

Ewa Kosowska

Negocjacje i kompromisy

Antropologia polskości
Henryka Sienkiewicza



Negocjacje i kompromisy

Ewa Kosowska

Negocjacje i kompromisy

*Antropologia polskości
Henryka Sienkiewicza*



Katowice 2002

Recenzenci

prof. zw. dr hab. Lech Ludorowski

prof. zw. dr hab. Marcei Kosman

Projekt graficzny

Marek J. Piwko

Redaktor

Grażyna Wilk

Korekta

Laura Ryndak

© Copyright by „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Katowice, 2002



BFP-50897

ISBN 83-7164-313-6

Wydawca: „Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe

al. W. Korfańskiego 51, 40-161 Katowice

tel. (032) 25-80-756, 25-81-910, zamówienia: 25-85-870, fax 25-83-229

<http://www.slaskwn.com.pl>, e-mail: redakcja@slaskwn.com.pl, handel@slaskwn.com.pl

Spis treści

| | |
|--|-----|
| Konfesje inicjalne | 9 |
| O antropologii i antropologii literatury | 15 |
| Antropologia i historiografia | 27 |
| Tradycja – tak, ale jaka? | 39 |
| Pryncypia i kompromisy: niespełniony sen Seneki | 47 |
| Inwarianty kobiecości: wiedźma z Czortowego Jaru | 71 |
| Zasada <i>do ut des</i> w polskiej kulturze szlacheckiej | 91 |
| „Kończ..., waść!... wstydu... oszczędź!...” | 113 |
| <i>Latarnik</i> – próba analizy aksjologicznej | 141 |
| Janko Muzykant contra <i>Janko Muzykant</i> | 161 |
| <i>Organista z Ponikły</i> – mowopis | 179 |
| <i>W pustyni i w puszczy</i> . Śladami europocentryzmu | 189 |
| Warsztatowe inspiracje. O felietonie | 211 |
| Bukiet cytacji. Henryka Sienkiewicza odczyt <i>O powieści historycznej</i> | 229 |
| Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza | 247 |
| Postscriptum | 259 |
| Indeks osób | 261 |

Wszelakie początki
zawždy deprimować mogą.
Już starożytni mawiali,
iż to nie *initium*,
ale *finis coronat opus*.

Konfesje inicjalne

Siła lat z talentem pana Sienkiewiczowym przestając, łącno człek w niewolę popaść może. Niejeden przeto mąż zacny, życie nad meandrami osobliwości jego trawiając, wnyków naśladownictwa ujść nie zdołał albo i też zgoła unikać ich nie próbował.

Nie taję, że i mnie takowy *casus*, bywało, z nagła się przytrafiał, acz niskiej kondycji sienkiewiczologowi więcej w tej materii modestii przystoi. Parając się jednakże czas już jakiś koneksjami, jakowym przyszło literaturze z antropologią się wiązać, najwięcej godnych egzemplów w Jego właśnie spuściźnie znajdowałam. Nie dziwota to, bo niejeden już, wejrzawszy w głąb pana Sienkiewiczowej sapiencji, tyle w onej rozlicznych szczepów, które znakomite frukta dają, nalazł, iż jasnym się stało, że nie tylko mąż, ale i białogłowa snadnie się nimi ekscytować mogą. Obrońca to bowiem słowa polskiego znamienity, rycerz prawy piórem bez ustanku wojujący, któren język Paska i Cycerona w jasyr wzięwszy i do ciężkiej pracy zapędziwszy, stylistyczne szańce usypał, a za nimi bastion kultury polskiej erylował.

Przeto też zastępy pohańców rozliczne, bez skutku widomego do bram fortecy onej szturmując, nieraz już przez pana Sienkiewiczową artyleriją odparte, we wstydzie i pohańbieniu spod murów odstępować musiały. Jeden tedy z drugim na siebie wzajem spoglądając, pytał ciekawie, jakiz to sekret i jakaż tajemnicę Mistrz w twierdzy chowa, a przystępu do niej nie daje. Pan Sienkiewicz zasię, ciekawskich ignorując, fort swój umacniał, na zajętych pozycjach się okopując. Nic to, że mierzono do niego z kolubryn estetyki, armat genologii, rusznic elokwencji i samopalców historycznej nieścisłości.

Ze wszystkich szturmów Mistrz cało wychodził, ze szczętem nieprzyjaciół talentu swego znosząc a admirałów w rosnącym podziwie zostawując. Nie brakło mu też nigdy gorliwych partyzantów, którzy do samej twierdzy dostępu nie mając i do środka wkraczać nie potrzebując, nieprzyjaciela oblegającego co rusz postponują, a swój ku Mistrzowi afekt głosząc, wieczną wiktoryę onemu przepowiadają. Talent jego stanął bowiem na straży najwspanialszych cnót i najgłębiej skrywanych narodowych przywar, latyfundiów zbiorowej mądrości i bastionów indywidualnej swobody. Dowcip zaś pomagał najbardziej nawet postną strawę dziejową duchem patriotyzmu okrasić i niestrawny obrok w wykwintne a smakowite danie przemienić. Literackiemu rzemiosłu duszą i sercem zaprzędany potrafił przy tym pan Sienkiewicz zwykłego zjadacza chleba za psychę szarpać, z ócz mu ślęzy wyciskać, a trafnym słowem przyspecając, do czynów bohaterskich przymuszać. Na połu powieści dzielnie dokazując, światu i Polsce jak mógł najsumienniejszy służył, zdrowia nie szczędził, na największe zadania się porywał, przed żadnym trudem abominacji nie czując.

Pogrobowiec szlacheckiej tradycji sercem współziomków rozumiał, ich fundamentalne pryncypia przypominał i pielęgnował, marzenia najszybsze rozniecał, dumę i nadzieję rozbudzał, przed sromotą przestrzegał, do honoru i ambicji ustawicznie apelując. A tak zmyślnie i misternie intencję swoją skryć potrafił, nieobyczajnej reprimendy się wyrzekając, że nie tykał nigdy hardości Polakom przyrodzonej, godność ich ustawicznie ubezpieczał i tym samym wszelakich impertynencji skrzętnie unikał. Statystą wielkim będąc, groźne implikacje potencjalnej obrazy wystawić sobie potrafił.

Stały się więc powieści Sienkiewiczowe skarbnicą wiedzy rozmaitej. Niezależnie z pozorów ucieśniony prospekt ludziom ukazując, chwalebnyymi czynami fikcyjnych bohaterów ich mamiąc, odtajniały sekretne koherencje kultury, odsłaniały przyrodzone skłonności rycerskie, chroniły bijące serce narodu, obcych do głębi polskości nie dopuszczając. Mocą imaginacji, talentu i trudu – „z dodatkiem jakichś czarnoksiężskich sztuk, z których relacji zdać nie mogę” – potrafił pan Henryk wskrzeszonego ducha przeszłości tchnąć w umęczonych, serca stroskane pokrzepić i – do powinowactwa z innymi narodami Europy się przyznając – prestiżu ojczyzny nieszczęsnej bronić. Wielkiego też dzieła dokonał, budząc podziw nie tylko wśród zaprzysięgłych swoich stronników.

Nie dziwota przeto, jeżeli słabej niewieściej eksperyencji a instrumentów do przedstawienia rozlicznych Autora zamiarów i intencji nie stanie, szczególnie gdy językiem pana Sienkiewiczowym z rzadka jeno posługiwać się jej przyjdzie. Wszelako metodologiczne *auxilia* w sukurs biorąc, zawżdy rozliczne a sro-

gie *pericula* snadnie ominąć można. Na co nadzieję nieustającą mając, gorliwą
protagonistką pana Sienkiewiczowej antropologii się kreślę

Ewa Kosowska

Dan w Sosnowcu, 8 Januara Anno Domini 2002

Każda próba opisu
zjawiska kulturowego, bez względu
na to, czy została podjęta przez
profesjonalnego antropologa,
przez historyka czy powieściopisarza
jest cenna, ponieważ przybliży rejonu,
do których czytelnik musiałby
sam z trudem docierać
i ukazuje mu światy różne
od jego własnego, często egzotyczne
i ujmowane w atrakcyjnym skrócie,
ale w istocie podobne
do światów rzeczywistych.

O antropologii i antropologii literatury

Kilka pokoleń admiratorów sienkiewiczowskiej Trylogii zdaje się zaświadczać fakt szczególnego związku tych powieści z kulturą narodową. Cykliczne dysputy nad wartościami lub brakiem wartości fabularnej rekonstrukcji szlacheckiego świata Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVII wieku nie doczekały się jednoznacznego rozstrzygnięcia. Natomiast w świecie poststrukturalnych rozluźnień metodologicznych trudno oczekiwać wskazania jedynie słusznej drogi interpretacyjnej, która miałaby prowadzić do sensownej analizy bestselleru.

Kłopot polega na tym, że rozmaite kierunki badawcze, zrodzone w postmodernistycznej humanistyce są bardzo silnie uzależnione od na nowo odkrywanej siły fenomenu, jakim jest **pismo**. Każdy tekst pisany stał się przede wszystkim **tekstem** właśnie, a więc pewną formą utrwalonej organizacji wypowiedzi, która ze względu na swój status ontologiczny i epistemologiczne walory języka naturalnego może prowokować nieskończoną w zasadzie serię interpretacji. Ponieważ istotna część ludzkiego dorobku intelektualnego (którą *nota bene* wielu chciałoby postrzegać jako **jedyny** liczący się dorobek) została utrwalona na piśmie właśnie – poststrukturalna humanistyka dosyć ostentacyjnie zmierza z jednej strony do uznania wszystkiego, co kiedykolwiek napisano, za naturalny obszar własnej eksploracji badawczej, z drugiej natomiast – w stronę zapewnienia sobie moralnego i epistemologicznie uzasadnionego prawa do tworzenia kolejnych interpretacji tego, co zostało niegdyś za-pisane. Problem w tym, że mnożące się interpretacje tworzą już dziś autonomiczny świat wirtualnej rzeczywistości, w której domniemanie

stawiane jest na równi ze stwierdzeniem, a reguła rządząca tekstem ekstrapolowana bywa na rzeczywistość pozatekstową. Jeżeli w materii języka możemy wyrażać sądy adekwatne jedynie do materii języka, to istnieje słabe uzasadnienie dla jakichkolwiek sądów o rzeczywistości pozajęzykowej. Tymczasem – pozornie koncentrując się na tekście – wielu poststrukturalistów, inspirowanych tekstem i wypowiadających się głównie na jego temat, w istocie wypowiada sądy przede wszystkim o rzeczywistości pozatekstowej. A przy okazji przenosi w jej obręb reguły tworzenia i odczytywania tekstu pisanego, uznając je tym samym za uniwersalne reguły konstytutywne. Odkrycie, że „środek przekazu jest także przekazem” w praktyce doprowadziło do hiperbolizacji „środka” i niwelacji sensu przekazu budowanego na intencji komunikacyjnej.

Dla utraconej w ten sposób niewinności europejskiego humanisty nie ma ratunku poza milczeniem lub zgodą na tworzenie kolejnych interpretacji, a zarazem na nieprzewidywalne kompetencje czytelnicze potencjalnych odbiorców pleniącego się pisma. Chyba, że wzorem Nigela Barley’a badacz pozacyrograficznej rzeczywistości zdobędzie się na przewrotny dystans i uzna własne enuncjacje za wypowiedź „niewinnego antropologa”¹. Takie *désintéressement* wobec nawałnicy, jaka przetacza się dzisiaj nad tradycyjnie rozumianymi naukami o kulturze wymaga jednak nie tylko sporej dezynwoltury, ale i przeświadczenia, że musiały istnieć uzasadnione powody, dla których doprowadzony do perfekcji przez Jamesa George’a Frazera dziewiętnastowieczny wzorzec „uczonego gabinetowego” zastąpiony został przez „epistemologię baptystyczną”².

¹ N. Barley, *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*, [The Innocent Anthropologist 1983], przeł. E. T. Szyler, Warszawa 1987.

² Por. „Kult badań terenowych, epistemologia baptystyczna, kładąca nacisk na Wiedzę-przez-Calkowicie-Zanurzenie, która niemalże definiowała ową dyscyplinę, miała (co najmniej) podwójne uzasadnienie. Z jednej strony odróżniała ona antropologów od socjologów, którzy są częściej skłonni – być może dlatego, że badają zjawisko w kontekstach społecznych – mniemać, że wolno im izolować swe przedmioty badań: do kontekstu odnoszą się ze znacznie mniejszym respektem i odczuwają mniejszą potrzebę zanurzenia się w nim. Z drugiej strony metoda ta odróżnia także antropologów od historyków i orientalistów, którzy czasami zdają się wierzyć, że rzeczywiste jest to, co zawiera tekst. W przeciwieństwie do nich, każdy pracujący w terenie antropolog, który porównuje swoje odkrycia z tym, co potrafiłby wydobyć z samych tekstów, może być przeświadczony, iż wersja oparta jedynie na tekście byłaby nie tylko uboższa, lecz często zdecydowanie błędna. Jeśli ludzie mówią, aby ukryć swe myśli, to piszą, aby ukryć swe społeczeństwo. Antropologowie są antyskrypturalistami nauk społecznych. To sprawia, że są oni szczególnie wrażliwi na rolę społeczną słowa pisanego, której nie traktują jako oczywistej, jak to być może skłonni są czynić ci, którzy żyją w świecie tekstów; ostatnio zajęli się tą kwestią uzyskując niezłe efekty. [Por. J. Goody (ed) *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge 1986; także *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1977]”. E. Gellner, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice*, przeł. A. Bydłoń, Kraków 1995, s. 12.

Dla antropologii, do niedawna w pełni przeświadczonej o obiektywizmie własnych sądów, coraz częściej pojawiające się próby odstonięcia tekstowego charakteru fundamentalnych prac i, co za tym idzie, „oddawanie prawdy w ręce filologa” wydaje się zagrożeniem i nadszarpnięciem autorytetu dyscypliny. Przede wszystkim jednak jest to znamienne przedstawienie zwrotnicy: jeżeli Clifford Geertz koncentruje się na wypominaniu Lévi-Straussowi konwencji literackich, jakimi ten posłużył się w *Smutku tropików*³, to raczej nie starczy mu impetu na sprawdzenie stopnia „prawdziwego” rozpoznania i przybliżenia kultur opisywanych w oryginale – bez względu na to, co rozumielibyśmy pod pojęciem „prawdziwego”. Każda epoka generuje własny sposób opisu rzeczywistości – dyskredytowanie go za pomocą później wygenerowanych procedur krytycznych jest łatwe i przyjemne, ale jakby nieco mało uczciwe. Oszczędzenie czytelnikowi szczegółowego opisu trudów badawczych, a przybliżenie wyników badań za pomocą znanych mu i akceptowanych chwytów estetycznych można uznać za przekłamanie, można też odebrać jako dobre posunięcie reklamowe. Fakt jednak pozostaje faktem – każda próba opisu zjawiska kulturowego, bez względu na to, czy została podjęta przez profesjonalnego antropologa, przez historyka czy powieściopisarza jest cenna, ponieważ przybliży rejony, do których standardowy czytelnik nigdy sam by nie dotarł i ukazuje mu światy różne od jego własnego, często egzotyczne i ujmowane w atrakcyjnym skrócie, ale w istocie podobne do światów rzeczywistych. Zwrócił na to w swoim czasie uwagę Edward W. Said, analizując zjawisko jednostronności poznawczej socjologów amerykańskich, którzy w swoim dążeniu do zrozumienia kultur Wschodu pomijali referencjalną i emocjonalną wartość tekstów literackich.

Jedną z uderzających cech najnowszej amerykańskiej socjologii zajmującej się Orientem jest jej szczególna niechęć do literatury. Można przewertować całe tomy ekspertyz dotyczących Bliskiego Wschodu i nie natopkać ani jednego odwołania do tekstów literackich. Jak się zdaje, dla ekspertów regionalnych liczą się przede wszystkim „fakty”, które tekst literacki mógłby zaciemnić. Prostem efektem tego znamiennego pominięcia jest zubożenie pojęciowe obrazu Araba (lub islamskiego Orientu), zredukowanie go do „postaw”, „trendów”, do średniej statystycznej, a więc – dehumanizacja. Ponieważ arabski poeta lub powieściopisarz – a jest ich wielu – pisze o swoich przeżyciach, swoich wartościach, swoich uczuciach ludzkich (jakkolwiek dziwne mogłyby się one wydawać), narusza w rezultacie rozmaite schematy (obrazy, stereotypy, abstrakcje), w któ-

³ Por. C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przełożyli E. Dzurak i S. Sikora, Warszawa 2000.

rych przedstawiany jest Orient. Tekst literacki mówi mniej lub bardziej bezpośrednio o żywej rzeczywistości. Jego siła nie polega na tym, że jest on arabski, francuski czy angielski; jego siłą jest potęga i żywotność słów, które – parafrazując metaforę z *Kuszenia świętego Antoniego* – wytrącają z rąk orientalisty jego idole, te wielkie paralityczne dzieci, które chcą uchodzić za Orient, a są tylko jego orientalistycznym przedstawieniem⁴.

Lévi-Strauss twierdzi, że „rozumienie polega na sprowadzaniu jednego typu rzeczywistości do drugiego typu”. Nie wydaje mi się, by w tym uogólnieniu opartym na zasadzie analogii tkwił zasadniczy błąd. Na tej też podstawie sądzę, że zrozumienie istoty grawitacji może być trudniejsze niż zrozumienie motywów cudzego zachowania. Problem w tym, że jabłka spadają, bo muszą, a ludzie zachowują się w określony sposób, bo i muszą, i chcą. Wyznaczanie granic przymusu natury, konwencji i potrzeby demonstrowania własnego indywidualizmu jest już zadaniem antropologa, który własną kompetencję profesjonalną musi w końcu zamienić w tekst. I od tego czasu jego ustalenia, intencje i wybory podlegają twardym prawom interpretacji filologicznej.

Jednakże sam proces projektowania „z osi wyboru na oś kombinacji” nie przebiega tak samo w przypadku antropologa ograniczanego badawczo wybraną opcją metodologiczną i pisarza, stymulowanego talentem, intuicją, wiedzą źródłową i osobistym doświadczeniem, a współcześnie – nade wszystko prawami czytelniczego rynku. Powieściopisarz ma w ręku szczególnie niebezpieczną broń, jaką wydaje się być prawo do fikcji literackiej. Z perspektywy antropologicznej tworzenie fikcji jest z jednej strony rekonstrukcją modelu danej formacji kulturowej, z drugiej natomiast – wypełnieniem tego modelu konfiguracją indywidualnych motywów, wyborów i zachowań fikcyjnych bohaterów otoczonych materialnymi i niematerialnymi realiami epoki, konfiguracją nie mającą najczęściej odpowiednika w rzeczywistości pozaliterackiej. Dobra powieść realistyczna zależy nie tylko od talentu literackiego autora – zależy także od jego predyspozycji antropologicznych, od zdolności obserwowania świata, od efektów pracy na źródłach zastanych i umiejętności postrzegania zarówno tego, co historycznie wspólne, jak i tego, co niepowtarzalne w każdej epoce. Autor odtwarzający tzw. rzeczywistość współczesną musi znać też przeszłość, by prawdopodobnie odtworzyć teraźniejszość. Autor powieści historycznych nie może odcinać się od współczesności, gdyż w przeciwnym razie nie trafi do czytelnika. Literatura realistyczna – a chciałabym zachować to nieprecyzyjne określenie dla odróżnienia jej od *science fiction*, która rządzi się nieco innymi prawami

⁴ E. W. Said, *Orientalizm*, przetł. W. Kalinowski, wstęp Z. Żygulski jun. Warszawa 1991, s. 414–415.

konfigurowania znanych elementów „naszej rzeczywistości” – wprowadza w świat magii homeopatycznej: dobry autor, jak dobry szaman, lepiąc w materii języka postacie bohaterów i wprawiając je w ruch przy pomocy pióra czy klawiatury, wywołuje znamienne skutki w wirtualnej przestrzeni naszego umysłu: śledzimy zakłętę w słowo marionetki, wzruszamy się ich losem, irydujemy, bawimy, śmiejemy i płaczemy – często zgodnie z intencjami szamana. Książka jak woskowa lalka udaje rzeczywistość, tworzy jej obraz i poprzez podobieństwo wkracza w realny świat naszych myśli i doznań. Mówiąc o magii dobrego pisarstwa rzadko przekładamy tę właśnie metaforę na analogię transformowania albo tworzenia rzeczywistości poprzez za-klęcie bądź za-pis. Obie formy kreacji mają powołać do istnienia określone byty. Z nieznanых powodów dla człowieka Zachodu pisarz jest w swym działaniu mniej groteskowy od szamana. Ale nie znaczy to, że bardziej wiarygodny. Poszukiwanie w powieści informacji typu antropologicznego ciągle jeszcze napotyka na opór: opis kulturowy kojarzy się z prawdą, powieść z fikcją. I nawet w sytuacji podważania prawdziwości materiałów antropologicznych ze względu na specyfikę konwencji językowych stosowanych przy ich spisywaniu – możliwość uznania tekstu literackiego za źródło antropologiczne nie wydaje się dobrze uzasadniona. Na przeszkodzie stoi tu fikcja – świadome oszustwo, tworzenie nierzeczywistych sytuacji, nieautentycznych postaci, sfingowanych zdarzeń. I nie ma najczęściej znaczenia, że ta imitacja świata posklejana jest z prawdziwych detali, niekiedy tak drobnych, że umykających opisom profesjonalnych antropologów. Właśnie owe niuanse współtworzą niepowtarzalny często kontekst kulturowy, w którym fikcyjne działania fikcyjnych bohaterów zyskują sens i wiarygodność.

„Czytanie między wierszami oszczędza wzrok”, ale przede wszystkim wypełnia naturalne w ludzkiej percepcji luki wynikające z nieciągłości postrzegania. Czytamy między wierszami zarówno wtedy, gdy nasza lektura jest profesjonalnym opisem antropologicznym, jak i wtedy, gdy mamy do czynienia z powieścią. Ale za każdym razem, odpowiednio przygotowani do odbioru określonej konwencji tekstu, czego innego w nim szukamy. Żyjemy w kulturze cyrograficznej, mamy świadomość fikcji. Nie zawsze potrafimy odczytywać powieści jako metafory rzeczywistości, nawet wtedy, gdy formułujemy takie opinie. I nie zawsze dostrzegamy fikcjonalność „prawdziwego dokumentu”.

Fikcja to też wytwór naszej kultury; pozostaje tylko niebagatelny metodologicznie problem wyodrębnienia w tekście warstwy, którą uznamy za bezapelacyjnie fikcyjną. Najczęściej roboczo przyjmujemy, że fikcją są losy powieściowych bohaterów, choćby składały się one z najbardziej prawdopo-

dobnych detali lub nawiązywały do „historycznie potwierdzonych” wydarzeń. W istocie rzeczy granice fikcji wyznacza z jednej strony autor oryginalnej konfiguracji „rzeczywistych” elementów, budujących biografię literackiego bohatera, z drugiej zaś język, wyposażony jedynie w prawo do logicznej falsyfikacji czy weryfikacji, język, w którym – ontologicznie – nie można sformułować niczego „prawdziwego” na temat rzeczywistości pozajęzykowej. W tak rozległych granicach musi się znaleźć miejsce dla antropologii literatury, to jest dla sposobu badania tekstu literackiego, zgodnie z którym tekst ten będzie źródłem wiedzy o kulturze.

Zaledwie co czterdziesty ze znanych i współcześnie używanych języków stał się atrakcyjną materią dla tworzenia w nim literatury *sensu stricte*, nie każdy też tekst literacki może być w tym samym stopniu źródłem badań antropologicznych. Inaczej należy traktować w tym aspekcie propozycje starsze, świadomie podporządkowywane koncepcjom mimetycznym, a uznawane za przypowieści czy powieści realistyczne, inaczej – by pozostać w obrębie klasyfikacji genologicznej – powieści historyczne, jeszcze inaczej – literaturę dla dzieci etc. Każda kultura dysponująca własną literaturą ma też wyłonionych przez tradycję w procesie historycznej selekcji twórców, którzy cieszą się uznaniem, popularnością a niekiedy wręcz charyzmatyczną sławą. Furora, jaką robią wśród czytelników niektórzy tylko pisarze powinna uczulać antropologa na szczególny charakter ich dorobku. Dorobku znanego i uznanego, bo ilustrującego i przechowującego jakieś ważne z perspektywy użytkowników danej kultury wartości. Literatura chroni mity, współtworzy mitologię, buduje pamięć społeczną, bywa „arką przymierza między dawnymi i nowymi laty”. Literatura zachowuje i konserwuje wzory zachowań, informacje o stylach życia i sposobach komunikacji. Literatura buduje nowy horyzont aksjologiczny, który wcale nie musi stać się wspólnym horyzontem wszystkich czytelników. Literatura wyznacza zakres indywidualizmu i wskazuje konsekwencje przekraczania kulturowych granic. Jest narzędziem humanizacji, instrumentem edukacyjnym i świadectwem skuteczności literackich przesłań. Jest wartością samą dla siebie, jest też dokumentem tworzenia i percypowania wartości.

Ale literatura jest przede wszystkim wytworem człowieka. Wybitne teksty mają swoich wybitnych autorów. Dlatego też prowadząc refleksje nad specyfiką kultury polskiej, niepodobna pominąć zarówno istotnego wkładu w budowę tej specyfiki, jak i zasług w jej dokumentowaniu, a te przypadają w udziale pierwszemu naszemu nobliście w dziedzinie literatury – Henrykowi Sienkiewiczowi. Ślady kulturowej tożsamości autora odnaleźć można nie

tylko w utworach bezpośrednio poruszających tematykę narodową. Odcisnęły się one na tekstach pozornie od niej odległych, choć nigdy nie stroniących od mniej lub bardziej dyskretnych aluzji pod adresem ojczyzny wymazanej z mapy Europy. Odnajdziemy je w *Quo vadis?* i listach z podróży, w egzotycznej powieści dla dzieci i w tragicznych wątkach nowel amerykańskich. Antropologiczny horyzont sienkiewiczowskich tekstów wyznacza z jednej strony filozoficzna koncepcja człowieka, kształtowana na ideałach śródziemnomorskich – antycznych i chrześcijańskich, z drugiej natomiast bardzo specyficzny kontekst kultury polskiej, z jej mitologią, kompleksami, roszczeniami, apodyktycznością i poczuciem dziejowej misji przy jednoczesnej otwartości na negocjacje i kompromisy.

Apoteozowany i krytykowany⁵, znany za życia i sławny po śmierci, dla jednych wzorcowy, dla innych kontrowersyjny Sienkiewicz zawsze był kojarzony z określonym modelem polskiego patriotyzmu. Niewątpliwie zafascynowany rodzimą przeszłością, która zresztą w dużej mierze dzięki niemu przybrała kształt dla wielu atrakcyjny i godny adoracji, znalazł Sienkiewicz odpowiedni dla swego czasu i przestrzeni sposób porozumienia z czytelnikiem i budowania poczucia wspólnej z nim kulturowej tożsamości. Trudno dziś orzec, na ile składową tego poczucia był czar sarmackich residuów, owa swoista mitologia stojąca na straży legitymizacji fundamentalnych wyborów aksjologicznych, na ile zaś – poromantyczna potrzeba diagnozowania współczesności w sposób niesprzeczny z tradycją. Adam Asnyk, „poeta czasów niepoetyckich”, odnotowując ten dylemat wzywał niegdyś w wierszu *Do młodych*:

Ale nie depczcie przeszłości ołtarzy,
Choć macie sami doskonalsze wzniesić,
Na nich się jeszcze święty ogień żarzy,
I miłość ludzka stoi tam na straży,
I wy winniście im cześć!

Sienkiewicz stał się samozwańczym strażnikiem tego ognia. W swoich tekstach nie stronił od poważnych diagnoz celnie sformułowanych dzięki świadomości wypracowywanej „prostocie stylu”. Odnotowywał zasadnicze inklinacje oraz tendencje kulturowe, jakby godząc się z tezą Asnyka, że „każda epoka ma swe własne cele” i polemizując ze stwierdzeniem, iż „zapomina

⁵ Por. E. Kosowska, *Henryk Sienkiewicz. Anse i lansady, w: Postać literacka jako tekst kultury. Rekonstrukcja antropologicznego modelu szlachcianki na podstawie „Potopu” Henryka Sienkiewicza*. Katowice 1990.

[ona] o wczorajszych snach”. Zbiorowe „wczorajsze sny”, niekiedy utrwalane w literaturze, to ważny element podtrzymywania kontinuum. Tak rozumiana ciągłość wchodzi w obszar badań antropologicznych. Dlatego właśnie śladom historyczno-antropologicznych fascynacji Sienkiewicza poświęcona jest ta książka.

Kultura polska należy, wbrew pozorom, do kultur poznanych dotychczas w niewielkim stopniu. W porównaniu z zakresem i głębią badań, jakim zostały poddane inne kultury europejskie, nasze osiągnięcia, choć subiektywnie nie małe, prezentują się stosunkowo skromnie. Nie rozpoznane do końca fundamenty tożsamości wciąż skłaniają do obracania się w zakłętym kręgu tych samych mitów i symboli, tematów i refleksji, problemów i dylematów.

Od końca XVIII wieku wyraźne znaczenie w artykułowaniu specyfiki kulturowej ma literatura. Tworzona w kraju i na emigracji, z dystansem i bez dystansu, na zróżnicowane artystycznie sposoby ilustruje żywotne problemy Polaków, w związku z czym niejednokrotnie zwracano uwagę na jej inspirujące i katarskie funkcje. Dzieła twórców cieszących się szczególną estymą najchętniej poddawane są wielokierunkowym analizom, mającym na celu zarówno poznanie immanentnych uwarunkowań specyfiki poszczególnych utworów, jak i ich związków z odpowiednią *epistemé* kulturową.

Proponowany przeze mnie model aspektowej analizy wybranych tekstów jednego pisarza – Henryka Sienkiewicza – zakłada możliwość wykorzystania w badaniach literaturoznawczych doświadczeń antropologii kultury, a w badaniach antropologicznych – istniejącego dorobku literackiego. Nie można tego oczywiście czynić bez odpowiednich zastrzeżeń; tradycje obu dyscyplin wypracowały w tym zakresie odpowiednie ryty separacji. Niemniej w epoce budowania interdyscyplinarnych pomostów ostrożne znoszenie tych barier może przynieść korzystne rezultaty.

Czytanie Sienkiewicza jest dziś zadaniem niełatwym. Dla najmłodszego pokolenia staje się on z wolna pisarzem niezrozumiałym, choć nadal atrakcyjna w pewien sposób pozostaje awanturnicza warstwa jego epickich opowieści. Dla nieco bardziej doświadczonych czytelników autor Trylogii pozostaje nadal znaczącym, aczkolwiek niekiedy kontrowersyjnym „wizjonerem przeszłości”⁶. Trwają intensywne badania jego biografii⁷ i dorobku, odsłaniając potencjał kolejnych ujęć oraz interpretacji⁸. Niemal we wszystkich

⁶ Por. L. Ludorowski, *Wizjoner przeszłości. Powieści historyczne Henryka Sienkiewicza*, Lublin 1999.

⁷ Publikuje się wciąż nowe materiały. Por. np. H. Sienkiewicz, *Listy*, ze zbiorów J. Krzyżanowskiego opracowała i dopełniła M. Bokszczanin, Warszawa 1996, T. II, cz. 1–3.

ośrodkach naukowych pojawiają się prace poświęcone twórczości pisarza. Dzięki staraniom Towarzystwa im. Henryka Sienkiewicza poszerza się zakres podejmowanych problemów i obszar badawczych inspiracji, powiększa się też wiedza o szerokim gronie milczących czytelników i admiratorów jego prozy. Dlatego, czyniąc przedmiotem analizy antropologicznej wybrane fragmenty tekstów tego pisarza, mam świadomość, że nie pracuję na „ziemi niczyjej”. Staram się jednak nie tyle wchodzić w dyskusję z rozbudowaną tradycją sienkiewiczologiczną, ile włączyć własne rozważania w dyskurs nad możliwością wieloaspektowego studiowania kodów kultury polskiej XVII, XVIII, XIX oraz XX wieku w oparciu o tekst literacki – w przeświadczeniu o epistemologicznej wartości antropologii literatury.

Aspirowanie do tworzenia w pełni indywidualnych propozycji wydaje się dziś co najmniej mało uzasadnione. Zwłaszcza wobec zauważonej niedawno presji uwikłań intertekstualnych i dawno odnotowanego spostrzeżenia, że prawda jest efektem dialogu. Zobowiązania wobec cudzych tekstów spleca się cytataми. Osobom należą się podziękowania. Winna jestem serdeczną wdzięczność Profesorowi Lechowi Ludorowskiemu i Profesorowi Marcelemu Kosmanowi za trud, jaki zechcieli włożyć w lekturę tej książki i uwagi, zmierzające do nadania jej merytorycznej głębi. Chciałabym też podziękować dr Zdzisławie Mokranowskiej i dr Eugeniuszowi Jaworskiemu za czas poświęcony na wielogodzinne dyskusje o antropologii kultury szlacheckiej i jej literackich wizerunkach, za cierpliwość w wysłuchiwanie moich wątpliwości, za niezmiennie życzliwą krytykę oraz za znakomite pomysły, spostrzeżenia i sformułowania, z których mogłam swobodnie korzystać. Pani Grażynie Wilk należą się ode mnie wyrazy wdzięczności za czułą dbałość o formę tej książki, a dr Tadeuszowi Siernemu za to, że dotarła ona do rąk Czytelnika.

⁸ Por.: L. Ludorowski, *Artyzm Trylogii Henryka Sienkiewicza*, London–Lublin 1993; *Henryk Sienkiewicz wobec tradycji romantycznej*, Kielce 1992; T. Bujnicki, *Sienkiewicz „powieści z lat dawnych”*, *Studia*, Kraków 1996; *Henryk Sienkiewicz i jego twórczość*, red. Z. Przybyła, Częstochowa 1996; *Henryk Sienkiewicz. Biografia, twórczość, recepcja*, red. L. Ludorowski i H. Ludorowska, Lublin 1998, T. Żabski, *Sienkiewicz*, Wrocław 1998; *Henryk Sienkiewicz: szkice o twórczości*, red. K. Dybciak, Siedlce 1998; T. I: *W stulecie „Krzyżaków” Henryka Sienkiewicza*, red. L. Ludorowski i H. Ludorowska, Kielce 2000; *Henryk Sienkiewicz: próby zbliżeń i uogólnień*, red. D. Kalinowski, Słupsk 1997; *Motywy religijne w twórczości Henryka Sienkiewicza*, red. L. Ludorowski, Kielce 1998; T. Świętosławska, *„Quo vadis?” Henryka Sienkiewicza. Od legendy do arcydzieła*, Łódź 1997; *Sienkiewicz i epoki. Powinowactwa*, red. E. Ichnatowicz, Warszawa 1998; T. Bujnicki, A. Rataj, *Trylogia Sienkiewicza. Leksykon*, Kraków 1998; M. Kosman, *„Ogniem i mieczem”, prawda i legenda*, Poznań 1999.

Doświadczenie historii jest
doświadczeniem antropologicznym.
Ale dokumentacja faktów
podlega surowym prawom tekstu.
Istotą uprawiania historii
jest to, że historiograf
za pośrednictwem języka
konstryuuje dzieje.

Antropologia i histogriografia

Motto:

„Czuję”, że „pamięć” jest warunkiem człowieczeństwa.
„Posąg”
(z Étienne’a B. de Condillaca)

Doświadczenie naocznie obserwowanych i przeżywanych zdarzeń, doświadczenie przymusu ich upamiętniania, doświadczenie poszukiwania dokumentów z przeszłości, doświadczenie odpowiedzialności za selekcję i rekonstrukcję wydarzeń historycznych, doświadczenie pisania historii (*faire de l’histoire*), doświadczenie rozumienia opracowań historiograficznych i doświadczenie skutków ich interpretacji – to zaledwie wstęp do potencjalnego inwentarza antropologicznych doświadczeń budowanych wokół kształtowania skomplikowanej, wielokierunkowej procedury epistemologicznej, mającej na celu dookreślenie relacji między człowiekiem a jego sposobami postrzegania czasu w kulturze Europy⁹. Charakterystyka, choćby nawet bardzo pobieżna, każdego z tak zasygnalizowanych problemów przekracza planowany zakres tego szkicu, ale ich sformułowanie wydaje się niezbędnym kontekstem intelektualnym dla uzasadnienia trybu refleksji anonsowanej w tytule.

Jej przedmiotem mają być zależności między *historią* jako dyscypliną naukową i dziedziną wiedzy o długich tradycjach samodzielnego istnienia

⁹ Sposoby te, jak wiadomo, nie mają charakteru uniwersalnego. Por. J. Topolski, *Świat bez historii*, Warszawa 1972.

a niektórymi nurtami współczesnej *refleksji epistemologicznej*, odsłaniającymi pozaintencjonalne uwikłania całej humanistyki w różnego rodzaju konwencje komunikacyjne. Zaliczam do nich zarówno skomplikowane związki człowieka ze sferą tzw. zjawisk naturalnych, jak i jego zależność od wiodących struktur kulturowych, wśród których – zwłaszcza w obszarze Europy – *nauka* odgrywa niepoślednią rolę.

Między wiedzą a nauką rozpościera się minowe pole różnic epistemologicznych, aksjologicznych, metodologicznych: każda nauka jest wiedzą, ale nie każda wiedza jest nauką. Droga od wiedzy do nauki prowadzi poprzez obserwację, porównywanie, szukanie podobieństw, ustalanie przesłanek metodologicznych, formułowanie praw i prawidłowości, unifikowanie kryteriów weryfikacji i falsyfikacji wyników, konwencjonalizację sposobów ich ogłaszania – słowem poprzez postępującą rezygnację z szerokości zakresu na rzecz poznawczej precyzji, której fundamentalne kryteria sformułowano dopiero w wieku XIX.

Wówczas to, w obrębie teorii przyrodniczych, ideał myślenia naukowego, bliski renesansowemu łączeniu logiki i egzemplifikacji (Machiavelli) oraz barokowemu kojarzeniu iluminacji z metodą (Kartezjusz) uzyskał swój nowoczesny status epistemologiczny. Ekstrapolowany na grunt humanistyki zaowocował comte'owską klasyfikacją dyscyplin, a następnie windelbandowskim podziałem na nauki nomotetyczne i idiograficzne.

Podział ten, aczkolwiek stosunkowo przejrzysty i z pozoru funkcjonalny, w istocie rzadko kogo zadowala. W świetle postępujących (?) badań okazuje się bowiem, że wcześniej odkryte prawa ulegają z czasem relatywizacji, a zjawiska – zdawałoby się – skrajnie oryginalne i niepowtarzalne wykazują zdumiewające pokrewieństwo z innymi równie oryginalnymi i niepowtarzalnymi zjawiskami. U schyłku XIX stulecia podział ten był jednak niezbędnym narzędziem porządkowania refleksji naukowej i zaowocował z jednej strony daleko posuniętą specjalizacją, z drugiej zaś – próbami konstruowania podejścia holistycznego, budowanymi na gruncie matematyki, filozofii, fizyki i antropologii kulturowej.

W ostatnich latach XX wieku właśnie fizyka i antropologia zdają się konstruować najszersze horyzonty epistemologiczne, dzieląc między siebie obszary wiedzy o przyrodzie – a zwłaszcza różnych formach materii i prawach nią rządzących – oraz o kulturze rozumianej szeroko, jako całokształt ludzkich wytworów, zachowań i wartości. Jedną z istotnych procedur metodologicznych w dzisiejszej antropologii jest poszukiwanie, rozpoznawanie, opis, analiza i interpretacja skutków dwojakich źródłowo determinant człowieka.

Są nimi z jednej strony czynniki uniwersalne, z drugiej natomiast kontekstualne – zarówno pochodzenia naturalnego (np. wyposażenie biogenetyczne¹⁰) jak i kulturowego. Uniwersalne determinanty kulturowe, określane też niekiedy – za Jacquesem Monodem – *inwariantami*, traktowane bywają na gruncie nauk o kulturze jako relatywnie stałe aspekty poznawania i wytwarzania, które w konkretnych warunkach (w określonym kontekście) przybierają rozmaite formy (warianty).

Zmiana lub jej brak zależy więc od poziomu, na którym organizujemy obserwację, i od wymiaru aksjologicznego, na mocy którego efektem tej obserwacji przypisujemy znaczenie. Już dla Protagorasa człowiek był *miarą wszechrzeczy*. A więc między innymi decydował, czy prawdą jest, że *nie wchodzi się dwa razy do tej samej rzeki*, czy też, że *wszystko już było*. Tego rodzaju antropologizacja doznań i spostrzeżeń – na poziomie inwariantu lub wariantu – w dużej mierze zależy od znaczenia, jakie jednostka przypisuje sobie samej w świecie natury i kultury. Oryginalność i powtarzalność, wyjątek i reguła konstruują ramy elementarnej porządku intelektualnego, stają się inwariantami metodologicznymi, metainwariantami, gdyż określać mogą status inwariantów organizujących pozostałe poziomy struktury kulturowej. Tym samym procedury poszukiwania uniwersalizmów i partykularyzmów, prawideł i osobliwości fundują specyfikę naukowego myślenia.

Zachodzi przy tym interesująca zależność między inwentarzami inwariantów kulturowych¹¹, a zespołem naczelných dyscyplin, wyłonionych w nauce europejskiej. Wydaje się bowiem – z tej przynajmniej perspektywy – że poszczególne dyscypliny są sposobami porządkowania świata, budowanymi na uniwersalnych kategoriach poznania antropologicznego – lub też odwrotnie: przynajmniej niektóre inwarianty zostały wyodrębnione w oparciu o postcomtowską klasyfikację nauk. Niewykluczone też, że – przyjmując za Kuhnem¹² – tezę o istnieniu wspólnych dla danego czasu paradygmatów myślowych, a za Foucaultem¹³ – przeświadczenie o zanurzeniu każdego paradygmatu w *epistémé* danej epoki – możemy zawiesić pytanie o genezę, poprzestając na konstatacji o dialogicznym, komplementarnym charakterze obu koncepcji.

¹⁰ Por. J. Diamond, *Trzeci szympan*, Warszawa 1998; R. Wrangham, R. Peterson, *Demoniczne samce. Małpy człekokształtne i źródła ludzkiej agresji*, przeł. M. Auriga, Warszawa 1999.

¹¹ Por. np. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancyngier, Warszawa 1976, s. 17.

¹² T. Kuhn, *Dwa bieguny*, przełożył i posłowiem opatrzył S. Amsterdamski, Warszawa 1985.

¹³ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, słowem wstępnym opatrzył J. Topolski, Warszawa 1977.

Przy takim zastrzeżeniu kulturowe inwarianty stają się sposobami porządkowania świata w wielu poziomach jego złożoności, ale porządkowania aspektowego, podległego określonej, wybranej opcji. Porządek klasyfikacji nauk sugeruje, że inwariant, jakim jest *przestrzeń*, zostaje oddany w pakt geografii, *czas* przypada historii, *los* – astrologii lub futurologii. Teologia (lub religioznawstwo) przejmuje odpowiedzialność za sferę *relacji między myślowym i ponadmyślowym*, matematyka – za *stosunek części do całości*, algebra za badania nad *liczbą*, filozofia, ale i fizyka – nad *przyczyną, przypadkiem i zmianą*. *Jednostką* zajmuje się antropologia, medycyna, psychologia; *grupą* – socjologia, *sprawiedliwość* – etyka, a *normą prawną* – filozofia prawa etc.

Problem jednakże w tym, że obserwacja przedmiotu poszczególnych dyscyplin przez pryzmat kulturowego inwariantu staje się optyką szczególną, jakby biorącą w nawias wiele z dotychczasowego naukowego dorobku, a zarazem – paradoksalnie – ten właśnie dorobek promującą.

Dlatego bez względu na to, czy historia odkrywa (ustanawia?) prawidłowości i procesy czy też przeciwnie – opisuje jednostkowe, unikalne fakty osadzone w bezpowrotnie mijającym czasie, warto pamiętać, że każda próba łączenia historii z nomotetyzmem czy idiograficznością wynika z przyjęcia określonych – co nie znaczy takich samych – przesłanek epistemologicznych, aksjologicznych czy wręcz ideologicznych.

Historia monarchiczna czy historia społeczeństw, historia ekonomiczna czy polityczna jest efektem perspektywy, która nakazuje waloryzację jednych zdarzeń kosztem innych, która uprzywilejowuje wybrane kryteria, wytacza ciągi przyczynowo-skutkowe w oparciu o wyselekcjonowane fakty. U podstaw tworzenia optyki epistemologicznej stoi zwerbalizowana lub nie zwerbalizowana typologia, klasyfikacja czy systematyzacja. Zjawiska będące przedmiotem zainteresowań historyka należą do sfery kultury, choć niekiedy w polu widzenia tej dyscypliny pojawiają się – traktowane na prawach kontekstu – zjawiska naturalne (procesy biologiczne i geologiczne, zmiany ewolucyjne, katastrofy żywiołowe, epidemie etc.). Jednak zasadnicza różnica między faktem kulturowym a historycznym wiąże się z typem powtarzalności. *Iteratywność* jest ich cechą konstytutywną¹⁴. Pułap powtarzalności fascynujący antropologa historykowi może się wydawać banalny; nacisk na idiograficzność zdarzeń historycznych jest dla antropologa uprzywilejowa-

¹⁴ Dla etnologa bitwa może być kulturowym wzorcem eskalacji i rozładowania konfliktów, dla historyka – efektem spłotu konkretnych okoliczności decydujących o jej niepowtarzalnym charakterze. Antropolog postrzega agnaticzny charakter rządów w europejskich monarchiach; historyk charakteryzuje panowanie każdego z władców pod kątem ich indywidualnych wyborów i decyzji.

niem wariantów wobec inwariantu. Uwaga, jaką przykładu historyk do szczegółu i jego źródłowej dokumentacji może być dla antropologa zbędnym balastem, spod którego nie widać kulturowo istotnych prawidłowości. Ale jednocześnie antropolog przywiązuje ogromną wagę do prac badawczych, mających na celu konstruowanie nowego źródła, do weryfikacji już istniejących danych, do dokumentacji zgodnej z zasadami przyjętej wcześniej strategii poznawczej.

Dla filozofa fakt historyczny – tak naturalny, jak i kulturowy – może mieć wartość *egzemplum*, dla pisarza – wartość inspiracji. Dla historyka jest dowodem, dla antropologa – uzasadnieniem. Ale w wypadku każdej z nauk ilość wykorzystywanych i waloryzowanych, przez sam akt wyboru, faktów jest świadomie ograniczana. Różnice prawdopodobnie biorą się stąd, że historia jako dyscyplina jest daleko starsza, że posługuje się źródłami utworzonymi w różnych epokach, że wypracowała własne metody ich weryfikacji, a nade wszystko – stworzyła względnie przejrzyste kryteria wytyczające jej własne pole badawcze. Antropologia natomiast z jednej strony jest swoistym horyzontem metodologicznym, coraz częściej wspólnym dla wielu nauk humanistycznych i przyrodniczych; z drugiej natomiast próbuje, od półtora wieku zaledwie, formułować własne metody badawcze, wybierać odpowiednie dla nich przesłanki filozoficzne, zgromadzić niezbędny materiał historyczny i nie tracić z pola widzenia współczesności.

Antropologia kulturowa, jako autonomiczna dyscyplina akademicka, jest w stosunku do szacownej tradycji historii nauką niepokojąco młodą i jednocześnie niezwykle ekspansywną. Posiada przy tym silnie wbudowaną auto-refleksję na temat tej ekspansywności¹⁵. Historia – zważywszy aspekt temporalny – jest nie mniej zaborcza, a perspektywa antropologiczna towarzyszy jej od początków istnienia.

Nie ma bowiem historii bez *pamięci* i *zapominania*¹⁶ – instancji kreujących temporalną specyfikę ludzkiego świata w wymiarze jednostkowym, grupowym, narodowym czy globalnym. W kulturach prostych zgodność lub konflikt między pokładami pamięci indywidualnej a pamięcią społeczną spro-

¹⁵ Por. A. Kuper, *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922-1982*, przeł. K. Kaniowska, Łódź 1982; E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 1991; *A amerykańska antropologia kognitywna. Poznanie, język, klasyfikacja i kultura*, wybór i redakcja naukowa M. Buchowski, Warszawa 1993; *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, red. E. Tarkowska, Warszawa 1991; *A amerykańska antropologia postmodernistyczna*, wybór i redakcja naukowa M. Buchowski, Warszawa 1999.

