi Trumpowi sukces w poprzednich wyborach. Pandemia COVID-19 miała więc oczywiste przełożenie na to, jak wyglądała kampania wyborcza. Z kolei kampania wyborcza miała wpływ na decyzje władz odnośnie do walki z pandemią. Chodzi o wspomniane decyzje Trumpa dotyczące odcinania się od wprowadzania ograniczeń czy też naciski na gubernatorów, aby obostrzenia te były jak najszybciej znoszone. Na samym poziomie federalnym miało to ograniczone znaczenie, gdyż restrykcje wprowadzane były na poziomach stanowych, choć można być pewnym, że gdyby Biały Dom chciał podjąć zdecydowane kroki, to walka z pandemią rozpoczęłaby się całościowo szybciej i intensywniej. Szczególnie istotne wydaje się jednak to, że kampania prezydencka miała przełożenie na to, jak prowadzono walkę z pandemią na szczeblu lokalnym i stanowym. Fakt, że mieliśmy do czynienia z rokiem wyborczym, sprawił, że rozbieżności pomiędzy stanami rządzonymi przez gubernatorów republikańskich i demokratycznych były bardzo poważne, co pokazały przytaczane analizy. Z całą pewnością większe, niż gdyby to było w latach niewyborczych. Oczywiście różnice w podejściu, co ujawniły badania preferencji elektoratów, są od dawna znane, ale konieczność zachowania spójności linii partyjnej w roku wyborczym nasiliła tendencje. Analizując więc związki pomiędzy pandemią COVID-19 a polityką w Stanach Zjednoczonych, zdecydowanie można

zaobserwować bardzo wyraźny wpływ pandemii na przebieg i w rezultacie wynik kampanii wyborczej, ale, co bardzo ważne, również wyraźny wpływ kampanii na działania władz różnego szczebla podejmowane w związku z walką z pandemią.

BIBLIOGRAFIA

- BBC News – Reality Check team (2020). US 2020 election: The economy under Trump in six charts. BBC News, 3.11.2020. Pozyskano z: <https://www.bbc.com/news/world-45827430> (dostęp: 10.04.2021).
- Chang, H. (2020). An overview of the United States travel restrictions due to the COVID-19 outbreak (United States). *JD Supra*, 18.03.2020. Pozyskano z: <https://www.jdsupra.com/legalnews/an-overview-of-united-states-travel-77119/> (dostęp: 12.04.2021).
- Corasanti, N. i Saul, S. (2020). 16 States Have Posponed Primaries During the Pandemic. Here's a List. *The New York Times*, 20.08.2020. Pozyskano z: <https://www.nytimes.com/article/2020-campaign-primary-calendar-coronavirus.html> (dostęp: 14.04.2021).
- Debate transcript: Trump, Biden final presidential debate moderated by Kristen Welker*. Pozyskano z: <https://eu.usatoday.com/story/news/politics/elections/2020/10/23/debate-transcript-trump-biden-final-presidential-debate-nashville/3740152001/> (dostęp: 22.05.2021).
- Dimock, M. i Wike, R. (2020). America is exceptional in the nature of its political divide. Pew Research Center, 13.11.2020. Pozyskano z: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/11/13/america-is-exceptional-in-the-nature-of-its-political-divide/> (dostęp: 12.05.2021).
- Forgey, Q. i Gernstein, J. (2020). Trump: It's my decision, not governors', to reopen country. But the law suggests the president has less power than hee thinks. *Politico*, 13.04.2020. Pozyskano z: <https://www.politico.com/news/2020/04/13/trump-governors-decision-reopen-183405> (dostęp: 15.04.2021).
- Hallas, L. i in. (2021). *Variances in US states' responses to COVID-19, version 3.0*. BSG Working Paper Series. Pozyskano z: <https://www.bsg.ox.ac.uk/sites/default/files/2021-05/BSG-WP-2020-034-v3.pdf> (dostęp: 15.05.2021).
- Holmes, A. (2020). Facebook just removed Trum's post falsely claiming the COVID-19 is less deadly than the flu. *Business Insider*, 6.10.2020. Pozyskano z: <https://www.businessinsider.com/facebook-removes-trump-post-covid-flu-2020-10?IR=T> (dostęp: 20.05.2021).
- Joe Biden's Plan to Beat COVID-19*. Pozyskano z: <https://joebiden.com/beat-covid19/> (dostęp: 10.04.2021).
- Lee, B.Y. (2020). Study: Trump Rallies Linked To Over 700 Covid-19 Coronavirus Deaths, Here Are The Caveats. *Forbes*, 1.11.2020. Pozyskano z:

- <https://www.forbes.com/sites/brucelee/2020/11/01/study-trump-ral-lies-linked-to-over-700-covid-19-coronavirus-deaths-here-are-the-caveats/?sh=6e62e55a6064> (dostęp: 4.05.2021).
- Lemon, J. (2020). Dr. Anthony Fauci Says U.S. 'Obviously' Could Have Saved Lives by Starting Coronavirus Mitigation Earlier. *Newsweek*, 12.04.2020. Pozyskano z: <https://www.newsweek.com/dr-anthony-fauci-says-us-obviously-could-have-saved-lives-starting-coronavirus-mitigation-1497479> (dostęp: 22.05.2021).
- Lowry, R. (2020). Trump's 'Play It Down' Debacle. *Politico*, 9.08.2020. Pozy-skano z: <https://www.politico.com/news/magazine/2020/09/09/trump-bob-woodward-rage-411212> (dostęp: 12.05.2021).
- Mangan, D. (2020). Trump issues 'Coronavirus Guidelines' for next 15 days to slow pandemic. *CNBC*, 16.03.2020. Pozyskano z: <https://www.cnbc.com/2020/03/16/trumps-coronavirus-guidelines-for-next-15-days-to-slow-pandemic.html> (dostęp: 10.03.2021).
- Mansfield, E., Salman, J. i Pulver, D.V. (2020). Trump's campaign made stops nationwide. Coronavirus cases surged in his wake in at least five places. *USA Today*, 22.10.2020. Pozyskano z: <https://eu.usatoday.com/story/news/investigations/2020/10/22/trumps-campaign-made-stops-nationwide-then-coronavirus-cases-surged/3679534001/> (dostęp: 18.04.2021).
- Mauger, C. i Leblanc, B. (2020). Trump tweets 'liberate' Michigan, two other states with Dem governors. *The Detroit News*, 17.04.2020. Pozyskano z: <https://eu.detroitnews.com/story/news/politics/2020/04/17/trump-tweets-liberate-michigan-other-states-democratic-governors/5152037002/> (dostęp: 8.04.2021).
- National Academy for State Health Policy (2020). *2020 COVID-19 State Restrictions, Re-openings, and Mask Requirements*. Pozyskano z: <https://www.nashp.org/2020-state-reopening-chart/> (dostęp: 13.05.2021).
- Naylor, B. (2020). Fact check: Trump Doesn't Have The Authority To Order States To 'Reopen'. *NPR*, 14.04.2020. Pozyskano z: <https://www.npr.org/2020/04/14/834040912/fact-check-trump-doesnt-have-the-authority-to-order-states-to-reopen?t=1621848084414> (dostęp: 12.05.2021).
- Pengelly, M. (2020). Coronavirus: Andrew Cuomo blames Donald Trump for 'worst failure since Pearl Harbor'. *The Guardian*, 7.10.2020. Pozyskano z: <https://www.theguardian.com/us-news/2020/oct/06/coronavirus-andrew-cuomo-donald-trump-pearl-harbor> (dostęp: 12.04.2021).
- Pew Research Center. (2020, sierpień). *Most Americans Say State Governments Have Lifted COVID-19 Restrictions Too Quickly*. Pozyskano z: <https://www.pewresearch.org/politics/2020/08/06/most-americans-say-state-governments-have-lifted-covid-19-restrictions-too-quickly/> (dostęp: 12.05.2021).
- Public Law No: 116–123 (03/06/2020). Pozyskano z: <https://www.congress.gov/bill/116th-congress/house-bill/6074>