¹⁶ P. Ricoeur, *Pamięć – zapomnienie – historia*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1995, s. 22 i nn.

wadza się do relacji dwustronnej. W kulturach złożonych pojawia się więcej instancji korygujących lub wspomagających pamięć jednostkową. Liczebność populacyjna, przewaga etniczna czy militarna, język, religia, własność, ideologia polityczna etc. mogą decydować o interesie poszczególnych grup, konstruujących historię na własny użytek. To znaczy komponujących – z ważnych dla siebie przeszłych zdarzeń, rzeczywistych lub niekiedy intencjonalnych – określony ciąg przyczynowo skutkowy, który przybiera postać narracyjną.

Sposób opowiadania o przeszłości jest bowiem w istocie rzeczy kształtowaniem jej wizerunku. Dobór faktów, podkreślanie istniejących i domniemywanych powiązań między nimi, waloryzacja wybranych determinant, rola przeświadczenia w uprzywilejowaniu jednych czynników względem innych – wszystko to sprawia, że *modus narratio* posiada wyjątkowe predyspozycje do modelowania świadomości. Dlatego odpowiedzialność historyka za rekonstruowany obraz przeszłości wydaje się szczególnie wielka. Zwłaszcza wówczas, gdy przyjmiemy pozytywistyczne założenie, że winien on opisywać „jak było naprawdę” (*wie das gewesen sein*).

Podważana wielokrotnie epistemologiczna wartość tej zasadniczej przesłanki Rankego¹⁷ ostatnio została włączona w postmodernistyczny spór o dostępność prawdy jako takiej. W tej perspektywie fundamentalne staje się bowiem pytanie, czy historyk prawdę tworzy czy ją rekonstruuje; czy ją „odtworza” czy „wywołuje”. Spór ten rozpoczęli przedstawiciele amerykańskiego relatywizmu historycznego¹⁸ z lat trzydziestych i czterdziestych XX wieku. Stawiali oni bowiem tezę o nieodzowności inscenizacji historycznej, która w istocie rzeczy każe historykowi selekcjonować fakty i źródła zawsze z perspektywy terażniejszości – lub/i w trosce o przyszłość. Przeszłość w takim ujęciu bywa zawsze przedmiotem instrumentalizacji, a możliwość dotarcia do tzw. prawdy historycznej – swoistą *iluzją aksjologiczną*¹⁹. Obrazoburcze w kontekście ustaleń pozytywizmu sądy relatywistów zostały z czasem wzmocnione przez badania nad determinizmem językowym i schematami narracyjnymi, warunkującymi ograniczoną ilość wariantów opowiadania o czymkolwiek, w tym ilość potencjalnych paradygmatów narracji historycz-

¹⁷ L. Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1515*, Leipzig 1885, Verlag von Duncker, dritte Aufgabe, t. XXIII, s. VII.

¹⁸ Por. Ch. A. Beard, *That noble Dream*, „The American Historical Review” 1935, nr 1; C. Read, *The social Responsibilities of the Historian*, „The American Historical Review” 1950, nr 2; R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1946.

¹⁹ Posługując się terminem ukutym przez Maxa Schelera, nie wdaję się tu jednocześnie w rozważania nad jego teorią resentymentu.

nej. Z rozważań tych wynikało głównie, że historia jest przede wszystkim sztuką opowiadania, podporządkowaną regułom języka i narracji. Jest też efektem wyboru dostępnych – często przypadkowych – danych z przeszłości. W konsekwencji *prezentyzm* właściwy tekstom historycznym to z jednej strony efekt celowego przedstawiania wizji przeszłości (re)konstruowanej przez historiografa, z drugiej natomiast wynik nieodłącznego w tej działalności determinizmu temporalnego – wizja ta jest zawsze zadomowiona w *tempus praesens* – w czasie teraźniejszym²⁰. Istotą uprawiania historii jest performatyka²¹; historiograf za pośrednictwem języka konstituuje dzieje.

Przemyślenia i doświadczenia filozofów języka oraz teoretyków literatury nie są pomijane przez metodologów historii. Pytanie o sposób wykorzystania tych doświadczeń, o niebezpieczeństwa procedury podważającej „przezroczystość” języka historii i pożytki z niej płynące legło w centrum zainteresowań L. Minka, H. R. Jaussa, H. Weinricha, J. H. Millera i innych²². Każdy z tych badaczy zauważał, że generalną różnicą między literaturą a historią jest przede wszystkim teleologia wypowiedzi narracyjnej. Podczas gdy historykom chodzi o wierność wobec dostępnych dokumentów, literaci nie kryją swoich upodobań do fikcji. Jednakże konieczność selekcji faktów, ich hierarchizacji, układu chronologicznego będącego efektem wiedzy naddanej wobec świadomości rekonstruowanej epoki czyni z historyka swego rodzaju *kompozytora dziejów*, któremu niełatwo wyzwolić się z hierarchii wartości własnego czasu i który, mimo najszczerzych chęci, nie może wykroczyć poza językowy imperatyw *opisu i opowiadania*. Na tym tle literatura stawiająca na równi postulat prawdy historycznej i artystycznej²³ znalazła się w sytuacji jakby czystszej moralnie.

Dość szeroko rozwijana w tym kontekście problematyka recepcji – wobec dystansu czasowego, jaki dzieli nadawcę i odbiorcę w komunikacji upośredniczonej poprzez pismo²⁴ – przyjmuje za istotny element łączący historię

²⁰ Por. J. Bańka, *Recentywiizm w teorii poznania praktycznego*, Katowice 1983; tenże, *Metafizyka zdarzeń. Recentywiizm i henadologia*, Katowice 1991.

²¹ J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993.

²² Por. rozprawy zamieszczone w „Pamiętniku Literackim” 1984, z. 3: R. Barthes; *Dyskurs historii*, przeł. A. Rysiewicz, Z. Kloch; H. Weinrich; *Struktury narracyjne w historiografii*, przeł. M. Łukasiewicz; J. H. Miller; *Narracja i historia*, przeł. M. Adamczyk; L. Braudy; *Gibbon: historia powszechna i kształtująca się osobowość*, przeł. J. Lekczyńska.

²³ T. Bujnicki, *Z teoretycznych problemów powieści historycznej*, w: *Sienkiewicz i historia. Studia*, Warszawa 1981, s. 9.

²⁴ H. R. Jauss, *Historia literatury jako wyzwanie rzucone nauce o literaturze. (Fragmety)*, przeł. R. Handke, „Pamiętnik Literacki” 1972, z. 4.



z literaturoznawstwem w aspekcie sztuki opowiadania zagadnienia *rozumienia* językowej warstwy tekstu. W interpretacji H. R. Jaussa literatura istnieje tylko poprzez czytelników, a obiektywizm historyczny jest w niej niemożliwy do uzyskania. W interpretacji Minka zarówno historii, jak i fikcji właściwy jest z kolei jeden sposób pojmowania, który nazywa on konfiguracyjnym²⁵. Jednakże nawet przy zaakceptowaniu tak ogólnej ramy teoretycznej sprawa interpretacji tekstu niewspółczesnego (dokumentu, źródła) stwarza szereg problemów wynikających ze zmiennych konwencji rozumienia zakresu semantycznego poszczególnych pojęć, ze zróżnicowanych kompetencji językowych nadawcy i odbiorcy, z różnic w ich indywidualnym doświadczeniu etc. Tym samym przenosząc doświadczenia narratologii w obszary badań historycznych nie dokonujemy automatycznego zrównania przedmiotu badań historii i literaturoznawstwa, choć mogą one wchodzić w rozmaite alianse.

Epistemologiczne uwikłania refleksji historycznej mają szczególnie wymiar antropologiczno-kulturowy. Konstytuuje go przynależność tej dyscypliny do dwóch, praktycznie wykluczających się paradygmatów: kultury oralnej i cyrograficznej. Najstarsze zachowane źródła pisane zachowują wyraziste ślady *residuum oralnego*: wskazują, że w istocie rzeczy są zapisem mowy, że były przeznaczone dla określonego słuchacza, warunkowane kontekstem komunikacyjnym, że – odnosząc się do przeszłości, budowały jednocześnie precedensy dla aktualnych norm i wzorów. Inaczej mówiąc, najstarsze źródła zawierają ślady intencji prezentystycznych, ślady celowego używania określonych struktur narracyjnych oraz pragmatycznych uwikłań zapisów w kontekst kultury przedcyrograficznej. Dystans wobec bezwzględnej prawdziwości pisma manifestowany był zarówno przez weryfikacje za pośrednictwem „naocznych świadków”, jak i poprzez zabezpieczenia w rodzaju pieczęci czy znaków rozpoznawczych²⁶.

Jest więc pewnym paradoksem, że historycy zanegowali wartość źródła oralnego i dziś odnoszą się do niego z dużą nieufnością. Wprawdzie addytywność faktograficzna (*wielość śladów jest gwarantem prawdy faktu*) wskazuje bardzo wyraźnie na oralne korzenie historiografii, to jednak współczesna wewnętrzna aksjologia dyscypliny, budowana w Europie od XII wieku na prymacie świadectwa pisanego, preferuje dokument – nawet fałszywy.

²⁵ L. O. Mink. *Historia i fikcja jako sposoby pojmowania*, przeł. M. B. Fedowicz, „Pamiętnik Literacki” 1984. z. 3, s. 246.

²⁶ Por. W. J. Ong, *Oralność i piśmiennosc. Słowo poddane technologii*, przełożył i wstępem opatrzył J. Japola. Lublin 1992.

Dostrzega w nim źródło bowiem o charakterze archiwalnym, a odsuwa na dalszy plan – w oparciu o założenie wyższego stopnia obiektywności pisma – żywą opowieść wspomnieniową czy nie spisane przez profesjonalnego archiwistę zeznania „naocznych świadków”.

Takie procedury weryfikacyjne wyraźnie sytuują nauki historyczne, a zwłaszcza historię *sensu stricte* w obszarze wpływów kultury typu cyrograficznego, a – między innymi dzięki formalnemu usamodzielnieniu archeologii – zezwalają na rekonstruowanie dziejów głównie w oparciu o świadectwa pisane. Potencjalna dekonstrukcja, która może objąć zarówno dokumenty z przeszłości, jak i sposoby ich wykorzystywania wplecione w tok narracji innego typu (takich, jak np. opowieść historiografa) dziś bardziej niż kiedykolwiek relatywizuje „prawdziwościową” wartość badań historycznych²⁷.

W tym aspekcie jednakże naukowy wymiar historii nie jest postpowony bardziej niż ma to miejsce w odniesieniu do innych dyscyplin humanistycznych. Trwa metodologiczne *prosperity*, uczulające na istnienie trudnych do kontroli semantycznych aspektów materii, w jakiej musimy konstruować sądy i wypowiedzi naukowe. Bagatelizowanie determinizmu językowego może więc być poważnym błędem, ale poddanie się obezwładniającej presji związanych z nim konsekwencji epistemologicznych oznacza zupełną zmianę dotychczasowych kierunków badań – zanegowanie znanych procedur weryfikacyjnych na rzecz analiz metajęzykowych, uprzywilejowanie badania formalnych nośników sensu wobec badań sensów konwencjonalnie lub historycznie ustalonych. Zaslugą współczesnych filozofów języka²⁸ jest niewątpliwe uświadomienie nam, że nie tylko wszyscy mówimy (a zwłaszcza piszemy) prozą, ale także, że ta proza ma swoje własne, w pełni autonomiczne wymagania. Z tym jednakże, że oddanie wszystkich dyscyplin humanistycznych w pacht postmodernistycznie zorientowanym neoformalistom oznacza zgodę na rezygnację z jakichkolwiek – poza skrajnie naturalistycznymi – prób porządkowania zmysłowo doznawanej rzeczywistości, dalszego jej konwencjonalizowania, werbalizowania, a co za tym idzie – zmieniania w społecznie dostępne komunikaty. Neonominalizm dokonuje radykalnej zmiany w dotychczasowym systemie naukowego myślenia – programowo skazuje na zapomnienie dotychczasowe *meritum*. W procesie historycznym, regulowa-

²⁷ Por. stanowiska i propozycje metodologiczne zawarte w monograficznym tomie „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa.” 1997, nr 1–2.

²⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997; J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie...*; R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1994.

nym przez mechanizmy *pamięci* i *zapominania* jest to istotna nowość. Rodzi się jednak pytanie, na ile będzie ona partykularną poznawczo efemerydą, a na ile stanie się antropologicznym inwariantem nowej generacji i nieodzowną przesłanką myślenia temporalnego²⁹.

Każda przeszłość – i ta pamiętana indywidualnie, i ta zbiorowo akceptowana, i ta mozolnie rekonstruowana, i ta ostentacyjnie odrzucana; ta, z rangi której zdajemy sobie sprawę i ta, która oddziałuje na nas bez naszej wiedzy – zawsze w pewien sposób istnieje, współtworzy rozmaite ciągi kulturowego *continuum*, matrycuje nasze sposoby postrzegania, motywacje, wybory, zachowania, hierarchie wartości. W obszarze kultury współczesnej brak wiedzy o przeszłości oddziałuje na równi z wiedzą jednostkowo i społecznie zinternalizowaną, aczkolwiek skutki jej obecności lub braku wcale nie są takie same. Świadomość przeszłości jest bowiem instrumentem budowania indywidualnej tożsamości i zarazem odrębności grupowej w czasach postępującej globalizacji kultury. Natomiast negowanie wartości historycznych determinant – choć nie wpływa na ich likwidację dzięki specyfice mechanizmów kulturowego przekazu – sprzyja budowaniu iluzji pełnego uniwersalizmu, który współczesnemu człowiekowi jest niezbędny – przynajmniej tak długo, jak długo zbędne się mu wydają motywacje jego własnych wyborów, stanów emocjonalnych, fascynacji i zniechęceń, codziennych zachowań i odświętnych rytuałów.

Historia jest – w wymiarze antropologicznym – narzędziem rozumienia kultury, narzędziem, które człowiek stworzył, a więc zawsze może odrzucić i zamienić na inne. Jednakże ani fenomenalna, ani strukturalna, ani dekonstrukcjonistyczna analiza narzędzia nie musi wpływać ani na jego dotychczasowe funkcje, ani na potencjalną przydatność.

²⁹ Por. W. Wrzosek, *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995.

Każda kultura respektuje wartości swoiste i wartości uniwersalne.

„Quo vadis?” to powieść, która nie tylko przyniosła autorowi światową sławę, rekordową liczbę wydań i tłumaczeń to także powieść, która, jak dotąd, najpełniej ujawniła za pośrednictwem kreacji literackiej więźki kultury polskiej z kulturą śródziemnomorską.

Tradycja - tak, ale jaka?

Jedną z podstawowych cech każdej kultury ludzkiej jest ciągłość. Ona bowiem gwarantuje – co tylko z pozoru brzmi paradoksalnie – sensowną zmianę, zmianę zrozumiałą, zaakceptowaną, ale nade wszystko zawsze fragmentaryczną, cząstkową, nigdy totalną; modyfikującą dorobek poprzedników, za to nie negującą go w całości. Negacja wszystkiego oznacza „koniec naszego świata”; negacja cząstkowa dynamizuje go i przekształca, choć rzadko zgodnie z oczekiwaniami kontestatorów. Jeżeli więc uznamy negację całościową za kulturoburstwo, natomiast cząstkową za przejaw międzypokoleniowych i międzyśrodowiskowych tendencji do kompromisu, a tym samym za czynnik kulturotwórczy – rodzi się pytanie o podstawy utrzymywania ciągłości w procesie nieustannych przemian, pytanie o „drobne rysy w ciągłej katastrofie”.

Dotychczasowe doświadczenia wskazują, że istotne wartości budujące odrębność poszczególnych kultur potrafiły przetrwać dłużej niż powołujące je do życia społeczeństwa. Dorobek uznawany za szczególnie cenny bywał na prawach amalgamatu wtapiany w struktury innych, pozornie zwycięskich formacji i – paradoksalnie – z jednej strony stawał się wehikulem istotnych przemian i przekształceń, z drugiej natomiast stabilizował te elementy kultury dominującej, dzięki którym zainteresowała się ona pozornie negowanym *residuum* formacji poprzedniej. Mechanizm ten uruchamiał się w różnych epokach, jednakże stosunkowo najbardziej wyraziście ilustruje go stosunek tak zwanych „europejskich kultur nowożytnych” do starożytności. Pożar bi-

biblioteki aleksandryjskiej, zniszczenie Jerozolimy i Rzymu, koniec cesarstwa, wędrówki ludów, dogmatyczne spory w średniowieczu, indeksowanie ksiąg zakazanych – to tylko niektóre z przyczyn, dla jakich spadek po antyku zachował się cząstkowo. Świadomość straty wpłynęła na swoistą konsekrację *residuum*. W dość powszechnym rozumieniu *starożytne* równa się *klasyczne*. Ale wytworami klasycznymi są także dzieła wzorcowe, doskonałe lub bliskie doskonałości, stworzone w przesiąkniętych ideą ładu, porządku, harmonii epokach późniejszych.

Klasyczny w tym rozumieniu to nie tyle prosty, archaiczny czy anachroniczny, ile stabilizujący, tworzący punkt odniesienia, porządkujący dzieła ludzkie w sposób tyleż klarowny co elementarny. *Klasyczny* to orientujący na niezwykłe wartości – choćby po to, by wchodzić z nimi w spór. Ponieważ jednak słowo *classicus* oznaczało w Rzymie bogatego i uprzywilejowanego obywatela, a później także niezwykle utalentowanego pisarza, przyjęło się uważać klasyków za przedstawicieli elity (najpierw społecznej, potem intelektualnej i artystycznej), ludzi z definicji reprezentujących postawy wzorotwórcze, a więc uprawnionych do krytyki nagannych zachowań i nieakceptowanych wartości.

Od wczesnego średniowiecza dla każdej kolejnej generacji europejskich elit intelektualnych pisma klasyków stanowiły źródło energii jak ziemia dla Antajosa – kontakt z nimi ożywiał nadwątlone siły i dynamizował postawy mentalne. Lektura Tacyta, Seneki, Swetoniusza i innych pisarzy rzymskich odegrała znamienne rolę także w kształtowaniu postaw filozoficznych i estetycznych Henryka Sienkiewicza. Częstokroć szukał on tam inspiracji twórczych, tam też znajdował znakomity materiał dla potwierdzania związków własnej kultury macierzystej ze światem śródziemnomorskim i cywilizacją rzymską. Żyjąc w kulturze matrycowanej wpływami Wschodu i Zachodu, opowiedział się (co jest oksymoronem nie tylko etymologicznym) za orientacją na Zachód. Nie przekonywała go bowiem silnie obecna w rzeczywistości kresowej skłonność do myślenia kategoriami bizantyjskimi. Idąc śladami sarmackich mitów, wołał identyfikować szlachecką przeszłość z nieweryfikowalną tradycją rzymskich rodowodów. Świat bizantyjski w utworach Sienkiewicza oznacza świat „niewiernych” – synonim niebezpieczeństwa i obcości. Brak tam pamięci o zasługach Kasjodora czy Boecjusza, o dwulicowości Prokopa z Cezarei, czy o niezwykłych dla Europy wartościach kodeksu Justyniana. W tym kręgu obracał się raczej Teodor Parnicki. Sienkiewicz natomiast, który sam w sobie upatrywał podobieństw do Petroniusza, z niezwykłą konsekwencją poszukiwał historycznego horyzontu polskiej kultury

właśnie w tradycji rzymskiej, a jako takiej – jednocześnie antycznej i chrześcijańskiej.

Ta bowiem tradycja pozwalała mu legitymizować wartość niezwykle cenną i wysoko cenioną: indywidualizm. Wydaje się, że fascynował go zwłaszcza indywidualizm senecjański. Lucjusz Anneusz pisał w *Listach moralnych do Lucyliusza*:

Jedną z przyczyn naszych nieszczęść jest to, że żyjemy według pewnych wzorów [przykładów, exempla], że nie kierujemy się rozumem, ale dajemy się uwodzić przez zwyczaj. Nie w smak nam naśladowanie, jeżeli coś robi niewielu, jeżeli zaś zaczęła to robić większość – idziemy za nią, jakby to było zaszczytniejsze przez to, że częstsze. Nawet błąd uchodzi w naszych oczach za coś właściwego, jeżeli stał się powszechnym. [XX 123.6]

Antynomia indywidualizmu i potrzeby zachowań wspólnotowych, tak charakterystyczna dla tradycji sarmackich, została w najśłynniejszej powieści Sienkiewicza ekstrapolowana na świat starożytnego Rzymu. *Quo vadis?* to powieść monumentalna, w której podstawą artystycznej kreacji jest koncepcja „zmierzchu bogów” oraz „końca naszego świata” równoważona przez koncepcję „narodzin wielkiej religii” i „początków nowej ery”. Sienkiewicz zachował jednak znamienne proporcje w przedstawianiu racji alternatywnych. Tragizm powieści budowany jest na nieustannym porównywaniu nieporównywalnych wartości. Odchodzący świat Rzymian wyczerpał własną formułę cywilizacyjną, sam siebie doprowadził do degeneracji i destrukcji poprzez zanegowanie ideałów fundujących wielkość antycznej kultury. Nadchodzący świat chrześcijan to przede wszystkim świat nadziei, wiary i miłości, prostych słów i wielkich emocji, prostomyślny świat czystych intencji i takich samych czynów, świat, w którym wartość rozumu ustępuje przed cudem Niewyrażalnego.

Niejednorodne jest więc przesłanie powieści. Wartości antropologiczne, stworzone i konstytuowane przez ludzki rozum nie dewalują się w starciu z wartościami boskimi. To raczej odchodzą na zawsze ludzie, którzy przyjąwszy określoną opcję aksjologiczną, nie widzą dla niej miejsca w otaczającym ich świecie zdegradowanego człowieczeństwa ani też w nowym nadchodzącym świecie wyznawców ukrzyżowanego Boga – Boga będącego zaprzeczeniem wszelkich koncepcji boskości zrozumiałych dla człowieka antyku. Umierają także ci, którzy „uwierzyli, choć nie widzieli”, a w chwilach próby miłość, przebaczenie, lojalna solidarność i wiara w życie wieczne wyzwalają w nich heroizm na nadludzką miarę i nadają ich śmierci wyjątkową wartość.

Powieść uruchamia sensory uniwersalne i ponadczasowe. Jest ilustracją heraklitańskiego *panta rhei*, ewangelicznego „oddajcie cesarzowi...” i stoickiej dbałości o spokój ducha. Enantiodromia, przechodzenie wartości w ich własne przeciwieństwo, staje się procesem budującym najbardziej człowiecze postawy oraz wybory bohaterów zagubionych w pułapkach rzeczywistości. Nawrócony patrycjusz może się cieszyć miłością niewinnej Ligii, a nikczemnik Chilon męczeńską śmiercią opłaca świeżo odzyskaną uczciwość. Broniący swoich przekonań Petroniusz może spokojnie i godnie odejść na zawsze wraz z kobietą, która obdarzyła go więcej niż dozą miłością, natomiast ex-władca świata, opuszczony przez wszystkich, nie potrafi umrzeć z honorem, a tym bardziej docenić lojalności wiernej niewolnicy i kochanki. Wiele jest sensów i przesłań *Quo vadis?* – odsłaniają się one w konflikcie dwóch wielkich systemów ideologicznych, w konflikcie alternatywnych racji moralnych i nieprzekładalnych stylów życia.

Quo vadis? jest powieścią o przemijaniu wspaniałej cywilizacji, która wymknęła się spod kontroli i powieścią o krzepnięciu w ogniu prześladowań nowej kulturowej formacji. O ludziach żyjących dla ludzi i o ludziach żyjących dla Boga. Powieścią o przemijaniu światów i kultur, w których pytanie o cel i sens pozostaje ciągle jedną z największych tajemnic egzystencji.

Wybrać z takiego bogactwa wątki, które mają szczególny walor dla analizy antropologicznej to jeden z fundamentalnych problemów antropologii literatury. Natomiast wykazać, że to, co pozornie przebrzmiało bywa po latach nadal aktualne, a to, co modne przemija – staje się zadaniem skomplikowanym, bowiem zmiany w kulturze następują w bardzo zróżnicowanym tempie. Praktycznie rzadko znikają całe formacje – częściej wymianie podlega infrastruktura materialna, rzadziej zachowania czy postawy, najrzadziej – fundamentalne wartości. Aktualność sienkiewiczowskiej powieści polega na tym, że uruchamia ona dwa co najmniej ciągi aksjologiczne, kształtujące kulturę Europy od prawie trzech tysięcy lat. Z jednej strony jest to ciąg tradycji grecko-rzymskiej, z drugiej natomiast judeochrześcijańskiej. Pozornie przeciwstawne formacje, jakie ukształtowały się w oparciu o te systemy aksjologiczne, w istocie dążą do kulturowego kompromisu, prowadzą ze sobą nieustanne negocjacje i tylko czasami pozostają w stanie wojny.

Sienkiewicz potrafił uprzytomnić nieprzemijalność przemijającego i odwieczny urok nadziei. Zarysował je w kilku planach: nie tylko w zasadniczej konstrukcji kompozycyjnej, dla której starcie dwóch wielkich idei jest przesłaniem podstawowym, ale także w obrębie wątków głównych i pobocznych. Można szukać śladów tych znamienych antynomii w historii miłości Ligii

i Winicjusza, w aksjologicznej konsekwencji Petroniusza, w heroicznej decyzji św. Piotra. Można też je odnaleźć w sferze inspiracji, jakimi dla sienkiewiczowskiej historiozofii stały się pisma Seneki.

Dwie rzeczy dają duszy największą siłę: wierność prawdzie i wiara w siebie. Jedno i drugie jest wynikiem napomnień. Zazwyczaj bowiem ludzie im wierzą, a kiedy już uwierzą, dusza nabiera wielkiej otuchy i napełnia się wiarą w siebie. [*Listy do Lucyliusza*, XV 94. 46]

Podobnie myślał powieściowy święty Piotr. A stoicki filozof, który sformułował te słowa na wygnaniu, zapragnął po powrocie skorzystać z okazji do ich weryfikacji. Tym bardziej, że los został mu nie byle jaką okazją – został nauczycielem przyszłego władcy Rzymu. I zaczął na jawie śnić nienowyy sen o osadzeniu na tronie młodego mędrca.

Zawsze takie Rzeczypospolite
będą, jakie ich młodzi chowanie”
pisał fundator Akademii Zamojskiej.
I mniej lub bardziej świadomie
czepał z tradycji paretycznej
sięgającej antyku.
Czy jednak doskonały preceptor
jest zawsze warunkiem doskonałości
wychowanka?

Pryncypia i kompromisy: niespełniony sen Seneki

Niech zwycięży czas wyznaczonego śmiertelnikom życia On, który podobny jest do mnie obliczem i wdziękiem, a nie ustępuje mi umiejętnością śpiewu i pięknem głosu! Zmęczonym da on wieki szczęścia, przywróci głos prawom. Jak Jutrzenka, która rozprasza blednące gwiazdy; jak Zorza, która sprowadza je z powrotem; jak Brzask różany, który zwycięża ciemność i przywodzi dzień, kiedy jasne Słońce wyziera na świat, jadąc na swoim rydwanie; takim oto jest Cezar, takim już wkrótce Rzym ujrzy Nerona. Jego pogodne oblicze promienieje łagodnym blaskiem, a włosy bujnie spływają na piękną szyję³⁰.

W intencjonalnie proroczych słowach boga słońca zawarta jest wspaniała wizja świetlanej przyszłości Rzymu, który pod rządami wstępującego właśnie na tron Nerona miał rozkwitnąć, powracając jednocześnie do swoich najszczytniejszych tradycji. Przypisywana Febusowi wypowiedź, nakłaniająca jego siostry Parki do obdarzenia Nerona jak najdłuższą nicią żywota, zamieszczona została w jednym z najdziwniejszych tekstów z czasów rzymskich – pełnej jadu satyrze *Udnyienie Boskiego Klaudiusza*. Jej autorem był prawie sześćdziesięcioletni wówczas Lucjusz Anneusz Seneka, uznany prawnik, znakomity retor, stoik a zarazem wychowawca Nerona i protegowany jego matki Agryppiny. *Udnyienie (Apokolokyntosis)* to cynicznie prześmiewcze zniekształcenie greckiego słowa *apotheosis* – ubóstwienie. Cynicznie prze-

³⁰ L. A. Seneka, *Udnyienie Boskiego Klaudiusza*. Cyt. za: A. Krawczuk, *Neron*, Warszawa 1969, s. 141.

śmiewcze, bo sławny autor pisze ten niesmaczny paszkwil tuż po tragicznej śmierci cezara Klaudiusza, podstępnie otrutego z rozkazu żony Agryppiny. Pisze go przy tym niemal jednocześnie z mową pochwalno-pogrzebową na cześć zmarłego oraz jego rodu, mową, którą wstępujący na tron wychowanek Seneki, adoptowany syn Klaudiusza, Neron Klaudiusz Druzus Germanik Cezar wygłosił nieco później przed senatem.

Zanim jednak doszło do znamiennych wydarzeń z 13 października 54 r. n.e. miały miejsce niezwykle skomplikowane zbiegi okoliczności, w wyniku których losy jednego z najznakomitszych filozofów rzymskich splótły się z losami jednego z najokrutniejszych cesarzy.

Urodzony w Hiszpanii, najwcześniej około 5 roku p. n.e. Lucjusz Anneusz, zwany później Seneką Młodszym³¹ okazał się człowiekiem słabym fizycznie i chorowitym, ale też silnym duchowo i ambitnym. Prawnik z wykształcenia w pierwszym okresie swojego życia zawodowego działał na prowincji, z czasem jednak przeniósł się do Rzymu i powoli coraz silniej wiązał swoje losy z dworskimi koteriami. Mimo głębokiego zaangażowania w bieżące sprawy polityczne Seneka starał się nie tracić do nich dystansu. Próbował udowodnić, że możliwe jest pogodzenie etyki stoików, stawiającej na najwyższym piedestale mądrość i cnotę, z czynnym udziałem w życiu, a nawet pałacowych intrygach. Nie stronił też od gromadzenia dóbr doczesnych. Stoicyzm Seneki podporządkowany był rzymskiemu pragmatyzmowi. W rezultacie więc sprowadzał się z jednej strony do pozyskiwania jak najszerszych doświadczeń, z drugiej zaś do świadomej i pełnej dystansu rezygnacji z każdej zdobyczy – w myśl zasady, że prawdziwy mędrzec w istocie rzeczy nie potrzebuje niczego i niczego stracić nie może:

Mędrzec [...] nie może niczego stracić. Wszystko ulokował w sobie, niczego nie zawiera. Losowi, dobra swe opiera na trwałych podstawach, zadowala się cnotą, która nie potrzebuje darów Losu, i dlatego nie może się ani powiększać, ani zmniejszać. To bowiem, co osiągnęło już swoją pełnię, nie posiada możliwości dalszego wzrostu, a Los nie wyrwa niczego innego niż dał³².

³¹ Historycy podają tu różne daty: Stanisław Stabryła sądzi, że „przypuszczalnie w roku 4 przed Chr”. Por. L. A. Seneka, *Mysli*, wybrał, przełożył i opracował S. Stabryła, Kraków 1987, s. 5; Mieczysław Olszowski we *Wstępie do Listów moralnych do Lucyliusza*, Łwów–Warszawa 1922 pisze, że było to „przypuszczalnie w trzecim roku przed Chr.” Aleksander Krawczuk sugeruje, że mogło to być w roku 5 p.n.e.

³² L. A. Seneka, *O niezłomności mędrca*, 5. 3–5. Wszystkie cytaty z pism Seneki, podawane bez szczegółowej lokalizacji, pochodzą z L. A. Seneka, *Mysli*, wybrał, przeł. i oprac. S. Stabryła, Kraków 1987.

Karierę dworską rozpoczął Seneka na dworze Kaliguli. Udało mu się uniknąć śmierci z rąk szalonego cezara, zazdrosnego o retoryczne umiejętności prowincjusza. W kilka lat później, już za czasów Klaudiusza, oskarżony został przez Messalinę o romans z Liwillą, bratanicą Klaudiusza i zesłany na Korsykę. Siostra Liwilli i Kaliguli, Agryppina, jako dwunastoletnia dziewczynka wydana za mąż za Gnejusza Domicjusza, w roku 37 urodziła mu syna Lucjusza Domicjusza, a już w dwa lata później posądzona przez brata o zdradę skazana została na wygnanie. Gnejusz opiekował się synem tylko przez kilka miesięcy; po jego śmierci opiekę na chłopcem przejęła ciotka Domicja Lepida, skądinąd matka Walerii Messaliny, żony Klaudiusza. Młody Lucjusz był towarzyszem zabaw swojej rówieśniczki Oktawii, córki Klaudiusza i Messaliny. W wyniku splotu niemal nieprawdopodobnych okoliczności na początku roku 41 Klaudiusz, uznawany w rodzinie za kalekę i niezdarę, został obwołany cezarzem. Dwadzieścia dni później Messalina urodziła mu syna Brytanika. Rzym miał nowego władcę i prawowitego następcę tronu.

Gdyby nie skandaliczne postępowanie Messaliny, która już w kilka lat po wstąpieniu na tron zapragnęła nie tylko zbulwersować opinię publiczną ostentacyjnym cudzołóstwem, ale i przy pomocy kochanka dokonać zamachu stanu – prawdopodobnie Lucjusz Domicjusz nigdy nie przeszedłby do historii. Tymczasem Klaudiusz odkrył spisek Messaliny i w 48 r. wydał na nią wyrok śmierci. Zdrada ukochanej żony była jednak dla cezara niezwykle bolesna – niewykluczone też, że zaczął powątpiewać, czy siedmioletni Brytanik jest jego synem. Być może źródłem tej plotki stała się Agryppina, która po powrocie do Rzymu, kolejnym zamążpójściu i kolejnym wdowieństwie postanowiła poślubić swego stryja – owdowiatego cezara. Zamiary te zrealizowała w początkach roku 49. Niedługo potem ambitna cesarzowa odwołała z zesłania Senekę, powierzając mu obowiązki wychowawcy Lucjusza Domicjusza³³. Wybór Agryppiny był ze wszech miar uzasadniony. Seneka cieszył się wówczas sławą nie tylko znakomitego prawnika, ale i mędrca, wyznawcy filozofii stoickiej, utożsamianej z kwintesencją wartości fundujących wielkość i nieprzemijalność Rzymu. Oddawanie następców tronu pod opiekę filozofów nie było niczym szczególnym – precedensu dokonał Filip Macedoński powierzając wychowanie Aleksandra Arystotelesowi ze Stagiry. Nauczycielami młodego Lucjusza mieli być także Arystoteles Grek, komentator Stagiryty i Egipcjanin Chajremon, autor historii Egiptu z czasów faraonów³⁴. Takie zaplecze intelektualne miało też zrekomensować synowi cesarzowej niedostatki edukacji wczesnego dzieciństwa,

³³ Por. m.in. A. Krawczuk, *Neron...*

³⁴ Tamże, s. 197–208.

które w domu ciotki Domicji Lepidy spędzał w towarzystwie dwóch niewolników: fryzjera i tancerza³⁵.

W tym samym też czasie Agryppina zaręczyła swojego jedynaka z córką Klaudiusza, Oktawią. Następny krok cezara zdumiewa historyków – oto 20 lutego 50 roku Klaudiusz adoptuje Lucjusza, który odąd przyjął oficjalne imiona Neron Klaudiusz Druzus Germanik Cezar. Faworyzowanie pasierba i wyraźne zaniechywanie Brytanika Tacyt przypisuje zabiegom Agryppiny³⁶. Ta ambitna i nie przebiegająca w środkach kobieta, bałwochwalczo ubóstwiająca syna, z którym była przez kilka lat rozłączona, postanowiła ziścić astrologiczną przepowiednię i dopomóc Neronowi w zdobyciu tronu. Jednym z jej sojuszników miał być Lucjusz Anneusz Seneka, głęboko urażony zesłaniem, na jakie skazał go Klaudiusz z poduszczenia Messaliny.

Każdy nieprawdopodobny spłot wydarzeń porusza opinię publiczną. Może stać się przedmiotem pospiesznych ocen, krytycznych lub przychylnych komentarzy, wreszcie mniej lub bardziej prawdopodobnych interpretacji. Objęcie przez Senekę obowiązków wychowawcy cesarskiego pasierba nie wydawało się zapewne wydarzeniem wielkiej wagi. Kiedy jednak pasierb ów zasiadłszy na tronie cesarskim skutecznie odsunął od władzy matkę i przyrodniego brata, kiedy po rozpoczęciu rządów w aurze młodzieńczej genialności z czasem zasłynął z wyrafinowanego okrucieństwa – nie tylko opinia publiczna była zbulwersowana. Wzburzeni też byli profesjonalni politycy i historycy cesarstwa, odnotowując niekiedy drobne pozornie informacje, mające na celu wyjaśnienie przebiegu wydarzeń. Historiografia rzymska nie była zbyt mocno przesiąknięta fideizmem, ale towarzyszyło jej przeświadczenie o znaczącym wpływie Losu na bieg wydarzeń. Historycy cenili wróżbitów, a szczególną estymą darzyli Sybillę, pilnie spisywali wzmianki o wróżbach i proroczych snach, nie lekcewazyli znaków. Także i w tym obszarze byli spadkobiercami tradycji greckiej³⁷. Nic więc dziwnego, że szukali także uzasadnień dla tragicznych wydarzeń, jakie miały miejsce w połowie I wieku w Rzymie i na Pałatynie. Swetoniusz w *Żywotach cesarów* umieścił między innymi wzmiankę o śnie, który jakoby miał Seneka tuż po wyborze na wychowawcę Nerona. Była to znamienna wizja, w której miejsce prawdziwego wychowanka zajął Kaligula³⁸. Trudno dziś rozstrzygnąć, czy Sweto-

³⁵ Tamże, s. 36.

³⁶ Tacyt, *Roczniki*, XII–XV, przeł. S. Hammer.

³⁷ Por. S. Oświęcimski, *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy o sobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989.

³⁸ Swetoniusz, *Nero*, 7.

niesz, urodzony około roku 70, a więc w dwa lata po śmierci Nerona podaje informację mającą jakąkolwiek wartość historyczną; niewątpliwie jednak *post factum* był to znaczący komentarz. Seneka ponoć nie wierzył w sny, ale też chyba nie miał wątpliwości, że jego podopieczny, narażony na intrygi, nieustanne pokusy i demoralizację, jakie niesie z sobą zbyt szybko uzyskana władza mógł bez trudu pójść w ślady szalonego cezara. W każdym razie – jeśli naprawdę filozof śnił o Neronie jako o Kaliguli, to ten sen się ziścił. Klęska dydaktyczna okazała się też w znacznej mierze klęską filozofii. A przecież Seneka ze wszech miar usiłował jej zapobiec, kreując świetlaną wizję przyszłości wychowanka, śniąc na jawie sen o jego wielkości i o państwie rządzonej przez młodego mędrca. Ale nie był to sen proroczy.

Senekę trudno uznać za bezwolne narzędzie w rękach Agryppiny, podobnie jak trudno go posądzać o przedkładanie dworskiej kariery nad dobro płynące ze szlachetnych uczynków. Jednak niektóre postęпки filozofa budzą zdumienie i niesmak. Zachowały się jego panegiryki pisane na cześć Kaliguli, Klaudiusza i Nerona, znany jest także jego krytyczny stosunek do każdego z tych władców. Pisane na wygnaniu listy, podobnie jak cała twórczość filozoficzno-literacka z okresu politycznej bezczynności po śmierci prefekta pretorianów, Afranusza Burrusa, wspólnie z którym sprawował rządy w imieniu małoletniego Nerona – wskazują na to, że Seneka miał zdumiewającą świadomość znikomości dóbr tego świata, pełen dystansu stosunek do życia i bardzo klarowną koncepcję nieuniknioności losu. Ale mimo to jednocześnie irytowało go stereotypowe wyznaczanie mędrcom roli nędzarza:

Nie zabraniaj filozofom pieniędzy! Przecież mądrość nie jest skazana na ubóstwo! Filozof może posiadać nawet ogromne majątki, byleby nie wydzierał ich nikomu siłą, byleby czyjaś krew ich nie plamiła. [...] Dlaczegoż to człowiek mądry miałby odrzucać od siebie łaski losu? Oczywiście, tym, co zyska w sposób godny, nie będzie się przechwalał i nie będzie się też tego wstydzil. Zaden brudny pieniążek nie wejdzie do domu mędrca, ale nie będzie odrzucone bogactwo otrzymane dzięki szczęściu i cnocie. Można podróżować i pieszo, każdy jednak woli posłużyć się wozem. Podobnie mędrzec: jeśli nadarzy się okazja wzbogacenia się, skorzysta z niej bez wahania¹⁹.

I Seneka umiał z nadarzających się okazji skorzystać – jego majątek pod koniec kariery szacowano na 300 milionów sestercji. Była to suma ogromna; tym bardziej, że w codziennym życiu, jak na ascetycznego mędrca przystało,

¹⁹L. A. Seneka, *De vita beata*, 23 (parafraza), cyt. za A. Krawczuk, *Neron...*, s. 222–223.

zadawała się niewyszukanym jadem, które popijał źródlaną wodą. Ślady informacji o tych przyzwyczajeniach znajdujemy na kartach *Quo vadis?*

Uwikłany w wir historycznych wydarzeń Lucjusz Anneusz niewiele miał okazji do „niepróżnującego próżnowania”. Pozostawił jednak szereg filozoficznych traktatów, listów, przemyśleń i sentencji. Część z nich stała się własnością publiczną, przybrała postać anonimowych powiedzeń; część natomiast zachowała swój charakter elitarny. Zwłaszcza że Seneka bardzo silnie podkreślał, iż prawdziwa mądrość nie jest dostępna każdemu, że wymaga wyrzeczeń i długich przygotowań, studiów i przemyśleń. Prawdopodobnie więc i dlatego nie był nigdy republikaninem; skupienie władzy w rękę dobrze przygotowanego cesarza rokowało jego zdaniem większe nadzieje na pomyślność państwa niż schlebiające plebejskim gustom procedury demokratyczne. „Złe to rządy, kiedy pospólstwo kieruje władcami”⁴⁰ – pisał.

W 49 roku n.e. rozpoczął się okres dziesięcioletniej kariery dworskiej filozofa i przyjaźni z wychowankiem, której nie zachwiał ani przypuszczalny udział Nerona w śmierci przybranego ojca, ani skłonność młodzieńca do rozlicznych romansów, ani nie licująca z wiekiem i stanowiskiem samowola, ani nawet uśmiercenie przyrodniego brata Brytanika i siostry, a zarazem żony, Oktawii. Seneka potrafił usprawiedliwić nawet zabójstwo Agryppiny, swojej protektorki i jedynej osoby, z którą Neron rzeczywiście musiał się liczyć. Dopiero śmierć Afraniusa Burrusa, wieloletniego prefekta pretorianów i rzeczywistego współrządcy Rzymu sprawiła, że filozof wycofał się z czynnego życia politycznego i poświęcił pracy intelektualnej. Cesarz udzielił mu dymisji, ale jednocześnie zakazał oddalania się z Rzymu. Ta decyzja pozbawiła Nerona towarzystwa uciążliwego mentora, lecz nie zachwiała do końca autorytetu Seneki. Jego wpływ na wychowanka trwał nadal, choć Seneka starał się go nie wykorzystywać. Przeciwnie – zostawił Neronowi całkowitą swobodę działania i milczał nie proszony o radę.

* * *

Akcja *Quo vadis?* rozpoczyna się w roku 63. Neron jest dwudziestosecioletnim mężczyzną, mającym za sobą niebanalne doświadczenia.

Poza planem „uobecnionej” akcji „powieści z czasów Nerona” pozostały – pisze Teresa Świętosławska – pierwsze lata panowania cesarza, gdy znajdował się on pod „dobrym” wpływem prefekta pretorianów Sekstusa Afraniusza Burrusa i filozofa Lucjusza Anneusza Seneki. Kiedy

⁴⁰ L. A. Seneka, *Oktawia*, 578.

w roku 62 zmarł Burrus, także i Seneka stracił pozycję i wpływy na dworze i usunął się w cień życia prywatnego⁴¹.

Akcja sienkiewiczowskiej powieści pokazuje więc Rzym „za czasów Nerona”, Nerona rządzącego bez wsparcia znakomitego wychowawcy i bez oddanego mu prefekta pretorianów, ale nie samodzielnie. Miejsce Burrusa zajął Tygellin, a nauki moralne Seneki zostały wyparte przez „opcję estetyczną”: cesarz zapragnął realizować swe talenty artystyczne i zaczął otaczać się ludźmi sztuki. Losy powieściowych bohaterów zamknięte są w ściśle określonym czasie między rokiem 63 a 68 n.e.

W roku 63 wracający do Rzymu po wojnie z Armenią Winicjusz poznaje w domu Aulusów – oddaną pod opiekę Plaucjusza i Pomponii Grecyny – Ligię, zakochuje się w niej i opowiada o swojej fascynacji Petroniuszowi. Ten z kolei nakłania Nerona do przewiezienia zakładniczki na Pałatyn w intencji późniejszego powierzenia opieki nad nią Winicjuszowi. Zrozpaczony Plaucjusz, który nie rozumie istoty tej intrygi i posadza o inicjatywę wprowadzenia Ligii samego Nerona, szuka pomocy u Seneki. Scena rozmowy z praktycznie skazanym na areszt domowy filozofem jest jedynym epizodem w sienkiewiczowskiej powieści, w którym Seneka ma okazję do prezentacji drobnej części swoich postaw i poglądów. Sienkiewicz sugeruje, że stary filozof zdążył już przeniknąć pokrętną złośliwość byłego wychowanka i jego resentymentalne skłonności:

Jedną ci tylko mogę oddać usługę, szlachetny Plaucjuszu, to jest – nie okazać nigdy cesarzowi, że serce moje odczuwa twój ból i że chciałbym ci dopomóc, gdyby bowiem cesarz powziął najmniejsze pod tym względem podejrzenie, wiedz o tym, że nie oddałby ci Ligii, choćby nie miał do tego żadnych innych powodów, jak tylko, by mi uczynić na złość⁴².

Seneka nie ma już żadnych złudzeń – jest przekonany, że czynienie zła sprawia Neronowi przewrotną przyjemność, że młody człowiek długo chowa w pamięci urazy, i że nie zapomina nawet przemilczeń, jeżeli może domyślać się w nich intencji nagany.

– Milczaleś, Plaucjuszu, milczaleś przez lata całe, a cesarz nie lubi tych, którzy milczą! Jakże ci było nie unosić się nad jego pięknoscią.

⁴¹ T. Świątowska, „*Quo vadis?*” Henryka Sienkiewicza. *Od legendy do arcydzieła*, Łódź 1997, s. 134.

⁴² H. Sienkiewicz, *Quo vadis? Powieść z czasów Nerona*, wstęp oraz słownik H. Kosętki, H. Ludorowska, L. Ludorowski, Kraków 1996, s. 44.

enotą, śpiewem, nad jego deklamacją, powożeniem i wierszami. Jakże ci było nie wystawiać śmierci Brytanika, nie powiedzieć mowy pochwalnej na cześć matkobójcy i nie złożyć życzeń z powodu uduszenia Oktawii. Brak ci przezorności, Aułu, którą my, żyjący szczęśliwie przy dworze, posiadamy w stopniu odpowiednim⁴³.

Sienkiewiczowski Seneka jest przepelniony ironiczną mądrością doświadczenia:

– Ach, Nero ma wdzięczne serce. Kocha ciebie, boś służył Rzymowi i imię jego rozślawił na krańcach świata, i kocha mnie, bom mu był mistrzem w młodości. Dlatego, widzisz, wiem, że ta woda nie jest zatruta, i piję ją spokojny. Wino w moim domu byłoby mniej pewne, ale jeśliś spragniony, to napij się śmiało tej wody. Wodociągi prowadzą ją aż z Gór Albańskich i chcąc ją zatruci trzeba by zatruci wszystkie fontanny w Rzymie. Jak widzisz, można być jeszcze na tym świecie bezpiecznym i mieć spokojną starość. Jestem chory wprawdzie, ale to raczej dusza choruje, nie ciało⁴⁴.

Niedomagania fizyczne towarzyszyły Senece przez całe życie i lekceważył je ostentacyjnie. Ale zdrowie duszy było przedmiotem jego nieustannej troski. Tymczasem autor *Quo vadis?* sugeruje, że ostatnie lata Seneki zatruwają wątpliwości, a może nawet wyrzuty sumienia.

[...] życie jego było szeregiem ustępstw czynionych zbrodni. Sam to czuł, sam rozumiał, że wyznawca zasad Zenona z Citium inną powinien był iść drogą, i cierpiał z tego powodu więcej niż z obawy samej śmierci⁴⁵.

Taka sugestia, zamieszczona *expressis verbis* już w piątym rozdziale powieści domaga się uzasadnienia. A tym uzasadnieniem coraz wyraziściej staje się sama powieść, będąca przecież między innymi historią życia Nerona wywołonego spod kurateli Seneki, Nerona znającego doskonale stoickie ideały i depczącego je z całą premedytacją i zapamiętałością ogarniętego resentymentem tyрана. Sienkiewiczowski Seneka wie, że jego wychowanek jest zbyt słaby, by rządzić samodzielnie, że przyzwyczajony do opieki i doradców zawsze będzie liczył się ze zdaniem otoczenia. Problem w tym, że obdarzał autorytetem ludzi, o których – poza Petroniuszem – stoik mógł wyrażać się tylko z pogardą:

⁴³Tamże, s. 44.

⁴⁴Tamże, s. 44.

⁴⁵Tamże, s. 45.

– Petroniusz i ja – odpowiedział Seneka – jesteście ludźmi z dwóch przeciwnych obozów. Sposobów na niego nie wiem, wpływem niezłym nie podlega. Być może, że przy całym swym zepsuciu więcej on jeszcze wart od tych łotrów, którymi Nero dziś się otacza. Ale dowodzić mu, że popełnił zły uczynek, jest to tylko czas tracić; Petroniusz dawno zatracił ten zmysł, który złe od dobrego odróżnia. Dowiedz mu, że jego postępek jest szpetny, wówczas zawstydzi się. Gdy się z nim zobaczę, powiem mu: „Czyn twój jest godny wyzwolenia”. Jeśli to nie pomoże, nic nie pomoże⁴⁶.

Zanim jeszcze Seneka pojawi się w sienkiewiczowskiej powieści, by własnym głosem zaprezentować swoje poglądy, postać jego przybliży czytelnikowi właśnie Petroniusz. Imię kontrowersyjnego filozofa pojawia się w *Quo vadis?* kilkakrotnie. Przeważnie są to wzmianki epizodyczne; zaledwie raz znakomity filozof staje się bohaterem wspomnianej wyżej sceny, autonomicznej i ważnej dla kompozycji całego tekstu. Nie zmienia to jednak faktu, że światem powieści Henryka Sienkiewicza rządzi duch Seneki. Po raz pierwszy słyszymy o nim z ust Petroniusza, gdy ten wypowiada znamienne słowa:

Widzisz, my tu dawno zatraciliśmy poczucie tego, co jest godziwe lub niegodziwe, i mnie samemu wydaje się, że tak naprawdę to tej różnicy nie ma, chociaż Seneka, Muzoniusz i Trazea udają, że ją widzą. Mnie to wszystko jedno! Na Herkulesa, mówię, jak myślę! Ale zachowałem tę wyższość, że wiem, co jest szpetne, a co piękne, a tego na przykład nasz miedzianobrody poeta, furman, śpiewak, tancerz i histrio – nie rozumie⁴⁷.

Chwilę wcześniej Petroniusz wyraża obawy o losy Lukana, który, jako poeta nad miarę uzdolniony może narazić się na zazdrość Nerona. Lukan jest bratankiem Seneki i swą pozycję na cesarskim dworze – zgodnie z zasadą nepotyzmu ale i rodzinnej odpowiedzialności – w pewien sposób zawdzięcza stryjowi. Odsunięty od łask Lucjusz Anneusz nie jest w stanie w odpowiednim momencie ostrzec bratanka przed ewentualnym niebezpieczeństwem. Czas jego ogromnych wpływów minął bezpowrotnie. Ale w dalszym ciągu jest człowiekiem znaczącym i bogatym – Neron bowiem nie przyjął od Seneki ofiarowanego sobie majątku i dimisjonowany od dworskich zajęć mistrz żył w luksusie, o którym krążyły plotki po całym Rzymie. Przypomina je Petroniusz, dostrzegając w ostentacyjnym hogactwie źródło poważnych zagrożeń:

⁴⁶ Tamże, s. 45.

⁴⁷ Tamże, s. 21.

Tedy jestem zupełnie spokojny, [mówi do Winicjusza] zwłaszcza że posiadasz wprawdzie duży majątek, ale nie jesteś tak bogaty jak Pallus albo Seneka. Bo widzisz, u nas teraz dobrze jest pisać wiersze, śpiewać przy lutni, deklamować i ściągać się w cyrku, ale jeszcze lepiej, a zwłaszcza bezpieczniej jest nie pisywać wierszy, nie grać, nie śpiewać i nie ściągać się w cyrku⁴⁸.

Te drobne wzmianki, zamieszczone już w pierwszym rozdziale powieści o swego rodzaju „gwóźdź, wbity w pierwszym akcie dramatu”. W rozdziale przedostatnim, zamykającym kompozycyjnie i informacyjnie większość wątków pobocznych, dowiadujemy się, że:

Pizo przypłacił głową spisek, a za nim poszli Seneka i Lukan, Feniusz Rufus i Plaucjusz Lateranus, i Flawiusz Scewinus, i Afraniusz Kwincjanus, i rozpustny towarzysz szaleństw cesarza Tulusz Senecjo, i Prokulus, i Ararykus, i Tugurykus, i Gratus, i Silanus, i Proksymus, i Subriusz Flawiusz, niegdyś oddany całą duszą Neronowi, i Sulpicjusz Asper. Jednych gubiła własna nikczemność, innych bojaźń, innych bogactwa, innych męstwo⁴⁹.

Co zgubiło Senekę? Wydaje się, że kresu ziemskiej wędrówki stoika niepodobna rozpatrywać w kategoriach zguby. Choć niewątpliwie jakiś wpływ na sprowokowanie wyroku śmierci miały głoszone poglądy oraz nadmierna niezależność intelektualna i materialna filozofa. Poglądy Seneki musiały zresztą zastanawiać współczesnych, tak jak później zastanawiały potomnych. Niezwykle radykalny zwolennik wysokich wymagań etycznych potrafił od nich odstępować w najbardziej zdumiewających okolicznościach. Jego wyrozumiałość wobec cesarskiego wychowanka bywała przedmiotem oburzenia. W *Quo vadis?* cień krytyki wobec tej tolerancji pojawia się również w wypowiedzi Petroniusza:

Nie udając przy tym stoika krzywiłem się jednak nieraz na takie postęпки Nerona, na które Seneka i Burrhus patrzyli przez szpary⁵⁰.

Podziela natomiast Petroniusz pełen ironicznego dystansu stosunek Seneki do kobiet; zarówno wówczas, gdy „brał wraz z Neronem, Lukanem i Senecjonem udział w diatrybie: czy kobieta ma duszę”⁵¹, jak i wtedy, gdy pozornie obojętny na podziw niewolnic cytuje Winicjuszowi „wyrażenie Seneki

⁴⁸ Tamże, s. 22.

⁴⁹ Tamże, s. 403.

⁵⁰ Tamże, s. 25.

⁵¹ Tamże, s. 17.

o kobietach: *Animal impudens etc.*”⁵². Ten bezwstyd, będący zarazem bezczelnością, sprawia, że kobiecie nie można ufać, ale też nie można przez nią tracić nad sobą panowania.

Kobieta, to prowodyr wszelkiego zła; ona, mistrzyni zbrodni, ujarzmiła nasze dusze, przez jej plugawe miłości dymią zgłiszcza tylu miast, tyle narodów prowadzi wojny i tyle ludów miazdzą ruiny do cna obalonych królestw⁵³.

Niebezpiecznie zalicza się do nierządnic kobietę, która zawdzięcza swą cnotę strachowi, a nie sobie⁵⁴.

Nieliczne tylko kobiety godne są szacunku. Takim Petroniusz darzy Pomponię Grecynę, którą *nota bene* spotykał w „domu Seneków”⁵⁵, i której powaga budzi jego niechęć.

Co do kobiet – wyznaje Winicjuszowi – zgadzam się, że każda posiada trzy lub cztery dusze, ale żadna nie ma duszy rozumnej. Niechby Pomponia rozmyślała sobie z Seneką lub Kornutusem nad tym, czym jest ich wielki Logos... Niechby razem wywoływali cienie Ksenofanesa, Parmenida, Zenona i Platona, które nudzą się tam w kimeryjskich krainach jak czyże w klatce. Ja chciałem mówić z nią i z Plaucjuszem o czym innym⁵⁶.

Wyraźnie tu pobrzmiwa nie tylko senecjańska koncepcja Logosu jako najwyżej zorganizowanej harmonii świata, dzięki której Los człowieka wpisuje się w uniwersalne przeznaczenie, ale i koncepcja „duszy rozumnej”, która jest udziałem mędrca i najwyższym dobrem dostępnym człowiekowi.

Najwyższe dobro polega na samym wyborze i postawie umysłu doskonałego, a kiedy zakończy on swoją drogę i zamknie się w obrębie swych granic, wówczas najwyższe dobro osiąga swą pełnię i nie potrzebuje niczego więcej. Nic bowiem nie może znajdować się poza całością, podobnie jak nic – poza ostateczną granicą⁵⁷.

Cóż nam przeszkadza powiedzieć, że szczęśliwe życie to dusza wolna, dumna, nieustraszona i niewzruszona, stojąca poza lękiem i pożąda-

⁵² Tamże, s. 26.

⁵³ Seneka, *Fedra*, 559–562.

⁵⁴ Tenże, *O dobrodziejstwach*, IV, 14.1

⁵⁵ H. Sienkiewicz, *Quo vadis...* s. 33.

⁵⁶ Tamże, s. 38.

⁵⁷ Seneka, *Myśli, O życiu szczęśliwym*, 9.3.

niem, dusza, dla której jedynym dobrem szlachetność, jedynym złem podłość, a reszta bezwartościowa masa rzeczy, jakie przychodzą i odchodzą, nie ujmując ani nie dodając niczego szczęśliwemu życiu, nie zwiększając ani pomniejszając najwyższego dobra?⁵⁸.

Najwyższym dobrem jest duch, gardzący przypadkowymi dobrami, rozradowany cnotą, albo ściślej, niepokonana siła ducha, doświadczona we wszystkim, łagodna w czynach, delikatna w obejściu z innymi⁵⁹.

Doprowadzić duszę i rozum do stanu najwyższej doskonałości, który pozwala żywić pogardę dla ciała i śmierci, żyć poza wszelkimi ograniczeniami, z których większość jest pochodną niedoskonałego umysłu – to cel ludzkich zmaganiań z Losem. Człowiek bez celu błądzi. Natomiast najszlachetniejszym z celów jest doskonałość. Tę można osiągnąć długim i wytrwałym wysiłkiem, podejmowanym od najwcześniejszej młodości. Wady bowiem kształtują się łatwo, zalety wymagają od każdego pracy nad sobą. Wymagają też czujności wychowawców.

Kiedy Seneca powierzono opiekę nad dwunastoletnim Lucjuszem Domi-cjuszem miał świadomość, że ogólne wykształcenie chłopca jest zaniedbane, za to pałacowe życie fascynujące i pełne pokus. Trzynastolatek został niespodziewanie adoptowany przez cezara i otworzyły się przed nim bardzo atrakcyjne perspektywy. Wówczas Seneka wespół z Burrusem zaczęli przygotowywać chłopca do objęcia tronu. Czasu było niewiele, natomiast zadanie, jakie stało przed wychowawcami – ogromne. Seneka postanowił więc zadbać przede wszystkim o stworzenie młodzieńcowi ogólnego horyzontu filozoficznego, o wykształcenie podstaw aksjologicznych, w oparciu o które można by w odpowiedniej porze ofiarować Rzymowi idealnego władcę. Oczywiście horyzontem filozoficznym miała być na sposób stoicki pojmowana etyka. Ale Seneka zdawał sobie też sprawę z tego, że etyka ortodoksyjna nie jest możliwa do pogodzenia z obowiązkami cezara⁶⁰. Racjonalna ocena sytuacji wymagała przygotowania wychowanka do kompromisów. Konieczność zadbania o jego równowagę emocjonalną domagała się z kolei usprawiedliwienia czynów nieetycznych, jeżeli dzięki nim udawało się ocalić wartości wyższego rzędu. Tym samym w Senecie właśnie znalazł Neron tego, który zrozumiał i popierał jego płomienny związek z wyzwolenicą Akte. Tacyt twierdzi, że Seneka, widząc

⁵⁸ Tenże. *O życiu szczęśliwym*, 4.3.

⁵⁹ Tenże. *O życiu szczęśliwym*, 4.2.

⁶⁰ Por. ten wątek w *Księciu* N. Machiavellego.

skutki nieporozumienia, jakim było małżeństwo Nerona z Oktawią, ułatwił wychowankowi ten romans⁶¹, słusznie rozumując, że znudzony Oktawią a dysponujący władzą nastolatek może narazić na szwank nie tylko małżeństwa rozlicznych patrycjuszy, ale i przy okazji ambitne plany Agryppiny. Nienawidząc Klaudiusza, w którym postrzegał sprawcę swojego wygnania na Korsykę, Seneka nie krył swoich uczuć przed Neronem i pozwalał na to, by autorytet starego cesarza był nieustannie podważany. Mając koncepcję władzy doskonalej i władcy idealnego, okazał się mało przewidującym pedagogiem i prawdopodobnie nie wziął pod uwagę skutków, jakie uprawiana powszechnie na dworze podwójna moralność może wyrzucić na kilkunastoletniemu chłopcu. Seneka, obejmując swoją rolę mistrza i przewodnika, miał za sobą bogate życiowe doświadczenie, wiele przemyśleń, przeświadczenie o wyższości rezygnacji nad pożądaniem i wiarę w możliwość ukształtowania „duszy rozumnej”. Inteligencja wychowanka i jego szybkie postępy napawały go otuchą, która swój najjaskrawszy wyraz znalazła w satyrze na „udynienie” Klaudiusza. Wydawało się, że wspaniała sen o Rzymie rządzonym mądrze i sprawiedliwie nareszcie się ziści⁶². Pochłonięty tą ideą filozof nie zwrócił uwagi na spustoszenie, jakie w psychice wychowanka sieje świadomość bezkarności, wiedza o niebywałych i skandalicznych losach cesarskiej rodziny, o zbrodniach popełnianych przez władców i w imię władzy. Pozwolił Neronowi na objęcie tronu po otrutym Klaudiuszu w przekonaniu, że to morderstwo było usprawiedliwione. Uwolnił go od wyrzutów sumienia i pomógł przygotować mowy do senatu po zamordowaniu Brytanika, Agryppiny i Oktawii. Skapitulował dopiero po śmierci Burrusa.

Czas, jaki upłynął po świadomym wycofaniu się z polityki jest więc dla Seneki czasem rozpamiętywania klęski. Powstająca wówczas bujna twórczość filozoficzno-literacka to w znacznej części próba zrozumienia tego, co się stało. Jednego Seneka był pewien – nie stracił sympatii wychowanka, ale stracił autorytet i patent na nieomyślność. Neron dla samej radości oglądania porażek dawnego mentora publicznie lekceważy rady filozofa, świadomie postępuje wbrew jego zasadom i stoickie ideały zamienia na zanarchizowany epikureizm. Staje się sybarytą, smakoszem i rozpustnikiem, znajduje przyjemność w zadawaniu bólu i satysfakcję w poniżaniu ludzi. O ile pierwsze lata jego panowania historycy zgodnie nazywają jednym z najwspanialszych okresów w dziejach Rzymu, to już w kilka miesięcy po dymisji Seneki opi-

⁶¹ Tacyt, *Roczniki*, XIV...

⁶² Por. P. Grimal, „O łagodności” i ideologia pryncypatu, w: tegoż, *Seneka*, przeł. J. R. Kaczyński, Warszawa 1994.

nia ta zmienia się diametralnie. Samodzielnie rządzący Neron, poddany wpływom wytrawnych dworskich graczy i intrygantów nie przedzierzgnął się w mędrca. Stał się potworem. Filozofia, która miała mu dać świadomość dobra i zła, dała mu narzędzie niszczenia i instrument gry politycznej. Okazało się, że mądrości nie można nikogo nauczyć. Można tylko dojść do niej drogą powolnej pracy nad sobą, drogą wyrzeczeń i budowania własnego wewnętrznego świata.

Rozkosze mędrca są spokojne i umiarkowane, prawie obojętne, przytłumione i ledwie dostrzegalne, jako że przychodzą bez wezwania, a chociaż nadechodzą samoczynnie, nie są ani cenione ani przyjmowane z radością przez tych, którzy ich doświadczają. Oni je bowiem mieszają i łączą z życiem, tak jak rozrywkę i żart łączy się z poważnymi sprawami⁶³.

Ta słuszną skądinąd maksyma niewiele chyba mówiła rozpieszczonemu kandydatowi na cesarza. Podobnie jak nie trafiały do jego wyobraźni przestrogi w rodzaju:

Liczne wyroki śmierci są dla władcy równie kompromitujące, jak dla lekarza liczne pogrzeby⁶⁴.

Również niedostępne dla umysłu i psychiki młodego człowieka były rozważania na temat potrzeby budowania własnej indywidualności w oparciu o spokój, wyrzeczenia i dystans wobec powszechnych opinii: „Unikajcie wszystkiego, co się podoba pospółstwu, wszystkiego, co zsyła przypadek” – pisał Seneka⁶⁵.

Natomiast Neron-artysta potrzebował wielkiej widowni i powszechnego poklasku. Od pospółstwa zaś mieli go oddzielać pretorianie, a nie filozofia. Nie mogli więc przemawiać do niego argumenty mistrza:

Filozofia nie jest sztuczką dla ludu, ani dziełem przeznaczonym na pokaz. Nie polega na słowach, ale na czynach. Nie uprawia się jej dla rozrywki i zabicia czasu, czy też dla rozproszenia próżniaczej nudy: filozofia kształtuje i tworzy duszę, zarządza naszym życiem, kieruje działaniem, wskazuje, co robić i czego zaniechać, dźwży ster i wytycza trasę żeglarzom miotanym falami. Bez niej nikt nie może żyć ani bezpiecznie, ani beztrzesko: w każdej godzinie zdarza się niezliczona ilość przypadków, w których musi się u niej szukać porady⁶⁶.

⁶³ Seneka, *O życiu szczęśliwym*, 12.2.

⁶⁴ Tenże, *O łagodności*, I, 24.1–2.

⁶⁵ Tenże, *Listy moralne do Lucylusza*, I 8.3–4.

⁶⁶ Tamże, II, 16.3.

Tak pisał Seneka w *Listach... do Lucyliusza*. I prawdopodobnie wierzył, że uda mu się osadzić na tronie prawdziwego stoika. A przecież jednocześnie miał wyjątkowo silną świadomość tego, że każda filozofia podlega instrumentalizacji, że można ją wykorzystywać niezgodnie z duchem i wbrew intencjom mistrzów:

Uważam, że nikt nie przysłużył się gorzej całej ludzkości niżeli ci, którzy nauczyli się filozofii jakby jakiegoś zyskownego kunsztu, którzy inaczej żyją, niż nauczają, jak żyć należy. Bo sami siebie obnoszą jako przykład beużytecznej teorii, ulegając każdemu występкови, jaki piętnują⁶⁷.

Stoicyzm Seneki był filozofią żywą, dynamiczną, zgodnie z założeniami kierunku stale modyfikującą się i doskonalącą. Kiedy Kordobańczyk obejmował funkcje Neronowego mentora, poziom złożoności wyznawanej idei oraz metaforycznych form jej wyrażania wcale nie musiał być oczywisty dla młodego wychowanka. Tym bardziej, że we wszystkich niemal zachowanych pismach Seneki odszukać można kilka kolejnych, poza dosłowną, warstw znaczeniowych. Hermetyzm niektórych z nich nie wiąże się z poziomem bezpośredniego wyrażania i niezrozumiałością leksykalno-stylistyczną. Wynika raczej ze specyfiki kodu kulturowego, który można by nazwać *kodek doświadczenia*. W tym kodzie mieszczą się elipsy i uproszczenia, wynikające ze świadomego pomijania w zwerbalizowanych wypowiedziach pozornie oczywistego kontekstu oraz pozornie bezdyskusyjnych uzasadnień – rozumiałych dla człowieka dysponującego określonym doświadczeniem i prawie niewyobrażalnych dla przedstawiciela innej generacji czy innego środowiska.

Zanim nadeszła starość, troszczyłem się, aby dobrze żyć, na starość troszczyć się, aby dobrze umrzeć. A dobrze umrzeć to znaczy umrzeć chętnie⁶⁸.

Co to znaczy *dobrze żyć*, co znaczy *umrzeć chętnie*? Odpowiedź na te pytania wymaga wielotomowych interpretacji, ale może też zamknąć się w jednym skinieniu głową, w niedostrzegalnym prawie ruchu ręki czy wzruszeniu ramion, a więc oszczędnym geście, który w odpowiedniej sytuacji może być sygnałem ostatecznej oceny.

Kod doświadczenia byłby więc swoistym kodek wspólnotowym, właściwym ludziom tego samego pokolenia – matrycowanym kulturowo przez podobny typ przeżyć, postaw, wyborów, motywacji i zachowań. Przyjmując, że podobne doświadczenia nie muszą kształtować takich samych postaw,

⁶⁷ Tamże, XVII–XVIII, 108.36.

⁶⁸ Tamże, VI, 61.2.

możemy jednocześnie założyć, że wspólnota generacyjna i środowiskowa jednocześnie pozwala na zrozumienie – jeśli już nie akceptację – poglądów i wyborów odmiennych. Seneka miał świadomość alternatywności ludzkich zachowań i odmienności przekonań – zwłaszcza w sprawach prymarnych egzystencjalnie.

Znajdziesz nawet nauczycieli mądrości, którzy twierdzą, że nie należy zadawać gwałtu własnemu życiu i którzy uważają, że samobójstwo jest czynem bezbożnym: należy oczekiwać takiego końca, powiadają, jaki przeczynała nam natura. Ten, kto tak mówi nie widzi, że odcina ludziom drogę do wolności. Wieczyste Prawo nie uczyniło niczego lepszego niż to, że dało nam tylko jedno wejście do życia, a wyjść bardzo wiele. Mam więc czekać na okrutną chorobę lub okrutnego człowieka, gdy mogę sam utorować sobie drogę poprzez cierpienia i pozbyć się nieszczęść? Jest to jedyny powód, dla którego nie możemy się żalić na życie: ono nikogo nie trzyma. Położenie człowieka jest dobre, ponieważ nikt nie jest nieszczęśliwy jak tylko z własnej winy. Chcesz – żyj. Nie chcesz – wolno ci wrócić tam, skąd przyszedłeś⁶⁹.

Wątek oczywistego prawa człowieka do życia i śmierci jest dla Seneki niezwykle ważkim tropem myślowym, tropem, do którego nawiązywał wielokrotnie. Prawo do śmierci nie jest jednak prawem samym dla siebie – jest gwarancją wolności:

Moim celem jest wolność, trudzę się dla takiej nagrody. Co to wolność? – pytasz. Nie być niewolnikiem żadnej rzeczy, żadnej konieczności, żadnego przypadku, i Los wyzywać do walki. W dniu, w którym pojmem, że jestem od niego silniejszy, już niczego nie wskóra. Mam go znosić, gdy mam władzę nad śmiercią?⁷⁰.

Właśnie prawo wyboru chwili i sposobu rozstania z życiem miało być, zdaniem Kordobańczyka, symbolem władzy mędrca nad śmiercią. Zwyciężyć śmierć i godnie umrzeć to wyzwanie godne stoika. Może nawet czasami wyraz jego próżności:

Ten przez śmierć staje się bogom podobny, czyj zgon nawet ci podziwiają, którzy boją się śmierci⁷¹.

Znamienne, że prawo do śmierci było w Rzymie wyrazem łaski cesarskiej. Z reguły bowiem ci z obywateli, którzy z powodów politycznych czy

⁶⁹ Tamże, VIII – XIII, 70.14–15.

⁷⁰ Tamże, V, 51.8–9.

⁷¹ Seneka, *O opatrności*, 2.12.

w wyniku oskarżeń skazani zostali na śmierć, bywali wcześniej powiadamiani o decyzji cezara. Mogli więc ubiec wizytę pretorianów i sami zdecydować o rodzaju i momencie własnej śmierci. Taką informację otrzymali między innymi Seneka i Petroniusz. Obaj też, jak zaświadczaają źródła historyczne, wybrali śmierć z upływu krwi, obaj umierali dzielnie i w otoczeniu przyjaciół, obaj też przed śmiercią wysłali obraźliwe listy do Nerona. Tacyt bardzo naturalistycznie opisuje powolną śmierć Seneki⁷², natomiast wzmianką tylko kwituje analogiczny zgon Petroniusza⁷³.

Seneka nie przeczł się: zażądał tabliczek testamentu, a kiedy setnik mu odmówił, zwrócił się do przyjaciół i oświadczył, że skoro za ich usługi wzbroniono mu odpłacić wdzięcznością, zostawia im to jedynie, co jeszcze posiada, co jednak jest najpiękniejsze: obraz swego życia; jeżeli ten będą mieli w pamięci, to w chwale swych cnót znajdą zapłatę za tak stałą przyjaźń. Zarazem, kiedy płakali, już to w rozmowie, już to surowiej w tonie karzącym nawoływał ich do hartowności, zapytując, gdzie się podziały zasady mądrości. Gdzie przez tyle lat przeciw niebezpieczeństwom ćwiczona rozważa? Komuż bowiem nie znane było okrucieństwo Nerona? Wszak nie mu już innego po morderstwie matki i brata nie pozostaje, jak dodać jeszcze zabójstwo wychowawcy i nauczyciela.

Skoro te i inne podobne słowa wyrzekł, jakby pod adresem ogółu, uściśnął żonę i – wbrew sile ducha w tej chwili – nieco wzruszony prosi ją, aby się miarkowała i nie oddawała nieustannej boleści, lecz rozpatrując jego życie spędzone w enocie starała się tą szlachetną pociechą swej tęsknocie za mężem ulżyć. Ona natomiast stanowczo oświadcza, że także postanowiła umrzeć, i żąda dłoni siepacza. Wtedy Seneka nie sprzeciwiając się jej pragnieniu sławy, a zarazem na tyle ją kochając, że nie chciał szczególnie umiłowanej istoty wobec grożących jej krzywd opuszczać, tak rzekł: „Ja wskazałem ci ukojenie życia, ty wolisz zaszczyt śmierci. Nie pozazdroścę ci takiego przykładu. Choć w tak mężnej śmierci oboje okażemy równą stałość więcej blasku będzie w twoim zgonie”. Potem takim samym cięciem żelaza otwierają sobie żyły w ramionach, Seneka, którego starcze i skromnym wiktem wycieńczone ciało zbyt wolno dawało upust krwi, podciął sobie także żyły gołeni i kolan, a srogą męczarnią wyczerpany, radzi małżonce odejść do innego pokoju, by jej ból nie zламаł w nim odwagi i aby sam patrząc na jej męki, nie poddał się słabości. Ponieważ zaś w ostatniej jeszcze chwili życia dopisywała mu wymowa, wezwanym sekretarzom dyktował bardzo wiele myśli⁷⁴.

⁷² Tacyt, *Roczniki*, XVI...

⁷³ Tamże, XV.

⁷⁴ Tamże, XV, 62–63.

Sienkiewicz dokonał więc w powieści znamiennej zamiany: o śmierci Seneki zamieszcza marginalną wzmiankę, ze sceny umierania Petroniusza czyni jeden z konstrukcyjnych filarów i finałów zarazem. Pozwalając pięknej Eunice odejść wraz z Petroniuszem nie tylko sławi jej miłość, oddanie i wierność, ale też pokazuje, że zakochana niewolnica może być bardziej konsekwentna od ślubnej małżonki: Paulina, druga żona Seneki, która, jak pisze Tacyt, zapragnęła towarzyszyć mężowi w ostatniej drodze, uratowana na rozkaz Nerona nie próbowała już powtórnie targnąć się na życie. Być może fakt ocalenia Pauliny odebrał śmierci Seneki część dramaturgii, tak potrzebnej głównym bohaterom powieści, być może dlatego w *Quo vadis?* na czoło wysunął Sienkiewicz Petroniusza i jemu właśnie pozwolił odejść w glorii stoickiego epikureizmu. Ale też dzięki decyzjom artystycznym sienkiewiczowska powieść nie stała się beletryzowaną biografią Seneki i jego wychowanka lecz literackim świadectwem znamiennych czasów przełomu historycznego, filozoficznego i religijnego.

Obaj mężowie, Seneka i Petroniusz, w rzeczywistości i na kartach powieści wyznawali filozofię stoicką i epikureizm jednocześnie. Zdecydowanie inaczej jednak rozkładali akcenty. Petroniusz był epikurejczykiem ze skłonnościami do stoickiego poczucia przyzwoitości, Seneka stoikiem, dla którego bogactwo i luksus miały być głównie sprawdzianem odporności na pokusy. Obydwu natomiast nie brakowało niekiedy drobnej nuty cynizmu w wygłaszanych sądach czy ironicznego dystansu do rzeczywistości. W powieści Petroniusz wielokrotnie przemawia słowami Seneki. „Nie przynosi ujmy, zmiana planów ze zmianą sytuacji”⁷⁵ – pisał Seneka. „Zawsze będę zmieniał zdanie, ilekroć uznam to za stosowne lub wygodne”⁷⁶ – mówi Petroniusz.

Sienkiewicz jednak zaciera ślady tego myślowego powinowactwa. *Arbiter elegantiarum* w rozmowie z Winicjuszem, próbującym zaszcześcić mu chrześcijańskie ideały zauważa mimochodem:

Ja, mówisz, igrasz z życiem, i tak jest, ale czynię to, bo mnie to bawi, zaś wasze cnoty chrześcijańskie znudziłyby mnie, jak rozprawy Seneki, w jeden dzień⁷⁷.

Tym samym wykwinny patrycjusz przyznaje, że rzeczony rozprawy nie są mu obce. Ale nie zarzuca im niczego konkretnego – ostatecznie „nuda” filozoficznych rozpraw nie musi być przyczyną śmierci autora.

⁷⁵ Seneka. *O dobrodziejstwach*, IV, 38.1.

⁷⁶ H. Sienkiewicz. *Quo vadis...* s. 220.

⁷⁷ Tamże, s. 224.

Zanim jednak doszło do skazującego wyroku, powieściowy Seneka pojawia się jeszcze kilka razy. I, co ciekawe, w swojej starej roli Neronowego doradcy racjonalnie współpracującego z Petroniuszem. Są to trzy epizody, w których Seneka ma szansę ustosunkować się do sytuacji. Po spaleniu Rzymu, kiedy Tygellin chce na wzburzony tłum posłać żołnierzy a cesarz pyta, czy może liczyć na ich wierność:

Petroniusz wzruszył ramionami.

– Na ich wierność, lecz nie na ich liczbę – rzekł. – Zostań tymczasem tu, gdzie jesteś, bo tu najbezpieczniej, a ten lud trzeba uspokoić.

Tego zdania był i Seneka, i konsul Lucyniusz⁷⁸.

Kilka dni później:

Petroniusz był zdania, żeby zaniechawszy kłopotów jechać do Grecji, a następnie do Egiptu i Azji Mniejszej. [...] Cezar przyjął radę z zapalem, lecz Seneka pomyślałszy chwilę rzekł:

– Pojechać łatwo, ale wrócić byłoby potem trudniej⁷⁹.

Dla dopełnienia inwentarza cytacji należy dodać, że za powtórny odaleniem powieściowego Seneki z najbliższego otoczenia Nerona zdają się przemawiać ambicje artystyczne cesarza:

– Chciałem was prosić dziś na ucztę – mówił dalej [do Petroniusza – E. K.] Nero – ale się wołę zamknąć i polerować ów przekłety wiersz trzeciej strofy. Prócz ciebie mógł błęd zauważyć jeszcze Seneka, a może i Sekundus Karynas, ale się ich pozbędę zaraz.

To rzekłszy zawołał Seneki i oświadczył mu, że wraz z Akratusem i Sekundem Karynem wysyła go do Italii i do wszystkich prowincji po pieniądze, które nakazuje im ściągnąć z miast, ze wsi, ze słynnych świątyń, słowem zewsząd, gdzie tylko można je będzie znaleźć lub wycisnąć. Lecz Seneka, który zrozumiał, że powierzają mu czynność łupieżcy, świętokradcy i rozbójnika, odmówił wręcz.

– Muszę jechać na wieś, panie – rzekł – i tam czekać śmierci, gdyż jestem stary i nerwy moje są chore.

Iberyjskie nerwy Seneki, silniejsze od Chilonowych, nie były może chore, ale zdrowie jego było w ogóle złe, albowiem wyglądał jak cień i głowa w ostatnich czasach zbierała mu zupełnie.

Nero też, spojrzawszy na niego, pomyślał, że może istotnie niedługo będzie czekał na jego śmierć, i odrzekł:

⁷⁸ Tamże, s. 277.

⁷⁹ Tamże, s. 286.

– Nie chcę narażać cię na podróż, jeśliś chory, ale że z miłości, jaką mam dla ciebie, chcę cię mieć blisko, więc zamiast wyjechać na wieś, zamkniesz się w twoim domu i nie będziesz go opuszczał⁸⁰.

Tym samym powieściowy Seneka, którego spotykamy po raz pierwszy w jego rzymskim domu i który opuścił go w niejasnych okolicznościach, by znowu służyć radą Neronowi, pod koniec powieści wraca tam, zamykając swoje powieściowe *emploi*.

Z perspektywy Seneki lata Neronowej samodzielności są pasmem rozczarowań. Nie spełnił się sen filozofa o wychowaniu idealnego władcy. Nie spełniło się też głęboko skrywane pragnienie, by cesarski wychowanek zastąpił mu zmarłego w dzieciństwie syna. Dwukrotnie żonaty Seneka dwóch synów miał jedynie z pierwszą żoną, o której niewiele wiadomo, bo nawet jej imię pozostaje nieznane. Natomiast wiadomo, że na dwadzieścia dni przed zesłaniem na Korsykę Seneka stracił synka, a do drugiego, Marka, mocno tęsknił na wygnaniu⁸¹. Być może ta skomplikowana sytuacja rodzinna zaważyła z czasem na głębokiej nienawiści, jaką darzył sprawcę swego oddalenia, cezara Klaudiusza.

Jest natomiast sprawą interesującą, że w sienkiewiczowskiej powieści znakomitą część poglądów Seneki wypowiada Petroniusz. Różnica między bogatym stoikiem a cynicznym epikurejczykiem nie jest duża i doskonale charakteryzuje ją Chilon w przelotnej rozmowie z Neronem:

– Kto jesteś?

– Twój czciciel, Ozyrysie, a przy tym ubogi stoik...

– Nienawidzę stoików – rzekł Nero – nienawidzę Trazeasza, nienawidzę Muzoniusza i Kornuta. Wstrętna mi jest ich mowa, ich pogarda sztuki, ich dobrowolna nędza i niechlujstwo.

– Panie, twój mistrz Seneka, ma tysiąc stołów cytrusowych. Zechciej tylko, a będę ich miał dwakroć więcej. Jestem stoikiem z potrzeby. Przybierz, o Promienisty, mój stoicyzm w wieniec róż i postaw przed nim dzban wina, a będzie śpiewał Anakreonta tak, że zgłuszy wszystkich epikurejczyków⁸².

Petroniusz przejmując też na siebie część sympatii, jaką darzono w Rzymie Senekę. Sienkiewicz sugeruje, że

popularność jego wzrosła od czasu, gdy dowiedziano się, że przemawiał przed cezarzem przeciw wyrokowi śmierci wydanemu na całą rodzinę, to

⁸⁰ Tamże, s. 336.

⁸¹ Por. A. Krawczuk, *Neron...*, s. 50.

⁸² H. Sienkiewicz, *Quo vadis...*, s. 262.

jest na wszystkich bez różnicy płci i wieku niewolników prefekta Pedaniasza Sekunda, za to, iż jeden z nich zabił tego okrutnika w chwili rozpaczy. Petroniusz powtarzał wprawdzie głośno, że mu to było wszystko jedno i że przemawiał do cezara tylko prywatnie, jako *arbiter elegantiarum*, którego estetyczne uczucia oburzała owa barbarzyńska rzeź, godna jakichś Scytów, nie Rzymian. Niemniej lud, który wzburzył się z powodu tej rzezi kochał od tej pory Petroniusza⁸³.

W istocie rzeczy to Seneka uznawał zbiorową odpowiedzialność za niesprawiedliwą i niejednokrotnie wypowiadał się przeciwko okrucieństwu wobec niewolników, dostrzegając w nich ludzi obdarzonych wolną duszą, choć nie posiadających na własność swojego ciała. Ale też ostrzegał, że ciało może być źródłem niewoli człowieka hołdującego luksusom:

Zbytek sprzeniewierza się naturze. Codziennie sam siebie podnieca, narasta przez tyle wieków i wspomaga występki swoją pomysłowością. Z początku pragnął rzeczy niepotrzebnych, później przeciwnych naturze, a w końcu uczynił duszę niewolnicą ciała i kazał jej służyć jego żądom⁸⁴.

Jednocześnie zaś twierdził, że

Mędrzec nie uważa się za niegodnego żadnych przypadkowych darów: nie kocha bogactw, ale woli je mieć; nie do duszy je przyjmuje, ale do domu, nie odrzuca tych, które posiada, ale je zatrzymuje, bo chce swojej cności dostarczyć więcej możliwości⁸⁵.

Można powiedzieć, że obaj powieściowi patrycjusze respektują te zasady, choć Petroniusz pławi się w ostentacyjnym luksusie, a Seneka popija wodę z fontanny. Obaj, gdy nadejdzie czas, potrafią zrezygnować z życia, którego urok polegał na racjonalnym korzystaniu z dobrodziejstw Fortuny i wolności czynienia rzeczy uznawanych za właściwe. Odchodzą niejako na własne życzenie i według przez siebie zaplanowanego scenariusza. Są wolni do końca, w przeciwieństwie do Nerona, w którego edukacji filozoficznej i estetycznej każdy z nich miał swój udział. Śmierć Nerona nie jest ani godna, ani piękna. Jest niejako naturalnym efektem sprzeniewierzenia się szczytnym ideałom i zasadom zwykłej przyzwoitości. Ta śmierć budzi pogardę prostych żołnierzy, choć powinna być śmiercią patetyczną, bo wraz z Neronem umiera nie tylko artysta, ale i ważna epoka w dziejach Rzymu. Tymczasem temu „końcowi Rzymskiego świata” patronuje przede wszystkim śmierć powieściowe-

⁸³ Tamże, s. 30.

⁸⁴ Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, XIV, 90.19.

⁸⁵ Tenże, *O życiu szczęśliwym*, 21.4.

go Petroniusza, śmierć, która paradoksalnie ocala ideały rzymskiego humanizmu.

Odejście Seneki nie ma powieściowego rezonansu. Ale w planie antropologicznym pokazuje ono klęskę prefiguracji. Klęskę podobną do tej, którą ponieśli Dedal i Arystoteles, klęskę daremnej próby przyspieszonego wykreowania człowieka, który jednocześnie wcieliłby młodość, urodę, entuzjazm, wrażliwość, zaufanie do świata i ludzi oraz stateczną powagę starca, połączoną z mądrością i stoickim dystansem do wszelkich życiowych przeciwności. W tym planie *Quo vadis?* to zapis klęski prefiguracji idealnej, prefiguracji perfekcyjnej, prefiguracji totalnej, prefiguracji, która zanegowała sens kultywowania zasady *do ut des*. To klęska tezy o możliwości zawierzenia generacji wstępującej, jako tej, która – w teorii doskonale przygotowana – w praktyce będzie umiała optymalnie rozwiązać potencjalne problemy i zbuduje lepszy świat. Tragiczne losy Ikara, Aleksandra czy Nerona wskazują raczej, że młodsze pokolenie dysponujące władzą nieproporcjonalną do umiejętności, a co za tym idzie – możliwości przewidywania – w najlepszym razie spożytkuje cudze doświadczenia do jedynie skutecznego zaspokajania własnych, rosnących potrzeb. I nie ma w tym niczego dziwnego, bo, jak zauważył Seneka w *Listach moralnych do Lucyliusza*:

Ktokolwiek przychodzi na świat, temu każą zadawać się mlekiem i kawałkiem płótna. Po takich początkach nie dość nam całych królestw⁸⁶.

A mimo to śnił Seneka o władcy idealnym. I nie tylko dla niego był to sen niespełniony.

⁸⁶Tenże. *Listy moralne do Lucyliusza*, II, 20.13.

Polska jako „kraj bez stosów”,
jako synonim tolerancji i życzliwej
wrozumiałości, jako „przedmurze
chrześcijaństwa”, a jednocześnie
świątynia szlacheckiej demokracji
była w rzeczywistości krajem
ostrych konfliktów i kontrastów.
Utrzymanie istoty narodowego mitu,
a jednocześnie pokazanie gorzkiej
i skomplikowanej prawdy życia
to niewątpliwie efekt
sienkiewiczowskiego talentu.

Inwarianty kobiecości: wiedźma z Czortowego Jaru

W spojrzeniu Roberta Gravesa na mity greckie jest pewien rys charakterystyczny. Badacz kultury antycznej, lepiej u nas znany jako powieściopisarz, stwierdził bowiem, że w mitach odzwierciedlony został ogromny przełom w historii kultury – przejście od matriarchatu do patriarchy. Młodzi, dzielni herosi walczą tam o władzę *per fas et nefas*, a każde zwycięstwo usprawiedliwia środki, jakich użyto dla jego osiągnięcia. Starców, kobiety i dzieci traktuje się w tym systemie etycznym w sposób instrumentalny – jeżeli mogą pomóc, należy ich wykorzystać; jeżeli przeszkadzają – trzeba ich usunąć z drogi, a najlepiej zgładzić⁸⁷.

Trudno powiedzieć, czy Graves, zafascynowany teorią Bachofena, miał rację stosując jeden klucz do interpretacji starożytnych mitów. Ale zebrane przez niego wersje ilustrują tezę naczelną. Na przykład historia Perseusza. Ten młody bohater, niezadowolony z faktu, że o rękę jego matki Danae stara się Polidaktes, król wyspy Serifos, w pewnej chwili naiwnie uwierzył, że władca, licząc się z jego opinią, zmienił decyzję i skierował swoje afekty w stronę Hippodamei, córki Pelopsa. Chcąc zademonstrować własną przychylność dla królewskich planów, zobowiązał się do zdobycia atrakcyjnego ślubnego подарunku, na przykład głowy Gorgony Meduzy. Polidaktes z satysfakcją zażądał spełnienia obietnicy, wierząc, że narazi tym samym Perseusza na śmierć. Bezlitosny świat intryg, w którym władca, w poczuciu siły,

⁸⁷ Por. A. Krawczuk, *Wstęp*, w: R. Graves, *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczkowski, wstępem opatrzył A. Krawczuk, Warszawa 1968.

ale jednocześnie w dążeniu do uprawomocnienia własnej bezwzględności, wykorzystuje brak doświadczenia i prostoduszność młodzieńca jest oczywiście światem mężczyzn – tu cel uświęca środki. Perseusz powinien zginąć, ale tak, by odpowiedzialnością za jego śmierć nie można było obciążyć Polidaktesa.

Jednakże sama Gorgona Meduza została potraktowana we wspomnianym micie bardzo instrumentalnie. Ani Perseuszowi, ani nikomu z jego bliskich nie uczyniła nic złego, tak więc z perspektywy młodego bohatera była jedynie groźnym wyzwaniem, symbolem największego niebezpieczeństwa, pobierzem jego dzielności i odwagi. Potworność Gorgony Meduzy była wynikiem kary, jaką wymierzyła jej Atena, rozgniewana faktem, że piękna córka starca morskiego Nereusa oddała się Posejdonowi w jej świątyni. Odtąd Meduza miała kształt „skrzydłatego potwora o płonących oczach, olbrzymich zębach, wywieszonym języku, mosiężnych szponach i węzowych zwojach”⁸⁸, a jej spojrzenie zamieniało człowieka w kamień. Mit nie roztkliwia się nad nieszczęsnym losem morskiej boginki, pokutującej za chwile miłosnych uniesień. Od momentu uzyskania potwornej postaci Gorgona Meduza jest potworem, którego zabicie przynieść może chwałę jej pogromcy. Utrwalony w micie Perseusza schemat fabularny stał się z czasem charakterystycznym motywem epiki rycerskiej.

Mity greckie komentowane przez Gravesa zawierają wiele takich wątków. Odrażająca forma nie budzi współczucia, ciało nie jest „świętynią ducha” – przeciwnie, kalectwo, a tym bardziej bestialskość postaci zasługują na śmierć i zniszczenie. Skała Tarpejska dla ułomnych niemowląt wydaje się w tym kontekście prostą kontynuacją imperatywu zabijania Meduz, Hydr, Chimer etc. Piękno to ład, harmonia, proporcjonalność, to zarazem prawda natury i doskonała forma dobra. Brzydota staje się wyłomem estetycznym, uwłaczającym idei doskonałości. Ten wątek aksjologiczny ważny był nie tylko dla kultury greckiej – pojawił się również w Rzymie, a przede wszystkim w Bizancjum. Stamtąd zaś promieniował na południową i wschodnią Słowiańszczyznę.

Średniowiecze zachodnioeuropejskie zaproponowało w tym zakresie rozwiązania bardziej ambiwalentne. Z jednej strony brzydota i ułomność ciała bywały znakiem szatańskości, z drugiej zaś zbyt doskonale piękno mogło być dziełem diabelskim i źródłem nieczystych pokus. Ale wszystkie wspo-

⁸⁸ Tamże, s. 125.

mniane wcześniej, a pozornie różnorakie wątki można spiąć wspólnym mianownikiem, który wyraża się imperatywem niszczenia zła⁸⁹.

Na aspekt wiązania zła z pierwiastkiem żeńskim zwracano uwagę w wielu różnych kulturach. Warto jednak pamiętać, że u źródeł europejskiej nowożytności legły zarówno tradycje starogreckie, wieńczące Perseusza za zabicie Gorgony Meduzy, jak i tradycje biblijne, nakazujące palenie czarownic, a także tradycje rzymskie i bizantyjskie wzmacniane średniowiecznym myzogynizmem. Upatrywanie w kontaktach z kobietą źródeł osłabienia woli i nieczystych myśli pojawia się jako stały wątek chrześcijańskich prób wprowadzenia celibatu kapłańskiego, zjawiska nieznanego w Starym Testamencie. Pierwsze próby w tym względzie czyniono już w III i IV wieku n.e., ale bardziej konsekwentne prawnie rozporządzenia przyniosły dopiero synody w Pawii (1022) i Bourges (1031), na których małżeństwa biskupów uznano za nieważne, a kobiety żyjące z duchownymi za konkubiny. Instytucja oficjalnego konkubinatu utrzymywała się jednak jeszcze długo, zważywszy, że sobór w Bazylei zmuszony był wydać 22 stycznia 1435 *Decretum de concubinariis*, dekret przeciwko konkubinom i tym samym prawnie zalegalizować ideę całkowitej abstynencji seksualnej kleru⁹⁰. W 1486 roku, a więc pół wieku później opublikowany został po raz pierwszy *Malleus Maleficarum* (*Młot na czarownice*)⁹¹ – traktat pokazujący pełne *spectrum* niebezpieczeństw wynikających z kontaktów z kobietami, które należąc do płci z natury słabszej, podatne są na szatańskie pokusy i łatwo mogą „najcnotliwszego do grzechu przywieść”.