- Samuels, B. i Klar, R. (2020). Trump: 'We can't let the cure be worse than the problem itself'. *The Hill*, 23.03.2020. Pozyskano z: <https://thehill.com/homenews/administration/488965-trump-hints-at-changes-to-restrictions-we-cant-let-the-cure-be-worse> (dostęp: 14.04.2021).
- Segers, G. (2020). Trump signs \$8.3 billion emergency package to combat coronavirus. *CBS News*, 6.03.2020. Pozyskano z: <https://www.cbsnews.com/news/trump-signs-8-3-billion-emergency-package-to-combat-coronavirus/> (dostęp: 10.03.2021).
- Sevastopulo, D. i Shubber, K. (2020). Trump cheers as anti-lockdown protests spread. *Financial Times*, 20.04.2020. Pozyskano z: <https://www.ft.com/content/c8f6f413-39c4-47ce-b1ff-0e02969cb612> (dostęp: 8.04.2021).
- The Guardian – Guardian staff and agencies (2020). Protesters chant 'lock her up' after Michigan governor's stay-at-home order. *The Guardian*, 15.04.2020. Pozyskano z: <https://www.theguardian.com/world/2020/apr/15/michigan-coronavirus-protest-stay-home-order-gretchen-whitmer> (dostęp: 7.04.2021).
- Vogel, K.P., Rutenberg, J. i Lerer, L. (2020). The Quiet Hand of Conservative Groups in the Anti-Lockdown Protests. *The New York Times*, 21.04.2020. Pozyskano z: <https://www.nytimes.com/2020/04/21/us/politics/coronavirus-protests-trump.html> (dostęp: 7.04.2021).
- Walters, J. (2020). How Trump and his public health officials diverge on Covid-19. *The Guardian*, 25.06.2020. Pozyskano z: <https://www.theguardian.com/us-news/2020/jun/25/trump-fauci-redfield-cdc-coronavirus-messages> (dostęp: 20.05.2021).
- https://twitter.com/JoeBiden/status/1256306743585370112?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E1256306743585370112%7Ctwgr%5E%7Ctwcon%5Es1_&ref_url=https%3A%2F%2Fmsmagazine.com%2F2020%2F05%2F01%2Fanti-lockdown-protests-backed-by-conservative-organizations-with-trump-ties%2F
- <https://www.worldometers.info/coronavirus/#countries> (dostęp: 29.04.2021).
- <https://www.worldometers.info/coronavirus/usa/new-york/> (dostęp: 12.04.2021).
- <https://www.worldometers.info/coronavirus/country/us/> (dostęp: 19.05.2021).
- <https://www.congress.gov/bill/116th-congress/house-bill/6201/text>
- <https://www.congress.gov/bill/116th-congress/house-bill/748>

Konrad Oświecimski – adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Akademii Ignatianum w Krakowie. Jego zainteresowania badawcze oraz dokonania publikacyjne oscylują wokół wpływu politycznego, lobbingu oraz kampanii wyborczych i politycznych, ze szczególnym naciskiem na tematykę amerykańską.

Perspektywy Kultury

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

ISSN 2081-1446

„Perspektywy Kultury” to regularnie ukazujący się od 2009 roku kwartalnik Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie. Czasopismo w 2019 roku zostało nagrodzone grantem w ramach programu *Wsparcie 500 czasopism naukowych* Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego i jest ujęte w wykazie czasopism naukowych MEiN, w którym przyznano mu 40 punktów. Numery archiwalne czasopisma oraz instrukcja wydawnicza dla autorów znajdują się w serwisie czasopisma na platformie Open Journal Systems: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk>

Każdy numer czasopisma wydawany jest z określonym tematem przewodnim (tzw. temat numeru) oraz stałymi działami, którymi są:

1. **Zarządzanie międzykulturowe** (*Cross-cultural Management*)
2. **Europejskie dziedzictwo duchowe** (*European Spiritual Heritage*)
3. **Przestrzenie cyberkultury** (*Areas of Cyberculture*)
4. **Varia**
5. **Inne** (*Others*)

W dziale *Varia* publikowane są teksty o ogólnej tematyce kulturoznawczej. Dział *Inne* przyjmuje recenzje, sprawozdania, opinie, dyskusje i inne formy publikacji niebędące klasycznymi artykułami naukowymi.