W Polsce pierwsze procesy o czary rozpoczęły się za czasów Zygmunta Augusta, ale fragmenty *Młota na czarownice* przetłumaczył Stanisław Żąb-

⁸⁹ Głębokie przekonanie w tej materii żywili autorzy *Młota na czarownice*, dwaj dominikanie – Henryk Kraemer Institoris i Jakub Sprenger. Ich sławetne dzieło ukazało się po raz pierwszy w roku 1486, a w latach 1496–1520, dzięki wynalazkowi druku, wznawiano je czternastokrotnie. Istota psychozy, która w okresie renesansu, baroku i po części oświecenia pochłonęła niezliczone ofiary, po dziś dzień nie doczekała się jednoznacznego wyjaśnienia. Pozostaje jednak faktem, że wiary w istnienie czarownic nie wykonywali dwaj dominikanie, że jest ona znacznie starsza niż instytucja inkwizycji. Już w Pięcioksięgu Mojżeszowym („Czarownikom/czarownicy żyć nie dopuścisz.” [Exodus, XXII, 18]) powtarza się informacja o nakazie karania śmiercią ludzi posądzanych o czary, choć sama istota czarów nie jest praktycznie wyjaśniona. Wynikałoby z tego, że zjawisko czarowania należało do tak znanych i pospolitych, że tłumaczenie go Księga uznaje za zbędne.

⁹⁰ Por. A. Szafrński, W. Wójcik, *Celibat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1985, s. 1399–1402.

⁹¹ *Młot na czarownice. Postępek zwierzchny w czarach* [...] Z pism Jakuba Sprengera i Henryka Instytora [...] po większej części wybrana i na polski przełożona przez Stanisława Żąbkowica [...] w Krakowie [...] Roku Pańskiego 1614. Wydawnictwo WYSPA 1992.

kowic i wydał drukiem dopiero w roku 1614. Badania Bogdana Baranowskiego potwierdzają, że w Rzeczypospolitej wieku siedemnastego – zwłaszcza w województwach wschodnich – nasiliły się procesy o czary. Nie darmo zresztą Ząbkowic, polski tłumacz *Młota* ofiarował swoją pracę księciu Januszowi Ostrogskiemu, dziedzicowi wielkich majątków na Wołyniu, katolikowi w pierwszym pokoleniu, którego ojciec Konstanty „czczony był na Rusi jako obrońca prawosławia”⁹². Trudno więc oprzeć się myśli, że część przynajmniej ucieczek chłopskich, znanych w literaturze historycznej jako zbiegostwo na Dzikie Pola, łączyć by należało z prześladowaniami wynikającymi ze zwalczania herezji czarostwa. A bezwzględna walka z czarami była zorganizowaną, masową ofensywą przeciwko Złu.

Zło, jako jedna z naczelných kategorii aksjologicznych, rozpatrywane bywa w literaturze filozoficznej w dwojakiej co najmniej perspektywie. Pierwsza z nich, historycznie starsza, wywodzi się z postaw fideistycznych, a potem uzasadnień scholastyczno-teologicznych i zakłada ontologiczny status Zła, istniejącego obiektywnie jako przeciwieństwo Dobra. Perspektywa druga, związana z aksjologią kulturową, pozwala patrzeć na zło w kategoriach relatywistycznych, zmiennych, w znacznej mierze dookreślanych przez historycznie warunkowany system wartości – zakłada więc kontekstualność i subiektywność zła jako pochodnej zmiennych postaw epistemologicznych. Z punktu widzenia pierwszego stanowiska wątplenie w obiektywne istnienie Zła może być równoznaczne z herezją. Stanowisko drugie zakłada, że jedynie w konkretnych warunkach historycznych, generujących określone postawy aksjologiczne następuje proces identyfikacji wartości negatywnych i uruchomienie sankcji moralnych związanych ze społecznie deprecjonowanymi czynami jednostek lub zbiorowości. Człowiek nie może być weicieniem obiektywnie istniejącego zła, może natomiast źle postępować.

W literaturze przedmiotu wspomina się niejednokrotnie, że zjawisko procesów o czary, które ogarnęło Europę na przestrzeni XVI–XVIII wieku, wynikało z przesłanek teologicznych. Źródłem tych postaw w znacznej mierze stała się filozofia scholastyczna, zajmująca się między innymi ustalaniem ontologii Szatana jako naturalnego wroga Boga. Rozważania te doprowadziły do uznania za herezję wszelkich sądów podważających wiarę w istnienie obiektywnego Zła oraz negujących możliwość instrumentalizowania ludzi przez moce piekielne. Znalazły one potwierdzenie i sankcję w roku 1484, w bulli Innocentego VIII *Summis desiderantes affectibus*, tworzącej prawne

⁹²Tamże, s. 12.

podstawy do ścigania wszystkich wrogów ludzkości, posądzonych o kontakt z szatanem. Bezpośrednią konsekwencją papieskiej bulli był *Malleus maleficarum*, dzieło oparte na założeniu, że skoro bezsprzeczne jest obiektywne istnienie Szatana, to muszą istnieć ludzie, za pomocą których wprowadza on w czyn swój plan opanowania świata. Są nimi w pierwszej kolejności niewiasty, mogące – jak sugerował św. Tomasz – obcować ze złym duchem cielesnie, płodzić z nim istoty „mocne i wzrostu wielkiego”. Jednocześnie matki, dzięki diabelskiemu wsparciu, potrafią skutecznie ukrywać ich prawdziwe pochodzenie, narażając tym samym ludzi na straszliwe niebezpieczeństwo.

Takowe brzydkości cielesne szatani odprawują nie dla swojej uciechy, ale dla zarażenia duszy i ciała tych, z którymi obcuja⁹³.

Jest w idei posądzania kobiet o dysponowanie nadprzyrodzoną mocą pewien rys, charakterystyczny dla ambiwalencji Dobra i Zła. Przeciwnieństwo tych dwóch pierwiastków zawierają wszystkie źródłowo potwierdzone systemy etyczne. W większości z nich Zło wiązane bywa z pierwiastkiem żeńskim. Antropologia Dobra i Zła manifestuje się w jakiejś mierze poprzez wsparcie patriarchy lub matriarchy, poprzez przyznanie Kobiecie roli nadrzędnej lub podrzędnej kulturowo. Opozycja Dobro–Zło wymaga jaskrawego przeciwstawienia Męskości i Żeńskości; idea równouprawnienia płci zbiega się z indyferentyzmem moralnym.

Prawne zakazy prowadzenia procesów o czary, odbywanych obligatoryjnie z użyciem tortur i prowadzących zazwyczaj do kary śmierci, pochodzą przeważnie z drugiej połowy XVIII wieku, choć źródła historyczne zaświadcniają, że i w wieku XIX zdarzały się na tym tle samosądy, zwłaszcza w izolowanych społecznościach wiejskich. Natomiast badania etnograficzne wykazują, że wiara w realne istnienie czarownic utrzymała się również w dwudziestowiecznych przeświadczeniach ludowych. Michał Komar w jednym z esejów poświęconych tej problematyce zauważa, że zarówno rozpoczęciu połów na czarownice, jak i próbom zakończenia tych procesów towarzyszyła znamienna ideologizacja, często wspierana przekłamaniami temporalnym. Autorzy Encyklopedii Francuskiej, współtwórcy filozofii oświecenia zachowywali się tak, jakby to wstydlive zjawisko miało miejsce w odległych wiekach, w dalekiej przeszłości i było zupełnie obce nowoczesnej, wykształconej Europie.

⁹³ Tamże, s. 74.

Wydaje się, że dość podobnie potraktował problem czarostwa Henryk Sienkiewicz, wplatając w pierwszą ze swoich powieści historycznych motyw jakby bardziej z pogranicza fenomenologii baśni i złego snu niż historycznej tragedii setek tysięcy anonimowych kobiet. Horpyna Dońcówna pełni w *Ogniem i mieczem* funkcję swoistej antagonistki Heleny Kurcewiczówny. Wymogi fabularne sprawiły, że przypadła jej w udziale rola małownicza i niezbędna zarazem. Horpyna jest wiedźmą sprzymierzoną z Bohunem⁹⁴.

Pojawienie się postaci czarownicy w utworze, którego akcja toczy się w połowie wieku XVII jest więc zabiegiem jak najbardziej usprawiedliwionym z perspektywy źródłowo potwierdzonej prawdy historycznej. Jednakże racjonalizm drugiej połowy wieku XIX nie zezwolił już na traktowanie tej postaci z pełnym respektem przydechem. Sienkiewiczowska Dońcówna jest groźna i zarazem groteskowa, w zasadzie przyjazna ludziom, wroży im, chroni Kozaków przed złymi mocami na Wrażym Uroczyszczu, lojalnie dotrzymuje słowa danego Bohunowi, którego zresztą darzy głębokim i prawdziwym sentymentem. Jest jednocześnie kobietą ciężko doświadczoną przez los, kobietą pozornie lekceważącą prawa boskie i ludzkie; w istocie zaś bezskutecznie dbającą o własne bezpieczeństwo. W ostatecznym rachunku ginie przecież zabita podstępnie przez sympatycznego skądinąd szatawile i oczajduszę.

W płaszczyźnie kompozycyjnej całego tekstu zasada prezentowania Horpyny respektowana jest bardzo konsekwentnie. Praktycznie naczelnym kreatorem jej wiedźmowatości jest Rzędzian, a sekunduje mu w tym pan Zagłoba. To od pacholka pana Skrzetuskiego dowiadujemy się, że rannego Bohuna pielęgnowała czarownica Dońcówna i ona to właśnie przepowiedziała młodemu Kozakowi miłosną porażkę. Jednocześnie jednak relacja Rzędziana wprowadza do powieści postać antypatycznej wiedźmy i utrwała ten wizerunek w czytelniczej świadomości. Pobieźna lektura nie zawsze pozwala w pełni zrozumieć psychologiczne podstawy takiej kreacji. Przecież i sam Sienkiewiczowy Rzędzian nie pojmuje, że źródłem jego fascynacji Horpyną może być coś innego niż szatańskie uroki:

⁹⁴ „Horpyna (Dońcówna), postać historyczna. Siostra pułkownika kozackiego, Dońca, „kraśna” wiedźma, obdarzona umiejętnością przepowiadania przyszłości (dwuznaczne wróżby dotyczące Bohuna oraz śmierci brata) i nadzwyczajną siłą. [...] O Dońcównie wzmianka w eposie Samuela ze Skrzypny Twardowskiego *Wojna domowa z kozaki, Tury Moskwę...*” T. Bujnicki, A. Rataj, *Trylogia Sienkiewicza. Leksykon*, Kraków 1998, s. 56; „Dońcówna Horpyna – postać fikcyjna, stworzona w oparciu o relacje z epoki na temat czarownic służących Chmielnickiemu. Nazwisko od autentycznego pułkownika Dońca”. M. Kosman, „*Ogniem i mieczem*”, *prawda i legenda*, Poznań 1999, s. 182.

Jak tylko trochę ozdrowiał [Bohun – E. K.], przychodziła do niego Dońcówna, żeby mu wróżyć. I wróżyła, ale nie dobrego. Bezecna to olbrzymka, z diabłami w komitywę wchodzi... ale dziewczysko hoże. Jak się zaśmieje, to przysiągłbyś, że kobyła na łące rży. Zębiska białe pokazuje, taka mocna, że pancierz może rozedrzeć, a jak chodzi, aż się ziemia trzęsie. I widać z dopuszczenia bożego coś sobie do mnie upatrzyła, że jej się uroda moja podobała. To, bywało, nie przejdzie koło mnie, żeby mnie za łeb albo za rękaw nie pociągnąć albo nie szturchnąć – i nieraz mówi: „Chodź!” A jam się bał, żeby mi czarny gdzie na osobności karku nie skręcił, bo zaraz by wszystko, com zebrał, przepadło. Więc jej odpowiadam: „Mało to masz innych!” A ona: „Udałeś mi się, chociażęś dzieciuch! udałeś mi się”. „Poszła precz, baseto!” To ona znów: „Udałeś mi się! udałeś mi się!”

– I widziałeś wróżby?

– Widziałem, słyszałem. Dymiska jakieś, syki, piski, jakieś cienie, ażem truchłał. Ona zaś w środku stojąc, brwi czarne w kozła postawi i powtarza: „Lach przy niej! Lach przy niej! czyłu! huku – czyłu!...Lach przy niej!” To znów pszenicy na sito nasypie i patrzy, a ziarnka to tak chodzą jak robactwo i: „Czyłu! huku! czyłu! Lach przy niej!” – Ej! mój jęgo-mość! żeby to nie taki zbój, to by żal było patrzeć na tę jego desperację po każdej wróżbie! [Ogniem i mieczem, t. 1, s. 442–443]⁹⁵.

Trudno orzec, czy Rzędzian bardziej lękał się diabelskich sztuczek, czy też ewentualnej utraty sławetnego pasa, który mu „wzdymał żupan na brzuchu”. W każdym razie pierwsze w powieści spotkanie z Horpyną jest po części zabawne, po części uspokajające, bo przecież to właśnie jej zawdzięczamy pośrednio dobrą wróżbę dla zamiarów Skrzetuskiego. Dopiero później postrzegamy w niej złowrogą pomocnicę Bohuna i potencjalną morderczynię niewinnych ofiar, których kości tworzyć miały jakoby ostrokół Czortowego Jaru.

Jest więc w tej postaci jakieś pęknięcie konstrukcyjne, jakaś nieostrość aksjologiczna, która wprawdzie każe czytelnikowi odetchnąć z ulgą po udanym strzale Rzędziana, ale też i wstrzymać nadmiar entuzjazmu w związku z pełną dystansu do tej egzekucji postawą pana Wołodyjowskiego.

Co sprawia, że jako czytelnicy współczujemy Helenie, że razem z bohaterami powieści cieszymy się pokonaniem wszelkich przeszkód na drodze do jej małżeństwa ze Skrzetuskim, potrafimy nawet wykrzesać w sobie element współczucia dla niespełnionej miłości Bohuna, a Horpyna na taki sen-

⁹⁵ H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem*, pod redakcją J. Krzyżanowskiego, tekst na podstawie wydania drugiego [...] przygotował do druku T. Jodelka, Warszawa 1961, t. 1–2. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania.

tyment raczej liczyć nie może? Czyżby aż tak silnie tkwiła w nas podświadoma zgoda na tradycyjny podział ról społecznych, w myśl którego mężczyzna może działać aktywnie i popełniać przy tym błędy, natomiast kobieta winna być uosobieniem dobroci, czystości, bezpieczeństwa, niewinności, wiary, miłości i nadziei – zostawiając jednakże mężczyźnie inicjatywę obrony tych cech?

Jeżeli przyjrzymy się bliżej postaci Horpyny, w oczy uderza jej samodzielność – ba, dominacja nad światem otaczających ją mężczyzn. Horpyna rozkazuje, rządzi, wydaje polecenia, wymaga, by przestrzegano jej nakazów. Nawet w igraszkach miłosnych jest stroną aktywną – to ona przecież „rozdaje kułaki i calusy”. Praktycznie niemal zawsze podkreśla swą dominację lub jest przynajmniej gotowa do przejęcia inicjatywy. Pozwala rozkazywać sobie jedynie Bohunowi, którego darzy niewątpliwym, choć pełnym świadomości niespełnienia sentymentem. Ale też i Bohun jest jedynym mężczyzną, z którym Horpyna rozmawia jak równy z równym. W jej żartach z Rzędzianem jest element wyższości i przewagi choćby czysto fizycznej – supremacja świadomej swego ciała kobiety nad zafascynowanym jej witalnością młodzieńcem. W stosunku do mieszkającego we młynie karła Czeremisa miesza się w Horpynie poczucie dominacji i opiekuńczości. Z jednej strony traktuje niemego kalekę jako swego niewolnika, z drugiej natomiast potrafi się za nim ująć i zapewnić mu bezpieczeństwo. Jego rola w Czortowym Jarze jest dość dokładnie określona:

– Czeremis pod skałami kukurydź sadi, wino sadi i ptaki w sidła
łapie. [t. 2, s. 23]

Zresztą niejasne są drogi, które zawiodły bezimiennego karła do Czortowego Jaru. Czeremisi albo Maryjczycy to lud zamieszkujący tereny nadwołżańskie, słynący z kultu drzew, uprawiania magii przyrody i z umiejętności wróżbiarskich⁹⁶. Niski wzrost zawdzięczał zapewne towarzysz Horpyny naturze lub kalectwu we wczesnym dzieciństwie, natomiast nie wiadomo, kto i z jakiej przyczyny uciął mu język. W wierzeniach ludowych niski wzrost, zwłaszcza w połączeniu z wielką głową przypisywany był istotom demonicznym, przeważnie tym, w które wcieliły się dusze zmarłych⁹⁷. Natomiast niemota jako defekt fizyczny wzmagala niesamowitość karła. Obie te cechy czyniły go wymarzonym kompanem czarownicy, a nadzwyczajne umiejętności

⁹⁶ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, tom drugi, *Kultura duchowa* cz. 1, wydanie 2, red. naukowy J. Burszta, 1967, s. 251, 372, 379.

⁹⁷ Tamże, s. 608.

strzeleckie utwierdzały postronnych obserwatorów w przeświadczeniu o jego związkach z siłami nieczystymi. W płaszczyźnie fabularnej obecność Czeremisa jest uwiarygodnieniem roli Horpyny, dodatkiem wzmacniającym jej wątpliwą niekiedy demoniczność.

Sama Horpyna jest jednak wiedźmą dość nietypową, choć zgodnie z pokrętną dialektyką *Młota na czarownicy* ta nietypowość właśnie mogła być diabelskim omamem.

Zaczem wiedzieć potrzeba, iż jako trojake są czarownicy, to jest: szkodzące, a ratować nie mogące: drugie które ratować mogą, ale z jakiejś osobliwej z szatanem umowy nie szkodzą. Trzecie, które i szkodzą, i ratować mogą⁹⁸.

Horpyna i szkodzi, i ratuje, choć w jej zabiegach trudno dopatrzeć się czegoś nadzwyczajnego. Szkodzi oczywiście z perspektywy interesów Skrzetuskiego, bo ku jego rozpaczy ukrywa kniaziównę. Ale jest to jednocześnie przysługa oddana Bohunowi i pomoc udzielona samej Helenie, która – gdyby nie opieka młodej wiedźmy – mogłaby umrzeć w wyniku zadanej sobie rany. Znajomość ziół leczniczych, uspokajających, uśmierzających, gojących i nasennych świadczy przede wszystkim o medycznych talentach młodej Kozaczki, ale nie należy zapominać, że jest też ona skłonna napoić kniaziównę odurzającym wywarem i zapewnić Bohunowi jej nieświadomą powolność. Etyczne zasady młodego watażki i jego ambicja zdobycia wzajemności ukochanej kazały mu odrzucić złowrogą propozycję Horpyny. Gdyby stało się inaczej, można by z powodzeniem sytuować olbrzymią Kozaczkę wśród czarownic „szkodzących”. Ale jednocześnie wiedźma przyrzeka, że będzie dobra dla uwięzionej, pociesza ją – zgodnie z własną oceną sytuacji – i dotrzymuje słowa. Na całej spływającej krwi Ukrainie nie ma dla kniaziówny bezpieczniejszego schronienia niż Czortowy Jar. To przeświadczenie tkwi w Horpynie głęboko; podobnie jak sama wydaje się być mocno przekonana o władzy, jaką ma nad duchami i ludźmi:

Żeby ty, sokole, na całym świecie schowania dla swojej kniaziówny szukał, to by ty lepszego nie znalazł. Już i tędy nikt po północy nie przejedzie, chyba ze mną, a w jarze jeszcze żywy człowiek nogi nie postawił. Chce kto wróżby, to przed jarem stoi i czeka, póki nie wyjdę. Nie bój ty się. Nie przyjdą tam ani Lachy, ani Tatary, ani nikt, nikt. Czortowy Jar straszny, sam zobaczysz. [t. 2, s. 7]

⁹⁸ *Młot na czarownicy...*

Władzę tę próbuje demonstrować Horpyna w czasie nocnego przejazdu przez Wrażę Uroczyszcze. Mołojcy, wsłuchani w niesamowite odgłosy stepowej nocy i otoczeni aurą własnych wyobrażeń łatwo wierzą, że to dzięki czarownicy cało przejechali niebezpieczny odcinek drogi. Nieznane dźwięki, wspomagane niesamowitością Wrażego Uroczyszcza, ruinami, grobami, rozrzuconymi kośćmi etc. musiały na nich podziałać odstraszająco⁹⁹. Komentarze i wyjaśnienia niezwyklej kobiety jeszcze podsycaly ten lęk. Postawa Horpyny jest w tej sytuacji nie do końca oczywista. Wiedźma chwilami zachowuje się tak, jakby wierzyła we własną moc kielznania złych duchów, a więc pośrednio i w samą możliwość ich materializacji. Jednocześnie za całą podróż do Czortowego Jaru, odbywana nocą, w świetle księżyca, sprawia wrażenie starannie wyreżyserowanego spektaklu. Horpyna chce utwierdzić nie tylko mołojców, ale i Bohuna w przeświadczeniu, że mają do czynienia z siłami piekielnymi. Jej osobiste, tragiczne doświadczenia nakazują daleko posuniętą ostrożność. Horpyna praktycznie nie ufa nikomu, a gdy złamie tę zasadę – zginie. Biografia powieściowej Dońcówny w znacznym stopniu wyjaśnia motyw jej działania.

Plawiona w rodzinnej wsi nad Donem i torturowana przez kata w Jampolu miała okazję zapoznać się z prawnymi i praktycznymi skutkami *Młota na czarownice*. Szuka więc odosobnienia, które znajduje daleko w stepie, w Czortowym Jarze, mieszka z karłem umiejącym nad podziw celnie strzelać, broni obcym dostępu do swojej siedziby, a niepożądanych gości odstrasza dekoracjami z ludzkich kości. Trudno orzec, czy są to czaszki pomordowanych przez nią ciekawskich, raczej wątpliwe, gdyż ten rodzaj zbrodni z pewnością wzburzyłby przeciw niej okolicznych mieszkańców, żyjących przecież na tym pustkowiu, bo przychodzących po wróżbę. Kości demonstrowane mołojcom to raczej szczątki ludzkie i końskie pozbierane w stepie i tworzące potężną psychologiczną zaporę przeciw intruzom. Ze względów oczywistych nie chce Horpyna w Jarze „ni popa, ni księdza”, zbyt dobrze znając skutki działań sądów kościelnych. Ponure doświadczenia owocują w jej przypadku nie tylko przyziemnym praktycyzmem, ale i silnie eksponowaną autoświadomością motywacji i wyborów. Horpyna na pewno nie jest kobietą z gruntu złą. Ale funkcja groźnej strażniczki uwięzionej kniaziówny, jej sym-

⁹⁹ W rozważaniach Kazimierza Moszyńskiego na temat kultury ludowej Słowian znaleźć można próbę racjonalizacji takich lęków zaludniających wyobraźnię niesamowitymi postaciami. Etnolog wskazuje tu na nieznaną głośność rzadkich ptaków, na skrzypienie drzew i wycie wiatru, odbierane zwłaszcza w nieznanymi miejscach i nocą jako diabelskie odgłosy. Por. K. Moszyński, *Kultura...*, s. 428–429.

patia do Bohuna i Kozaków, wreszcie podejrzenie o konszachty z szatanem czynią z niej negatywną postać powieściową.¹⁰⁰

W czym właściwie wyraża się wiedźmowość Horpyny? Na pewno w potężnym wroście, demonicznej urodzie i demonstracyjnej swobodzie doboru partnerów. Na pewno w umiejętności wróżenia z wody i pszenicy. I oczywiście w szeregu atrybutów. Zamiast czarnego kota lub sowy Horpyna ma na swe usługi egzotycznego karła. Żyje we młynie, czyli miejscu, w którym – zgodnie z ludowymi wierzeniami – diabeł zawsze miał swoją siedzibę. Nie czuje lęku przed zwłokami, trupami, kośćmi; nie boi się diabłów ani upiórów, które potrafi powstrzymywać zaklęciami. Jej śmiech ma charakter demoniczny – Horpyna „rży jak kobyła”, a już autorzy *Młota na czarownicy* przypisywali diabłom umiejętność wcielania się w końską postać.

Trudno twierdzić, że indywidualny portret Horpyny rysowany jest subtelnie bądź wyraziście. Można natomiast zaryzykować sugestię, że postać ta tworzona jest w oparciu o uniwersalne cechy kobiece, multiplikowane i wyolbrzymiane niemal do granic patologii, co nie zmienia faktu, że wizerunek Horpyny w swojej głębokiej strukturze prawie nie różni się od portretu kniaziówny. Budowany jest bowiem na koncepcji nadwrażliwości i zaangażowania emocjonalnego, na niezależności i silnej woli, na wyjątkowości osobistych talentów i tragizmie sierocego losu. Helena żyje w pogardzie jako córka rzekomego zdrajcy – Horpynie ludzka ignorancja przypisuje kontakty z diabłem. Helena potrafi pisać – Horpyna leczyć. Helena ma na usługach Tatarów – Horpyna Czeremisa. Helena wierzy wróżbom naturalnym i ogromne znaczenie przypisuje kukulce – Horpyna, żeby wróżyć, musi albo wprawić się w trans, albo co najmniej dobrze znać oczekiwania i postawy proszących o przepowiednie. Potrafi wykorzystać w tym celu ziarno lub wodę, a jest przy tym głęboko przekonana, że to duchy mówią prawdę o przyszłości za jej pośrednictwem. Sama wierzy we własne wróżby i dlatego szczerze martwi ją perspektywa śmierci brata. Helena kocha Skrzetuskiego i niechęcią darzy Bohuna – Horpyna własne życie uczuciowe łączy z miłością do pięknego watażki i siostrzanym przywiązaniem do Dońca. Analogie można by mnożyć.

Trudno afekty, jakimi czarownica obdarza brata i Bohuna, uznać za emocje negatywne – w jednym i drugim przypadku stać młodą wiedźmę na szlachetność i poświęcenie; każdorazowo też wyraża zrozumienie i szacunek dla postaw emocjonalnych kochanych przez siebie mężczyzn. Natomiast to, co czytelnik *Ogniem i mieczem* odbiera jako syndrom wiedźmowości jest sto-

¹⁰⁰ Por. L. Ludorowski, *Sztuka opowiadania w „Ogniem i mieczem” Henryka Sienkiewicza*, Warszawa 1977.

sunkowo niejednorodną zbitką cech przypisywanych czarownicom na całej Słowiańszczyźnie. Olbrzymi wzrost, długie, czarne włosy, zrosnięte brwi, dar wieszczania, olbrzymia siła, pozwalająca „rozrywać pancerze”, wreszcie niepohamowana witalność – wszystkie te cechy odnaleźć można w repertuarze rysów pozwalających w wierzeniach ludowych identyfikować daną osobę jako czarownicę. Ponadto Horpyna spełnia funkcje baśniowej wiedźmy – porywa i przetrzymuje w ukryciu piękną księżniczkę, sprzyja fałszywemu pretendentowi do jej ręki, stwarza przeszkody właściwemu, pozytywnemu bohaterowi.

Trudno jednocześnie być złą czarownicą z bajki i nieszczęśliwą ofiarą psychozy strachu, która przez prawie trzy stulecia władała Europą. W siedemnastowiecznej, „prawdziwej” historii czarownic było zbyt wiele tragiczmu, by łatwo go można było zastąpić fantasmagoryczną postacią z dziecinnego pokoju. Stąd nie jest Horpyna do końca jednorodna w swej powieściowej funkcji i indywidualnym losie. Sienkiewicz niezbyt starannie niweluje tę ambiwalencję i można przypuszczać, że fakt ten do pewnego stopnia wiąże się z jego osobistymi przekonaniem i dyskutowaną wizją dziejów. Horpyna ma być prostą chłopką, wrażliwą i na pewno na swój sposób nieprzeciętną, ale też opowiadającą się po stronie kozackiej rebelii. Ten wybór, którego dokonał za nią pisarz, implikuje określone zachowania i funkcje powieściowe. Horpynie przypisany został los złej czarownicy i ten musi się do końca wypełnić.

Zwróćmy jednak uwagę na wynikające z tego niekonsekwencje. Horpyna jest młodą dziewczyną, niewątpliwie pokaraną przez los i kod genetyczny potężnym wzrostem, ale jest to dziewczyna o nie kwestionowanej urodzie. Pan Michał Wołodyjowski, wrażliwy na wdzięki niewieście mówi o niej per „kraśna wiedźma”. Jest to kobieta atrakcyjna na tyle, by wabić na siano młodych Kozaków i obdzielać ich łaskami wedle swego uznania. Jeżeli Rzędzian nie chce wchodzić z nią w bliższą komitywę to oficjalnie dlatego, że boi się narazić czartowi, o którym wiadomo, że utrzymuje z czarownicami intymne stosunki. Element seksualności i erotyzmu Horpyny pojawia się głównie w relacjach zafascynowanego nią pacholka. A jednocześnie wiadomo, że Horpyna jest kobietą zakochaną w Bohunie, zakochaną głęboko i potajemnie, mającą dystans do własnego uczucia, ale jednocześnie w jakimś sensie pełną nadziei. Zgadza się na niewygodną i niełatwą rolę opiekunki cudzych uczuć, a robi to z miłości do atamana – zachowując przy tym subtelność dumę. Bohun nie zwraca na nią uwagi, nie dostrzega w niej kobiety; traktuje ją instrumentalnie i w zasadzie nie ma nic przeciwko jej romansom z mo-

lojcami czy karłem Czeremisem. Niemniej jednak wiele z tego, co robi Horpyna warunkowane jest właśnie emocjonalnie. Miłość do brata staje się bezpośrednim powodem jej zguby, bo przecież gdyby nie chęć zwyczajowego towarzyszenia mu przy śmierci być może zostałaby spokojnie w Czortowym Jarze i Rzędzian nie musiałby jej zastrzelić. W reakcjach i zachowaniach Horpyny trudno znaleźć emocje negatywne. Czarownica jest raczej indyferentna moralnie i większość własnych wyborów podporządkowuje czystemu pragmatyzmowi. Helenę traktuje instrumentalnie, a opiekuje się nią, bo taka jest wola Bohuna. Wydawać się może, że ciężar własnych doświadczeń nie pozwala jej na wykrzesanie czegoś więcej nad obojętne współczucie dla innej kobiety. W sposobie rozumienia nieuniknioności losu jest Horpyna bardzo bliska kulturze chłopskiej. Jej miłość do Bohuna jest subtelna; miłość do brata prosta i zwyczajna, ludzka. A mimo to Horpyna nie budzi współczucia, Horpyna budzi odrazę. Nawet jej niezwykle rozwinięta samoświadomość, obca kulturze ludowej, napawa lękiem.

Znaczna część odrazy wynika ze sposobu, w jaki Sienkiewicz kreśli tę postać, a źródłem niepocholebnego wizerunku jest tu odpowiedni dobór słów i określeń wartościujących. Horpyna stanowi bowiem oczywistą opozycję w stosunku do Heleny, jest jej przeciwieństwem, ale i – jak już wspomniano – swoistym *alter ego*. O ile Helena jest słusznego wzrostu, to Horpyna jest olbrzymką. O ile Helena jest „Ukraińką krwi gorącej”, o tyle Horpyna jest rozpustną wiedźmą. Helena może dać się całować w wiśniowym sadzie młodemu porucznikowi, Horpyna natomiast bezwstydnie wabi młodego Rzędziana lub baraszkuje na sianie z młojcami rozdając „kułaki i całusy”. „Ciemne, jedwabne brwi” Heleny „rysowały się dwoma delikatnymi lukami”. Panna marszczy je w rzadkich chwilach niezadowolenia, natomiast Horpyna własne „stawia w kozła”, co w sposób oczywisty sugeruje diabelskie koneksje. Helena ma „bujne, czarne warkocze”, a Horpyna włosy jak „skrzydło kruka”. Jest to kolejne złowróźbne określenie¹⁰¹. Helena ma ząbki jak perły, Horpyna ma „zębiska białe jak wilk”. Helena śmieje się perłście, Horpyna rzy jak kobyła. W zasadzie mamy do czynienia z inwariantnym typem wysokiej, postawnej brunetki, ale obydwie te kobiety na swój sposób stanowią własne przeciwieństwo, co dowodzi maestrii Sienkiewicza w kreśleniu różnych sylwetek przy pomocy ograniczonych w istocie środków.

Jest w postaci Horpyny bardzo wiele cech do końca niejasnych. Wydawać by się mogło, że Sienkiewicz nie miał do końca sprecyzowanego poglądu na

¹⁰¹ Por. A. Szyjewski, *Symbolika kruka. Między mitem a rzeczywistością*, Kraków 1991.

problem czarownic, aczkolwiek dobrze orientował się w historycznych realiach, jakie towarzyszyły ich procesom. W roku 1614, a więc ponad trzydzieści lat przed opisywanymi w powieści wydarzeniami pojawiło się pierwsze polskie wydanie *Młota na czarownice*. Fakt ten uwarściwił ludzi siedemnastego wieku na problem czarów i magii. Połowania na czarownice niewiele mają bowiem wspólnego ze średniowieczem. Ich prawdziwy początek w nowożytnej Europie to renesans. Proceder prześladowania czarownic zakończył w Polsce okres tolerancji religijnej. Sienkiewicz nie próbuje przybliżyć czytelnikowi tych informacji, natomiast – kreśląc panoramę wojen kozackich – wplata w rozwój wydarzeń złowrogą i tragiczną postać Horpyny.

Horpyna jest kobietą, która zapoznała się ze skutkami ludzkiego strachu przybranego w majestat prawa. Golenie głowy to przecież wstęp do tortur sprawdzających jej kwalifikacje czarownicze. To element potwornego procesu, to dowód psychozy zbiorowej, o której w powieści właściwie zupełnie się nie wspomina. W ujęciu Sienkiewicza procesy o czary wyglądają trochę na sensację historyczną, okraszając istotne i prawdziwie groźne wydarzenia pierwszej połowy wieku XVII. Ale z punktu widzenia osobistych losów Horpyny, dziewczyny-sieroty, mieszkającej tylko z bratem nad Donem, pokaranej przez naturę nadludzką siłą i olbrzymim wzrostem – procesy czarownic stanowić mogły okrutną rzeczywistość, przed którą uciec można było pod osłonę Kozaków Chmielnickiego. Po latach ks. Kitowicz wspomni, że w wojskach tych „wielu było charakterników”. Sienkiewicz stawiał raczej na pokazanie satyrycznego aspektu tego zjawiska:

Dość, gdy waćpaństwu powiem, iżem do Korsunia, do obozu samego Chmielnickiego z kniaziówną poszedł i z tego piekła bezpiecznie ją wyprowadził.

– Jezus Maria! toś chyba waćpan czarował! – zakrzyknął pan Wołodjowski.

– Co prawda, to czarowałem – odpowiedział pan Zagłoba – bom się też tego piekielnego kunsztu jeszcze za młodych lat od jednej czarownicy w Azji wyuczył, która zakochawszy się we mnie, wszystkie arcana czarnoksięskiej sztuki mi dywulgowała. Ale wiele czarować nie mogłem, bo sztuka na sztukę. Pełno tam wrózków i czarownic koło Chmielnickiego, ci tyle mu diabłów do usług posprowadzali, iż on nimi jak chłopami robi. Spać idzie, to mu diabeł musi buty ściągać; szaty mu się zakurzają, to je diabli ogonami trzepią, a one jeszcze, gdy pijany, tego lub owego w pysk, że to – powiada – źle służysz! [t. I, s. 408]

Można założyć, że powodzenie, jakim cieszyło się wojsko Chmielnickiego u „wrózków i czarownic” było raczej wypadkową serii prześladowań

związanych z kontrreformacją i procesami o czary. Nie wydaje się jednak, by dla konserwatysty z wyboru, jakim stał się Sienkiewicz po powrocie z Ameryki, wygodne było przyjęcie interpretacji stawiającej kropkę nad „i”.

Kim więc rzeczywiście jest Horpyna, zakładając oczywiście umowną prawdziwość powieściowej postaci? Osierocona w dzieciństwie, wychowywana przez brata kobieta wywodziła się z kręgu ukraińskiej, ludowej kultury Kozaków dońskich. Oboje z bratem właściwie już w miejscu urodzenia doznawali jakichś nieznanymi prześladowań, bo wiadomo, że musieli uciekać z rodzinnej wsi. Być może nie bez znaczenia była tu niesubordynacja i przywódcze aspiracje Dońca, który przecież w wojsku Chmielnickiego awansuje na pułkownika. Niewykluczone też, że jednym z powodów ucieczki było oskarżenie o czary. Horpyna umie przecież wróżyć z wody, piany, ze zboża. Zna się na lubystkach i ziołach oszalamiających, potrafi dać Helenie „na sen” i tym sposobem umożliwić jej bezbolesną podróż przez step. Stosuje najbardziej popularne sposoby ludowego wrózenia i ziołarstwa, które – co ciekawe – znajdują swoje etnograficzne poświadczenia częściej na znanym Sienkiewiczowi Podlasiu niż na Ukrainie. Ale umiejętność nie wdawania się w szczegóły pozwala pisarzowi zachować autorytet nawet w sprawie wierzeń kozackich.

Czary Horpyny są nieszkodliwe. Wiedźma stosuje tylko i wyłącznie barierę z ludzkich kości i piszczeli po to, by ochronić Czortowy Jar. Sama opowiada o własnym okrucieństwie, ale jawnie nie przyznaje się do morderstw. Chce, by ludzie, od których doznała tylu krzywd, bali się i zostawili ją w spokoju. Można powiedzieć, że z pokorą przyjmuje na siebie społeczną rolę czarownicy i stara się nie zawieść pokładanych w niej nadziei. Strach przed czarami, jaki jest wówczas udziałem przeciętnego człowieka staje się jej bastionem. Nie jest baśniowym typem złej czarownicy, nie jest też dobrotliwą babą-zielarką i wróżbitką. Nieostrość jej kondycji, wsparta ogólnikową wiedzą o niebezpieczeństwach, jakie grożą rodzajowi ludzkiemu ze strony czarownic, staje się ostatecznie przyczyną śmierci Horpyny. Wyrokodawcą jest Rzędzian, który wykorzystując swoją pozycję posła dobrych wieści postanawia zgładzić przyczynę własnych niepokojów i wystawia Horpynie bardzo negatywne świadectwo:

Czarownica morduje ludzi, którzy tam bez pozwolenstwa wchodzą, i jest dużo kościotrupów, ale na to Bohun nie kazał zważać, jeno jechać i krzyceć: „Bohun! Bohun!...” Dopieroż ona do nas z przyjaźnią wyjdzie...Prócz Horpyny jest tam jeszcze i Czeremis, któreń z piszczeli okrutnie strzela. Oboje musimy uśmiercić.

– Onego Czeremisa nie mówię, ale babę dość będzie związać.

– Zaśby ją tam jegomość związał! Ona taka mocna, że pancierz jak koszulę rozdziera, a podkowała to jeno jej w rękę chrupnie. Chyba jeden pan Podbipięta dalby jej rady, ale nie my. Daj no jegomość pokój, mam ja na nią kulę święconą, niechże już na tę diablicę przyjdzie czarna godzina; inaczej leciałaby za nami jak wilczyca, a na Kozaków wyła i pewnie byśmy nie tylko panny, ale i własnych głów zdrowo nie przywieźli. [t. 2, s. 247–248]

Po dokonaniu egzekucji Rzędzian rzuca na piersi martwej wiedźmy kamień i święconą kredą kreśli na nim znak krzyża. Jemu też przypada w udziale wygłoszenie ostatniego zdania na temat Horpyny. Kniaziównie niemiła jest myśl, że zostawia za sobą trupy i w panu Wołodyjowskim znajduje ona sekundanta własnych obaw. Lecz ich niepokój Rzędzian próbuje rozwiać stwierdzeniem:

Żebyśmy to kogo dobrego starli, to jeszcze nie mówię, ale nieprzyjaćiół Boga wolno, a ja to przecie sam widział, że ta czarownica z diabłami w komitywę wchodziła. [t. 2, s. 264]

Zdanie to, zabawne w warstwie stylistycznej, jest przecież przerażające w swej rzeczywistej wymowie. Dzięki takim właśnie świadectwom, na oczekaniu sformułowanym przez przypadkowych ludzi, często nikczemnych w swoich własnych słabościach, oskarżenia o czary zatoczyły tak szerokie kręgi.

Ponownie wypada postawić pytanie o to, czy takie postawy bohaterów nie są wynikiem określonej historiozofii samego pisarza. Jest *Ogniem i mieczem* powieścią przewrotną, powieścią, której aksjologiczna niejednoznaczność do dziś budzi spory i kontrowersje. Pomijam tu dyskusję o zadaniach powieści historycznej, dyskusję o prawdzie dziejowej czy prawdopodobieństwie konstrukcji psychologicznych portretów bohaterów. Przychylam się do opinii, że jest to powieść w jakimś sensie manichejska. I nie chodzi o proste nawiązanie do znanej tezy, uznającej za psychomachię monolog Jeremiego Wiśniowieckiego, w którym książę podjął niefortunna dla siebie decyzję polityczną. Raczej o to, że elementy odwiecznej gry Dobra ze Złem, Boga z Szatanem, Światła z Ciemnością towarzyszą powieściowym bohaterom, czyniąc ich nieustannie bezwolnymi narzędziami w rękach Losu.

Już pierwsze zdanie powieści sygnalizuje ludzką bezsilność wobec zamiarów Sił Nadprzyrodzonych:

Rok 1647 był to dziwny rok, w którym rozmaite znaki na niebie i ziemi zwiastowały jakoweś klęski i nadzwyczajne zdarzenia. [...]

Szarańcza, kometa, zaćmienie słońca, a także obraz mogiły i ogni-stego krzyża w obłokach, dziwne zachowanie pszczół i bydła, a zwłaszcza anomalie klimatyczne należały do najczęściej komentowanych zwiastunów nieszczęścia, które tylko opieka Opatrzności odwrócić mogła: „odprawiano więc posty i dawano jałmużny” [t. I, s. 5].

Wielka Wojna okazała się jednak nie do uniknięcia, a Rzeczypospolitej przypadła w udziale klęska i hańba. W kategoriach eschatologicznych można by więc sformułować pytanie: czy Sienkiewiczowska wizja dziejów upatrywać może przyczyn owych nieszczęść w woli Wszechmocnego, który karzącą rękę podniósł na grzeszny naród, czy też wspomniane klęski stały się efektem niecznych podstępów Szatana, prowadzącego z Najwyższym nieustanną i podstępną wojnę.

Zło jest zawsze fascynujące. A Sienkiewicz nie pozostał obojętny na estetyczne i etyczne konsekwencje tej fascynacji. Podstawowa domena Szatana, ogień, występuje już w tytule powieści i trudno nie zauważyć, jak przy jego pomocy ludzie stwarzają sobie wzajemnie piekło na ziemi. To oczywiście, że ciężkie grzechy, które popełniają niektórzy z bohaterów, ułatwiają zadanie siłom Ciemności. Ale Szatan ma też swoich własnych emisariuszy, którzy służą mu otwarcie i z własnej woli, czerpiąc zresztą wątpliwe korzyści z tego procederu.

W zasadzie tylko jedna postać w powieści nie wypiera się kontaktów z piekielnymi mocami. To właśnie Horpyna Dońcówna, skrywająca w motywacjach własnych zachowań i tajemnicy swego imienia siermiężną wersję pełnej złowrogiemu uroku czarownicy Micheleta. Przede wszystkim jest młoda i piękna. Piękna pięknnością ukraińskiej krasawicy. Potężnego wzrostu, czarnowłosa i czarnobrewa, jest uosobieniem prymitywnego sex-appelu. Horpyna bez żenady demonstrowa pragnienia własnego ciała i budzi pragnienia mężczyzn. W ostatecznym rozrachunku dosięga jej jednak mściwa ręka Losu, tępiącego wszelkie odstępstwa od natury i normy. Ludzie z ulgą postrzegają w śmierci czarownicy wołę Bożą. Czy jednak sam Sienkiewicz do końca był pogodzony z taką właśnie wizją powieściowego świata? Wprawdzie Rzędzian może ofiarować swemu panu w ślubnym podarunku śmierć kolejnego wcielenia Gorgony Meduzy i jako Perseusz skrzyżowany z Sancho Pansą spełnić swój bohaterski czyn, ale jego postępowanie nie budzi już bezwarunkowej aprobaty bohaterów powieściowego świata. Zmieniły się bowiem normy heroizmu i nie każde zwycięstwo jest tak samo liczone w poczet zasług. Nie podważa to stwierdzenia, że Horpyna, podobnie jak niegdyś Gorgona, pełni w opowieści o świecie wojowników rolę przeszkody, którą po prostu

należy pokonać. Helenie przypadła sympatyczniejsza rola długo oczekiwanej nagrody. Taka funkcjonalizacja pozwala na ujawnienie kolejnej płaszczyzny relacji łączących obie bohaterki.

Spróbujmy pójść jeszcze jednym śladem. Śladem imienia. Imię wiedzy za pośrednictwem Sienkiewicza stało się w kulturze polskiej synonimem czarownicy, synonimem Herod-baby, olbrzymki. Mówi się „wielka jako Horpyna”, „ogromna jak Horpyna”, „taka Horpyna”. A Horpyna to przecież ukraińska forma imienia Agrypina. *Agryppina* czyli *prosta*. Horpyna jest spontaniczna, jest zwyczajna, ludzka w swoich słabościach i wrażliwa uczuciowo. Tak *prosta*, że wręcz niewymagająca w swej oczywistości sprawdzania etymologii jej imienia. W imieniu Heleny kryją się natomiast *blask* i *światło*, a tradycja homerycka każe je wiązać z najpiękniejszą kobietą świata. Obydwie sienkiewiczowskie bohaterki są więc w warstwie symboliki onomastycznej związane z obecną na kresach wschodnich i rzadko eksponowaną w utworach Sienkiewicza tradycją grecko-bizantyjską, choć każda z nich reprezentuje inny zespół wartości. Analogia między tymi postaciami, odnajdywana w głębszej warstwie powieści, w strukturze powierzchniowej jest zamieniona na pełne przeciwieństwo. Ta rozbieżność dodatkowo frapować może czytelnika – nawet wówczas, gdy nie jest on świadomy źródła ambiwalencji swoich uczuć.

Ogniem i mieczem należy do lektur wielokrotnych. Każdorazowe kontakty z tą powieścią odsłaniają, jak w indyjskim tańcu siedmiu zasłon, kolejne tajemnice urokliwej całości. Każda odsłona rości sobie pretensje do wyjaśnienia istoty powieściowego uroku i każda w jakiejś mierze staje się źródłem rozczarowań. Niedośyt jest odwrotną stroną fascynacji. Wielowarstwowa tajemnica zapewnia od lat sukces Sienkiewiczowi. Chęć znalezienia najwłaściwszego klucza do interpretacji tego fenomenu nieustannie towarzyszy badaczom i czytelnikom. Tak się jednak dziwnie składa, że każda próba jest zaledwie odsłonięciem kolejnej zasłony – istota sekretu nadal pozostaje skryta. Tak prowokująca sytuacja rodzi przymus następnych poszukiwań. Tyle tytułem usprawiedliwienia.

Polska kultura szlachecka
jest nie tylko zasadniczym obszarem
pisarskich zainteresowań
Sienkiewicza,
ale i aksjologicznym fundamentem
jego życiowych wyborów
oraz punktem odniesienia
większości werbalizowanych ocen.

Zasada *do ut des* w polskiej kulturze szlacheckiej

Cykl powieści historycznych, któremu Sienkiewicz zawdzięcza swoje miejsce w dziejach narodowej literatury oparty jest w znacznej mierze na niepisanej konwencji komunikacyjnej: w technice pisarskiej twórcy Trylogii tkwi immanentne przekonanie o wspólności kodu kulturowego, dzięki któremu nie ma potrzeby informować czytelnika o sprawach mu skądinąd znanych. Rezygnuje więc Sienkiewicz z wielu wiadomości w jego ocenie redundantnych, bo oczywistych dla odbiorcy, chociaż – paradoksalnie – nie zawsze dla niego w pełni zrozumiałych. Geneza i tradycja wielu zwyczajów, które pisarz jakby mimochodem czyni przedmiotem lub choćby tłem konstruowanej przez siebie fabuły wcale nie jest oczywista dla współczesnego czytelnika. Nie była też absolutnie jasna dla adresata dziewiętnastowiecznego. Uściślając ten problem może warto podkreślić, że dla współczesnych Sienkiewiczowi krąg poruszanych przez niego problemów nie był obcy, ale też wcale nie był doskonale znany. Dowodem na to są choćby długie dyskusje nad prawdziwością jego historycznych wizji. Znamienne, że na ogół nie kwestionowano jego kompetencji w zakresie odtwarzania zwyczajów i obyczajów. Ale też i naukowa refleksja nad tą skomplikowaną materią dopiero się rodziła.

Są w cyklu powieści „ku pokrzepieniu serc”, podobnie zresztą jak i innych utworach Sienkiewicza znamienne motywy budowane wokół kulturowego obowiązku wzajemności. Poczynając od pozornie oczywistego wsparcia „swoich” w bitwach i potyczkach, przez wynagradzanie zasług i odwzajemnienie usług aż po skomplikowany system opieki nad młodszymi

i starszymi – mamy w tych utworach jakby mimowolną ilustrację niezwykle ważnego dla naszej tradycji kulturowej zjawiska. Jest nim silnie moralnie motywowana konieczność utrzymywania systemu wzajemnej pomocy i wzajemnego wsparcia. Kultura rozwijająca się w sytuacji permanentnego zagrożenia, zmuszona do nieustannej walki o zewnętrzne bezpieczeństwo i gwarancje swobodnego, samodzielnego rozwoju wypracowała właściwą sobie konwencję wzajemności, tworzącą bardzo interesujący system bezpieczeństwa wewnętrznego – i traktując go z jednej strony jako niewartą wzmianki oczywistość, z drugiej natomiast dbając o sformalizowane, prawne gwarancje obustronnych świadczeń. Śladom tego zjawiska w twórczości Henryka Sienkiewicza wypadaloby poświęcić odrębną monografię. Na początek może jednak warto zrekonstruować sam system funkcjonowania zasady *do ut des*, wskazując jednocześnie, że determinuje ona zachowania, postawy i wybory wielu sienkiewiczowskich bohaterów. Należy więc wspomnieć – tytułem przykładu, bez pretensji do wyczerpania tematu – o wzajemnej wymianie życia za życie (Skrzetuski – Chmielnicki), opieki za lojalną służbę (Skrzetuski – Rzędzian, Kmicic – Kiemlicze, król Jan Kazimierz – Kmicic), o kurateli nad sierotami po zasłużonych wojownikach oraz nad samotnymi kobietami (Anusia Borzobohata, Helena Kurcewiczówna, Baśka i Krzysia pozostające pod pieczą pani Makowieckiej), o poczuciu obowiązku wobec przyjaciół „w potrzebie”, o gościnności i dobroczynności jako cnotach i jako formach nawiązywania zobowiązań etc. Funkcjonowanie zasady *do ut des* w polskiej kulturze szlacheckiej można by bez trudu odtworzyć na podstawie bogactwa przykładów czerpanych z sienkiewiczowskich powieści.

* * *

Repertuar wzajemnych zobowiązań, do jakich sprowadzić można zasadę społecznej integracji, stanowi o specyfice każdej kultury. Jednocześnie sama zasada wzajemności uznawana jest za jedną z uniwersalnych idei organizujących życie społeczne. Zwracali na ten fakt uwagę badacze kultury – socjologowie, etnologowie i antropologowie – doceniając rangę zjawiska restytucji dóbr, usług i informacji¹⁰². Tak zwana koncepcja komunikacyjna stanowiąca podstawę jednej ze współczesnych, szerokich definicji kultury zmierzała do od-

¹⁰² Por. E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, Warszawa 1968; M. Mauss, *Szkic o darze. Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, Warszawa 1973; B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, Warszawa 1981; tenże: *Prawo pierwotne i porządek społeczny*, w: tegoż, *Szkice z teorii kultury*, przeł. H. Buczyńska, Warszawa 1958; C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970.

nalezienia w zasadzie wzajemności fundamentu, na którym wspierają się – bardzo przecież w swym inwentarzu zróżnicowane – formy relacji międzyludzkich¹⁰³.

Jak zauważono, naczelną regułą w procesie krążenia dóbr jest ekwiwalencja świadczeń. Oznacza to, że wartość daru powinna być zrekompensowana w taki sposób, by w wyniku wymiany obie strony uzyskały równą korzyść¹⁰⁴. W przypadku najbardziej znanych form wymiany rytualnej – *kula*¹⁰⁵ i potlachu – obiekty zainteresowania należą do jednej klasy – klasy przedmiotów prestiżowych. Ich ekwiwalencję determinuje lokalny system wartości. Każdy dar należy odwzajemnić godziwie, przy czym czas, w jakim cała transakcja powinna być zakończona, jest kulturowo określony. Typ wymiany obrzędowej, który zanalizował Malinowski na podstawie rytuału *kula*, stanowi przykład wymiany bezpośredniej. Wysoce umowna wartość przekazywanych w *kula* ozdób pozwoliła na dostrzeżenie pretekstowego charakteru samego rytuału i dotarcie do jego głębszego sensu, jakim jest nawiązywanie i podtrzymywanie więzi społecznych. Jednakże poza wymianą prostą spotykamy w różnych kulturach system darów i ich restytucji, który daleko nieraz odbiega od demokratyzmu *kula*. Sam akt dawania ma charakter prestiżowy i towarzyszy mu zwykle ceremonialna ostentacja. Jej publiczny aspekt, przynoszący DONATOROWI korzyść w postaci uwiarygodnienia jego społecznej pozycji, jest niejako wliczany w spodziewaną rekompensatę, a niekiedy stanowi nawet jej całkowity ekwiwalent. Inaczej mówiąc – możliwość zademonstrowania własnej hojności bywa cenniejszym wkładem w akt wymiany niż materialna wartość podarowanego przedmiotu. Umacnia bowiem przewagę DAJĄCEGO nad BIORĄCYM i sankcjonuje ją przez fakt przyjęcia daru, którego OBDAROWANY nie może bezpośrednio odwzajemnić.

¹⁰³ „Wymiana jako zjawisko całościowe jest przede wszystkim wymianą całościową, obejmującą pożywienie, przedmioty wytwarzane oraz tę kategorię najbardziej cennych dóbr, którą stanowią kobiety. Zapewne, jesteśmy bardzo odlegli od nieznanymi z restauracji: ktoś mógłby się zachnąć na myśl, iż niechęć chłopca z południa do wypicia własnej karafki wina ma stanowić model, zgodnie z którym zbudowany jest zakaz kazirodztwa. Niewątpliwie drugie z tych zjawisk nie pochodzi od pierwszego. Utrzymujemy jednak, że oba należą do tego samego typu, że są składnikami tego samego kompleksu kulturowego albo, dokładniej: fundamentalnego kompleksu kultury.” C. Lévi-Strauss: *Les structures elementaires de la parente*. Paris–La Haye 1967, s. 71. Cytuję za opracowaniem przez K. Pomiana *Słownikiem pojęć antropologii strukturalnej*, w: C. Lévi-Strauss: *Antropologia strukturalna...*, s. 520.

¹⁰⁴ Por. B. Malinowski: *Szkice...*, s. 331–334.

¹⁰⁵ Por. B. Malinowski, *Argonauci...*

Rodzaj i zakres obopólnych świadczeń i wynikających z nich zależności, skomplikowany zespół reguł obowiązujących przed, w trakcie oraz po zakończeniu każdorazowego aktu wymiany stanowi specyficzną część dorobku danej kultury i jedną z istotnych gwarancji jej tożsamości. Szczególnie interesującym zjawiskiem wydają się w tym kontekście świadczenia pozornie jednostronne, które zdają się przeczyć samej zasadzie wzajemności. W języku potocznym otrzymują one nazwę wsparcia, pomocy, miłosierdzia czy filantropii. Każde z tych określeń ma nieco inny zakres znaczeniowy, odrębną historię i właściwe sobie w każdej kulturze konteksty występowania. Ich miejsce wśród innych typów daru charakteryzuje system społecznych zależności i ujawnia tendencje demokratyzujące lub hierarchizujące istotę relacji międzyludzkich. Analizując funkcjonowanie zasady wzajemności w polskiej kulturze szlacheckiej, warto zwrócić szczególną uwagę na te właśnie świadczenia. Zrozumienie specyfiki ich istnienia wymaga zarysowania szerszego kontekstu. W tym celu wystarczy, jak się wydaje, przywołać znamieny dla języka polskiego repertuar leksykalny związany z pojęciem *daru*.

Perspektywa semiotyki kulturowej pozwala na wyodrębnienie w tym repertuarze czterech zasadniczych grup:

1. Grupę pierwszą tworzą nazwy używane do określenia darów okazjonalnych, okolicznościowych, wymienianych między jednostką a jednostką w sytuacjach kulturowo przewidywalnych oraz w sposób tradycyjnie określony. Należą tu: *dar*, *podarunek*, *upominek*, *prezent*, *pamiątka*, *wiązanie*. Przyjęcie i zaakceptowanie jednego z nich zobowiązuje do świadczeń wzajemnych, do pamiętania o znalezieniu okazji stosownej do rewanżu i wyborze właściwego ekwiwalentu. Ten zespół pojęć używany bywa na określenie prostej wymiany partnerskiej. Interesującą semantykę ma tu zwłaszcza wychodzące z użycia *wiązanie*. Ta staropolska nazwa upominku imiennowego lub ogólniej – prezentu – stanowi językowe odzwierciedlenie więzi międzyludzkich, a jednocześnie nawiązuje do specyficznej formy wręczania. *Wiązanie* przekazywano w chuście, ozdobnej materii lub specjalnie dobieranym papierze. Niekiedy towarzyszyło mu inne „wiązanie”, czyli rymowana laurka (powinśzowania spisane mową wiązaną, czyli wierszem). Przywołanie w obu wypadkach starej symboliki węzła ma tu znaczenie wybitnie wzmocniające i upamiętniające sam akt przekazania daru.
2. W grupie drugiej pojawiły się określenia wskazujące na trwały charakter przekazu i – niekiedy – na rezygnację darczyńcy z bezpośredniego ekwiwalentu. Są to: *darowizna*, *zapis*, *odpis*, *nadanie*, *spadek testamentowo-*

wy, ale także: *wiano, posag, oprawa, wyprawa ślubna*. Powodem darowizny mogą być obligacje natury prawnej, więzy rodzinne lub emocjonalne, łączące darczyńcę z obdarowanym, ale czasami także demonstracja niechęci do zwyczajowych pretendentów wyrażana aktem obdarowania osoby przypadkowej. Zasada wzajemności przybiera tu postać pośrednią i realizuje się między innymi przez wymianę międzypokoleniową. Pewien typ dóbr starsi (dziadkowie, rodzice, opiekunowie, krewni) przekazują młodszym, a ci z kolei cieszą się nimi przez określony czas, by następnie znowu przekazać je młodszym. Obowiązuje przy tym reguła nie uszczuplania otrzymanych dóbr. Zasada wzajemności preferuje w tym wypadku interes społeczności – najczęściej rodziny. Zwyczajowo DARCZYŃCA może spodziewać się po OBDAROWANYM szacunku, wdzięczności, opieki. Zdarza się jednak, że te formy odwzajemnienia się redukowane są do minimum lub cedowane na inne osoby.

3. W grupie trzeciej znalazły się określenia służące do opisu sytuacji, w której człowiek nie zobowiązany prawnie ani moralnie do daru, a niekiedy wręcz obcy przekazuje jednorazowo komuś pozostającemu w trudnej sytuacji materialnej drobną kwotę pieniężną służącą zabezpieczeniu najpilniejszych potrzeb. Są to: *jałmużna, datek, wsparcie, zapomoga, ofiara*. Wręczający nie zna rzeczywistych potrzeb obdarowywanego, niekiedy programowo się nimi nie interesuje, nie czeka też na rewanż. Zasada wzajemności jest tu realizowana w formie wymiany upokorzenia na prestiż lub też bywa pojmowana jako rezygnacja z części dóbr, posiadanych dzięki szczególnie korzystnym układom losowym. W tym wypadku dar losu czy Opatrzności zwracany jest ubogiemu. Zależnie od celu przyświecającego darczyńcy i reguł przyjętych w procesie obdarowywania można odróżnić miłosierdzie (*charitas*) od filantropii¹⁰⁶.
4. W czwartej grupie znalazły się pojęcia używane do określenia instytucjonalnych form mecenatu indywidualnego lub zbiorowego (państwowego), które obejmują w podobny sposób i w zbliżonym zakresie instytucję niższego szczebla lub jednostki wspierane społecznie z racji szczególnych zdolności lub predyspozycji. Należą tu: *donacje, dotacje, fundacje, subsydia, subwencje, stypendia*. Przewidywanym ekwiwalentem takiej wymiany rozłożonej w czasie jest szczególnie cenny efekt pracy osoby lub grupy osób subsydiowanych. Efekt ten może przyczynić się do bezpośredniego pomnożenia majątku trwałego mecenasa, częściej jednak realizuje się poza

¹⁰⁶ O tym rozróżnieniu por.: K. Nakwaska, *Dwór wiejski*, t. 1, Lipsk 1857, s. 323–343; B. Gerek, *Litość i szubienica*, Warszawa 1989; M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 1964.

sferą *stricte* materialną i jest jedną z form pozyskiwania grupowego i indywidualnego prestiżu.

Szersze omówienie kulturowych konsekwencji wynikających z interakcji, których podstawą jest ogólnie rozumiana zasada wzajemności, musi wykraczać poza ramy jednego szkicu. Dlatego przedmiot swoich zainteresowań chcę zawęzić do zjawisk wyodrębnionych w grupie trzeciej. Zakładam bowiem, że mieszczą się one w obrębie POMOCY i jako takie odpowiadają kryteriom świadczeń pozornie jednostronnych. Tak więc POMOC i jej przejawy w tradycyjnej kulturze polskiej interesować mnie będą jako zespół relacji między MAJĄCYM i POTRZEBUJĄCYM, DAJĄCYM i BIORĄCYM oraz OBDAROWANYM i DONATOREM. Ograniczenie egzemplifikacji do obszaru kultury szlacheckiej wynika z faktu, że stosunek do świadczeń jednostronnych i pozornie jednostronnych znalazł interesujące odbicie w stanowej specyfice aksjologicznej. Ponadto kultura szlachecka jako uprzywilejowana przez niemal cały czas swego autonomicznego trwania była przedmiotem bacznych obserwacji i w niektórych zakresach stanowiła zespół wzorotwórczy dla innych kultur. Tym samym współtworzyła proces kształtowania się odrębności kultury narodowej¹⁰⁷.

W spojrzeniu na tradycję szlachecką można zaobserwować pewien schematyzm. Z jednej strony przedstawiciele tej warstwy traktowani byli jako grupa potencjalnych donatorów, z drugiej natomiast stawiano im zarzuty korupcji i bezwzględnego korzystania z wszelkiego rodzaju świadczeń. W tej sytuacji podstawowym problemem staje się weryfikacja zasady *do ut des* i próba opisu jej funkcjonowania w tradycyjnych realiach prawno-obyczajowych.

[...] u schyłku XVIII wieku na 100 mieszkańców Europy przypadają 3 do 4 przedstawiciele szlachty, gdy tymczasem w Rzeczypospolitej było ich odpowiednio 8 do 10 (z czego przeszło połowa mieszkała na Mazowszu). Jedynie Hiszpania ze swymi 6,5 % szlachty czy Bretania (5,6 % całej ludności) mogły tu iść w zawody. Już jednak w całej Francji szlachty było zaledwie 1 %, w sąsiadującej z nami Rosji 2 %, na Węgrzech zaś 4 % (wszystkie szacunkowe cyfry dotyczą drugiej połowy XVIII wieku)¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Etnograficzne i etnologiczne opracowania tej problematyki dotyczą głównie analizy reguł funkcjonowania zasady wzajemności w kulturze ludowej. Por. K. Zawistowicz-Adamska, *Spółeczność wiejska*, Łódź 1948; A. Zadrożyńska, *Homo faber – homo ludens*, Warszawa 1983.

¹⁰⁸ J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, Warszawa 1978, s. 55. Podobne dane znajdują się w: A. Kersten, *Historia powszechna – wiek XVII*, Warszawa 1987, s. 107. Nieco inaczej ocenia te wielkości współczesny amerykański historyk Jerome Blum. W recenzji z je-

Ta relatywnie duża liczebność stanu wyjątkowo w Rzeczypospolitej uprzywilejowanego nie oznaczała jednakże nigdy całkowitej równości w jego obrębie. Poza najczęściej omawianym rozróżnieniem stanu senatorskiego i właściwego stanu rycerskiego istniały inne, znacznie nieraz głębsze podziały. Można było szlachectwo dziedziczyć – szlachcic r o d o w y (urodzony z ojca szlachcica) lub otrzymać – zostać p r z y j ę t y m do herbu. Adopcja, jako praktyka szczególnie rozpowszechniona na przełomie XVI i XVII wieku, została w 1633 roku zakazana pod groźbą utraty szlachectwa własnego. Przywilej nobilitacji pozostawał odtąd w wyłącznej gestii sejmu. Przyjęcie do herbu mogło mieć charakter bezwarunkowy – *praeciso scartabelletu*, kiedy to adoptowany uzyskiwał od razu wszelkie prawa do urzędów, zaszczytów i przywilejów, lub też (od 1669 roku) ograniczony, *salvis legibus de scartabellis*, co w praktyce oznaczało wstrzymanie pełnych praw przez trzy pokolenia. Najwyżej ceniono stare szlachectwo rodowe, dające jego przedstawicielom najbardziej uprzywilejowaną społecznie pozycję. Nobilitacja świeżej daty na równi z posiadaniem o plebejskie *de facto* pochodzenie stwarzały skuteczny dystans między „starą” a „nową” szlachtą. Ta ostatnia wchodząc we wszelkiego rodzaju relacje wewnątrzstanowe zobligowana była do znaczniejszych świadczeń.

Bardzo istotny, choć werbalnie programowo lekceważony, był podział wynikający ze stanu majątkowego. W myśl tej klasyfikacji szlachta dzieliła się na posesjonatów, dzierżawców i gołotę (nieosiadłą). Posesjonatami byli ci wszyscy, którzy mogli wykazać się użytkowaniem własności ziemskiej – od magnatów po szlachtę zagrodową. Dzierżawcy nie posiadali własnego majątku, ale w nagrodę za usługi czy przysługi otrzymywali na określony czas lub w dożywocie wieś, klucz, starostwo lub inne dobra ziemskie, z których tantiemy stanowiły ich główne źródło utrzymania. „Dzierżenie” czyli „trzymanie” było stanem faktycznym, a nie prawnym. „Dzierżawa” to forma legalnego użytkowania cudzej własności. Dzierżawca był w strukturze kultury szlacheckiej kimś lepszym od przedstawiciela *odardi*; zdarzało się też, że intratna dzierżawa mogła z czasem pozwolić na zakup własnego majątku. Niekiedy prawem zasiedzenia można też było przejść na własność użytkowaną dotychczas ziemię. Natomiast szlachta nieosiadła, w niektórych okresach pozbawiona części przywilejów (np. obowiązana do zapowiedzi przedmażeńskich, od którego to obowiązku w XV

go książki czytamy: „Na każdym ówczesnych 10 Europejczyków od 7 do 9 osób należało do stanu chłopskiego i utrzymywało się z rolnictwa”. Por. też L. Dzięciel, *Schyłek feudalizmu na wsi europejskiej w oczach amerykańskiego historyka*. „Lud” 1985, t. 69, s. 164; Rec. J. Blum, *The End of the Old Order in Rural Europe*, Princeton 1978.

wieku zwolniono szlachtę osiadłą), stanowiła warstwę ludzi najbardziej mobilnych, ale i najbardziej uzależnionych od bogatych protektorów i magnaterii. Czasami zależność utrzymywała się przez kilka pokoleń. System wzajemnych zobowiązań łączących się z takimi relacjami określa się najczęściej jako udzielanie OPIEKI w zamian za USŁUGI.

Pojęcie OPIEKA ma bardzo stary rodowód. Spotykamy je w rzymskim prawie cywilnym i prawdopodobnie stamtąd dotarło ono do większości kodeksów europejskich. Jednakże prawo stanowione wyprzedzane było przez zwyczajowe, a to z kolei kształtowało się w swojej zasadniczej części na idei normowania stosunków rodzinnych. Zjawisko opieki istnieje w każdej, najprostszej nawet kulturze i polega na zapewnieniu bezpieczeństwa dzieciom, starcom, chorym i kalekom, a także kobietom i rodzeństwu. W każdej kulturze OPIEKA może mieć swoisty zakres, ale zupełne zaniedbanie wynikających z niej obowiązków traktowane jest przez etnologów jako przejaw dezintegracji i upadku danej kultury¹⁰⁹.

Kultura polska, genetycznie wywodząca się z formy słowiańskiego rodu patriarchalnego, stosunkowo szybko zaakceptowała zasadę hierarchii feudalnej, w której władca (pan lenny) przejmował nominalnie funkcje ojca i opiekuna poddanych. Sam akt nadania i przyjmowania lenna, mający charakter ceremonialnego uznawania zwierzchnictwa seniora w zamian za dobra ziemskie i przyrzeczenie lojalności, stanowił uroczyste podkreślenie rangi OPIEKI jako jednej z podstawowych form społecznego współistnienia. Zastosowanie zasady *do ut des* jest w tym wypadku oczywiste: manifestacyjne obdarowywanie dobrami, które jedynie w symboliczny sposób należały do DONATORA, w zamian za wierność i hołd miało charakter wymiany spektakularnej: obdarowywany często był już w posiadaniu przekazywanego mu uroczyscie majątku, a obdarowujący pomnażał swój dotychczasowy prestiż poprzez publiczne uznanie jego miejsca w hierarchii.

W interesie wyodrębniającej się grupy nagrodzonych dobrami ziemskimi rycerzy rozpoczęła się w XIV wieku w Polsce walka o przywileje stanowe, czyli poszerzenie sfery świadczeń, do których w zamian za uznanie zwierzchnictwa zobowiązywał się panujący. Jednym z pierwszych zastrzeżeń wnoszonych przez szlachtę było ograniczenie obowiązku obrony do własnego terytorium, a w przypadku toczenia wojny na terenach obcych – zobowiązanie władcy do wykupu tych wszystkich, którzy ewentualnie dostaliby się do niewoli. Wcześniej obowiązek wykupu ciążył na rodzinie; przywilej

¹⁰⁹ Por. M. Ossowska. *Normy moralne...*; C. Turnbuł, *Ikowie, ludzie gór*, przeł. B. Kuczberska, Warszawa 1980.

koszycki rozciągał zasadę *do ut des* na wszystkich pozostających z władcą w relacji OPIEKA–PODLEGŁOŚĆ.

Wraz z rozwojem monarchii szlacheckiej władza królewska ulegała decentralizacji i przechodziła w ręce magnaterii i bogatej szlachty, która sprawowała OPIEKĘ nie tylko nad podległymi kmieciami, ale i nad uboższą szlachtą. W traktowaniu tej ostatniej uderza demonstracyjnie familiarny stosunek, najsilniej chyba wyrażający się w tytulaturze. „Panie bracie” mówiono do każdego szlachcica, którego należało zjednać ze względu na jego atrakcyjność w przewidywanym procesie wymiany dóbr i usług. Inicjatywa wychodziła tu z reguły od strony wyższego rangą, który w ten sposób podkreślał własny demokratyzm. Jeżeli inspiratorem wymiany stawał się mniej uprzywilejowany, to z kolei podkreślał on dystans między sobą a potencjalnym partnerem przez określenia typu „pan”, „ojciec”, „dobrodziej”. OPIEKA miała charakter wymiany trwałej lub też szeregu aktów realizujących zasadę *do ut des*. Funkcje opiekuńcze chętnie przejmowali starsi i majątniejsi. Instytucjonalno-prawne uzasadnienie dla tego zjawiska znalazło odbicie w *Artykułach magdeburskich*. Opieką obejmowano na ich mocy małoletnich¹¹⁰ oraz kobiety. Te ostatnie do pełnoletności pozostawały pod władzą ojca lub jego krewnych, a po zamążpójściu przechodziły pod zwierzchnictwo męża. Instytucja opiekuna oparta była na założeniu, że kobiety i dzieci z natury są bezbronni, a więc należy szczególnie chronić ich interesy majątkowe i osobiste. Świadczenia składające się na OPIEKĘ miały podwójne zabezpieczenie w świetle zasady *do ut des*. Szlachcic przejmujący obowiązki opiekuna mógł w zamian za swoją troskę i trudy pobierać intraty z dóbr podopiecznych, aczkolwiek nie wolno mu było pod żadnym pozorem sprzedawać ani w inny sposób uszczuplać majątku. Czuwanie nad wychowaniem małoletnich krewnych bywało też ważne w planie czasu długiego i zabezpieczania interesów rodu. Podobny cel miało ograniczenie samodzielności kobiety, od której dobrego imienia zależał honor opiekuna i całej rodziny. Natomiast nad starcami, niezamężnymi kobietami oraz krewnymi upośledzonymi umysłowo sprawowano kuratelę, która była specjalną formą kontroli.

W stosunkach familiarno-feudalnych, opierających się na patriarchacie, ograniczonej autonomii kobiety i przywileju starszeństwa ukształtował się w XV wieku, a w XVII i XVIII szeroko rozwinął system rozszerzania OPIE-

¹¹⁰ Pojęcie małoletniości było zmienne. W *Artykułach prawa magdeburskiego* czytamy: „Mężczyźni lat czternaście a dziwce dwanaście. z opieki wolny takowy lata mający dzieci”. W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, Wrocław 1984, s. 179.

KI na kręgi sąsiedzkie i towarzyskie. Związki okolicznej szlachty, nie tylko tej pozbawionej ziemi, ale i średniozamożnej, z najbogatszym w okolicy sąsiadem należały do zjawisk naturalnych. Zacieśnieniu tych więzów sprzyjały różnego typu okoliczności – zjazdy, sejmiki, zabawy okoliczne etc. Do końca XVI wieku związki te były stosunkowo rzadko wspierane zależnościami typu ekonomicznego. Wiek XVII jednakże stał się symbolem gwałtownego ubożenia wszystkich stanów. Posiadanie właściwego opiekuna – protektora lub mecenasa – stawało się niekiedy podstawowym warunkiem pozostania w obrębie stanu. Deklasacja, wchodzenie w związki z mieszczaństwem i kmieciami nie należały do zjawisk rzadkich¹¹¹. Fala prześladowań kontrreformacyjnych, wywołujących często właśnie między najbliższymi sąsiadami, przemarsze wojsk, a zwłaszcza działalność lisowczyków¹¹², wojny kozackie, szwedzkie i tureckie niszczyły kształtującą się w XVI wieku kulturę ziemiańską i uprzywilejowały w sposób znaczący zjawiska wywodzące się z kultury łupu. Opiekun przejmował wówczas funkcje dowódcy wojskowego i do jego obowiązków należało zapewnienie podopiecznym strawy, dachu nad głową i godziwego udziału w zdobyczy. Pojawiła się wówczas postać szlachcica, który nie posiadał żadnego trwałego majątku, często nie stać go było nawet na pełny strój szlachecki, a od kmiecia odróżniała go jedynie szabla. Wygląd zewnętrzny nie wystarczał już do określenia przynależności stanowej człowieka, ale nawet najuboższy szlachcic starał się utrzymać w gronie uprzywilejowanych.

Jedną z form manifestowania przynależności do stanu szlacheckiego stała się wówczas, silnie przestrzegana niemal do dnia dzisiejszego, potrzeba demonstrowania określonych form niezależności. Otóż szlachcic, ale także mieszczanin i kmieć, nie brał programowo JAŁMUŻNY, WSPARCIA, DATKU, OFIARY ani ZAPOMOĞI, chociaż ZAPOMOĞA i WSPARCIE tolerowane były jako substytuty nieterminowego DŁUGU. Punktem honoru dla szlachcica było z a s ł u ż e n i e, a dla przedstawicieli innych stanów z a p r a c o w a n i e (zarobek) na ekwiwalent materialny. Znamienną ilustrację tego zjawiska spotykamy w satyrze sowizdrzańskiej z początków XVII wie-

¹¹¹ Por. I. Ilnatowicz, A. Mączak, B. Zientara, *Spółczesność polskie od X do XX wieku*, Warszawa 1979, s. 315–328.

¹¹² W siedemnastowiecznej satyrze sowizdrzańskiej *Nędza z Biedą z Polski* idą czytamy: Mówią, że lisowczycy wnieśli je do Polski. [Biedę i Nędzę – E. K.]
Bo jakoż od onych czas pomarniały wioski.
Gdy konfederacja ona w Polszcze była,
Dobrze było, nikogo Nędza nie trapiła.

ku¹¹³. Jeden z bohaterów, podróżujący gościńcem zasobny szlachcic, spotkawszy dwie niewiasty (personifikacje BIEDY i NĘDZY), pyta je najpierw o cel wędrówki, a potem o środki utrzymania:

Bierzenie jałmużnę,
Czy chcecie kędy przystać do dworu na służbę?¹¹⁴

Jałmużna przysługiwała najuboższym, kalekom, sierotom, starcom, wólcęgom, którzy tworzyli bractwa nazywane niekiedy „proszalnymi”. W staropolszczyźnie „pójście z torbami” czy „zejście na dziady” odbierane było jako totalna deklasacja. Ubóstwo samo w sobie nie było hańbiące, zwłaszcza dla szlachcica, który swoją dumę budował na pochodzeniu. Sprawą prestiżu było jednak udowodnienie, że *nobilis* potrafi z godnością znosić kaprysy fortuny. Jałmużna odbierała tę godność, narażała na upokorzenia, spychała do poziomu żebraka, była równoznaczna z całkowitą klęską i kompromitowała nie tylko jednostkę, ale i stan. Dlatego ważna była przy spotkaniu nieznanego informacja o jego statusie, paranteli, obecnych zajęciach i planach. Jest sprawą interesującą, że dla żebraka jałmużna stanowiła ekwiwalent za pracę¹¹⁵, natomiast dla duchowieństwa była symbolem ascetycznego upokorzenia (zakony żebracze), a z czasem także formą manifestowania wiary we wszechmoc Opatrzności i stałą jej opiekę nad potrzebującymi.

Wobec przedstawicieli innych stanów funkcję wsparcia interwencyjnego pełniła GOŚCINNOŚĆ. Bogatszy szlachcic mógł zaprosić do siebie uboższego, mógł nawet przegrać do niego znaczną sumę, ale nie miał prawa dawać mu JAŁMUŻNY. Jednakże w katastrofalnej sytuacji ekonomicznej kraju kondycja szlachty bez ziemi i bez dochodów wymagała w sposób oczywisty jakiegoś rozwiązania systemowego. Wówczas to zasada *do ut des* zaczęła manifestować się w sposób specyficzny, współtworząc to, co Edward T. Hall nazywa „wysokim kontekstem kultury”¹¹⁶, a więc zespół reguł motywowanych nie tyle racjonalnie, ile tradycyjnie i zwyczajowo. Reguły te, obejmują-

Teraz, jako zaczęli na wiarę nawracać
Heretyków i wiary po kadłubach macać,
Nauczyli bojaźniej, ba i z dobrą wiarą

Nie mógł się drugi zostać w domu żadną miarą.

Cyt. za: *Antologia literatury sowiźrzalskiej XVI i XVII wieku*, oprac. S. Grzeszczuk, Wrocław 1966, s. 616–617.

¹¹³ Tamże, s. 612–614.

¹¹⁴ Tamże, s. 619.

¹¹⁵ Por. B. Geremek, *Świat „opery żebraczej”*. Warszawa 1989.

¹¹⁶ Por. E. T. Hall, *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, Warszawa 1984, s. 125–145.

ce niejednokrotnie bardzo subtelne różnice w zachowaniach i reakcjach, stały się przedmiotem drwin i żartów, prześmiewczych reakcji sąsiadów, kąśliwych uwag cudzoziemców. Dla obcych niezrozumiałe stały się urazy na tle drobiazgow, podczas gdy zaatakowane pryncypia pozostawiano bez reakcji. Przeczulenie na punkcie własnej wartości manifestowało się w tytułomani, w mało zauważalnych dla postronnego różnicach stroju, a nade wszystko w stosunku do akceptowalnych środków utrzymania. W końcu XVIII wieku ukształtowała się już pełna gama zachowań, dla których zasada *do ut des* stała się podstawą organizującą stosunki między MAJĄCYM a POTRZEBUJĄCYM w taki sposób, by ten ostatni mógł też zwrotnie odgrywać rolę DONATORA. Inwentarz ekwiwalentów nie wywodził się, rzecz jasna, ze sfery materialnej. Do aktu wymiany zostało wprowadzone na prawach DARU wiele wartości moralnych, wiedza, doświadczenie, poczucie humoru, ale także umiejętności manualne, manifestacyjna lojalność i – co najważniejsze – OSOBA, czyli ofiarowywanie w zamian za gościnność lub inną formę OPIEKI własnego TOWARZYSTWA. Uczynienie z OSOBY swoistego przedmiotu wymiany wymagało wielu subtelnych zabiegów. Udany charakter takiej transakcji zależał w dużej mierze od oferenta lepiej sytuowanego materialnie. Gruboskórnością było potraktowanie TOWARZYSTWA jako należnej sobie rozrywki. Za obraźliwe uznawano wypominanie „łaskawego chleba”. Natomiast stworzenie sytuacji, w której partner wymiany ofiarując własne TOWARZYSTWO, czuł się stroną równorzędną, bywało niekiedy ideałem, a czasem synonimem „ludzkości” uprzywilejowanego na wstępie uczestnika transakcji. Tym samym dar materialny, wsparty ofiarowaną dodatkowo życzliwością wobec OBDAROWANEGO, w kolejnym akcie wymiany wracał do pierwotnego DONATORA w postaci wdzięczności, pozytywnej opinii, a zatem zwiększonego prestiżu. Sytuacja ta znalazła swoje odbicie w stosunkowo szerokiej gamie przysłów i porzekadeł z kręgu tej problematyki, zanotowanych przez Samuela Adalberga.

Zasłużony paremiolog wymienił między innymi 78 sentencji opartych na hasle GOŚĆ, 49 – na hasle GŁÓD, 12 – na hasle POMOC, 29 – na hasle DOBRODZIEJSTWO, a 4 – na hasle MIŁOSIERNIE. Warto przy tym zauważyć, że kontekst semantyczny większości przysłów dotyczących miłosierdzia wskazuje, że było ono rozumiane jako przebaczenie lub litość, natomiast dobrodziejstwo to dar lub przysługa, która wymaga od DONATORA bezinteresowności, uzyskania zgody obdarowywanego, wyboru właściwej pory, dyskrecji, szybkiego i chętnego dawania. OBDAROWANY powinien zachować wdzięczność i pamięć, słać szlachetność ofiarodawcy, w razie

korzystnej odmiany losu – rewanżować się, ale także mieć świadomość, że „Dobrodziejstwo wziąć jest wolność stracić”¹¹⁷. Interesujące jest zwłaszcza ostatnie zastrzeżenie, które Adalberg notuje na podstawie trzech źródeł siedemnasto- i osiemnastowiecznych (z 1632, 1689, 1702 roku). Ujawnia ono istotę zależności między DONATOREM a OBDAROWANYM, wskazuje na zobowiązania moralne, jakie wskutek przyjęcia daru BIORĄCY przejmuje na siebie. Rewanż staje się w tej kulturze sprawą honoru, a możliwość odwzajemnienia – gwarancją własnej niezależności. Dlatego też polska kultura szlachecka wypracowała szereg form zezwalających BIORĄCEMU na wewnętrzne przynajmniej poczucie niezależności: właśnie poprzez wprowadzenie w krąg wymiany wartości nie ekwiwalentnych materialnie, ale powiększonych o życzliwość, szczerść i „serce”, a więc wzbogaconych częścią CZŁOWIEKA. Tylko oddawszy w zamian część siebie, można było niekiedy wyrównać zobowiązanie. W praktyce oznaczało to czasem nawet ofiarowanie życia za otrzymaną niegdyś przysługę. Obowiązywała bowiem zasada odwdzięczenia się „z nawiązką”, przy czym „nawiązka” była po prostu ekwiwalentem czasu, jaki upłynął między poszczególnymi fazami wymiany. W strukturze kultury manifestacyjnie partnerskiej nie było miejsca na dar nie odwzajemniony. Natomiast repertuar zachowań restytucyjnych, choć w praktyce bardzo bogaty, można sprowadzić do kilku sytuacji modelowych.

Zadanie to zostało częściowo wykonane przez szacownego miłośnika kultury staropolskiej Jędrzeja Kitowicza. Analizując stan „dworski”, zauważył on, że pojęcie to występuje w dwóch znaczeniach: jako „dworzanin”, a więc podmiotowo, i jako „dworski człowiek”, przynależny do, czyjs, a zatem przedmiotowo¹¹⁸. Znaczenie pierwsze zarezerwowane było dla szlachty. Instytucja zasobnego dworu stanowiła w XVIII wieku jedną z najbardziej uoczywistnionych płaszczyzn realizowania zasady *do ut des*. Pan domu otaczał OPIEKĄ wszystkich, którzy pełnili jakiegokolwiek funkcje, role czy obowiązki. Zwrotnie dostarczano mu dóbr i usług przeliczalnych na wartości materialne oraz zapewniano odpowiedni do liczebności służby i podopiecznych prestiż. Generalnie model zarysowany w *Opisie obyczajów...* nie różnił się od modelu ukształtowanego w feudalnym średniowieczu. Jego realizacja była jednak już obdarzona narodową specyfiką i wymagała obustronnej znajomości reguł obowiązujących w realizacji wzajemnych zobowiązań.

Relacja między panem a dworzanami płatnymi była stosunkowo prosta i opierała się na zasadach odpłatności. Bardziej wyspecjalizowani

¹¹⁷ S. Adalberg: *Księga przysłów polskich*. Warszawa 1889–1894.

¹¹⁸ J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Warszawa 1985, s. 214–224.

przedstawiciele tej grupy, tzw. oficjaliści, pełnili funkcje marszałków, sekretarzy, podskarbiech, koniuszych, szatnych etc. Mieli zróżnicowane pensje roczne od 1 tys. do 4 tys. złp oraz otrzymywali świadczenia o zabarwieniu prestiżowym – furaz dla koni, strawne dla własnej służby i ubranie. Dworzanie prości zadowalali się pensją 400 zł rocznie, obrokiem dla 2–3 koni i strawnym dla masztalera. Do ich obowiązków należała asysta, okazjonalna pomoc i wykonywanie wszelkich usług, jakich wymagała potrzeba chwili. Czas służby – od roku do trzech lat – zezwalał na obserwacje ich aktywności, uzdolnień, zalet i przywar. Ocena dokonywana przez pana domu za pośrednictwem oficjalistów, a zwłaszcza marszałka, decydowała często o ich dalszych losach. Stwarzała szansę na trwalszy układ z dotychczasowym protektorem, na zdobycie stałego miejsca we dworze, ale też na opuszczenie służby po wygaśnięciu umowy i szukaniu innego zajęcia.

W perspektywie *do ut des* znacznie bardziej interesująca jest Kitowiczowa kategoria „dworzan respektowych”. Nie pobierali oni „zasług”, korzystali jedynie z furazu dla koni i strawnego dla 1–2 ludzi. Grupę tę tworzyli najczęściej synowie majątnych ziemian oddani na służbę do największego dworu w okolicy po to, by nabrać ogłady i zyskać tak potrzebne w strukturze kultury szlacheckiej znajomości z wysokimi dostojnikami, a poprzez nich zdobyć promocję w staraniach o urzędy ziemskie czy starostwa. Ci obserwowani byli szczególnie uważnie, gdyż wchodzili w relacje interpersonalne na zasadach partnerskich. Partnerstwo mogło być ugruntowane lub zanegowane, a zależało to od przebiegu służby. Dworzanie respektowi obojga płci należeli do najbliższego towarzystwa pana czy pani domu, często kształcili się z ich dziećmi, nawiązywali owocne przyjaźnie, zdobywali niezbędny polor. Zdarzało się, że do końca życia pozostawali wierni jednemu domowi i traktowani na prawach członków rodziny towarzyszyli panu na wojnie, pani w podróżach, wychowywali dzieci, a z czasem zajmowali pozycję szanowanych rezydentów.

Jednakże partnerska rola dworzan respektowych w procesie krążenia dóbr i usług wynikała nie tylko z faktu ich materialnej niezależności. Roztaczanie opieki nad pannami i młodzieńcami „na respekcie” było najczęściej formą wywiązywania się ze zobowiązań uprzednio zaciągniętych wobec ich rodziców lub krewnych. Dzięki takiemu systemowi wzajemnych rekompensat szlachcic nawet znacznie uboższy majątkowo od swego magnackiego partnera mógł wywołać sytuację, w której zobligowanym do dalszych świadczeń lub wręcz do wyrównania wkładu w akt wymiany stawał się magnat. Dopełnienie zobowiązań przechodziło na następne pokolenie. Klasycznym

przykładem może tu być opieka nad rodziną poległego czy okaleczonego w służbie pańskiej szlachcica. Jeżeli był on człowiekiem majątnym i dzieciom groziły pretensje ze strony dalszej rodziny lub też przeciwnie – jeżeli był na tyle ubogi, by pozostawić najbliższych bez środków do życia, jego dzieci zapraszano na dwór, otaczano szczególną opieką, należną osobom „na respekcie”. W XIX wieku pojęcie „panna respektowa” zastąpione jest przez „wychowanicę”.

W systemie *do ut des* obowiązującym w kulturze szlacheckiej funkcję szczególnych partnerów pełnili niejednokrotnie przedstawiciele bezrolnej szlachty, którzy dzięki niematerialnym zasługom zdobywali pozycje PRZYJACIÓŁ DOMU lub RODZINY. Podstawą zaufania związanego z tą pozycją były: bezwzględna lojalność, ale nie służalczość, wiedza, dalekowzroczność, doświadczenie i życzliwa dbałość o interesy pana domu. Między GOSPODARZEM a PRZYJACIELEM zawiązywała się relacja wymiany, której gwarancją była z jednej strony życzliwa gościnność, pozwalająca na zaspokajanie materialnych potrzeb PRZYJACIELA bez urazy jego godności, a z drugiej strony mądrość życiowa i oddanie, wspierane czasem braterstwem broni. Ta ostatnia relacja mogła też przyjąć formę wymiany usług między WODZEM a PODKOMENDNYM, KOMPANIONEM, z których pierwszy oferował prestiż, a często własną sławę wojenną, zdolności organizacyjne i strategiczne, umiejętność współżycia z ludźmi, a drugi – siłę fizyczną, umiejętności bojowe, posłuszeństwo i gotowość do oddania życia za dowódcę. Te więzy mogły stwarzać relatywnie trwałe układy i przeradzać się w szereg kolejnych aktów wzajemnych usług. Ich ukoronowaniem stawała się relacja GOSPODARZ – REZYDENT.

Pojęcie rezydenta dotyczyło pierwotnie grupy senatorów mieszkających na dworze królewskim i pobierających stałe pensje. Z czasem jednak, tj. od końca XVII wieku, znaczenie tego terminu rozszerzyło się na wszystkie osoby poza najbliższą rodziną i służbą zamieszkujące na stałe dom GOSPODARZA.

REZYDENTEM można było zostać dwoma sposobami: w wyniku specjalnego zaproszenia i przez zasiedzenie. Sposób pierwszy wiązał się ze zjawiskiem utrzymywania szerokich stosunków rodzinnych i przyjacielskich oraz obowiązkiem interesowania się ludzkimi losami, wynikającym z zasad elementarnej grzeczności. Informacja o złych stosunkach rodzinnych, w których dawny przyjaciel lub daleki krewny nie ma szansy na spokojną i godną starość mogła wpłynąć na ofiarowanie mu stałej gościny we własnym domu. Zaproszeniem obejmowano też niekiedy człowieka samotnego lub takiego,

który spędzając całe życie poza własnym środowiskiem rodzinnym tak odbiegł od niego przyzwyczajeniami, że w praktyce czuł się w nim obco. Zdarzało się także, że długa nieobecność powodowała trwale zajmowanie się majątkiem przez krewnych, a przyjazd właściciela po latach stawał się źródłem niesnasek i nieporozumień. Jeżeli wyzuty z ziemi pozbawiony był temperamentu pieniacza, musiał szukać domu gdzie indziej i zdarzało się, że oferowano mu pozycję REZYDENTA.

Niekiedy PRZYJACIEL DOMU, TOWARZYSZ BRONI czy KOMPANION, a czasem nawet poznany przypadkiem „brat-lata” zajeżdżał do majątnego dworu jako gość i nie kwapił się z odjazdem. Zamieszkiwał pokój gościnny tak długo, jak długo nie pojawiła się nowa partia gości. Wówczas GOSPODARZ zmuszony był albo obrazić gościa i wymówić mu dom, albo oferować miejsce poza obszarem pokoi gościnnych – na poddaszu lub w oficynie. Przyjęcie takiej propozycji oznaczało z reguły nawiązanie nowej relacji, wspartej zresztą na dawnym prawie ziemskim dotyczącym zasiedzenia. Staropolska gościnność była znana i podkreślana wielokrotnie, ale miała swoje granice. Adalberg notuje powiedzenie, że „sromota dłużej gdzie mieszkać”. Zdaniem Wójcickiego „sześć rzeczy powinien mieć szlachcic w domu dla gościa: kapłon tłusty, piwo przednie, chleb chędogi, ocet mocny, świece jasne i gorzalka przednia”¹¹⁹. Skoro ten zestaw dotyczył darów prestiżowych, symbolizujących gościnność i dobre chęci GOSPODARZA, można założyć, że na co dzień obowiązywała w tym względzie większa oszczędność. Wstydem dla gościa było więc narażanie pana domu na wybór między ruiną majątkową a demonstracją braku szacunku dla norm gościnności. Przyjęcie miejsca w pokoju na poddaszu lub oficynie było symboliczną rezygnacją z przywilejów gościa i wejściem w rolę REZYDENTA.

Utrzymywanie rezydentów było formą udzielania pomocy POTRZEBUJĄCYM, którym duma nie zezwalała na prośbę o wsparcie, lub trzpiotom, którym do głowy nie przychodziło, że ich towarzystwo nie jest mile przyjmowaną ofertą. W rewanżu REZYDENT mógł odpowiednio pełnić funkcje totumfackiego, wychowawcy dzieci, kompana, informatora, błazna etc.

Pozycje PRZYJACIELA, TOWARZYSZA, RESPEKTOWEGO i REZYDENTA stanowiły w kulturze szlacheckiej silnie zakorzenione formy manifestowania wzajemnych świadczeń. Relacje między partnerami takiej wymiany pozbawione były jednak, przynajmniej w warstwie świa-

¹¹⁹ K. Wójcicki, *Niewiasty polskie*, Warszawa 1845, s. 104.

domości uczestników transakcji, charakteru finansowego; nie miały nic wspólnego z narzucającą się współczesnej interpretacji formułą kupna-sprzedaży. Należy pamiętać, że jednym z elementów fundujących odrębność stanu szlacheckiego był zakaz zajmowania się handlem. Odstępstwem od tej reguły była możliwość sprzedaży płodów rolnych. Sprzedaż też można było w systemie pańszczyźnianym chłopu, a i to z zachowaniem całego szeregu warunków. Przy tym wolny chłop mógł dobrowolnie przyjąć poddaństwo w zamian za określone świadczenia materialne. Natomiast każdy szlachcic obdarzony przywilejem nietykalności osobistej był panem samego siebie i od niego zależało, jaką część swojej własności i na jakich warunkach ofiaruje w akcie wymiany budującym skomplikowaną strukturę wzajemnych zobowiązań.

Rekonstrukcja schematu funkcjonowania zasady *do ut des* w polskiej kulturze szlacheckiej ujawnia, że przebiega ono w trzech fazach:

- 1) faza wstępna, w której inicjatywa należy do POTRZEBUJĄCEGO,
- 2) faza zasadnicza, którą inicjuje DONATOR, a zamyka przemiana OBDAROWANEGO w DONATORA 2,
- 3) faza końcowa, w której:
 - a) wzajemna wymiana zachowań ceremonialnych zamyka cykl lub
 - b) nieekwiwalentność zachowań ceremonialnych albo ranga daru wręczanego tytułem rewanżu sugerują gotowość do rozpoczęcia kolejnego cyklu wymiany.

W fazie wstępnej następuje kolejno: identyfikacja BRAKU, poszukiwanie MAJĄCEGO, manifestacja BRAKU, sygnały POSIADANIA. Na tym etapie POTRZEBUJĄCY może poddać wybranego MAJĄCEGO próbie partnerstwa poprzez wręczenie mu DARU ZASTĘPCZEGO i obserwację reakcji. Dar zastępczy jest jednocześnie formą AUTOPREZENTACJI i poddania się ocenie potencjalnego partnera. Wyniki pozytywne dla obu stron otwierają fazę wymiany zasadniczej.