Procedura recenzowania: Każdy tekst nadesłany do redakcji „Perspektyw Kultury” jest recenzowany. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca.

Początkowo tekst zostaje zaopiniowany przez redaktorów tematycznych oraz językowych w celu wstępnego określenia jego wartości merytorycznej i formalnej. Redakcja może odrzucić na tym etapie tekst, który nie spełnia oczekiwań i wymogów merytorycznych związanych z aktualnym stanem wiedzy w danej dziedzinie humanistyki. Teksty interesujące, lecz odbiegające od norm językowych bądź zaleceń formalnych proponowanych przez redakcję w instrukcji dla autorów zostają najczęściej odesłane do autora z sugestią poprawy.

Wszystkie teksty, które zostają pozytywnie zaopiniowane na wstępnym etapie tworzenia numeru, przekazywane są następnie recenzentom zewnętrznym (procedura „double blind review”). W innych przypadkach recenzenci są zobowiązani do podpisania deklaracji o niewystępowaniu konfliktu interesów.

Proces recenzji kończy się notatką zawierającą zwięzłą opinię i uzasadnienie oraz jednoznacznie określony status tekstu. Tekst może mieć status dopuszczonego bądź niedopuszczonego do publikacji.

Adres redakcji: „Perspektywy Kultury”
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; tel. 12 3999 662
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

Perspectives on Culture

Academic Journal of the Institute of Cultural Studies,
Jesuit University Ignatianum in Krakow

ISSN 2081-1446

Perspectives on Culture is a regularly published quarterly of the Institute of Cultural Studies of Jesuit University Ignatianum in Krakow since 2009. In 2019 the journal obtained a grant within the *Support for 500 scientific journals* programme awarded by the Ministry of Science and Higher Education and is included in the list of scientific journals published by the MEiN, where it was assigned 40 points. The archival numbers and the guidelines for authors can be found in libraries and in the digitised form in the Open Journal Systems platform: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk>

Each issue of the journal has a specific leading theme and the following regular sections:

1. **Cross-cultural Management**
2. **European Spiritual Heritage**
3. **Areas of Cyberculture**
4. **Varia**
5. **Others**

The *Varia* section includes texts devoted to general cultural, literary, and historical topics. The *Others* section contains reviews, reports, opinions, discussions, and other texts that are not traditional (ranked) scientific articles.

Reviewing procedure: Each article sent to the editorial team of *Perspectives on Culture* is reviewed. The editorial team reserves the right to shorten the texts and change the titles. Materials which had not been ordered will not be returned.

Initially, a text is reviewed by thematic and language editors in order to predetermine its substantive and formal value. The editors may reject a text at this stage should it not meet the expectations and requirements of substance related to the current state of knowledge in the given field of the humanities. Interesting texts, but deviating from language norms or formal recommendations proposed by the editors in the instructions for authors are sent back to the authors with suggestions of improvement.

All texts that are positively evaluated at the initial stage of creating the issue are then passed on to external reviewers (the "double blind review" procedure). In other cases, the reviewers are required to sign a declaration of no conflict of interest.

The review process ends with a note containing a concise opinion and justification, and a clearly defined status of the text. The text may receive an authorized or unauthorized for publication status.

The Editors' address: Perspectives on Culture
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; tel. +48 12 3999 662
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

HUMANITAS

STUDIA KULTUROZNAWCZE

Badania • Wprowadzenia • Monografie • Źródła

Seria pod redakcją Andrzeja Gielarowskiego

Publikacje serii wydawniczej „Humanitas. Studia Kulturoznawcze” przygotowywanej przez pracowników naukowych Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie kierowane są do czytelnika zainteresowanego refleksją nad kulturą i religią w zakresie ich źródeł, natury i przemian dokonujących się przez wieki oraz współcześnie.