Inicjuje ją DONATOR poprzez przekazanie oczekiwanego DARU WŁAŚCIWEGO. W zamian otrzymuje od OBDAROWANEGO oznaki wdzięczności, które okazywane ostentacyjnie lub wręcz publicznie stanowią element rekompensaty pozamaterialnej i budują prestiż DONATORA. W ich skład może wchodzić wysoka ocena DARU, ceremonialna odmowa przyjęcia, wymuszona zgoda, komplementy etc. Zachowania te zobowiązują DONATORA do podkreślenia walorów partnera, do zamanifestowania wzajemnej ufności, do celowej deprecjacji DARU WŁAŚCIWEGO. Jeżeli OBDAROWANY w szybkim czasie odwzajemni DAR WŁAŚCIWY, ofiarując WŁAŚCIWY REWANŻ,

część druga fazy zasadniczej przebiega w formie powtórzenia części pierwszej i towarzyszy jej zamiana ról obu partnerów.

Znaczny przedział czasowy między DAREM a REWANŻEM modyfikuje przebieg drugiej części zasadniczej fazy wymiany. OBDAROWANY musi demonstrować pamięć o swoim zobowiązaniu. Może w tym celu wręczyć serię drobnych DARÓW POMOCNICZYCH. Otrzymana w zamian seria ODWZAJEMNIENI, których wartość jest odpowiednio niższa od DARÓW POMOCNICZYCH, sygnalizuje oczekiwanie na WŁAŚCIWY REWANŻ. Brak ODWZAJEMNIENI natomiast prowadzi do sumowania DARÓW POMOCNICZYCH, których łączna wartość po pewnym czasie stanowi odpowiednik REWANŻU WŁAŚCIWEGO. Formą taką może posłużyć się np. REZYDENT. W sytuacji odwzajemniania DARÓW POMOCNICZYCH zobowiązania OBDAROWANEGO rosną. Jest on więc zainteresowany skróceniem czasu trwania aktu wymiany. Szuka okazji do odwzajemnienia świadczeń. Przekazanie REWANŻU WŁAŚCIWEGO zamienia OBDAROWANEGO w DONATORA 2 i definitywnie zamyka zasadniczą fazę wymiany.

Faza końcowa przebiega według zasygnalizowanego wyżej schematu.

Ze specyfiki funkcjonowania zasady *do ut des* w kulturze szlacheckiej wynika więc, że JAŁMUŻNA, DATEK, WSPARCIE etc. nie wchodziły w obręb form pomocy, gdyż nie gwarantowały wzajemności na prawach partnerstwa. Mogły być wyrazem miłosierdzia, które jako cnota było wysoko cenione, ale dotyczyło wroga, grzesznika, przestępcy czy wreszcie anonimowego żebraka. System form pomocy i świadczeń wzajemnych był w kulturze szlacheckiej tak rozbudowany, by dla każdego zarezerwować część prestiżu płynącego z pozycji DONATORA, ale to oznaczało w praktyce nieuchronność dania szansy bycia DONATOREM przez czasowe przejście roli OBDAROWANEGO.

Charakterystyczne, że podobny schemat wzajemnych zobowiązań spotykamy we wszystkich polskich kulturach stanowych. Imperatyw godziwego rewanżu był gwarantem utrzymania i ugruntowania własnej pozycji społecznej. Natomiast rozdawanie świadczeń jednostronnych umacniało pozycję DONATORA w jego własnej grupie, ale kosztem usunięcia poza nią OBDAROWANEGO. Stąd przyjmowanie JAŁMUŻNY od reprezentanta tego samego stanu oznaczało dobrowolną rezygnację z dotychczasowej pozycji społecznej.

Na marginesie warto chyba też zauważyć, że kultura polska wykształciła cały zbiór reguł wymiany partnerskiej, które obowiązywały także między

przedstawicielami różnych stanów¹²⁰. Wymaga to odrębnej analizy szczegółowej, gdyż oprócz klasycznych form respektowania zasady *do ut des* w kontaktach międzystanowych występowały liczne zjawiska oparte na relacji KUPNO-SPRZEDAŻ.

Znamienne przesunięcia, jakie nastąpiły w ogólnej strukturze aksjologicznej kultury polskiej w XX wieku w wyniku zmian politycznych, zmian stosunków własności, upowszechnienia szkolnictwa etc. – objęły, jak się wydaje, pewną część pryncypiów. Jednak zespół postaw szczegółowych i niektóre formy zachowań ukształtowane przez wieki w warstwie uprzywilejowanej pozostały w dużej mierze aktualne. Odtworzenie tradycyjnego modelu antropologicznego, w którym realizowana była zasada *do ut des* wydaje się niezbędnym etapem podejmowania współczesnych badań typu socjologicznego, które powinny rzetelnie odpowiedzieć na pytanie dotyczące zakresu i formy pomocy wzajemnej, koncepcji daru i rewanżu, integracyjnego czy może dezintegracyjnego kulturowo charakteru świadczeń społecznych w zróżnicowanej środowiskowo i pokoleniowo współczesnej kulturze polskiej.

¹²⁰ Interesującym przyczynkiem do charakterystyki tych relacji mogą być fragmenty *Statutów litewskich*, wydanych przez Zygmunta I, które w swojej trzeciej wersji używane były w całej Rzeczypospolitej. Tamże czytamy m.in. rozdział X, artykuł XI: „Kiedy kto w czasie głodu chłopów lub czeladź nie karmi, ci ludzie zupełnie są wolnemi. Drugi *Statut* (1638) i trzeci (1639) przepisały tę tylko uroczyść, aby tak wypędzona i nie opatrywana przez Pana czeladź w aktach bliższych ten postępek, i swoje uchodzenie zapisała”. T. Czacki: *O litewskich i polskich prawach*, t. 2. Warszawa 1801, s. 217.

Świadomi swej tożsamości
przedstawiciele dziewiętnastowiecznej
kultury polskiej, w części pogodzeni
z utratą państwa,
w części nękani poczuciem wstydu
i upokorzenia mieli do wyboru
stosunkowo wąski repertuar reakcji
na zaistniałe warunki:
mogli kolaborować z zaborcą,
mogli wykorzystywać obowiązujące
prawo do ochrony ekonomicznych
i politycznych interesów rodaków,
mogli emigrować, tworzyć wizje
i koncepcje odrodzonej Polski,
walczyć poza granicami „za wolność
waszą i naszą”, wzniecać powstania,
mogli wreszcie w rozmaity sposób
zajmować się narodową edukacją.
W swoich utworach Sienkiewicz
podjął subtelną, a przez to niezwykle
skuteczną próbę przypomnienia
i uaktywnienia więzi wspólnotowych,
tworzących fundament specyfiki
kultury narodowej.

„Kończ... waść!..., wstydu... oszczędź!...”

Budowana na zasadzie *do ut des* polska kultura szlachecka nakazywała traktować wzajemną lojalność i wierność jako podstawę prawidłowych relacji wewnątrzstanowych. Wykroczenie przeciwko obowiązkom z tego wynikającym było zawsze naganne, aczkolwiek obarczane sankcjami różnej mocy – od kary śmierci, poprzez śmierć cywilną czyli zbiorową lub indywidualną pogardę po zwyczajne unikanie kontaktów. Próby przeistaczania w chwałę własnych wykroczeń, ostentacyjne lekceważenie zakazów, nonszalancja i nieposzanowanie prawa lub wyroków opinii publicznej było z jednej strony sygnałem niezależności i manifestacją indywidualizmu, a z drugiej przejawem bezwstydu i braku poczucia elementarnej odpowiedzialności.

Niejednolity i niedoskonały w aspekcie egzekucji system praw Rzeczypospolitej zezwalał niektórym na bagatelizowanie wyroków i nakazów sądowych, rzadko skutecznie ochraniał słabszych i nie gwarantował absolutnie bezstronnych orzeczeń. Dlatego tak ważna rola przypadała opinii publicznej i sankcjom moralnym, które pozwalały na szybką ocenę prawidłowości lub nieprawidłowości zachowań. Opinia publiczna w niewielkim stopniu zagrażała tym, którzy nie uznawali wyroków jurydycznych lub sami wymierzali sprawiedliwość. Niekiedy jednak obawa przed utratą sąsiedzkiej renomy, przed śmiesznością, przed złośliwościami obmowy lub niemłą prawdomównością, która mogła wyrażać się w słowach, gestach i obraźliwych zachowaniach potrafiła ograniczać zbytnią samowolę. Tym bardziej że powszechny stopień tolerancji dla bezprawia wcale nie był niski – podziwiano „kawalerską fantazję”, akceptowano zapalczywość, nie stroniono od sąsiedz-

kich zatargów, rozumiano chęć zemsty, a brawurę utożsamiano z bohaterstwem. Zawsze istniała jednakże granica, poza którą człowiek wykraczać nie powinien, jeśli zależało mu na społecznej aprobacie. Zasięg tej aprobaty wcale nie musiał być szeroki – niekiedy dobre samopoczucie zależało od akceptacji lub przynajmniej milczenia najbliższych sąsiadów, niekiedy gwarantowane było poczuciem siły lub władzy. Magnacka klientela czy posłuszna banda rzeźmieszków mogły skutecznie zapewniać bezkarność i pomagać w wyciszeniu głosu niezadowolonych¹²¹.

Jednakże istotnym czynnikiem wspomagającym uruchamianie sankcji moralnych był w tej kulturze **czas**. Zbyt długie lekceważenie grupowych interesów, niedotrzymywanie umów i paktów, omijanie prawa, tkwienie w błędach lub trwanie w grzechu mogło przerwać społeczną cierpliwość i wymusić zbiorowe działania zmierzające do ukarania nadmiernie pewnego siebie burzyciela publicznego porządku. Konfederacje i rokosze, wyklinanie, rugowanie i wydziedziczenie, ale także zajazdy i prywatne wojny zawsze były efektem narastającego poczucia krzywdy, reakcją na dyshonor lub groźbę hańby.

Taka już nasza polska natura. Byle raz na koń sięść. Niemiec, Francuz, Angielczyk albo smagły Hiszpan od razu do oczu skoczy, a Polak pacjencję wrodzoną mając siła znieśie, długo się choćby takiemu Szwedzinie szarpać pozwoli, ale gdy się miara przebierze, jak huknie w pysk, to ci się taki Szwedzina trzy razy nogami nakryje... Bo fantazja jeszcze jest, a póki fantazja nie zginie, póty i Rzeczpospolita trwać będzie¹²².
[III, 69]

Znamienne słowa pana Zagłoby, dotyczące stosunku Polaków do szwedzkiego najazdu, a w podtekście i do zaborów, są jednocześnie niezwykle trafną diagnozą mechanizmów zbiorowego potępienia, które może dotknąć każdego, kto „prebierze miarę wrodzonej Polakowi pacjencji”. Miara ta była inna w stosunku do nękających Rzeczpospolitą wrogich najazdów, a inna wobec prywatnych sąsiedzkich nadużyć. Zwodnicza niemoc wobec ciągnących się latami przygranicznych sporów i zatargów, wobec buntów i spustoszeń sekundowała obojętności sejmu na potrzeby wojska, systematycznie ograniczanym wydatkom na wojnę i lekceważeniu militarnych niepowodzeń. Przedłużające się układy i negocjacje z wrogiem, wymuszane kompromisy, odwlekane ostatecznych decyzji, brak zdecydowania składały się na obraz

¹²¹ Por. W. Łoziński, *Prawem i lewem*, Kraków 1960, t. 1–2.

¹²² Wszystkie cytaty za: H. Sienkiewicz, *Potop*, wydanie pod redakcją J. Krzyżanowskiego, tekst przygotowały do druku na podstawie rękopisu, pierwodruków i wydania drugiego L. Michalska i M. Skalska, Warszawa 1961, t. I–III. [Wszystkie podkreślenia w cytatach moje –E. K.]

cierpliwości graniczącej z całkowitą indyferencją. Trwała ona dopóty, dopóki spektakularna klęska nie zjednoczyła szlachty urażonej w swojej dumie i rycerskiej godności. Wtedy za wszelką cenę dążono do znaczącego zwycięstwa, przez dziesięciolecia wspominanego potem jako symbol chwały polskiego oręża.

Inaczej natomiast funkcjonowała „miara pacjencji” w obszarze życia prywatnego i lokalnych zatargów. Z reguły pierwszym sygnałem jej przekroczenia były apele do poczucia przyzwoitości. Dyskretne napomnienia, publiczne wyrzuty, groźby odtrącenia lub usunięcia poza nawias szlacheckiej wspólnoty tworzyły repertuar standardowych środków, mających na celu przywołanie zbląkanego do porządku. Wiara w moc wspólnego rozumu, w wartość grupowych ocen, w skuteczność zbiorowego działania i konieczność budowania kompromisu w celu ochrony społecznych lub narodowych interesów nakazywała odwoływać się do wstydu, sumienia i norm uczciwości, dając tym samym zaślepienemu błędami szansę na zmianę nagannych postaw i zachowań. Zlekceważenie tych form przestrogi i tkwienie w przekonaniu o wartości jednostkowego wyboru mogło prowadzić do gwałtownych reakcji, do rzeczywistego lub metaforycznego „huknięcia w pysk” czyli rezygnowania z perswazji, zerwania negocjacji i zamiany ich na radykalizm dostępnych sankcji.

W *Potopie* działanie tego mechanizmu jest bogato ilustrowane. Problem ostentacyjnego lekceważenia zasady *do ut des* pojawia się w rozmaitych wariantach – od świadomej zdrady wobec króla i ojczyzny, aranżowanej przez bezwzględnych polityków (Radziejowski, Opaliński, Radziwiłłowie), przez polityczny indyferentyzm szlachty przystającej na szwedzkie rządy – po jednostkowe, niekiedy bardzo spektakularne odstępstwa od obowiązujących norm prawa i obyczaju (Kmicic, jego kompanioni, książe Bogusław, Kuklinowski, Sakowicz). Znamienne, że w interpretacji Sienkiewicza mechanizm ten zawsze jawi się jako możliwy do zatrzymania lub odwrócenia – człowiek bowiem nie jest zły z natury: nawet zaślepiiony pychą i herezją może, jak Janusz Radziwiłł, wzywać na łożu śmierci imienia Marii, a przed śmiercią wątpić w trafność podejmowanych decyzji.

Jakoż od chwili układu ze Szwedami nie zaznał [książe] chwili spokoju. Żarła go pycha, gryzło sumienie, gryzł opór niespodziany w kraju i wojska; przerażała go niepewność przyszłości, groźba ruiny. [I. 362]

Istnieją oczywiście wyjątki potwierdzające regułę, ale dotyczą osobników zupełnie pozbawionych czci i sumienia, zdemoralizowanych do cna,

niezdolnych do wstydu i całkowicie wyzbytych uczciwości. Ich powieściowa rola polega wówczas między innymi na tworzeniu odpowiedniego kontekstu i tła dla działań „prawdziwych bohaterów”. Są pokusą, zagrożeniem, mogą zachwiać postanowieniem poprawy, sprowadzić z powrotem na złą drogę – słowem dynamizują psychiczny wizerunek postaci pozytywnych, umożliwiają im niebanalne działania, prowokują do podejmowania właściwych decyzji. Kuklinowski jest zdeformowanym odbiciem Kmicica, Janusz Radziwiłł – hetmana Sapiechy; niewiasty w namiocie Bogusława „do prasowania kryz służące” mają ostrzegać czytelnika przedstawiając potencjalny los Oleńki, a wierna i patriotycznie nastawiona szlachta laudańska stanowi skuteczną przeciwwagę dla rozpasanej Kmicicowej kompanii. W każdym z tych przypadków bezwstyd lub bezkarność przeciwstawiane są przyzwitości, uczciwości i szlachetnym intencjom. Z kolei wstyd idzie w parze z poczuciem odpowiedzialności i wskazuje na dominujące lub przynajmniej tłące się w człowieku instynkty moralne.

Rola wstydu w polskiej kulturze szlacheckiej wymaga szczegółowego rozpoznania. Zjawisko to, w staropolszczyźnie występujące przede wszystkim jako *sromota*, początkowo związane było z plcią i nakazem ochrony nagości. Z czasem, metaforycznie, *sromotą* stało się też obnażanie złych intencji oraz niskich instynktów, lub manifestacja uczynków pozbawionych ostony czy konwencjonalnych usprawiedliwień. Natomiast *wstyd*, który z czasem niemal całkowicie zastąpił *sromotę* we właściwych jej kontekstach, funkcjonalnie i etymologicznie wiąże się z gwałtownym odczuwaniem zmian termicznych¹²³, ma podłoże fizjologiczne, a jego wymiar moralny jest ściśle związany ze stosunkiem do ciała i cielesności.

Bliższa analiza tekstu powieści wskazuje, że bohaterowie *Potopu* stosunkowo rzadko odczuwają wstyd ciała i jego biologicznych reakcji. Oleńka jest w scenie spotkania z Kmicicem „własną pięknoscią zawstydzona”, on zaś „skonfundowany” błękitem jej oczu. Przesycona erotyzmem scena sanny wyraźnie sugeruje, że bohaterowie potrafili docenić walor cielesnych fa-

¹²³ „Wstyd – który przywykliśmy wiązać z fizjologicznym doznawaniem gorąca, co utrwalily kolokacje: *wstyd pali kogoś, ktoś płonie wstydem // ze wstydu, spiec raka, splonąć się* itp. – etymologicznie wiąże się z doznawaniem zimna. Podstawę słowotwórczą słowa *wstyd* i pokrewnych derywatów tworzył bowiem pierwiastek **stud-//styg-* jak w *studzić, stygnąć* – którego znaczenie metaforycznie przeniesione zostało w przestrzeń psychiczną. [...] Doznawanie wstydu jako uczucia bardzo przykrego mogło więc być postrzegane jako podobne do (chwilowego) zamierania, z którym też wiąże się strach i fizyczne zimno, stygnięcie – także ze względu na konsekwencje ze strony otoczenia, dla którego człowiek odkryty wstydem przestaje istnieć, otacza go emocjonalny chłód itp.” E. Jędrzejko, *Wstyd po polsku – czyli o czym „mówią” słowa. Kategorie kulturowe z perspektywy współczesnej lingwistyki*, w: *Wstyd w kulturze. Zarys problematyki*, red. E. Kosowska, Katowice 1998, s. 32–33.

scynacji i nie dostrzegają w nich niczego wstydliwego, a Oleńka, choć wie, że „to grzech”, bardziej przejmuje się bliskością Mitrunów. Fizyczna uroda Billewiczówny robi wrażenie na Bogusławie. Początkowo księżę wydaje się zaskoczony własnym zauroczeniem, ale z czasem nie kryje też pożądania. Na samą myśl o Oleńce rumieni się za to subtelny Hassling-Kettlig. Płonią się też częstochowskie panny na widok Babinicza – sławnego i przystojnego obrońcy klasztoru; otwarcie zafascynowana jego powierzchownością jest Anusia Borzobohata. Oleńka czuje się poniżona żołnierskimi rozrywkami narzeczonego:

– **Wstyd! sromota!** – szeptała do się dziewczyna **zbladłymi** usty. – Co wieczora wracał ode mnie do dziewczek czeladnych!...

I czuła się sama upokorzona. Nieznośne brzemię tamowało jej oddech w piersiach. [I, 55]

Kmicic odwraca twarz, „by ukryć nagle pomieszenie”, a wezwany niespodziewanie do wymienienia nazwisk pułkowników, którzy nie opuścili zdradzieckiego hetmana „**pobladł** jak chusta, jednak wymienił kilka nazwisk”. [II, 181] Odpowiednio – błądzą i rumieńcem – para bohaterów reaguje też na niespodziewaną decyzję Janusza Radziwiłła:

Kmicic od pierwszej chwili, w której księżę wznosił toast na cześć Karola Gustawa, zerwał się wraz ze wszystkimi z miejsca, oczy postawił w ślup i stał jak **skamieniały**, powtarzając **zbladłymi** wargami:

– Boże!...Boże!... Boże!... com ja uczynił? [...]

Na twarz Billewiczówny wystąpiły **plomienie**, a oczy jak gwiazdy jasne utkwiały w Kmicicu:

– Hańba tym, co przy hetmanie stają!... [I, 272]

I *wstyd*, i *sromota*, a po części także *konfuzja* należą więc do kategorii opisujących doznania fizjologiczne i psychiczne, pełniąc jednocześnie istotną rolę regulatorów kulturowych. W antropologii Sienkiewicza wstyd jest mechanizmem, który dotyczy samooceny jednostki, grupy lub całego narodu. Właśnie wokół tego zjawiska zogniskował pisarz najistotniejsze wydarzenia fabularne *Potopu*; to wstyd stał się fundamentem odrodzenia moralnego narodu. Andrzej Kmicic – *pars pro toto* wspólnoty „partyzantów ojczyzny” i „regalistów” – swoim radykalnym nawróceniem toruje drogę rzeszom skruszonych naśladowców. Za jego przyczyną wstyd w utworze Sienkiewicza uzyskuje wymiar moralny i polityczny zarazem. Staje się fundamentem głębokiej indywidualnej przemiany oraz instrumentem rozbudzenia narodowej świadomości; przewartościowuje sens pojęcia honoru.

Znamienne, że osobą, która jako pierwsza dostrzega w powieści polityczny aspekt wstydu jest książę Bogusław Radziwiłł, gdy w pamiętnej rozmowie z Kmicicem perroruje:

Jak to, najezdnik uderza na kraj, najezdnik znany z drapieżności, i nie tylko nie znajduje oporu, ale kto żyw opuszcza dawnego pana i spieszy do nowego: *magnates*, szlachta, wojsko, zamki, miasta, wszyscy!... bez czci, sławy, honoru, **wstydu!**... Historia drugiego takiego przykładu nie podaje! Tfu! tfu! panie kawalerze! kanalia w tym kraju żywie bez sumienia i ambicji!... Taki kraj nie ma zginąć? Na łaskawość szwedzką się ogłędali! Będziecie mieć łaskawość! Już tam w Wielkopolsce Szwedzi szlachcie palce w kurki od muskietów wkręcają!... I tak wszędy będzie – nie może być inaczej, bo taki naród musi zginąć, musi pójść w pogardę i w służbę do sąsiadów!... [I, 450]

Arystokrata, wychowany na wzorach kultury francuskiej, oswojony z koncepcją oświeconego absolutyzmu a jednocześnie walczący o utrzymanie przywilejów, jakimi Rzeczpospolita darzyła „królewęta” przeczują klęskę szlacheckiej demokracji skonfrontowanej z silną władzą szwedzkiego króla. Po części więc jak gdyby wbrew własnym interesom przywołuje zespół argumentów, które mogą apelować do tradycyjnych wartości kultury szlacheckiej i fundamentalnych praw honoru. Zdaje się oczekiwać solidarnego oporu wobec wroga i lojalności wobec prawowitego władcy. Drażnią go więc odstępowanie od „politycznego obyczaju”, choćby dlatego, że przewiduje niestałość kolejnych szlacheckich wyborów¹²⁴.

Kmicic, który podróżując na południe pod przybranym nazwiskiem, spotyka szlachtę, powołującą się na przysięgę wierności wobec Adolfa Gustawa, wykrzykuje z gniewem:

Musisz mieć waćpan dwie gęby, jedna od prawdziwych, druga od fałszywych przysięg, boś i Janowi Kazimierzowi przysięgał! [...] Nie Jan Kazimierz zbiegl, jeno przedawczykowie od niego odbiegli i teraz go kąsają, by własne winy przed Bogiem i ludźmi koloryzować! [II, 134] [...] z sarmackiej krwi pochodząc, do życzliwości się ku ojczyźnie poczuwam i **wstyd** mi za zatwardziałość tego narodu. [II, 135]

¹²⁴ Podobny sposób myślenia i podobną argumentację odnajdujemy znacznie później w polimiennej przemowie króla Jana Kazimierza: „Zali możemy zawierzyć temu narodowi, który tak niedawno nas opuścił i z tak lekkim sercem z najezdnikiem się połączył przeciw własnemu królowi, przeciw własnej ojczyźnie, przeciw własnym wolnościom? Bolesć ściska nam serce i **wstyd** nam za naszych poddanych!” [III, 362]

I właśnie ten wstyd patrioty-neofity każe mu odmówić przyjęcia poczęstunku, opuścić izbę i trzasnąć drzwiami, pozostawiając wszystkich „**we wstydzie** i w zdumieniu”. Podobnie reaguje pod Częstochową, gdy służący Szwedom polski pułkownik chce mu pogratulować odwagi:

– Nie podaję ręki zdrajcom, którzy przeciw ojczyźnie służą! – odrzekł.

Zbrozka twarz **oblala się krwią**. [II, 297]

Kmicic, korzystając z przywileju niepodawania ręki zdrajcom, pragnie jak najszybciej zapomnieć o własnych rozterkach sprzed kilku miesięcy:

„Iść do konfederatów...”

Lecz jeśli nie przyjmą, jeśli zdrajcą ogłoszą i usieką albo co gorzej, **sromotnie** wypędzą?

– Wolejby usieki! – zakrzyknął pan Andrzej i **splonął ze wstydu** i **poczucia własnej sromoty**. – Podobnoż to łatwiej ratować Oleńkę, łatwiej konfederatów niż sławę własną. [II, 35]

Sama możliwość zlekceważenie jego dobrej woli i wizja wynikającego stąd poniżenia jest dla Kmicica nie do przyjęcia; wie, że nie mógłby darować ewentualnej obrazy. Odmowa podania ręki, wysłuchania argumentów, odmowa wspólnego wypicia wina czy przyjęcia poczęstunku, a zwłaszcza podniesienie ręki na bezbronno¹²⁵ współtworzą w polskiej kulturze szlacheckiej zespół sankcji, wskazujący na zawieszenie stanowego demokratyzmu. Oznaczają podkreślanie własnej wyższej pozycji społecznej, godności lub moralnej przewagi; przynoszą ujmę odtrąconemu i mogą być przyczyną obrazy lub stać się źródłem wstydu.

Ostentacyjne pomijanie obecności zaściankowych „szaraków” często bywało przyczyną zwady; Kmicicowi „barankowie” w podobnej sytuacji stracili życie. Niekiedy jednak własną godność należało poświęcić dla wyższych celów. Oficerowi, który przywykł do bezwzględnego posłuchu przychodziło to trudniej niż innym:

Kmicic stał jak oskarżony przed sądem. Z jednej strony, brała go rozpacz, iż jeśli mu nie uwierzą, klasztor stanie się lupem nieprzyjaciela, z drugiej **wstyd go palił**, bo sam widział, że wszystkie pozory przemawiają przeciwko jego wiadomościom i że łatwo za kłamcę poczytany być może. [II, 179–180.]

¹²⁵ „Oleńka wołała o tym przed Ketlingiem zamilczeć, bo dumnej dziewczynie wstyd było wyznawać, że ktoś jednego z Billewiczów, jak psa, potrefił.” [III, 286]

Waga sprawy nie zdołała jednak przysłonić poczucia upokorzenia, jakim stały się dla nękanego wyrzutami sumienia pułkownika ubliżające pytania, które miały na celu sprawdzenie jego prawdomówności.

Niechże mnie duchowna osoba pyta, to wszystko zniosę... Ale, na Boga żywego, nie pozwólcie temu szlachetce dręczyć mnie dłużej!... [II, 181]

Kmicic rozumie raczej Piotra Czarnieckiego, jednak próbę podważania wartości własnego słowa i czystości intencji, a zwłaszcza posądzenie o chęć zysku przyjmuje z gniewem i odbiera jako bezzasadne uchybienie własnej czci. Znamienne, że ta właśnie żywiołowa reakcja przekonuje słuchaczy o konieczności uwzględnienia przyniesionych przez niego nowin.

Lekceważenie ze strony innego szlachcica, choćby mającego znacznie wyższą społeczną pozycję zawsze godzi w poczucie wartości własnej. Tym bardziej, gdy uprzednio jeden z rozmówców konwencjonalnie oddaje hołd przewadze drugiego:

– O naukę waszej książęcej mości proszę, bo też **wstyd** by mi było, gdybym się przy takich statystach niczego nie zdołał nauczyć. Nie wiem, czy wasza książęca mość raczysz mi szczerze odpowiedzieć?

– To będzie zależało od twego pytania i od mojego humoru – odrzekł Bogusław nie przestając patrzeć w lustro.

Oczy Kmicica **błysnęły** przez chwilę [...] [I, 447–8]

Ten błysk, który uszedł uwadze Bogusława wpatrzonego we własne odbicie, jest kinemicznym sygnałem głębokiej acz chwilowo skrywanej obrazę. Protekcjonalizm księcia drażni Kmicica, ale go nie zawstydzają; wstyd w ich wzajemnych relacjach pojawia się dopiero w momencie, gdy jeden dał się porwać, a drugi nie upilnował zdobyczy. Każdy bowiem, chlubiąc się doskonałą znajomością sztuki wojennej popełnił błąd, którego ujawnienie mogłoby stać się źródłem niesławy. Kmicic, odzyskawszy przytomność po ucieczce Bogusława, cierpi katusze:

Rana w twarzy paliła go jeszcze, ale w duszy **piekl go żar** stokroć boleśniejszy. Bo na dobitkę wszystkiego, cierpiał w nim i miłość własna rycerska. Był przecie przez Bogusława **sromotnie** pobity. Niczym były owe ciągi, które mu w Lubiczu sprawił pan Wołodyjowski. Tam pokonał go mąż zbrojny, którego na parol wzywał, tu jeniec bezbronny, którego miał w rękę. [II, 20]

Upokorzony Bogusław nie czeka na okazję, by wstydem okryć Kmicica; natychmiast rozsyła kłamliwe listy oraz oczernia przeciwnika przed Oleńką.

Jest więc, co warto podkreślić, pierwszą osobą, która zrozumiała istotę wewnętrznej przemiany pana Andrzeja, ale jest też jednocześnie najgroźniejszym wrogiem i osoby Kmicica, i jego niebezpiecznej dla Radziwiłłów apozycji. Bywały w świecie magnat, wytrawny dyplomata i zręczny polityk doskonale pojmując, jak szkodliwe dla radziwiłłowskich planów mogą być skutki olśnienia, jakiego doznał cieszący się autorytetem oficer. Zamach na Radziwiłła tuż pod bokiem szwedzkiego króla, choćby nieudany, mógł podziałać mobilizująco na chwiejną szlachtę i zbuntować ją przeciwko najeźdźcy. Każdy opór był groźny dla polityków bazujących na sile szlacheckiej inercji. Ponadto „szalony” postępek Kmicica boleśnie ugodził w rycerski honor Bogusława. Pewną rekompensatę dla jego urażonej dumy stanowił fakt, że – choć uwięziony – skutecznie pokonał porywaczy. Kontynuując zemstę Bogusław zamierza zatem uwieść Oleńkę; miarą jego niezwyklego wyrachowania i wyrafinowania jest próba podbicia serca narzeczonej Kmicica i skłonienie jej do dobrowolnej kapitulacji pod wpływem ksiązęcego wdzięku.

– Daję ci więc parol kawalerski, że jej nie będę siłą niewolił, a słowa, które prywatnie daję, zawsze dotrzymuję. W polityce to co innego...

Wstyd byłoby mi nawet, gdybym sam przez się nie umiał nie wskórać.

– Nie wskórasz.

– To w najgorszym razie wezmę w pysk, a od niewiasty to nie **dys-honor**... [II, 115]

Niewiasta ma prawo odmowy, a nawet obrażenia zalotnika, bo jej słowa i czyny w istocie nie mogą, z natury rzeczy, dotknąć obrażanego. Kobieta, jak to sformułował później Bożewicz, „nie posiada zdolności honorowej”, może więc dotkliwie zranić dumę czy uczucia mężczyzny, ale – dopóki nie dopuści się zdrady – nie płami jego honoru. W istocie rzeczy tylko mężczyzna może skutecznie ugodzić w honor innego mężczyzny, a czyni to szczególnie boleśnie właśnie za pośrednictwem niewiernej kobiety. I na taką zemstę liczy Bogusław zapraszając Oleńkę do Taurogów. Pierwszym krokiem w tym kierunku jest próba zmuszenia dziewczyny, by publicznie musiała wstydzić się za Kmicica, a jednocześnie podziwiać nieugiętą z pozoru szlachetność charakteru Bogusława.

Sienkiewicz kilkakrotnie powraca w powieści zarówno do wstydu za kogoś, jak i wstydu przedstawiania z kimś niegodnym. Oleńka wstydzi się za kompanionów narzeczonego, za samego Kmicica, za jego niezrozumiałą lojalność wobec zdradzieckiego hetmana; Kmicic – za haniebny postępek Radziwiłła, za własną naiwność i bezskuteczność odwetu. Obaj Radziwiłłowie są ziryto-

wani i zawstydzeni tym, że ich prawdziwe intencje zostały odkryte przez zwykłego oficera, choćby „spokrewnionego z nimi przez Kiszków”.

Właśnie wstyd tworzy zasadniczą oś konstrukcyjną powieści, dostarcza niezbędnych motywacji i czyni prawdopodobnym wątek Kmicicowego nawrócenia. Jednocześnie w tym obszarze można by szukać zasadniczych rozbieżności między sylwetką powieściowego bohatera i jego historycznego pierwowzoru.

Kmiciców – jak dowodzi Marcei Kosman – żyło w tym czasie kilku; chorążym orszańskim był Samuel, którego biografia w kilku fragmentach pokrywa się z losami barwnej sienkiewiczowskiej postaci¹²⁶. Skłonnościami i charakterem Samuel Kmicic przypominał awanturnika, jakim był pan Andrzej przed udziałem w obronie Częstochowy. Pułkownik w służbie Sapiehy, korespondował z Radziwiłłami, stał się marszałkiem konfederacji w Drohiczyźnie, „podchodził” Chowańskiego, zdobył zamek w Mirze. Skazany z nieznanych powodów na banicję odzyskał prawa obywatelskie w 1670 r. Słynął z pieniactwa i pogoni za zyskiem. Był dwukrotnie żonaty.

Kmicic powieściowy, dumny zawadiaka, podpalacz, przywódca bandy wojaków wyjętych spod prawa, który bezprawnie karze mieszczan z Upity i podpala Butrymów, do szaleństwa odważny i zdolny oficer – to typ często spotykany w owych czasach. Natomiast cudowna metamorfoza pana Andrzeja w idealnego rycerza, drugiego Skrzetuskiego, jest mało prawdopodobna i nietypowa.¹²⁷

Tak ocenia powieściowego Kmicica współczesny historyk. I zapewne ma rację – Andrzej Kmicic nie jest ani postacią *stricte* historyczną, ani nawet w swojej przemianie typową. Ale jego biografia nie jest też całkowicie nieprawdopodobna. Uwikłany w system rzeczywistych oraz idealnych wzorów polskiej kultury szlacheckiej powieściowy bohater realizuje ideę potencjalnej transformacji warchoła w świadomego swoich wyborów patriotę. Motywacją dla tej przemiany ma być miłość do nieprzeciętnej, wyjątkowo pięknej, mądrej i uczciwej kobiety. Jednak rzeczywistym uzasadnieniem cudownej transformacji jest odpowiednio stymulowane poczucie wstydu, honoru i godności. Opowieść o Kmicicu nie jest awanturczym romansem, jest natomiast udaną próbą pokazania możliwości tkwiących w kulturze, którą sąsiedzi z czasem skazali na polityczny niebyt.

Zdumiewać może subtelność, z jaką Sienkiewicz zamienia szwedzką epepeję w swoiście ponadczasową powieść polityczną i zarazem moralitet

¹²⁶ M. Kosman, *Na tropach bohaterów Trylogii*, Warszawa 1975, s. 240–256.

¹²⁷ Tamże, s. 256.

apelujący do poczucia narodowej dumy i godności. Wsparcie zasadniczej intrygi fabularnej na mechanizmie wstydu i honoru czyni z *Potopu* powieść tylko pozornie przypominającą awanturnicze romanse historyczne Aleksandra Dumasa, osadzone w realiach Paryża i Wersalu. Tam bowiem nadrzędna i absolutna wartość honoru często sprowadzana bywała do formalnych pozorów. Wymóg nieustannego zadziwiania innych własnym bohaterstwem, dzielnością czy permanentnie odświeżaną sławą skutkował chępliwością i swoistą megalomanią, świetnie zresztą scharakteryzowaną w rozmowie księcia Bogusława z bratem:

Przyznaj, zem się po radziwiłłowsku z nim obszedł, i gdyby jaki francuski kawaler mógł się podobnym uczynkiem pochwalić, to by o nim lgał po całych dniach, z wyjątkiem godzin snu, obiadu i całowania; bo oni, jak się zejdu, to lżą jeden przez drugiego tak, że aż słońcu **wstyd** świecić. [II, 114]

Znamienne, że młody książę, dobrze znający obyczaje francuskie i polską hierarchię wartości, powołuje się w tej ocenie na kategorię wstydu.

Honor pojmowany uniwersalistycznie był oczywiście wartością dla przedstawicieli wszystkich europejskich elit. Nic dziwnego więc, że imperatyw jego obrony na stałe wpisał się w inwentarz motywów literackich. Poczucie honoru prezentowane w powieściach Dumasa i Sienkiewicza nie jest jednak tożsame. Honor Kmicica, aczkolwiek nie stroniący od uwikłań kosmopolitycznych jest konsekwentnie budowany na wspierającym go mechanizmie wstydu i to w rozumieniu charakterystycznym dla szlacheckiej Rzeczypospolitej.

Przypomnienie ekspiacyjnej funkcji wstydu i szansa naprawienia popełnionych błędów w większym stopniu wynikają z idei „krzepienia serc” niż z próby rekonstrukcji standardowej siedemnastowiecznej mentalności. Ale postać Kmicica, aczkolwiek nietypowa, swoje prawdopodobieństwo zawdzięcza istnjącym, choć w praktyce często pomijanym regułom szlacheckiej kultury. Spośród bogactwa tych reguł Sienkiewicz wybrał zasadę wzajemności oraz sankcje wstydu i honoru stojące na jej straży.

Wątek miłosny, wspomagający lub raczej budujący zasadniczą część perypetii głównego bohatera *Potopu* obraca się wokół znamienego kodycyllu z testamentu pułkownika Herakliusza Billewicza:

[...] syn jego Andrzej z wnuczką moją Aleksandrą, łowczanką, stałdo uczynić mają, aby z nich potomstwo na chwałę bożą i pożytek Rzeczypospolitej wyrosło. Czego sobie najmocniej życzę i wnuczkę moją Aleksandrę do posłuszeństwa tu wypisanej woli obowiązując, chybaży pan chorąży orszański (czego Bóg nie daj) szpetnymi uczynkami sławę swoją

splamili i **bezecnym** był ogłoszony. A jeśli by substancję swą rodzinną utracił, co przy tamtej ścianie wedle Orszy zdarzyć się może, tedy go ma pod błogosławieństwem za męża mieć, choćby też i od Lubicza odpadł, nic na to nie zważać. [I, 9–10]

Jednym więc z zasadniczych elementów konstrukcyjnych powieści jest problem sławy i niesławy, czci i bezecności, wstydu i honoru Andrzeja Kmicica. Posiadany przez niego kapitał społecznego zaufania, nadszarpięty „samowolą” i zbrodniczym napadem na Wołmontowicze, a potem służbą u Radziwiłłów, która intencjonalnie miała go zrehabilitować, a przyniosła dodatkowe kłopoty, został odbudowany anonimowym udziałem w obronie Częstochowy i zasługami w służbie króla. Powrót do normalnego życia, gwarantowany listem królewskim zdejmuje z bohatera odium bezecństwa.

Normą postępowania jest dla Kmicica zuchwałość, wynikająca z wybujałego poczucia indywidualizmu. Oznacza to w praktyce lekceważenie i pomijanie reguł, działanie „prawem i lewem”, samowolę, poczucie autonomii i niezależności. Ale zuchwałość jednostki w kulturze winna skutkować sukcesami. Klęski i niepowodzenia wywołują poczucie wstydu, bo są dowodem słabości, nieporadności i braku mocy sprawczej. Podważają zaufanie innych do zuchwalca i w nim samym budzą niepokój. Postępki, które wykraczają poza ogólnie obowiązujące reguły powinny zaskakiwać skutecznością. Brak pożądanego rezultatu jest podwójnie niebezpieczny – burzy reguły i nie daje rekompensaty. Stąd wstyd, jaki od pewnego momentu odczuwa Kmicic, dotyczy obu tych sfer: zawiedzionych nadziei i niepotrzebnie naruszonych reguł.

Istotnym elementem kształtowania prawa do czci jest umiejętność prawidłowej oceny własnych zachowań. Podstawą tej umiejętności jest konfuzja, wstyd, poczucie winy wywoływane odstępstwem od powszechnie respektowanych reguł moralnych. Uczciwy człowiek nie powinien z zasady narażać na wstyd ani siebie, ani swoich bliskich. Jeżeli jednak popełni błąd, winien się go wstydzić, bo bezwstyd jest pierwszym krokiem do bezecństwa. Kmicic przyjeżdżający po raz pierwszy do Wołmontowicz i Lubicza jest doświadczonym i sławnym żołnierzem, ale prawa wojny, z którymi miał do czynienia przez większą część życia stępiły w nim wrażliwość i poczucie moralnej odpowiedzialności. Współ ze swoją podejrzaną kompanią dopuszcza się postępków, które bulwersują spokojny zaścianek i nie odczuwa z tego powodu ani żalu, ani wstydu, ani wyrzutów sumienia. Jego prestiż budowany jest na strachu słabszych, na przewadze militarnej i na sile hierarchii. Dlatego lekceważy „Butrymów” i bezprawnie karze upickich mieszczan, porywa dziewczynę i podpała zaścianek.

Natomiast Oleńka od razu zwraca uwagę na moralny wymiar dokonującej się samowoli, którą zresztą przypisuje podejrzanym towarzyszom narzeczonego. Ona też wprowadza do fabuły powieściowej pojęcie wstydu.

Wstyd! hańba!... Myślałam, że to żołnierze niezgrabni, a to, widzę, zdrajcy niegodni, którzy i siebie, i jego plamią. [...] Gniew wzbiął coraz więcej w sercu Oleńki i zawziętość przeciw towarzyszom pana Kmicica wzrastała, jak wzrasta ból po ranie świeżo zadanej. Bo też zraniono w niej okrutnie i miłość własną kobiecą, i tę ufność, z jaką całe czyste uczucie oddała panu Andrzejowi. **Wstyd** jej było za niego i za siebie, a ów gniew i **wstyd wewnętrzny** szukał przede wszystkim winnych. [I, 54]

Testament starego Billewicza nie posługuje się pojęciem *wstydu*, natomiast wspomina o potencjalnym popełnianiu uczynków *szpetnych, plamiących*, i czyni zastrzeżenia na wypadek *bezeceństwa* chorążego orszańskiego. Oleńkę natomiast ogarnia właśnie wstyd, gdy sama doświadcza pierwszych skutków bezwstydu narzeczonego. Panna Aleksandra hołduje przeświadczeniu, że niesława, podobnie jak „sława męża pada na żonę jak światło słońca na ziemię”. Kmicic wstydzi się „lubickich uczynków”, ale bardziej irytuje go, że wyszły one na jaw. Zwłaszcza, że informacje o nich kolportują pogardzani mieszkańcy zaścianka.

Kmicic widocznie **zawstydził się** tych sprawek lubickich, bo spuściwszy głowę spytał cichszym już głosem:

– Kto ci o owym strzelaniu mówił?

– Wszystka szlachta z okolicy o tym mówi.

– Zapłacę ja tym szarakom, zdrajcom, za życzliwość! – odparł pośpiesznie Kmicic. [I, 73]

Przeświadczony o wartości swojej pozycji społecznej bohater nie ma ochoty ani podporządkowywać się nakazom testamentu i dzielić obowiązku opieki nad Oleńką z drobną szlachta laudańską, ani konsultować swoich zamiarów, ani tym bardziej zdawać sprawy przed laudańskimi ze swoich czynów. Dlatego prośba narzeczonej o uczciwość, sprawiająca, że pan Andrzej czuje się upokorzony ale i skłonny do przemyśleń, odchodzi w niepamięć na wieść o poturbowaniu jego „zacnych żołnierzów” przez zaściankowych „szaraków”.

Rozmowa z Oleńką jest jednak dla bohatera przykrą niespodzianką. Dopiero po długim czasie, w rozmowie z królem Janem Kazimierzem Kmicic rozumie to, z czym nie mógł się nigdyś pogodzić.

Cnota i uczciwość jest w tej pannie taka, że mi **wstyd** było wobec niej dawniejszych uczynków. Ona też, do grzechu wrodzoną abominację mając, poczęła nastawać, abym dawny żywot porzucił, hałasy uciszył, krzywdy nagrodził i poczcziwie żyć począł... [II, 424]

Potrafi wówczas zidentyfikować ogarniające go uczucie, potrafi zrozumieć motywy kierujące narzeczoną. Początkowo jednak, przyzwyczajony do tego, że kobieta powinna ślepo słuchać ojca, męża czy opiekuna jest przede wszystkim urażony słowami Oleńki, która, jak przyzna to później, „choć niewiasta, rozumem męża **zawstydzi**”. [II, 426] Tylko prawdziwie wielkie uczucie sprawia, że Kmicic stara się jednak pojąć istotę pretensji kierowanych pod swoim adresem, mimo że sformułowała je białogłowa.

I jechał na przedzie nic do nikogo nie mówiąc. W sercu nurtował go jednak żal, chwilami gniew, ale przede wszystkim złość na samego siebie. Pierwsza to była noc w jego życiu, w której czynił rachunek sumienia, i rachunek ten ciążył mu gorzej od najcięższego pancerza. Oto przyjechał w te strony z nadszarpniętą reputacją i cóż uczynił, by ją poprawić? Pierwszego dnia pozwolił na strzelanie i rozpustę w Lubiczu i zmyślił, że do niej nie należał, bo należał; potem pozwalał na to każdego dnia. [...] Prócz tego, choćby mu uszło bezkarnie, jest coś szpetnego w tych postępkach, jest coś niegodnego rycerza. [I, 76–77]

Te rozważania to jeszcze nie wstyd, ale już bardzo silnie zarysowana świadomość, że zbyt długo otaczał się niegodnymi ludźmi i popełniał niegodne czyny. Wstyd jest miarą „poczciwości”. Pan Andrzej, nie rozumiejąc zastrzeżeń Oleńki, „nie zna wstydu”. Ale powoli dopada go wstyd za kompanionów, wstyd przed ludźmi, „wstyd dawnych uczynków”, wstyd przechwałek, wstyd za księcia Janusza, za ucieczkę Bogusława, za narodową zdradę i za to, że przykładał do niej ręki. Ten rodzaj wstydu, zmieszanego z wyrzutami sumienia i poczuciem winy zaczyna towarzyszyć Kmicicowi od kiedyś dańskiej uczy, a zwłaszcza od nieudanej próby porwania Bogusława. Jest to rodzaj trwałego uczucia, incydentalnie pogłębianego wskutek bolesnych i upokarzających wspomnień, ale bohater musi borykać się z nim sam. Jeżeli jest zmuszony wspomnieć komuś o swoich problemach wstyd nakazuje mu skracać rozmowę. Wyjątek czyni w rozmowie z królem. Jako mężczyzna i jako żołnierz nie może narażać się na upokorzenie publicznego rozpamiętywania tego, co okrywa go wstydem. Nie może też dopuszczać do tego, by sytuacja, która go upokarza przeciągała się w czasie. Pragnie szybko i definitywnie przerwać niechlubny konflikt z laudańskimi. Woli śmierć niż wstyd i hańbę, jaką przynosi mu przegrywany pojedynek z Wołodyjowskim, pojedynek po-

przedzony nieuzasadnionymi przechwałkami i publicznym zlekceważeniem przeciwnika.

Kmicic pienieł się, rzeził, na koniec chrapliwe słowa wyszły mu z gardzieli przez zaciśnięte usta:

– Kończ..., waść!... **wstydu**... oszczędź!...

– Dobrze! – rzekł Wołodyjowski. [I, 119]

Wstydem jest przedłużać wstyd. Wstyd jest uczuciem stopniowalnym i multiplikowalnym. Wstyd uczynku jest wstydem incydentalnym; wstyd upokorzenia jest wstydem permanentnym, budowanym na pamięci o zdarzeniu nie licującym z godnością: mężczyzny, żołnierza, oficera, szlachcica, Polaka.

Kultura szlachecka uznawała doraźną sankcję wstydu, ale nakazywała go ograniczać. Walka na śmierć i życie była w niej czymś oczywistym, ale niedopuszczalna wydawała się eskalacja wzajemnego zawstydzania się przeciwników, chyba że towarzyszyła walce i miała pobudzać do skuteczniejszego wojowania. Wstyd był bowiem – paradoksalnie – sygnałem kulturowej tolerancji. W przeciwieństwie do starogreckiej, arystotelesowskiej koncepcji, w której człowiek prawy i dzielny moralnie nie znał uczucia wstydu, bo nie popełnił niewłaściwych czynów¹²⁸, szlachcic miał prawo do błędu, do zmiany stanowiska i wstydu za nietrafne decyzje. Istotą jego osobistej wolności, godności i honoru była zawsze możliwość samostanowienia – nawet wówczas, gdy uznał za stosowne wstydzić się wcześniejszych postępków. Odczucie wstydu wymagało jednak natychmiastowej reakcji – trwanie we wstydzie, bez względu na jego przyczynę, godziło w honor. Oszczędzić komuś wstydu to ocalić jego szacunek do samego siebie; celowo przedłużać dyskomfort przeciwnika czy interlokutora to narażać się na jego gniew i uzasadnioną zemstę. Zawstydzony może zrozumieć swój błąd, wyciągnąć wnioski, postanowić poprawę – zawstydzany permanentnie, choćby najbardziej słusznie, nie jest w stanie długo tolerować moralnej przewagi zawstydzającego; popada więc w gniew lub resentment.

Szlachcic może się wstydzić, ale nie powinien się tłumaczyć; jego słowa czy intencje uczynków nie mogą być podawane w wątpliwość. Może więc zareagować gniewem na podejrzenia, może je też ignorować. Dlatego Kmicic nie prostuje plotek o aliansach z wrogiem i pozwala, by go niesłusznie posądzano o zdradę, gdy sam jest pewien czystości własnych zamiarów; nie

¹²⁸ Por. E. Jaworski, *Wstyd jako kategoria typologiczna*, w: *Wstyd w kulturze...*, s. 40–41.

pokazuje też listu, który mógłby mu uratować życie. Natomiast na sugestię, że Billewiczówna mogłaby przemówić za nim odpowiada:

– Ja tej panny o instancję nie proszę! [I, 375]

Bohater nie szuka obrony w słowach – ani własnych, ani cudzych – bo wie, że tylko czyny mogą za nim świadczyć. Próba werbalnego usprawiedliwiania nie licuje z rycerskim honorem, a w niejasnej sytuacji lepiej jest stracić życie. Tym bardziej, że ulec silniejszemu to nie dyshonor. Wstydem natomiast jest dać się pokonać słabszemu. Dlatego Kmicic szuka zemsty na Bogusławie:

Nie dość, że ów książę wyrwał się z jego rąk, pobił mu ludzi, jego samego niemal życia nie zbawił, nadto taką go okrył **sromotą**, pod jaką nie tylko nikt z jego rodu, ale żaden Polak od początku świata nie jęczał. [II, 367]

A przecie nie wiedział jeszcze pan Andrzej, że książę nie tylko okrył go **sromotą** i nie tylko sławę mu wydarł. [II, 368]

Za to ulec silniejszemu w równej walce to niemal źródło dumy:

– Nie **wstyd** mi tej rany – rzekł [Kmicic – E. K.] – bo mi ją zadał taki mistrz, jak nie masz drugiego w Rzeczypospolitej. [II, 381]

Wobec przeciwnika obowiązują określone normy galanterii, których za niechanie przynosi zwycięzcy wstyd, a niekiedy nawet hańbę. Natomiast szacunek dla pokonanego, udzielenie mu niezbędnej pomocy lub zorganizowanie pochówku potwierdzają moralne zwycięstwo lepszego. Prawa te nie obowiązywały wobec zdrajców i przestępców. Za takiego był poczytany Kmicic – raz z powodu porwania panny (*raptus puellae*), dwa z racji domniemanego wzywania na pomoc nieprzyjaciół. Gniew laudańskich po zakończeniu pojedynku był więc częściowo zrozumiały:

Zawrzała szlachta jednym głosem, w tych zaś krzykach brzmiało coraz wyraźniej:

– Dobić zdrajcę... dobić!... rozsiekać! [I, 120]

Obawy przed podobną reakcją żołnierzy oblegających w Tykocinie zdradzieckiego hetmana kazały panu Chałtampowi szukać argumentów zapobiegających zbezczeszczeniu ciała zmarłego. Posądzany o zdradę ojczyzny poddaje się bez walki, ale publicznie tłumaczy swój wybór:

– Macie mnie, rozsiekajcie! – rzekł. – Nie odstąpiłem go razem z wami, gdy był potężny jako król, a potem nie godziło mi się go opuszczać,

gdy był w mizerii i gdy nikt przy nim nie został. Oj, nie utylem na tej służbie, bom trzy dni już nic w gębie nie miał i nogi się chwieją podę mną... Ale macie mnie, rozsiekajcie! gdyż i do tego się przyznaję... – tu głos pana Charłampa zadrgał – żem go miłował... [II, 467]

Postawa wiernego żołnierza budzi szacunek i zwycięzcy łatwo mu wybaczą. Ten rys kultury szlacheckiej, która zobowiązania żołnierskie i więzi uczuciowe potrafiła cenić, widząc w nich fundament postaw honorowych dostrzega także i Ketling, powoli adaptujący się do wzorów polskich:

Mnie, pani, wiąże przysięga, i więcej niż przysięga, bo słowo rycerskie, że służby przed terminem nie porzucę i co do niej należy, ślepo spełnię. Jam żołnierz i szlachcic i tak mi dopomóż Bóg, jako nigdy w życiu nie pójdę śladem takich jurgieltników, którzy **honor i służbę** zdradzają. A nawet na rozkaz, nawet na prośbę twoją, pani słowa nie złamię, choć w męce to mówię i bólu. [III, 263]

Jako żołnierz zaciężny Ketling może jednak wypowiedzieć służbę. Nie czyni tego, mając na uwadze dobro Oleńki. Przebieg wypadków sprawia, że decyzja o dymisji staje się niemożliwa i młody oficer pozostaje w wojsku Bogusława:

Dziś za późno. Gdyby ksiązę wracał zwycięzcą, nie wahałbym się ani chwili... gdy wraca zwyciężony, gdy być może iż nieprzyjaciel za nim następuje, byłoby tchórzostwem żądać dymisji, póki sam kończący się termin mnie nie uwolni... Napatrzysz się pani do woli, jak ludzie matego serca tłumem opuszczają pobitego, ale mnie między nimi nie obaczysz... [III, 287]

Bardzo złożone poczucie honoru, które obejmuje obowiązek dotrzymania słowa oficerskiego, nakazuje strzec czci uwielbianej kobiety, uwzględnić lojalność wobec zwierzchnika i poczucie wstydu za jego postęпки a w końcu prowadzi do rozdzielenia zobowiązań służbowych od prywatnego poczucia przyzwoitości.

Ketling adaptując się w Polsce przechodzi na coraz subtelniejsze kody kształtowania wzajemnych międzyludzkich zależności. Wartość tych kodów, znanych ale lekceważonych, powoli docenia i Kmicic. Przemiana jednego i asymilacja drugiego mają związek z powolnym poznawaniem, akceptowaniem i uznaniem rangi niezwerbalizowanych do końca praw kultury środowiskowej. Zasada *do ut des* oznaczała między innymi wymianę wierności na opiekę. Tak pojmuje ją i Charłamp wobec Radziwiłła, i Kmicic wobec hetmana, króla, ale także Soroki i innych podkomendnych, a nawet podległych

mu Tatarów, a z czasem i Ketling wobec „przybranej matki” – Rzeczpospolitej.

Wierność wobec Rzeczpospolitej jest w powieści Sienkiewicza traktowana jako najwyższe prawo, święty obowiązek i fundament szlacheckiego honoru. Tymczasem koncepcja Rzeczpospolitej Obojga Narodów traktowanej jako wspólne dobro i propagowanie działań *pro publico bono* w XVII wieku szły o lepsze z przeświadczeniem, że potęgą kraju to przede wszystkim swoboda i zasobność jego obywateli. Sienkiewicz zdawał sobie z tego sprawę. Wskazując na „prywatę” dostrzegał jej rozliczne wymiary: zarówno ten, którego pokłosiem była koncepcja „Rzeczpospolitej jako postawy czerwonego sukna” jak i ten, budzący „półpogardliwy, półbolesny uśmiech” Stanisława Skrzetuskiego:

[...] przecie to czas strzyży owiec, a za źle umytą wełnę nie chcą w Gdańsku płacić. Każdy teraz jęgomość nad stawem przy myciu albo nad wagą stoi, słusznie mniemając, że Szwedzi nie uciekną.

– Jakże to? – odparł zafrasowany wojewoda – nie masz jeszcze nikogo?

– Żywego ducha prócz piechoty łanowej... A potem żniwa bliskie.

Dobry gospodarz z domu nie wyjeżdża w takim czasie! [...]

Dziobata twarz wojewody **poczerwieniała** nagle.

– Co mi tam Szwedzi!... Ale to dla mnie **wstyd** wobec innych panów będzie, gdy sam się tu jako palec ostaną.

Skrzetuski znów się uśmiechnął.

– Wasza miłość pozwoli sobie powiedzieć – rzekł – że Szwedzi tu rzecz główna, a **wstyd** potem. [I, 156–157]

Mimo tej, obnażanej z gryzącą ironią, świadomości historycznej Sienkiewicz lansuje w *Potopie* oświeceniową koncepcję narodu i narodowej wspólnoty. Naród i Rzeczpospolita urastają w niej do rangi najwyższych wartości. Dlatego zasługi dla ojczyzny mogą zmywać najgorsze grzechy i pomagać w uzyskaniu przebaczenia za najcięższe zbrodnie.

Jest faktem, że w czasie wojennego zagrożenia nie w pełni obowiązywała cywilna jurysdykcja, a otrzymanie przez obciążonego wyrokami oficera misji gromadzenia żołnierzy równało się immunitetowi. Okresowa nietykalność dawała szansę na odzyskanie dobrego imienia i na łagodniejsze wyroki po zakończeniu działań wojennych. Doskonale pojmuje to Wołodyjowski, ale wręczając Kmicicowi hetmański list zapowiedni, odwołuje się do patriotycznych uczuć pana Andrzeja i obywatelskiej postawy zaściankowej szlachty.

Zasłużysz się ojczyźnie, to i ta szlachta ci odpuści, bo to ludzie na **honor ojczyzny** bardzo czuli... Możesz jeszcze winy zmasać, reputację odzyskać i w sławie jako w słońcu chodzić [...]. [I, 151]

Podobnie rozumuje w rozmowie z Kmicicem-Babinczem król Jan Kazimierz:

A gdy jak słońce zajaśniejesz, gdy o twoich zasługach w całej Rzeczypospolitej będzie głośno, wtedy niech się ludzie dowiedzą, kto jest ów przesławny kawaler. Jaki taki **zawstydzi** się wówczas tak wielkiego rycerza przed sądy ciągać... Przez ten czas drudzy poginą, trzecich załogodzisz... Niemają się i aktów zawieruszy, a ja ci jeszcze raz przyrzekam, że zasługi twoje pod niebo wyniosę i sejmowi do nagrody przedstawię, boś w moich oczach wart tego. [II, 431]

Wierność zasadom honoru przekładała się, zgodnie z tymi założeniami, na poczucie wspólnoty i przeświadczenie o lojalności oraz niezbędnej pomocy ze strony współbraci. I dlatego ten, który z jakichś powodów sprawował opiekę nad innym był zobowiązany do czuwania nad postępками podopiecznego, upoważniony do kontrolowania go i ewentualnego karcenia. Taką moc napominania i wybaczenia posiada król w stosunku do Kmicica, taką uzurpuje sobie prawem rzekomego pokrewieństwa pan Zagłoba wobec Rocha Kowalskiego. W rozmowie z młodymi Kiemliczami, którzy przyznają się, że kradną konie Kmicic orzeka:

– To dobrze, nieprzyjaciółom wolno brać, ale jeżeli i swoim bierzecie, toście hultaje, nie szlachta. [II, 28]

Strofuje także ich ojca w imię obrony zagrożonego szlacheckiego honoru:

– Nieprawda jest, bo i swoich napadacie, co mi już twoi synowie wyznali, a to już prosty rozbój i szlacheckiemu imieniowi **zakala. Wstyd** wam, hultaje!... Chłopami wam być, nie szlachtą!

Poczerwieniał na to stary wyga i rzekł:

– Wasza miłość krzywdzi nas, bo my, pamiętając na nasz stan, chłopskim procederem się nie bawim. [II, 40]

Przywilej karcenia, w tym między innymi zawstydzania posiadał sprawujący opiekę, wyższy rangą lub starszy. Odwrócenie sytuacji a więc słuchanie napomnień ze strony podopiecznego odbierane było w kategoriach upokorzenia. Ale też wstydem było wstydzenie się za zwierzchnika.

To rzekłszy pan Zagłoba podał list hetmański Kmicicowi. Ów wziął go do rąk i począł przebiegać oczyma, a w miarę jak czytał, **krw mu napływała do twarzy i rumieniec wstydu** za swego wodza coraz silniej oblewał czoło. Nagle zmiął list i rzucił na ziemię.

– Bywajcie zdrowi! – rzekł. Lepiej mi było zginąć z rąk waszych! I wyszedł z izby. [I, 381]

Nadużycie zaufania jest postępkem haniebnym. Zawstydza oszukane- go, który rozumie, że został zreifikowany, urzeczowiony, zinstrumentalizo- wany. Natomiast oszukujący wykorzystał swoją przewagę: pozycję społecz- ną, wykształcenie, sztukę perswazji, bogactwo etc., a tym samym stał się człowiekiem niegodnym pokładanego w nim zaufania. Takiej „konfuzji” Kmicic nie mógł zostawić bez komentarza. Przy pierwszej nadarzącej się okazji czyni więc hetmanowi wyrzuty, łamiąc tym samym – w imię honoru – zasadę ślepego żołnierskiego posłuszeństwa.

– Jak wasza książęca mość mogłeś tak ze mną postąpić? Szlachcico- wi prostemu **wstyd** słowo łamać, a cóż dopiero księciu i wodzowi...

– Milcz – rzekł Radziwiłł.

– Nie zmilczę, bom przed tymi ludźmi **oczami** za waszą książęcą mość **świecić** musiał. [...] pokazali mi ów list: „Patrz, jaki twój Radzi- wiłł!” a jam musiał głębę stulić i **wstyd** łykać... [I, 386–7]

Wstyd za zwierzchnika, jaki w tej sytuacji ogarnia Kmicica jest jednocze- śnie sygnałem jego wewnętrznego odrodzenia. Z czasem ten wstyd obejmuje błędne decyzje, bezecne uczynki, kolekcjonowanie wyroków sądowych czy pospolite przechwałki. Bohater wstydzi się też luk we własnej sprawności, prze- myślności czy strategii działania, wstydzi się naiwności i braku politycznego rozeznania. Wstydzi się wykorzystywania własnych kompetencji w służbie zdradzieckiego hetmana – sprawnego sypania szanów czy rozstrzeliwania „godnych żołnierów”, wstydzi się też zasłużonych a tym bardziej niezasłużo- nych pochwał. Wstydem staje się dla niego opinia najdzielniejszego na Litwie żołnierza – w sensie, jaki temu nadaje pułkownik Kuklinowski, czy też niezasłużona opinia zdrajcy. W efekcie wyrzeka się na pewien czas prawdziwego nazwiska, na którym ciążyą kondemnaty i odwleka decyzję o porzuceniu przy- branego, pod którym zyskał nową sławę. Ale też wstydzi się wstydu i tylko pod tajemnicą spowiedzi powierza swoje rozterki księdzu Kordeckiemu czy królowi. Powoli pojmuje własne błędy i zbrodnie i pod wpływem „konfuzji” postanawia – dla równowagi – dokonać czynów na tyle szlachetnych i spo- łecznie niezbędnych, by stały się one rekompensatą popełnionych bezceciw. Wstyd nie pozwala mu kontemplować porażek, honor nakazuje bezzwłocznie porzucić dotychczasowy styl życia i egoistyczną hierarchię wartości zamienić na miłość do króla i ojczyzny.

Początkowe lekceważenie przez Kmicica norm przyzwoitości, wspierane brawurą i poczuciem pełnej swobody było jednocześnie nagannym poddawaniem się sile egoistycznych instynktów. Dziki zawadiaka, zmieniając się w świa- domego patriotę, staje się zarazem człowiekiem cywilizowanym, mającym

poczucie związku ze wspólnotą, odpowiedzialności za jej losy i szacunku dla obowiązujących w niej reguł. Wstyd umożliwia mu swoiste przejście od natury do kultury, czyni go wewnątrznie wolnym do obowiązków, do zobowiązań płynących ze służbowych powinności i patriotyzmu, a nade wszystko wolnym do podejmowania moralnie uzasadnionych decyzji. Odkrywając na nowo wartość wstydu i honoru Kmicic wyzwala się jednocześnie z przeświadczenia, że najskuteczniejszą formą obrony własnej niezależności jest cudzy strach¹²⁹. Na wszelki wypadek Sienkiewicz nie każe mu dostrzegać człowieczeństwa czy godności osobistej w każdym; Kmicic jest już „zupełnie poprawiony”, gdy potrafi zrezygnować ze spotkania z narzeczoną, spełnia rozkaz hetmański i znowu wyrusza na wojnę. „Poprawa” oznacza tu więc obronę wolności i honoru ojczyzny, przedkładanie interesów zbiorowych nad prywatne, respektowanie prawa do honoru każdego szlachcica i ochronę godności żołnierskiej. Dawny warchoł, który raptem zacząłby się wstydzić własnej pogardy dla mieszczan i chłopów, który traktowałby wszystkich jako równych sobie, byłby w Rzeczypospolitej radykalnym społecznikiem lub świętym. Kmicic jest natomiast „nawrócony” w ramach norm i reguł własnego stanu. Dlatego jego stosunek do przedstawicieli innych nacji czy innych wyznań jest budowany na poczuciu fundamentalnej obcości:

Kmicic posunął konia, chwycił jednego Lapończyka za kark, podniósł go jak kota do góry i obejrzał ciekawie, następnie postawił go na nogi i rzekł:

– Żeby mi król takiego jednego podarował, kazałbym go uwęździć i w Orszy w kościele powiesić, gdzie z innych osobliwości strusie jaje się znajduje. [III, 110]

Przeświadczony o słuszności takiego postępowania szlachcic nie widzi niczego zdrożnego w wędzeniu Lapończyka, podobnie jak za oczywiste uznaje wyrzynanie w pień elektorskich chłopów:

¹²⁹ „Jeśli społeczność szlachecka XVIII wieku, w swej postaci idealnej, jest zorganizowana od wewnątrz przez normy honoru, których przekroczenie przynosi w s t y d, to w stosunku do zewnętrznej społeczności chłopskiej narzuca ona nakazy za pomocą strachu”. J. Łotman, *O semiotyce pojęć „wstyd” i „strach” w mechanizmie kultury*, przeł. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, red. E. Janus i M. R. Mayenowa, Warszawa 1977. Granica XVIII wieku jest istotna dla kultury rosyjskiej, dłużej niż inne zdominowanej przez strach (por. rządy Iwana Groźnego i Piotra I). W polskiej kulturze szlacheckiej normotwórcza funkcja wstydu i honoru jest dostrzegalna już w wieku XVI jako element stanowej integracji, nakazującej jednocześnie odebranie zdolności honorowej mieszczanom i chłopom. W opanowaniu aspiracji tych stanów pomagał system prawny, który w praktyce prowadził często do nadużyć i rządów sprawowanych za pomocą strachu.

Na duszy zasię był spokojny i sumienie nic mu nie wyrzucało, bo była to krew niepolska i w dodatku heretycka, więc nawet sądził, że miłą rzeczą Bogu, a zwłaszcza świętym pańskim czyni.

Przecie elektor, lennik, zatem sługa Rzeczypospolitej, z dobrodziejstw jej żyjący, pierwszy podniósł świętokradzką rękę na swą królową i panią, więc należała mu się kara, więc pan Kmicic był tylko narzędziem gniewu bożego.

Dlatego co wieczora spokojnie odmawiał różaniec przy blasku płonących osad niemieckich, a gdy krzyki mordowanych zmyliły mu rachunek, tego zaczynał od początku, żeby duszy grzechem niedbalstwa w służbie bożej nie obciążać. [III, 325]

O ile więc pan Andrzej wstydzi się swoich „lubickich uczynków” i postanawia „krzywdy nagrodzić”, zawiera pokój z laudańskimi a z czasem staje się ich przywódcą, to jego poprawa dokonuje się w ścisłych ramach kultury XVII wieku. Kultura ta pozwalała szlachcie rządzić strachem, mieczem i żelazem, ale okazywanie strachu czy tchórzostwo obejmowała sankcją wstydu lub hańby. Plamę na honorze zmywano krwią własną lub przeciwnika; szlachcic – przynajmniej z pozoru – nie bał się ani śmierci, ani piekła.

Miał prawo bać się jedynie ośmieszenia. Dlatego pan Wołodyjowski postanawia zostać mistrzem fechtunku za radą ojca, który mawiał:

„Dał ci Bóg nikiemną postać, jeśli się ludzie nie będą ciebie bali, to się będą z ciebie śmiali”. [I, 145]

a pan Zagłoba głęboko przeżywa konsekwencje niespodziewanej potyczki z małpami:

– Rochu! – mówił w nadzwyczajnym rozdrażnieniu pan Zagłoba – muszę czegoś znaczniejszego dokazać. bo inaczej przepadła moja sława! Przez te małpy – żeby je zaraza wydusiła! – całe wojsko na języki mnie weźmie, a choć i mnie słów w gębie nie brak, przecie wszystkim nie poradzę. Muszę tę konfuzję zatrzeć, inaczej, jak Rzeczpospolita szeroka, za małpiego króla mnie ogłoszą!

– Wuj musi tę konfuzję zatrzeć! – powtórzył grzmiącym głosem Roch. [III, 197]

Wstyd, jakim okryło starego szlachcica niefortunne spotkanie w pałacu Kazanowskich wynikał z rozbieżności między jego starannie budowaną sławą bohaterskiego wojaka a „podłą kondycją” przypadkowego przeciwnika. Zagłoba, z reguły unikający walki, ma świadomość, że jeśli nie dokona czegoś ważnego na zawsze przyłgnie do niego ośmieszające przezwisko. Przypisuje więc sobie zasługę zdobycia pałacu Kazanowskich, a w wojennym roz-

gardiaszu nikt nie próbuje tego negować. Kreując skutecznie własny wizerunek Zagłoba potrafi przedstawiać się jako człowiek mądry a skromny. Wojsko, stawiające go na czele konfederacji, jest pełne uznania:

– Patrzcie! jako panna się zaplonił! Modestia męstwu w nim równa!
Niech żyje i niech nas do wiktorii prowadzi!. [82]

Wrażliwy na własnym punkcie „chytry Ulisses” chętnie natomiast zawstydzą czy werbalnie ośmieszą innych. Jednak w społeczności „walecznych rycerzy” brak „obrotnego języka” nie przynosi ujmy; spryt i rozum są w cenie, ale ich niedostatek, choć czasem zawstydzą, spotyka się zawsze ze środowiskową tolerancją. Zagłoba nigdy nie próbuje „plantować” szlachcica przed człowiekiem „niskiego stanu”. Jego dobroduszne złośliwości i cięte dowcipy pozostają więc w kręgu chronionej poczuciem honoru społeczności, nie przynoszą jej wstydu i nie godzą w autorytet uprzywilejowanych. Dlatego też, w słowach starego szlachcica odnaleźć można najostrzejszą krytykę narodowych przywar i zarazem najpomysłniejsze prognozy na przyszłość.

Przedstawiona analiza potwierdza tezę, że kultura szlachecka jest w powieści Sienkiewicza budowana na wstydzie i honorze. Obie te kategorie wspierają się wzajemnie; są komplementarne. Wstyd jest jednak bardziej niż honor zinterioryzowanym mechanizmem regulującym i obowiązuje na różnych poziomach kulturowej złożoności¹³⁰. Honor należy manifestować, a zarazem ostentacyjnie zabiegać o jego nieskazitelność. W obronie honoru można popełniać nadużycia i zbrodnie, choć ani zbrodnie, ani nadużycia nie licują z postawą honorową. Na prawa i wymogi honoru można powoływać się głośno, honor też może usprawiedliwiać nawet najbardziej zaskakujące decyzje, bo wiąże się z wewnętrznym systemem ocen. Powołanie się jednak na indywidualne poczucie honoru czy na ogólnie w tej materii obowiązujące reguły ma walor rozstrzygającego argumentu i nie wymaga dodatkowych uzasadnień. Wstyd natomiast jest uczuciem prywatnym, doznawanym wskutek niebacznego, przypadkowego lub bezrefleksyjnego przekroczenia norm. W skrajnych przypadkach szlachcic może skrywać osobiste poczucie wstydu pod obcym nazwiskiem i czyni to dopóty, dopóki nie zrehabilituje się we własnych oczach i nie zasłuży na powrót do rodowego miana. Moment zrozumienia błędu jest mo-

¹³⁰ Nawiązuję tu do ustaleń, zawartych w moim artykule *Wstyd. Konotacje antropologiczne*, w: *Wstyd w kulturze...*, „Przyjmijmy więc, że każda kultura zawiera co najmniej pięć sfer kreujących jej własną wewnętrzną złożoność: sferę **braku**, **obfitości**, **aspiracji**, **kompetencji** i **ostentacji**. Kultury akceptujące normotwórczą funkcję wstydu w sposób szczególnie pielęgnowałyby go na każdym ze wspomnianych poziomów.” s. 59.

mentem doznania wstydu; odwaga w zidentyfikowaniu wykroczenia i szybka decyzja naprawy szkód może nie tylko zmasać wstyd, ale i uratować honor. Szlachcic może trwać w błędzie, jeśli taka jest jego wola, ale trwanie we wstydzie zagraża honorowi jego samego i jego rodziny.

Z pozoru wygląda to na chwiejność przekonań i labilność postaw. „U tego narodu prędką odmiana. Jeszcze wy nie znacie Polaków, poznacie ich później” [II, 242] – twierdzi Sakowicz. Na niestałość szlachty i niewierność żołnierzy narzekają Jan Kazimierz i Karol Gustaw, krytykują ją obaj Radziwiłłowie, dostrzega Ketling, nie rozumieją zdyscyplinowani oficerowie szwedzcy. Natomiast refleksyjnie nastawieni dostojnicy polscy, świadomi rodzimej specyfiki, oczekują na zmianę narodowych nastrojów w głębokim przekonaniu, że wcześniej czy później nadejdzie. Pozorna chwiejność szlachty wynika bowiem w dużej mierze ze spontanicznego reagowania na bieg aktualnych wydarzeń, zwłaszcza politycznych. Ich totalna krytyka lub bezwzględna akceptacja jest w znacznej mierze wynikiem przypadku, zaufania lub naśladownictwa. Godność własna wymaga szybkiej oceny sytuacji; honor nie pozwala przyznać się do braku wiedzy czy kompetencji w ocenie. Tak więc „własne zdanie” jest często budowane na niesprawdzonych informacjach, chwilowych doznaniach, doraźnych przeświadczeniach, osobistym doświadczeniu i spontanicznie uruchamianej pamięci. W takich warunkach nietrudno o błędną diagnozę. Jednakże honor nie zezwala na przypisywanie sobie winy za pomyłkę. Winni są więc ci, którzy „zwiedli i otumanili”, wykorzystali zaufanie i dobrą wolę. Po rozpoznaniu oszustwa szlachcic przeżywa głęboki wstyd porażki, a nade wszystko wstyd błędu w ocenie tych, którym zawierzył. A zawierzał najczęściej bliskim, znajomym, sąsiadom, opiekunom, niekiedy rodzinie – choćby pokrewieństwo czy powinowactwo było bardzo dalekie. Nie wypadało mu wówczas rzucać pod ich adresem oskarżeń, bo „zły to ptak, co własne gniazdo kała”. Honor jednak nakazywał natychmiast odżegnać się od błędnych decyzji czy diagnoz, a urażona godność domagała się szybkiej zmiany orientacji na „właściwą”. „Właściwa”, podobnie jak poprzednia, wybrana w pośpiechu, nie musiała wcale być naprawdę słuszną. Szlachcic miotał się więc jak „kurek na kościele”; chcąc uniknąć wstydu popadał z jednej skrajności w drugą i ostatecznie kapitulował przed autorytetem doświadczenia antenatów. Mechanizm ten zawsze zdumiewał przedstawicieli kultur typologicznie budowanych na strachu lub na samodyscyplinie¹³¹.

¹³¹ Por. J. Lotman, *O semiotyce pojęć „wstyd” i „strach”...*, s. 171; E. Jaworski, *Wstyd jako kategoria typologiczna...*, s. 45–50.

Szczegółowo przedstawiona duchowa transformacja Kmicica-Babinicza jest swoistą ilustracją wspomnianego procesu. Mimo że obejmuje zbyt wiele elementów na raz, by – historycznie – być przemianą typową dla wieku XVII, jest jednak antropologicznie prawdopodobna. W ujęciu sienkiewiczowskim staje się więc pan chorąży orszański symbolem moralnej siły i potencji tkwiącej w kulturze polskiej, a jego rozterki są echem głosu narodowego sumienia:

Z każdą chwilą rosło w Kmicicu poznanie. w jak straszne i haniebne popadł terminy. Im dłużej w nie patrzył, tym jaśniej ich okropność widział i coraz nowe czarne kąty spostrzegał, z których wyglądały: hańba, sromota, zguba dla niego samego, dla Oleńki, krzywda dla ojczyzny – aż w końcu ogarnął go przestрах i zdumienie.

– Zali ja to wszystko uczyniłem? – pytał sam siebie.

I włosy powstały mu na głowie.

– Nie może być! Chyba mnie jeszcze *febris* trzęsie! – zakrzyknął. – Matko Boża, nie może być!

– Ślepy, głupi warchole! – rzekło mu sumienie – nie było ci to przy królu i ojczyźnie stanąć, nie było ci posłuchać Oleńki!

I porwał go żal jak wichur [...]

Lecz harda dusza, przywykła sobie folgować, nie chciała zrazu całkiem przyznawać się do winy: Radziwiłłowie to tak go pogrążyli. Radziwiłłowie do zguby przywiedli, okryli niesławą, związali ręce, zbawili czci i kochania. [...]

– Ślubuję ci, Chryste Panie, tych zdrajców gnębić, zajeżdżać!... prawem, ogniem i mieczem ścigać, póki mi pary w gębie, tchu w gardzieli i żywota na świecie! Tak mi, Królu Nazareński, dopomóż! Amen!

Aż mu jakiś głos wewnętrzny rzekł w tej chwili:

– Ojczyźnie służ, zemsta na potem!... [II, 19–20]

Tym sposobem opowieść o Kmicicu staje się przypowieścią o samopoznaniu, analizie własnych błędów, uaktywnianiu wspólnotowych więzi, o ofiarności, patriotyzmie, podejmowaniu właściwych działań i spokojnym ale stanowczym kształtowaniu poczucia tożsamości. Pokazuje trudne związki między indywidualizmem budowanym na zaufaniu do słuszności własnych wyborów – zaufaniu niezbędnym w kulturach dyslokalnych, właściwych społecznościom rozproszonym przestrzennie – a poczuciem głębokiej, emocjonalnej i mentalnej spójni z innymi indywidualistami. Staje się fundamentem cyklu powieści pisanych „ku pokrzepieniu serc”.

„**P**olaków portret własny” należy do kręgu narodowych świętości, ale bywa też znakomitą pożywką dla stereotypu, poprzez który postrzegają nas obcy.

Tym trudniej nam zrozumieć „ich” reakcje na „nasze” wybory i zachowania im mniej rozumiemy istotę naszych własnych preferencji aksjologicznych.

Zatarnik - Próba analizy aksjologicznej

Analizę aksjologiczną tekstu literackiego można, jak się wydaje, przeprowadzić w wielu płaszczyznach, metodami zależnymi od przyjętej *a priori* teorii wartości¹³². Zasadniczy trzon interesującego mnie odłamu badań, respektującego szeroką definicję kultury, koncentruje się w obrębie filozofii, logiki i nauk społecznych¹³³. Uważam jednak, że istnieje szansa przystosowania doświadczeń oraz przemyśleń powstających na gruncie tych nauk także i do literaturoznawstwa. Metody badań filologicznych, powiązane bezpośrednio z selektywną, a więc wartościującą koncepcją kultury, świadomie werbalizowaną od czasów Webera, wykluczają w zasadzie podejście uniwersalistyczne. Poszerzenie istniejącego kanonu interpretacji o aspekt aksjologiczny, wypływający z uniwersalistycznego pojmowania kultury, może otwierać nowe perspektywy poznawcze – tak w zakresie wiedzy o samym tekście, jak i o jego funkcjach w procesie komunikacji wewnątrzkulturowej. Jednakże złożona struktura tekstu literackiego implikuje nieuniknione preferencje badawcze. Zjawisko to może rzucić światło na indywidualne systemy wartości badaczy, ale z perspektywy immanentnej analizy tekstu powinno być aksjologicznie redundantne.

¹³² Przegląd głównych teorii aksjologicznych można znaleźć między innymi w pracy: K. Żygułski, *Wartości i wzory kultury. Rozważania socjologa*, Warszawa 1975; M. Fritzhand, *Wartości a fakty*, Warszawa 1982.

¹³³ Intensyfikację zainteresowań problematyką wartości w obszarze nauk społecznych notujemy od prac F. Znanieckiego, A. L. Kroebera i Ch. Morrisa. Por. także: G. Kloska, *Pojęcia, teorie i badania wartości w naukach społecznych*, Warszawa 1982.

Tekst literacki, powstający w wyniku określonego wartościowania¹³⁴, podobnie jak wszelkie wytwory kulturowe implikuje szereg ocen czytelniczych, ale ma także własną aksjologię immanentną, a ta przede wszystkim będzie mnie w tym szkicu interesowała. Z wielu podejść badawczych do owej analizy immanentnej wybieram w tej chwili praktycznie jedno, ograniczając zasięg własnych poszukiwań do tego, co można by nazwać aksjologią odnarratorską, oglądaną z perspektywy świadomie nie wartościującej, uniwersalistycznej koncepcji kultury.

Latarnik Henryka Sienkiewicza szczególnie nadaje się do tego rodzaju analizy, i to z paru powodów. Po pierwsze – jest tekstem relatywnie krótkim, pozwalającym na w miarę swobodne manewrowanie całym materiałem badawczym; po wtóre jest tekstem skończonym, zamkniętym kompozycyjnie; po trzecie – narrator noweli obdarzony jest wszechwiedzą, co pozwala na pobieżną analizę świata wartości bohatera; po czwarte – system wartości manifestowany przez narratora nie koliduje jawnie z systemem wartości bohatera i po piąte wreszcie – tok narracji można potraktować jako kompozycję sądów aksjologicznie nacechowanych: kognitywnych, oceniających i emocjonalnych¹³⁵. Wymienione cechy analizowanego tekstu są istotne z uwagi na fakt, że ułatwiają prezentację proponowanej metody badawczej. Założeniem tego szkicu jest bowiem nie tylko sformułowanie wniosków płynących z analizy wartości, ale też ukazanie kolejnych etapów refleksji pozwalającej na formułowanie tychże wniosków.

Wstępne poczynania badawcze, pozwalające na przejście do właściwej analizy, są inspirowane technikami poszukiwań strukturalnych i stosunkowo

¹³⁴ *O wartościowaniu w badaniach literackich*. Studia, red. S. Sawicki i W. Panas, Lublin 1986; M. Scheler, *Resentiment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1977.

¹³⁵ Twierdzenia o faktach, same w sobie, są jedynie twierdzeniami kognitywnymi, dostarczają nam jedynie określonych informacji. Natomiast oceny są tworamii znacznie bardziej skomplikowanymi. Najczęściej składają się na nie trzy warstwy: kognitywna, emotywna i aksjologiczna. Gdy wypowiadam z pełnym rozumieniem i przekonaniem ocenę «Jan jest szlachetny», daję tym samym do poznania, że posiadam o Janie pewne informacje (warstwa kognitywna), że żywię w stosunku do Jana określone uczucia czy postawy (warstwa emotywna) oraz, co najistotniejsze, że cenię Jana (warstwa aksjologiczna). [...] Aby ma opinia przybrała postać oceny, musi się do warstwy kognitywnej i emotywniej dołączyć jeszcze moment aksjologiczny, stwierdzenie, że cenię Jana. To, co aksjologiczne w ocenie, bardzo często określane jest jako sąd wartościujący. [...] Tylko w cudzysłowie można, mym zdaniem, mówić o «sądzie emotywnym», wszak nie daje on wyrazu przekonaniu o czymś, że jest takie lub owakie, lecz wyraża tylko uczucia czy postawy wobec czegoś, niczego o niczym nie komunikuje.

Sąd [...] coś o czymś nam oznajmia: kognitywny, że coś jest takie a takie; wartościujący, że coś jest takie, jakie być powinno lub, choćby takie nie było, jednak takie być powinno. [...] Sądy wartościujące oczywiście nie tylko stwierdzają, że coś jest cenne, lecz także to, na czym ta cennaś polega, na przykład, że to coś jest szlachetne, podniosłe, godne potępie-

nieskomplikowane, ale mimo to trudne do pełnego opisania. Najogólniej mówiąc, wymagają one rozpisania tekstu noweli na zdania, wyłonienia sądów nacechowanych wartościująco, wstępnego ich usystematyzowania i zanotowania na pojedynczych fiszkach. Drugim etapem staje się pogrupowanie wyodrębnionych fragmentów tekstu według zasady podobieństwa treściowego. Terminu „podobieństwo treściowe” używam z powodu braku pojęcia pozwalającego lepiej określić zarówno odnarratorskie powtórzenia jakiejś informacji, jak i proste repliki językowe, za którymi kryje się wzmocnienie sensów przekazywanych treści. W tekście *Latarnika* powtórzenie informacji odnarratorskiej w obrębie danej grupy sądów wiąże się z użyciem tych samych lub synonimicznych określeń, ze wzmocnieniem językowym.

Na etapie grupowania sądów nacechowanych udało mi się wyodrębnić w noweli Sienkiewicza:

- sądy oceniające znaczenie latarni morskiej;
- sądy kognitywne i oceniające wymagania stawiane latarnikom;
- sądy oceniające trudy życia na wieży;
- sądy kognitywne, oceniające i emocjonalne dotyczące Skawińskiego;
- sądy oceniające i emocjonalne dotyczące spokoju jako werbalizowanej wartości;
- sądy emocjonalne, oceniające i kognitywne dotyczące tułaczki;
- sądy kognitywne i emocjonalne dotyczące ojczyzny;
- sądy kognitywne, oceniające i emocjonalne dotyczące natury, przyrody;
- sądy dotyczące innych zjawisk.

Wstępnie uogólniając, można stwierdzić, że w tekście *Latarnika* przeważają sądy oceniające. Oznacza to, że narrator nie tylko stwierdza, że coś istnieje jako wartość, ale i mówi, jak i e jest to coś, a czasem wręcz wyraża „osobisty” stosunek do tego czegoś.

W toku analizy okazało się, że ostatnia z wymienionych grup, skupiająca „sądy inne”, a więc frekwencyjnie rzadkie lub wręcz pojedyncze, zawiera rozmaite informacje silnie nacechowane aksjologicznie, pochodzące z różnych sfer kulturowych zachowań i istotne dla struktury wartości w obrębie noweli. Jednakże wszystkie wymienione grupy stały się już podstawą wstępnych badań¹³⁶.

nia. Zachowują się one i pod tym względem tak jak sądy kognitywne, choć rodzajów cenności jest nieporównanie mniej niż rodzajów tego, co orzekają o przedmiotach sądy wartościujące. Niewykluczone jednak, że ten stan rzeczy nie tyle jest wskaźnikiem względnego ubóstwa świata wartości, ile naszego wartościującego języka”. M. Fritzhand, *Wartości a fakty*, Warszawa 1982, s. 21.

¹³⁶ H. Sienkiewicz, *Mieszczanie literacko-artystyczne*, w: tegoż, *Dzieła*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1950, t. 50, s. 195.

Postępując w myśl elementarnych zasad strukturalizacji materiału zauważyłam, że główną relacją, stosowaną w konstruowaniu warstwy fabularnej jest prosta zasada opozycji, opozycji w sferze wartościowania. W praktyce oznacza to, że odnarratorskie sądy nie tylko są nacechowane, ale i tworzą jeden z członów aksjologicznej alternatywy. Jak już wspomniałam, w tekście można zaobserwować wyraźną przewagę sformułowań oceniających. Sądy kognitywne nabierają często charakteru oceniającego dzięki usytuowaniu ich w odpowiednim kontekście. Te odnarratorskie zabiegi podporządkowane są zasadniczej opozycji etycznej i dadzą się opisać w kategoriach dobro–zło. Poszczególne sądy dotyczą różnych wartości szczegółowych, związanych w tradycyjnym podziale z kulturą materialną, społeczną i duchową, ale zawsze można je zakwalifikować jako pozytywne lub negatywne, jako wartości lub „antywartości”.

Najszerzą opozycją występującą w tekście *Latarnika* jest aksjologicznie warunkowana alternatywa **kultura–natura**, mająca w swej istocie charakter kognitywny, a więc, jak pozostałe, podlegająca ocenie w kategoriach dobra i zła.

Opozycja **kultura–natura** rozwiązana została w noweli tak, że natura przedstawiona została jako zło, kultura zaś jako dobro. Człowiek zaliczany jest w tym kontekście do sfery kultury; w noweli spotykamy takie określenia: „Falconbridge [...] miał dobre, proste serce”¹³⁷ (s. 317); „od ludzi Skawiński niewiele doznał złego. Częściej spotykał dobrych niż złych” (s. 319); „Towarzystwo, wywdzięczając się, przysłało książki” (s. 328).

Oczywiście przede wszystkim sam Skawiński waloryzowany jest pozytywnie, a jedyną postacią złą jest jego bezimienny współnik z fabryki cygar w Hawanie, który w swoim czasie okradł chorego na *vomito* bohatera. Wszystkie nieszczęścia mają z punktu widzenia Skawińskiego charakter klęsk naturalnych:

Zdawało mu się natomiast, że prześladowają go wszystkie cztery żywioły. (s. 319)

Wiedział, pod jakim jarzmem żyje człowiek w tych niezgłębionych puszcach, w których pojedyncze liście przenoszą dziesięciokrotnie jego wielkość, w których mrowią się krwiozercze moskity, pijawki drzewne i olbrzymie, jadowite pająki. Wszystkiego sam doznał, sam doświadczył; toteż tym większą mu teraz sprawiało rozkosz patrzeć z wysokości na owe *matos*, podziwiać ich piękność, a być zasłoniętym od zdrań. (s. 325)

¹³⁷ Wszystkie cytaty pochodzą z wydania: H. Sienkiewicz, *Latarnik*, w: tegoż, *Wybór nowel i opowiadań*, oprac. T. Bujnicki, Wrocław 1986.

Oko starca ginęło w dali czarnej zupełnie, tajemniczej i strasznej. (s. 321)

Tajemnicza mowa oceanu. (s. 321)

Bałwany skakały z wściekłością na urwisko latarni, oblizując już pianą i podmurowanie. (s. 322)

Jeżeli nieskończoność morska może tak wołać, to być może, że gdy się człowiek zestarzeje, woła także na niego i inna nieskończoność, jeszcze ciemniejsza i bardziej tajemnicza. (s. 322)

Natura jest potężna, mściwa, przesładująca, niebezpieczna, narzucająca jarzmo; pozornie „cudna, śmiejąca się”, w rzeczywistości pełna zdrad, czarna, straszna, tajemnicza, ciemna i nieskończona. Częste powtarzanie tych określeń wskazywałoby na to, że narrator nie ocenia natury pozytywnie. Kultura czy też – jak za czasów Sienkiewicza najczęściej mawiano – cywilizacja – wartościowana jest pozytywnie, choć w warstwie bezpośrednich sformułowań rzadko pojawiają się pod jej adresem słowa pochwały czy akceptacji. Wartość kultury mierzona jest pośrednio poprzez jej części składowe, a więc spokój, bezpieczeństwo, stabilizację, funkcjonowanie instytucji kulturowych, znaczenie wytworów duchowych czy materialnych. Poprzestane w tym miejscu na orzeczeniu stanu; wspomniane składowe wartości kultury wchodzą w zakres opozycji istotnych dla kompozycji tekstu i będą przedmiotem szczegółowej analizy.

W obrębie opozycji generalnych, najstarszych, wymienić trzeba najpierw opozycję **Północ–Południe**.

Opozycja **Północ–Południe**, rozumiana jako zróżnicowanie kultur, pojawia się w tekście *expressis verbis* tylko raz. Jest to jednocześnie moment, w którym narrator informuje o aksjologicznej względności kategorii stabilizacji i kategorii pracy. W dalszych partiach tekstu i stabilizacja, i praca oceniane są pozytywnie, a waloryzacja ta jest oczywistym dowodem na przynależność narratora i bohatera do systemu aksjologicznego „kultury Północy”:

Życie na wieży jest nadzwyczaj trudne i bynajmniej nie uśmiecha się rozpróżnionym i lubiącym swobodną włóczęgę ludziom Południa. (s. 315)

Próżniactwo i zamiłowanie do włóczęgi są dla człowieka Północy synonimem nieuczciwości i niesumienności. W ocenie tej znajdujemy pogłosy Monteskiuszowej teorii geograficznego podziału kultur na kultury Wschodu, Zachodu, Północy i Południa, w którym czynnik środowiskowy miał de-

cydować o zasadniczym profilu i typie kultury¹³⁸. Po sformułowaniu negatywnej oceny kultury Południa narrator stwierdza, że Skawiński,

sądząc z niebieskich oczu, nie należał do ludzi Południa. Twarz jego była przygnębiona i smutna, ale uczciwa. (s. 315)

Ponieważ tułaczka wiązana jest z jego tragicznym losem, a nie upodobaniami, bohater ma prawo do „uczciwej twarzy”. Tajemnicza zależność od „gwiazdy” wskazywałaby na jego związek z Północą. Choć – biorąc pod uwagę wyznaczniki Monteskiusza, oraz sygnały wewnątrztekstowe, należałoby go chyba sytuować wśród ludzi „klimatu umiarkowanego”.

Tułacz i włóczęga to dwie różne, opozycyjne kategorie¹³⁹. Tułaczka zakłada tęsknotę za stabilizacją; włóczęgostwo wydaje się apologią podróży, akceptacją samej idei ciągłej zmiany miejsca. Z perspektywy tradycji euro-amerykańskiej włóczęgostwo jest zjawiskiem kulturowo nagannym, niejednokrotnie podlegającym restrykcjom prawa stanowionego. Ponieważ kultura ta budowała swoją tożsamość na stabilizacji, to wszelkie formy życia koczowniczego musiała traktować z dystansem i lękiem, nierzadko łączonym z wrogością. Dynamiczna wewnętrznie, stopień swojej ekspansywności uzależniała od stabilności struktur społeczno-politycznych, które ułatwiały sprawną adaptację nowych zdobyczy i gwarantowały poczucie ciągłości rozwojowej. Przynależność do tych struktur była ekwiwalentem zadomowienia, ale czasem wymuszała opuszczenie rodzinnych stron. Rozpad struktur czy konieczność opuszczenia ich skazywały człowieka na tułaczkę, rozumianą jako włóczęga z konieczności. Tułaczka jako stan emocjonalnie zaprzeczony choć wybrany racjonalnie, z braku innych możliwości, była wewnętrzną niezgodą na przymusową nomadyczność.

¹³⁸ „W krajach północnych spotkacie ludy, które mają mało wad, dość wiele cnót, wiele prostoty i szczeroci. W miarę jak zbliżacie się do krajów południowych, rzeklibyście, że oddalacie się od samej moralności: żywsze namiętności będą mnożyły zbrodnie; każdy stara się wydrzeć drugiemu przewagi sprzyjające tymże namiętnościom. W krajach umiarkowanych ujrzycie ludy niestale w swoich obyczajach, nawet w swoich przywarach i w swoich cnotach: klimat nie jest tam dość stały, aby w nich technąć stałość. Gorąco klimatu może być tak nadmierne, iż ciało będzie zupełnie bez siły. Wówczas omdłalność przejdzie i na ducha: żadnej ciekawości, żadnego szlachetnego zamysłu, żadnego wzniosłego uczucia; skłonności będą tam zupełnie biernie; lenistwo będzie tam szczęściem: większość kar będzie tam lżejsza do udźwignięcia niż żywość duszy, a niewola mniej nieznośna niż siła ducha potrzebna do powodowania sobą”. Ch. Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Zeleński-Boy, Warszawa 1997, s. 199.