Celem serii jest wprowadzanie w meandry nauk o kulturze i religii, a także prezentowanie najnowszych badań w tym zakresie. Dlatego w serii tej publikowane są zarówno prace zbiorowe i podręczniki, jak też monografie oraz teksty źródłowe ujmujące kulturę i religię z różnych perspektyw badawczych.

Naukowy charakter serii – gwarantowany przez uczestnictwo w jej tworzeniu kompetentnych badaczy poszczególnych nauk o kulturze i religii – idzie w parze z jej przystępnością dla czytelników stawiających pierwsze kroki w analizowaniu fenomenów kultury i religii.

DOTĄD OPUBLIKOWANO:

- *Poza utopią i nihilizmem. Człowiek jako podmiot kultury*, red. naukowa A. Waško, Kraków 2007.
- *Odczarowania. Człowiek w społeczeństwie*, red. naukowa A. Gielarowski, T. Homa, M. Urban, Kraków 2008.
- *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, wybór i opracowanie K. Koehler, Kraków 2009.
- Bogusława Bodzioch-Bryła, *Kaplan Biblioteki. O poetyckiej i eseistycznej twórczości Adama Zagajewskiego*, Kraków 2009.
- *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010.
- *Globalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, R. Szczepaniak, K. Wałczyk, Kraków 2010.
- *Egzystencja i kultura*, red. P. Duchliński i M. Urban, Kraków 2010.
- *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, red. K. Koehler, Kraków 2010.
- *The influence of Jewish Culture*, red. J. Bremer, T. Obolevitch, Kraków 2011.
- Renata Jasnos, *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2011.

- *Stanisława Orzechowskiego i Franciszka Stankara pisma o państwie i religii – „Chimera” i „Reguły reformacji”, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2012.*
- Stanisław Stabryła, *Historia kultury europejskiej. Starożytność*, Kraków 2012.
- Jan Konior SJ, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich)*, Kraków 2013.
- *Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development*, red. naukowa T. Obolovich, T. Homa, J. Bremer, Kraków 2013.
- *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę. „Frycz” St. Orzechowskiego oraz „Prosta opowieść” i „Orzechowski” A.F. Modrzewskiego*, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2013.
- *W stronę hermeneutyki kultury*, red. naukowa T. Tisończyk, A. Waśko, Kraków 2013.
- Monika Stankiewicz-Kopeć, *Pominięte, niedocenione, niedokończone. Studia i rozprawy o kulturze literackiej XIX wieku*, Kraków 2014.
- Jan Konior SJ, *Rola i znaczenie chrześcijaństwa w historii i kulturze Chin (od nestorianizmu do czasów współczesnych)*, Kraków 2014.
- *Oblicza wody w kulturze*, red. naukowa Łukasz Burkiewicz, Piotr Duchliński, Jarosław Kucharski, Kraków 2014.
- Bogusława Bodzioch-Bryła, Lilianna Dorak-Wojakowska, Michał Kaczmarczyk, Adam Regiewicz, *Przepływy, protezy, przedłużenia... Przemiany kultury polskiej pod wpływem nowych mediów po 1989 roku*, Kraków 2015.
- *Kronika za Zygmunta Augusta w Knyszynie zmarłego roku 1572 i inne dokumenty polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*. Vol. 1. *Od lipca 1572 do marca 1573*, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2016.
- *Kultura na rynku. Wybrane zagadnienia z zarządzania, marketingu i ekonomiki w sferze kultury*, red. naukowa Ł. Burkiewicz, J. Kucharski, Kraków 2017.
- *Anatomia strachu. Strach, lęk i ich oblicza we współczesnej kulturze*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, L. Dorak-Wojakowska, Kraków 2017.
- *Wzrokocentryzm, wizualność, wizualizacja we współczesnej kulturze*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, L. Dorak-Wojakowska, D. Smołucha, Kraków 2017.
- *Management – Tourism – Culture. Studies and reflections on tourism management*, red. Ł. Burkiewicz, A. Knap-Stefaniuk, Kraków 2020.