¹³⁹ Przedstawiona tu opozycja **tułacz–włóczęga** jest kontekstualnie związana ze stanem kultury europejskiej przełomu XIX i XX wieku. Inną ocenę tego przeciwstawienia sformułowano na użytek formacji postmodernistycznej. Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1993.

Z punktu widzenia samego zainteresowanego tułaczka jest nieszczęściem, włóczęga może być przyjemnością. Sienkiewiczowski bohater nie ma prawa do przyjemności. Jest nowym wcieleniem Ahaswerusa, ściganego przekleństwem do końca świata:

Wierzył, że jakaś potężna a mściwa ręka ściga go wszędzie, po wszystkich łąkach i wodach. Nie lubił jednak o tym mówić; czasem tylko, gdy go pytano, czyja to miała być ręka, ukazywał tajemniczo na gwiazdę polarną i odpowiadał, że to idzie stamtąd... (s. 319)

Fatum, przekleństwo losu bohatera uzyskuje sens tylko wtedy, gdy należy on do kultury Północy, i tłumaczy się przede wszystkim jej charakterystycznymi cechami. Niektóre z tych cech wykorzystane są do kompozycji noweli i układają się w wewnętrzny ciąg aksjologicznych alternatyw.

Opozycja **spokój–niepokój**, w obrębie której spokój nacechowany jest pozytywnie, ma w tekście najbogatsze egzemplifikacje. Podstawą tej relacji jest napięcie między stanem rzeczywistym, czyli niepokojem bohatera, a stanem pożądanym czyli spokojem, oraz kontemplacja zaistniałego spokoju jako wartości upragnionej, nieustannie porównywanej ze wspomnieniami niepokojem. Jednym z elementów spokoju jest cisza przeciwstawiana hałasowi i gwarowi. Wartość ciszy podkreślana bywa w tekście w tych samych miejscach, które eksponują wartość spokoju. Kategoria spokoju rozumiana jest jako:

- synonim wewnętrznej homeostazy człowieka,
- wyraz przyjaźni otaczającej go przyrody,
- odpowiednik harmonii między psychicznym ukojeniem bohatera a błogostanem natury,
- pozytywnie nacechowany człon opozycji: spokój natury–groza natury.

W tych wszystkich przypadkach kategoria spokoju waloryzowana jest dodatnio: „potrzebuję spokoju” – mówi Skawiński (s. 317); „Nadszedł nareszcie dla niego czas spokoju” (s. 318); „znalazł spokój tak wielki, że prawie podobny do półśmierci” (s. 327); „nie mógł sobie wymarzyć nic bardziej upragnionego, nic droższego nad jaki spokojny kąt” (s. 322); „w izbie zaś było spokojnie i cicho” (322); „Noc była zupełnie spokojna, cicha, prawdziwie podzwrotnikowa (s. 318); „Naprawdę było jakoś uroczyście a cicho i poważnie” (s. 328); „Nagle wśród tego spokoju natury rozległ się drżący głos starego” (s. 318); „Noc jest spokojna i chłodna, prawdziwie polska noc” (s. 331); „W południe [...] nastawała chwila niezmałconej niczym ciszy [...] Wówczas starca ogarniała jakaś niemoc, pełna słodyczy” (s. 324).

Opozycja **tułaczka–stabilizacja** (rozumiana jako kres tułaczki), ściśle wiąże się z opozycją **niepokój–spokój**. Stabilizacja jest wartością pożądaną, jest celem, budzi nieustającą tęsknotę:

Wieczny tułacz nie mógł już sobie wymarzyć nic bardziej upragnionego, nic droższego nad jaki spokojny kąt, w którym by mógł odpocząć i czekać cicho kresu. (s. 322);

Czuł on coś takiego, co czuje szczuty zwierz, gdy nareszcie schroni się przed pogonią na jakiejś niedostępnej skale lub w pieczarze. (s. 318);

Oto mógł na tej skale po prostu urągać dawnemu tułactwu, dawnym nieszczęściom i niepowodzeniom. (s. 317);

Wyobrażał sobie, że największym ludzkim szczęściem jest – tylko nie tułać się (s. 322);

Był on naprawdę jak okręt, któremu burza łamała maszty, rwała liny, żagle, którym rzucała od chmur na dno morza, w który biła falą, pluła pianą – a który jednak zawinął do portu (s. 318).

Tułaczka jest nieszczęściem, jest waloryzowana negatywnie:

Dość już mam tego tułactwa. (s. 317)

Miał on nieszczęście, że ilekroć rozbił gdzie namiot i rozniecił ognisko, by się osiedlić na stałe, jakiś wiatr wyrwał kołki namiotu, rozwiewał ognisko, a jego samego niósł na stracenie. (s. 319)

Otwierały się przed nim nowe drogi tułactwa; wiatr porывał znowu ten liść, by nim rzucać po lądach i morzach, by się nad nim znęcać do woli (s. 332).

Charakterystyczne, że obrazy tułaczki są najbardziej ekspresywne, gdy narrator przedstawia je w postaci zmagania człowieka z naturą. Mamy tu do czynienia ze spiętrzeniem aksjologicznym – tak natura, jak i tułaczka są waloryzowane negatywnie. Dla człowieka Północy, który oddzielony jest od pierwotnej natury całym dorobkiem cywilizacyjnym, dla którego definitywnie zakończył się czas koczowania i życie osiadłe wpisane zostało w kulturową tożsamość, groza natury jest nieznanym, nieprzyjaznym żywiołem, czymś co zagraża z trudem zdobytej stabilizacji i zakłóca pożądaną spokój. Ale kultura Północy, lub przynajmniej do krain Północy zbliżona, nie jest kulturą w pełni racjonalną – źródła swoich nieszczęść poszukuje bohater właśnie w naturze, a przynajmniej w zewnętrżności, dlatego pojęcia losu,

nieszczęścia, prześladowań ze strony natury silnie wpisane są w struktury mentalne nosicieli tej kultury.

Opozycja **wyspa (wieża)–stały ląd** uwikłana jest w kilka kontekstów aksjologicznych. Wyspa zapewnia maksimum stabilizacji, jest idealną przystanią dla życiowego rozbitka, daje możliwość przebywania w ciszy i spokoju, stwarza szansę na koegzystencję z naturą i broni przed jej niebezpieczeństwami. Stały ląd nie ma tych cech, przeciwnie – kryje wiele pułapek i niebezpieczeństw.

Cały świat zaczynał się teraz i kończył dla starca na jego wysepce.
(s. 326);

Wracał [...] po mszy na wyspę [...] szczęśliwy, bo nie zawsze jeszcze dowierzał stalemu lądowi (s. 326);

W końcu pokochał swoją skalę i swoją bezdrzewną wysepkę (s. 324);

Jego wieża chroniła go przed wszelkim złem (s. 326)

Jednocześnie jednak pozytywne wartościowanie wieży ma charakter oceny subiektywnej, relatywnej, bo nawet Skawiński zdaje sobie sprawę z nieatrakcyjności wysepki i potrafi pozytywnie zwaloryzować jej przeciwieństwo:

Ubóstwo wysepki wynagradzały mu zresztą dalsze widoki. [...] Skawińskiemu wydawało się wówczas, że widzi jeden olbrzymi ogród (s. 324);

Poprzez swą strażniczą lunetę stary mógł dojrzeć nie tylko drzewa, nie tylko rozłożyste liście bananów, ale nawet gromady małp, wielkich marabutów i stada papug, wzbijające się czasem jak tęczowa chmura nad lasem (s. 325)

Opozycja **praca–nieróbstwo** jest zawsze waloryzowana na korzyść pracy i wypływa z deklarowanego systemu wartości kultury Północy. Apoteozą pracy jest opowieść o czterdziestoletniej tułaczce Skawińskiego, imającego się przeróżnych zajęć i nie stroniącego od żadnego uczciwego zatrudnienia. W tekście noweli narrator poświęca jednak najwięcej uwagi żmudnym i uciążliwym zajęciom latarnika, które – mimo sugerowanego wysokiego stopnia trudności – są waloryzowane pozytywnie:

Życie na wieży jest nadzwyczaj trudne (s. 315);

jest to życie klasztorne, a nawet więcej niż klasztorne, bo pustelnicze (s. 315);

trzeba przejść przeszło czterysta schodów krętych i nader wysokich [...] czasem i kilka razy dziennie. [...] Latarnik jest niemal więźniem (s. 315);

Latarnik [...] bywa zazwyczaj człowiekiem niemłodym, posępnym i zamkniętym w sobie” (s. 322);

Nie jednostajniejszego niż podobne życie na wieży. (s. 322).

To odnarratorskie ubolewanie nad trudami pracy przy ich jednoczesnej akceptacji jest zjawiskiem aksjologicznie interesującym. Można je traktować jako afirmację każdej pracy lub jako ostrzeżenie przed pracą nadmiernie trudną. Ale można też dopatrywać się tu odbicia konfliktu między oficjalną, kulturowo akceptowaną tendencją do apoteozowania pracy a jednostkowym, człowieczym buntem przeciwko wszelkim ciężarom i przymusom. A może jest to niekonsekwencja właściwa – jak chce Monteskiusz – ludziom strefy umiarkowanej.

Imperatyw pracy jest tu jakby zewnętrzny w stosunku do bohatera. Narrator zdaje się systematycznie podtrzymywać to wrażenie. Skawiński wykonuje przecież mnóstwo zawodów, potrafi podjąć każdą pracę, jest rzetelny, uczciwy, oszczędny – ale nic mu się w życiu nie udaje. W odnarratorskiej interpretacji przesładuje go zły los, przekłeta gwiazda. Analiza stosunku bohatera do pracy wskazuje jednak i na inną przyczynę: Skawiński nigdy nie podjął dwa razy tego samego zajęcia i nie można powiedzieć, żeby w swoim życiu zdobył jakiś zawód. Jego stosunek do pracy odbiega od zachodnioeuropejskich czy amerykańskich, franklinowskich norm mieszczańskich¹⁴⁰, zakładających poświęcenie się pracy w jednym, konkretnym zawodzie. Skawińskiemu obca jest systematyczność na dłuższą metę, bliskie natomiast oczekiwanie na wielki los, na uśmiech fortuny, na zmiany zewnętrzne:

Zawsze był pełen ufności i nie tracił nadziei, że jeszcze wszystko będzie dobrze. W zimie ożywiał się zawsze i przepowiadał jakieś wielkie wypadki. Czekał ich niecierpliwie i myślał o nich żył lata całe... (s. 320).

Bohater nie jest więc emocjonalnie związany z żadnym zajęciem, także z zajęciem latarnika, bo każda podejmowana praca jest dla niego tylko środkiem i pomocą w przetrwaniu, w oczekiwaniu na zmianę losu. Franklinowski etos pracy stanowi dla niego wartość nieznaną. Ale nieróbstwo czy leniwość też stanowią antywartości.

¹⁴⁰ Por. M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*. Łódź 1956, s. 63 i nn.

Jest jednakże zajęcie, któremu bohater oddaje się często, skutecznie i z wewnętrznym zaangażowaniem. To wojaczka. Krzyże i medale, strzepy starej chorągwi przechowywane pieczołowicie świadczą o całkowitym oddaniu się żołnierce i znacznych osiągnięciach w tym zakresie. Nasuwa się jednak uzasadnione przypuszczenie, że Skawiński jako żołnierz „jednorazowy” też byłby pechowcem. Praktycznie jednak wojowanie jest jedyną pracą, jaką bohater umie wykonywać rzetelnie i w której osiąga zdecydowane sukcesy. Jest to też praca w świadomości bohatera i ocenie narratora uznawana za godną najwyższej pochwały. To właśnie żołnierka sprawia, że Skawiński opisywany jest w kategoriach najwyżej kulturowo cenionych: pracowitości, sumiennosci, uczciwości, rzetelności, wytrzymałości, oszczędności, cierpliwości i prawości. Cechy te często są widoczne już „na pierwszy rzut oka”:

Twarz jego była przygnębiona i smutna, ale uczciwa. Na pierwszy rzut oka spodobał się Falconbridge’owi. (s. 316);

Następca musiał być nadzwyczaj sumiennym człowiekiem (s. 315);

nie można więc było przyjmować byle kogo (s. 315);

[Skawiński] po tak wielu zawodach zawsze był pełen ufności (s. 320);

Tak samo nie poddawał się i nieszczęściu (s. 320);

miał cierpliwość Indianina i wielką siłę oporu, jaka płynić z prawości serca. W swoim czasie na Węgrzech dostał kilkanaście pehnięć bagnetem, bo nie chciał chwycić za strzeмиę, które mu ukazywano jako srodek ratunku, i krzyknąć *pardon*. (s. 320);

Lazł pod górę pracowicie jak mrówka (s. 320);

Pracowity i uczciwy, nieraz dorabiał się grosza i tracił go wbrew wszelkim przewidywaniom i największej oszczędności (s. 319);

Kreole mówili między sobą: „Porządnego mamy latarnika. I nie heretyk, chociaż Yankee”. (s. 326);

przeczytał [...] o zawiązaniu polskiego Towarzystwa w New Yorku i [...] zaraz przesłał Towarzystwu połowę swej miesięcznej pensji, z którą zresztą nie miał co robić na wieży. (s. 328);

W czasie epidemii [...] oddał chorym wszystką swoją chininę. (s. 320).

Sam Skawiński mówił o sobie: „jestem uczciwy...” (s. 317); „Potrafię być i sumiennym latarnikiem”. (s. 316); „Jestem bardzo znużony i skołatany”. (s. 317).

Żadnej z cech Skawińskiego, nawet „znużenia i skołatania”, narrator nie waloryzuje ujemnie. W systemie odnarratorskich sądów oceniających bohatera od początku do końca jest postacią pozytywną, budzącą sympatię i współczucie. Sympatia wynika z pozytywnego stosunku do wspomnianych cech Skawińskiego, współczucie ma budzić jego los i podeszły wiek, który wszakże nie lamie żywotności bohatera, choć momentami stanowi usprawiedliwienie jego nieracjonalnych poczynań. Narrator jednak przede wszystkim podkreśla pozytywne cechy starości: „Młodzi ludzie [...] po pewnym czasie opuszczają służbę.” (s. 322).

Młodzi są pozbawieni wytrwałości i szacunku dla stabilizacji, podczas gdy starzy mają świadomość tych walorów. Pozytywne wartościowanie starości spotykamy w tekście często; „stary” zastępuje niekiedy nazwisko bohatera. O wieku mówi się wprost:

Jestem stary, potrzebuję spokoju! (s. 317);

Był to człowiek już stary, lat siedmiudziesiąt albo i więcej, ale czerstwy, wyprostowany, mający ruchy i postawę żołnierza. (s. 315);

Biedne stare serce! (s. 326);

starość lubi się odosobniać, jakby w przeczuciu grobu. Latarnia była dla Skawińskiego takim półgrobem. (s. 322);

Rozciekawiony starzec przeciął płótno (s. 327);

drżący głos starego (s. 328).

Podstawowym atrybutem podkreślającym pośrednio wiek bohatera są jego siwe włosy: „Włosy miał zupełnie białe” (s. 315); „jego mleczna głowa podnosiła się z pewną dumą” (s. 326); „jego mleczne włosy zmieszały się z piaskiem nadmorskim” (s. 329).

Należy przy tym pamiętać, że w kulturze polskiej „siwa głowa” stanowi synonim imperatywu szacunku, znamionuje starość godną i dostojną. Starość Skawińskiego jest więc dumna, pełna godności, budząca szacunek. Jako opozycja młodości ma wartość przynajmniej równorzędną, a nawet wyższą, wyższą z założenia. W związku z tym szczegółowe cechy starości, mające budzić określone, pozytywne uczucia, są w tekście reprezentowane przez:

- siwe włosy,
- doświadczenie życiowe,
- miłość do ptaków i koni,
- ułańską przeszłość,
- szacunek dla munduru i bojowych dokonań.

Ten repertuar jest ograniczony, ale na tyle reprezentatywny, że z powodzeniem spełnia zamierzone zadania. Człowiek, który kocha ptaki i konie, który był nie tylko żołnierzem, ale nawet ułanem, który pieczołowicie dba o swoje odznaczenia bojowe i który w niezliczonych bojach dożył siwizny – synonimu starości, ale i rozmaitych kłopotów budujących życiowe doświadczenie – taki człowiek nie może być zły, nieuczciwy, tchórzliwy czy nieszlachetny. Przeciwnie, budzi uznanie i współczucie. Postawa reprezentowana przez Skawińskiego należy do takich, które zasługują na nagrodę. Bohater jest wcieleniem ideału prawego Polaka, a więc jego los zdaje się uragać sprawiedliwości boskiej i ludzkiej. Walka o cudzą wolność jest wkładem w dobro ludzkości – z perspektywy zasady *do ut des* powinna więc zostać dostrzeżona, zrozumiana jako dar i odwzajemniona. Powinna więc – na mocy wzajemności – przyczynić się do wyzwolenia Polski. Obojętność innych narodów wobec tragedii Polaków jest niezrozumiała a tułaczka starego weterana to niesprawiedliwość, która bezowocnymi czyni jego wojenne zasługi. Jeżeli **taki** człowiek nie może znaleźć swego miejsca na ziemi, to cóż wspominać o zwykłych, szarych ludziach. A przecież – i to sugeruje narrator przede wszystkim – największą nagrodą dla człowieka, który na wszystkich frontach walczył za wolność „waszą i naszą”, jest powrót do ojczyzny.

Opozycja **obczyzna–ojczyzna** należy w tekście do głównych alternatyw aksjologicznych. Zewnętrzna konieczność opuszczenia rodzinnego kraju, przymus emigracji stanowi dla jednostki niemal największy z kataklizmów. Jest to bowiem sytuacja, w której obnaża się jaskrawo działanie jednego z podstawowych mechanizmów kulturowych – zasady „swój–obcy”. Zasada ta każe ujemnie waloryzować to co obce, co niezgodne ze znanym i akceptowanym kodem kulturowym. Sposoby wyrażania tej niechęci ujęte zostały w każdej kulturze przez szereg rozmaitych wzorów zachowań – od lekkiego zdziwienia, poprzez śmiech, szyderstwo, niechęć, nienawiść, aż do skomplikowanych sposobów niszczenia wszystkiego, co nie mieści się w kategorii „swój”. Zgodnie z tą zasadą emigrant, a więc członek obcej wspólnoty, nie tylko ujemnie wartościuje wiele napotykanych zachowań kulturowych, ale i sam najczęściej oceniany bywa negatywnie. Stąd z punktu widzenia jednostki dysponującej ograniczonym kulturowo repertuarem zachowań budowanych na

automatycznym, bezrefleksyjnym adorowaniu swojskości, ojczyzna zawsze będzie lepsza od obczyzny. Pełny zestaw walorów tej pierwszej można – zgodnie z sugestią Mickiewicza – docenić dopiero w konfrontacji z drugą.

W sądach odnarratorskich postać Skawińskiego oceniana jest w kategoriach świadczących o tożsamości kodu kulturowego bohatera i narratora. Narrator, siłą faktu, dysponuje jakby szerszym repertuarem wzorów, ale nie należy do odrębnego systemu kultury. Zakłada również, że odbiorca tekstu będzie tkwił w obrębie tych samych wartości, a nawet będzie je podobnie hierarchizował. Narzuca interpretację. Dla członka społeczności polskiej Skawiński ma więc być bohaterskim żołnierzem, walczącym za wolność, emigrującym z powodu poglądów politycznych; tułaczem ciągle prześladowanym przez los, a zatem człowiekiem godnym współczucia. W Panamie jego wartość przestaje być mierzona według skali duchowej, według rangi wyznawanych przez niego idei, a zaczyna liczyć się tylko w warstwie utylitarnej. Amerykański konsul, też obcy na tym terenie, ma dla Skawińskiego sympatię, ale to uczucie jest marginalnym czynnikiem w akcie zatrudniania latarnika. Dla Falconbridge'a żołnierski fach Skawińskiego jest obiektywnie godny pochwały, i tu wychodzi na jaw jego amerykańskość, ale żołnierka nie zapewnia stabilizacji i nie gwarantuje sumienności. Wartość kandydata na latarnika wyraża się raczej w tym, że „potrzebuje on spokoju”, a więc będzie się starał utrzymać pracę; że „ma zdrowe nogi”, a więc może wypełniać powierzane mu obowiązki; bojowe odznaczenia mogą być przesłanką do wiary w niezbędną dla tej pracy systematyczność. Na wszelki wypadek stary wojak zostaje uprzedzony o dysmisji w razie uchybienia obowiązkom.

Wynika stąd, że wartości duchowe bohatera są nadmiarem w stosunku do tych, których żąda od niego odmienna kulturowo sytuacja. A Skawiński jest wyraźnym wytworem kultury polskiej, w której płomienne wybuchy „dobrego serca” i bohaterskie zrywy ceniowane są wyżej niż prozaiczna systematyczność. Systematyczność bywa koniecznością, jest doceniana jako taka, ale nie należy do wartości preferowanych. W optyce sądów odnarratorskich niesystematyczność Skawińskiego nie stanowi antywartości. Jest przypadkiem, głęboko motywowanym splotem wydarzeń znacznie ważniejszych niż imperatyw zapalania latarni. Kontakt z poezją Mickiewicza, z symbolem ojczyzny, otwiera tak szeroki wachlarz przeżyć wewnętrznych, najdroższych wspomnień i najistotniejszych refleksji, że prozaiczny obowiązek musi zejść na plan drugi.

„Potrafię być i sumiennym latarnikiem” – obiecuje Skawiński Falconbridge’owi. Istnieje zasadnicza różnica aksjologiczna między „jestem” a „potrafię być”. Skawiński jest walecznym żołnierzem, ułanem, patriotą, jest nieszczęśliwym tułaczem, a potrafi być sumienny, pracowity, oszczędny. O ile „potrafię być” jest wynikiem kulturowej akceptacji, o tyle „jestem” można uznać za efekt kulturowej tożsamości. Rozziew między wartościami rodzimymi i adaptowanymi staje się podstawą i przyczyną wielu perturbacji bohatera. W sytuacjach granicznych wartości rodzime przeważają. To zjawisko zyskuje w tekście aprobatę narratora. Nie podważa jej fakt, że chwilowe wyłączenie mechanizmów przystosowawczych prowadzi bohatera w kierunku nowych niepowodzeń. System sądów odnarratorskich odnosi się praktycznie tylko do skutków działań bohatera, to jest do jego życiowych niepowodzeń. Nie analizuje się w tekście szczegółowo przyczyn tych kolejnych klęsk. Narrator zamieszcza tylko informację, że bohater stał się po pewnym czasie „mystykiem” i zaczął wierzyć w prześladowania ze strony czterech żywiołów. Pośrednio wynikałoby to z tego, że narrator za mistyka się nie uważa, raczej za realistę, i miarą tego realizmu ma być zakamuflowana informacja o politycznych prześladowaniach Skawińskiego. Jednakże nawet w przypadku przyjęcia tej informacji nie sposób wątpić, że w odnarratorskiej aksjologii wyżej lokują się niepowodzenia motywowane przypadkami losowymi niż klęski będące wynikiem indywidualnej nieudolności. Stąd też kategoria nieudolności w ogóle nie wchodzi w obręb aksjologii językowej warstwy tekstu. Szlachetny pechowiec-emigrant stawiany jest tu na piedestale, a piedestał ten tworzy system wartości charakterystyczny dla etosu szlacheckiego. Zasadnicze zręby struktury tego etosu kreśli narrator skrótowo, ale dość przejrzyste w postaci bohatera reprezentującego zresztą przede wszystkim kulturowy etos żołnierza-tułacza. Wymienione rozwiązania alternatyw aksjologicznych uprawniają do snucia tego rodzaju wniosków.

Podsumowując, można stwierdzić, że aksjologiczna struktura noweli ma przynajmniej dwa istotne poziomy, interferujące w toku narracji, a w punkcie kulminacyjnym dość jasno obnażające prawdziwą hierarchię wartości bohatera i narratora. Rzeczywistość świata przedstawionego składa się więc z obrazów natury, ocenianej negatywnie jako źródło grozy i tajemniczości, zamętu i niepokoju, oraz kultury waloryzowanej pozytywnie. Świat kultury to wartości duchowe, materialne i społeczne, podporządkowane hierarchiom aksjologicznym, wynikającym z odrębnych kodów kulturowych Południa i Północy. W obrębie kultur Północy kultura polska cieszy się szczególnymi preferencjami – może dlatego, że w istocie rzeczy częściowo odbiega od tego modelu.

Rozpoczęcie akcji utworu jest nieobojętne z perspektywy zaspokajania różnych potrzeb kulturowych. Ujawnia je moment spotkania dwóch różnych rzeczywistości, z których każda nastawiona jest na realizowanie określonej wartości. Są to: skalisty port Aspinwall pozbawiony latarnika i sterany tułaczka człowiek, szukający stałego zajęcia. Port jest ruchliwy, położony w ważnym punkcie komunikacyjnym, musi więc być portem bezpiecznym i zapewniać bezpieczeństwo żeglarzom. Pojawiający się w tym porcie człowiek-wrak marzy o spokojnej pracy i zdobyciu chociażby minimum bezpieczeństwa. W wyniku odnarratorsko ukreowanego przypadku owa najbardziej pożądana w danej chwili wartość może zostać osiągnięta i przez port, i przez człowieka. Człowiek jest w stanie zapewnić bezpieczne funkcjonowanie instytucji, instytucja gwarantuje pożądane poczucie stabilności człowiekowi i to sprzężenie ma charakter zwrotny aż do chwili, w której człowiek zawodzi. Zanim to jednak nastąpi narrator zwraca uwagę na pochodne bezpieczeństwa – spokój, ciszę, harmonię, osiadły tryb życia, czyli na zestaw wartości niezwykle wysoko cenionych przez bohatera – starego człowieka dysponującego nadmiarem doświadczeń, a więc mającego już ustaloną hierarchię aksjologiczną.

Kategorii spokoju jako wartości poświęca się w noweli najwięcej uwagi, jednakże nad tymi sądami nadbudowana jest warstwa sądów aksjologicznie odmiennych. I tu wkraczamy w obszar prawdziwej hierarchii wartości bohatera i narratora, w obszar zgodny z oczekiwaniami czytelnika objętego tym samym kodem kulturowym. Spokój jest bowiem wartością fałszywą, przynajmniej z punktu widzenia jego prymatu w hierarchii wartości. Prawdziwy bohater w sytuacji Skawińskiego nie może mieć przecież prawa do spokoju, nie może się też nim zadowolić. Dążenie w tym kierunku okazuje się błędem, wewnętrzny spokój – spokojem zewnętrznym, a w gruncie rzeczy niepokojem okresowo przechodzącym w zniechęcenie i abulję. Podskórny niepokój niedostrzegalny jest nawet dla bohatera znajdującego się w fazie rezygnacji, eksploduje jednak w momencie, gdy dochodzi do spotkania z uosobieniem wartości rzeczywiście najważniejszej – do pośredniego spotkania z Ojczyzną. Kulturowa wartość ojczyzny okazuje się w rezultacie wartością dla jednostki najistotniejszą, pozostawiającą w cieniu inne, apoteozowane wcześniej. Skawiński uzyskuje swego rodzaju samoświadomość kulturową – wie, co dla niego stanowi wartość prawdziwą i najistotniejszą. Z symbolem tej wartości – tomikiem poezji – wyrusza w dalszą wędrówkę, „pochyłony, ale z błyszczącymi oczyma”. Świadoma identyfikacja z własną kulturową tożsamością okazuje się w końcu siłą, która może przeciwstawić się

moralnie nawet przeciwieństwom okrutnego losu i grozie czterech żywiołów. Warto przy tym zauważyć, że chociaż kultura reprezentuje tu w zestawieniu z naturą świat wartości pozytywnych, to w ostatecznym rozrachunku wszystkie wartości kultury podkreślone w tekście okazują się wartościami nieistotnymi, wręcz wprowadzającymi w błąd bohatera. Stopień pożądania bezpieczeństwa, spokoju, stabilizacji etc. jest pozornie wysoki – w rzeczywistości są to wartości sekundarne, drugoplanowe, możliwe do autentycznej realizacji ewentualnie po zaspokojeniu wartości nadrzędnej. Dla tekstu *Latarnika* krąg wartości prymarnych obraca się wokół **etosu patrioty**. Ziemia rodzinna, a konkretnie rodzinna wieś, wspólna wiara, zrozumiały język, proste reakcje innych ludzi, odwieczny zawód mężczyzny, znana i tym razem przyjazna natura – tworzą zespół wartości elementarnych, pierwszoplanowych z punktu widzenia każdej grupy obdarzonej świadomością odrębności.

Silne związki jednostki ze sferą wartości etnicznych mogą wynikać ze słabych możliwości adaptacyjnych, mogą też wynikać ze świadomego wyboru kodu kulturowego, wyboru podbudowanego przeświadczeniem o kulturowej determinacji. Przypadek Skawińskiego jest o tyle interesujący, że w płaszczyźnie sądów odnarratorskich mamy tu do czynienia ze swoistym przewartościowaniem kulturowego statusu bohatera. Prosty człowiek, przeciętny, momentami wręcz typowy, przywiązany do miejsca swego urodzenia w sposób prawie naturalny, to jest możliwy do zaobserwowania w świecie przyrody – zyskuje pełnię człowieczego wymiaru w akcie poznania kulturowej rangi tegoż miejsca. I ten moment swoistego przejścia od natury do kultury uruchamia nowe systemy mechanizmów zmierzających do zniszczenia bohatera. Kultura okazuje się więc równie nieprzyjazna, jak i natura, równie bezwzględna i równie ograniczająca, ale w przeciwieństwie do natury serwuje zestaw wartości pozwalających jednostce obdarzonej samoświadomością własnych potrzeb aksjologicznych skutecznie przeciwstawić się jednej i drugiej. Z perspektywy odnarratorskiej struktury wartości to ostatnie stwierdzenie sprawia wrażenie zasadniczego aksjologicznego przesłania zawarte w Sienkiewiczowej noweli.

Sprawia wrażenie, bo aksjologiczna interpretacja *Latarnika* nie może być w pełni jednoznaczna, tak z uwagi na fragmentaryczność przedstawionej analizy, jak i z powodów formalnych, to jest językowej konstrukcji utworu, która sugeruje znacznie obszerniejszą pojemność semantyczną. Zjawisko to zaliczyć należy do zasadniczych przesłanek decydujących o artyzmie noweli. W perspektywie badań aksjologicznych ta wieloznaczność kolejnych sądów i wypowiedzi, wynikająca ze znaczeniowej wielopoziomowości, stwa-

rza jednak wiele pułapek epistemologicznych. Dlatego rekonstrukcja struktury aksjologicznej utworu literackiego winna się opierać na systemie badań krzyżujących i obejmujących poza aksjologią odnarratorską także system wartości bohatera lub bohaterów, system wartości odbiorcy wpisanego w dzieło, system wartości autora mierzony zarówno jego kulturową niezależnością, jak i zaksjologizowanymi wyborami tematyki oraz aksjologia symbolicznej warstwy tekstu. Oznacza to, że sformułowanie w pełni usprawiedliwionych wniosków wymaga traktowania tekstu noweli jako tekstu kultury, skomplikowanego wewnętrznie, ale będącego częścią systemu aksjologicznego epoki. Analiza odnarratorskiej struktury wartości wydaje się niezbędnym etapem do uzyskania wiedzy o tym systemie.

3nana filozofia (Kafego
traktowana bywa często pobłażliwie
i protekcyjnie, z ironią właściwą
przeświadczonym o swojej wyższości
ludom cywilizowanym.
Tymczasem moralny relatywizm
stał się niepostrzeżenie podstawą
programowego egoizmu
i społecznego indyferentyzmu
mieszkańców globalnej wioski.

Janko Muzykant contra Janko Muzykant

„Przyszło to na świat wątłe, słabe”¹⁴¹, a więc jakby z natury rzeczy pozbawione predyspozycji do heroizmu, a mimo to z powodzeniem uzasadniająca swoją wiodącą i tytułową rolę.

Miejscowość, w której się pojawiło, została zaprezentowana jako „zabita deskami”, nie zasługująca na własną, indywidualną nazwę WIEŚ, oddalona od reszty świata, odosobniona, choć w istocie silnie determinowana konkretnym kulturowym kontekstem. Imiona własne mieszkańców, gwara, rodzaj wykonywanych zajęć, charakterystyczne rozrywki, znaczenie dworu i karczmy, wreszcie wewnętrzna organizacja i pełnione w jej ramach wyspecjalizowane funkcje świadczą o tym, że akcja sienkiewiczowskiej noweli toczy się w polskiej społeczności żyjącej pod zaborem rosyjskim.

W optyce narratora, uwydatnianej dzięki nieskrywanej czasami ironii, jest to miejsce „przedziwnego materii pomieszania”: porody odbiera tutaj „kowalka Szymonowa, która była najmądrzejsza”:

– Dajta – powiada – to zapalę nad wami gromnicę, juże z was nic nie będzie, moja kumo; już wam na tamten świat się wybierać i po dobrodzieja by posłać, żeby wam grzechy wasze odpuścił.

Ona też „krzci” nowo narodzone dziecko imieniem Jan, zachęcając przy okazji „krześcijańską duszę”, by wróciła skąd przyszła. Mimo złych progno-

¹⁴¹ Cytaty podają za: H. Sienkiewicz, *Wybór nowel i opowiadań*, oprac. T. Bujnicki, BN, s. I, nr 231, Wrocław 1986, s. 166–174.

styków dziecko przeżyło, a matce, po wizycie księdza „zrobiło się lepiej. W tydzień wyszła baba do roboty”.

Nie ma w tekście żadnych przeciwwskazań co do traktowania Janka jako nieślubnego dziecka „biednej komornicy, żyjącej z dnia na dzień, niby jaskółka, pod cudzą strzechą”. Pospieszny wyrok wydany „przez kumy, co się były zebrały przy tapczanie położnicy”, wyraźnie sugeruje, że pod pozornie bezdusznym podejściem do młodej matki kryje się mądrość doświadczenia i głęboko ugruntowana pozatekstowa wiedza: nic dobrego nie czeka we WSI dzieciaka, któremu imię nadaje akuszerka i który od pierwszych godzin życia zdany jest jedynie na własną żywotność i chimeryczną opiekę zapracowanej matki. Z tekstu nie płynie najmniejsza nawet sugestia odnośnie istnienia Jankowego ojca. Jego jedyna opiekunka „może go tam i kochała po swojemu, ale była dość często i zwykle nazywała «odmieńcem»”. Wdrażany do pracy od najmłodszych lat, wątpły i chorowity chłopiec w zwykłych warunkach przez całe życie byłby pariasem i wiejskim popychadłem. Zarówno stosunek innych do niego, jak i jego do innych regulowałyby oczywiście dla obu stron reguły z wieloletnim stażem.

Los Janka skomplikowała jednak niespotykana wrażliwość i wyjątkowy talent muzyczny, oraz fakt, że jednocześnie „był to chłopiec nierozgarnięty bardzo”. [Nierozgarnięty – w swobodnej interpretacji – czyli ten, którego *nie* zdolano rozgarnąć. Pojęcie to, jak można domniemywać, związane jest z pracami agrarnymi: *rozgarniać siano* to w praktyce *rozrzucić je po większej przestrzeni, suszyć i przygotowywać do przechowywania*. Rozgarnięty człowiek to ten, który ma nie tyle głęboką wiedzę, ile szerokie horyzonty i otwartość na przyswajanie, a zarazem przechowywanie nowego. Rozgarnięty to niegłupi, rozumny, myślący, bystry, lotny, inteligentny, błyskotliwy. Nierozgarnięty to jednocześnie niezdolny, niemądry, nieinteligentny, przygłupi, niepojętny, mało pojętny, ograniczony, nierozumny, bezrozumny, bezmózgi, beznadziejny, tępy. W takim określeniu umysłowych możliwości bohatera nie kryje się dobra wróżba na przyszłość.]

Status wiejskiego głupka, podobnie jak bękartu czy niezamężnej matki był w drugiej połowie XIX wieku bardzo wyraziście zaprogramowany kulturowo: każde z nich miało swoje miejsce w społeczności, ale wszystkich traktowano jako sygnał zagrożenia porządku, jako ostrzeżenie przed skutkami łamania reguł i norm, jako ucieleśnienie grzechu czy obiekt opętania a zarazem jako żywy dowód sprawiedliwości boskiej.

Istnienie trwałych reguł moralnych, mających przecież odległą w czasie genezę, stało na straży nienaruszalnej wspólnoty, której bezpieczeństwo nie

mogło być zagrożone nieprzewidywalnymi ekscesami indywidualistów. Od poświadczanych historycznie czasów obrona wspólnego dobra była traktowana jako fundamentalny nakaz, dla którego niejednokrotnie poszukiwano boskiej proveniencji. Zarówno Biblia, jak i Koran, prawo rzymskie czy prawo magdeburskie wymuszały stosowanie ostrych sankcji wobec każdego, kto werbalnie podważał zasadność norm, a tym bardziej czynnie naruszał sformalizowane zasady, regulujące życie religijne i społeczne.

Trudno – nawet w przybliżeniu – określić obszary inicjatyw indywidualnych, które przegrały w starciu z restrykcjami obowiązującymi w poszczególnych formacjach kulturowych. Ofiarami różnie zresztą pojmowanej obrony wspólnotowych interesów byli zarówno Echnaton, Sokrates czy Hus, jak i Kopernik, Janosik lub Napoleon – by przywołać tylko postacie spektakularne. I bez względu na to, czy negacja, a zarazem społeczne odrzucenie ich koncepcji wynikało, jak chce René Girard, z syndromu kozła ofiarnego, czy też z – odczuwanego jako społecznie niebezpieczny – uporu w lansowaniu nowych i niezrozumiałych treści, efekt był strukturalnie podobny: próba całkowitej, w tym fizycznej eliminacji lub przynajmniej wymazania ze społecznej pamięci.

Stefan Czarnowski ujął ten problem bardziej elegancko, choć nie on jeden go dostrzegł:

Kultura – jej stan w danej chwili w danej zbiorowości – warunkuje wejście w jej skład nowego odkrycia [...]. Leonardo da Vinci był geniuszem, przerstającym o wiele swój czas. Niemniej był on człowiekiem Odrodzenia i rozkwit jego wszechstronnego geniuszu tłumaczy się tym okresem. O dwieście, a nawet o sto lat wcześniej, nie znalazłby zrozumienia – więcej, nie rozwinąłby swoich zdolności¹⁴².

Może więc i Janko wyprzedził swoją epokę. Jego zachowania urągały przecież wyrazistym regułom wiejskiego życia. Chłopak mógł być nierozgarnięty, miał prawo błąkać się po polach i lasach, jeśli to nie przeszkadzało mu w pracy – miał nawet prawo słuchać muzyki i grać, ale nie powinien w tym zakresie przekraczać wyznaczonego tradycją umiaru. Gdyby w strukturze wiejskiej każdy talent był doceniony i pielęgnowany, odwieczne obyczaje sterujące podziałem pracy i podejmowaniem ściśle wyznaczanych ról społecznych musiałyby ulec przemianom. Dziewiętnastowieczna polska wieś, która potrafiłaby zaakceptować indywidualność utalentowanego, niesłubnego dziecka nie mieściłaby się w *epistémé* epoki. Zbyt długo pielęgnowano

¹⁴² S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa 1946, s. 5–6.

w niej tradycję niwelowania wszystkiego, co groziłoby odstępstwem od sprawdzonych zasad postępowania; zbyt wielkimi kosztami okupiono zdobywane przez wieki doświadczenie.

Ludzie obdarzeni wyjątkowymi predyspozycjami oraz odrobiną szczęścia, inicjując proces potencjalnego rozsadzania dotychczasowych struktur – społecznych, mentalnych, etycznych czy estetycznych – mogli niekiedy przekonać otoczenie do częściowej akceptacji nowych propozycji – zwłaszcza wówczas, gdy rozwiązania dawniejsze ujawniły już swoją słabość czy nieprzydatność. Rola taka jednak niezmiernie rzadko przypadała dzieciom. Wprawdzie talent Janka nie groził WSI rewolucyjną zmianą, ale godził w jej ustabilizowaną strukturę. Nikt z mieszkańców dokładnie sobie tego nie uświadamiał, ale niemal każdy dostrzegał w opętanym muzyką chłopcu niezrozumiałe, nowe, obce sobie zjawisko. Oswojenie z każdą nowością wymaga czasu, a jej ewentualna akceptacja – zrozumienia. Tymczasem w Jankowej wiosce nikt nie miał ani czasu, ani ochoty, by zastanawiać się nad jednym odmieńcem. Matka „czasem sprawiała mu warząchwią muzykę”. Karbowy, który „zobaczył go stojącego z rozrzuconą czupryną i słuchającego wiatru w drewnianych widłach... zobaczył i odpasawszy rzemyka, dał mu dobrą pamiętkę”. Stójkowy przeganiał go spod karczmy, nie pozwalając zbyt długo słuchać muzyki. Janek „zrobił więc sobie sam skrzypki z gonta i włosienia końskiego [...]. Grał [...] na nich od rana do wieczora, choć tyle za to odbierał szturchańców, że w końcu wyglądał jak obite jabłko niedojrzałe”. Trudno więc powiedzieć, żeby odmienność Janka była we wsi zrozumiana, zaakceptowana czy komukolwiek potrzebna.

Trud rozumienia inności wymaga właściwego impulsu, a niekiedy także dobrego przewodnika. Stąd prawdopodobnie wywodzi się kulturowo usankcjonowana rola mistrza, wprowadzającego adeptów w obszary wcześniej dla nich zastrzeżone. Natomiast rytuały, które ułatwiają i formalizują konieczność osławiania zmian implikowanych kolejnymi fazami indywidualnego czy społecznego życia czasem wymagają od jednostki tylko współuczestnictwa. Imperatyw rozumienia inności nie ma więc charakteru powszechnego, a często wystarczy lęk lub konformizm, by uznać możliwość istnienia nieznanych wcześniej postaw czy wzorów. Uznać to jeszcze nie znaczy zrozumieć.

* * *

Od czasów pojawienia się kultury cyrograficznej zaszczytny obowiązek krzewienia nowego przypadł filozofom i literatom. Znamienne, że te dwie role społeczne, zazwyczaj od siebie separowane przez kilkanaście wieków,

u progu epoki nowoczesnej silnie się spłotły. Jednym z pierwszych, który zwrócił na ten fakt uwagę był Alexis de Tocqueville¹⁴³. W niemal sto lat po wybuchu Rewolucji Francuskiej postawił tezę, że wywołały ją pisma filozofów i literatów, którzy – krytykując monarchię jako ustrój niedoskonały i wymagający radykalnych przekształceń – nieświadomi rzeczywistych nastrojów społecznych wzywali do rewolucji. Apele o zmianę formułowali przy tym w sposób pośredni, za pomocą broszur i artykułów, za to bez znajomości perswazyjnej mocy słowa drukowanego. Prowadząc rozważania z gruntu teoretyczne sprowokowali praktyczny efekt, który przeszedł ich najśmielsze oczekiwania.

Stało się tak zapewne dlatego, że ówczesne analizy stanu francuskiego państwa i wywody filozoficzne opujące za nieuniknioną zmianą, aczkolwiek w zamierzeniu podporządkowane przesłankom racjonalnym, w istocie rzeczy odwoływały się do społecznych emocji: niezadowolenia, znudzenia, lęku, braku perspektyw, a nawet litości i współczucia. Warto przy tym pamiętać, że to właśnie w wieku XVIII doszły do głosu poglądy propagujące zwrot w stronę bezpośrednich, „naturalnych” uczuć i budowanie w oparciu o nie sprawiedliwszych form życia społecznego. Ci, którym radykalizm Rousseau i jego zwolenników nie do końca odpowiadał, próbowali usprawnić i udoskonalić życie człowieka cywilizowanego poprzez akcentowanie naturalnej równości i zwracanie uwagi na potrzebę rekonstrukcji i odnowy społecznych więzi.

To właśnie Oświecenie jako epoka – mówiąc językiem Czarnowskiego – stworzyło warunki odpowiednie dla powstania, między innymi, koncepcji humanitaryzmu¹⁴⁴. Humanitaryzm miał uczulać na istnienie nędzy, kalectwa, nieszczęścia; nakazywał ochronę słabości i odmienności, propagował współczucie i empatię w miejsce jałmużny i miłosierdzia. Był prądem świeckim, wylansowanym u schyłku XVIII wieku. Wiązano z nim programy oświeceniowych masonów, ale też dostrzegano jego związki z wcześniejszymi pismami encyklopedystów i niektórymi formami dziewiętnastowiecznych postaw filantropijnych¹⁴⁵, a niekiedy także charytatywnych¹⁴⁶.

¹⁴³ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Znak, Kraków 1994, s. 155 i nn.

¹⁴⁴ Krytykę humanitaryzmu z pozycji aksjologii chrześcijańskiej przeprowadził m. in. M. Scheler, *Resentyment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1977.

¹⁴⁵ E. Kosowska, *Filantrop*, w: *Słownik literatury XIX wieku*, red. J. Bachórz i A. Kowalczykowa, Wrocław 1991.

¹⁴⁶ M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1970, s. 195 i nn.

Istotą postawy humanitarnej było kształtowanie zasad racjonalnej zmiany w oparciu o wspólnotę emocjonalnych doznań. Przesłanki do sformułowania takiej idei pojawiły się już w początkach stulecia, kiedy zaczęto poddawać krytyce sformalizowanie nieudolnych procedur prawnych. To właśnie do potęgi uczuć, a zwłaszcza do społecznego poczucia winy i miłosierdzia apelował Wolter w *Traktacie o tolerancji*, pokazując w drastycznej formie skutki funkcjonowania spetryfikowanego aparatu sprawiedliwości. Poddawanie torturom niewinnych starców miało wywołać współczucie, przekształcane w protest przeciwko bezduszości prawa. Publiczne kaźnie, znane od starożytności, a w zamierzeniu mające być przestrogą dla gawiedzi, w ocenie osiemnastowiecznych moralistów przekształcały się często w gorszące spektakle. Oswajanie z torturami i widokiem krwi stępiało ludzką wrażliwość nie pełniąc jednocześnie założonej funkcji prewencyjnej. Więzienia i miejsca przymusowego internowania nie wpływały na poprawę zachowań skazańców – izolowały ich jedynie od reszty społeczeństwa. Wskutek nierządnych pomyłek sądowych aresztom lub haniebnej i męczeńskiej śmierci poddawano osoby niewinne. W tej sytuacji nieunikniona wydawała się zmiana etosu nadzoru i kary – w interwencyjnych pismach przedstawicieli oświeceniowych elit pojawiły się nawoływania do litości i współczucia¹⁴⁷.

Do współczucia odwoływały się też sentymentalne romanse, w których ukazywano niedole sierot i nieszczęśliwych kochanków. Tragiczne dzieje nie musiały już wzbudzać w czytelnikach czy widzach podziwu dla postaw heroicznych; powinny prowokować do wzruszeń i ronienia łez nad nieszczęściami bohaterów. Wspólnota emocjonalna miała stworzyć zręby nowej filozofii społecznej, a przynajmniej zapewnić więź ponad podziałami, więź budowaną w oparciu o naturę i serce, a nie o cywilizację i rozum. To oczywiście istotny element rodzącego się romantyzmu, który jako prąd filozoficzny, artystyczny, ale i polityczny lansował demokratyczne hasła francuskiej rewolucji, a w praktyce przeorał przede wszystkim świadomość europejskich elit.

W jakim stopniu zmiany zachodzące w Europie dziewiętnastego stulecia docierały do ogółu pozbawionych państwowości Polaków – trudno powiedzieć. Dysponujemy dzisiaj światłymi i budującymi świadectwami tych, którzy umiając pisać i czytać, mieli dostęp do nowych prądów, potrafili je zrozumieć i komentować, a niekiedy próbowali wdrażać. Mamy też znakomity korpus tekstów pisanych przez profesjonalistów w poetyce romantycznej i optyce

¹⁴⁷ Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1998.

pozytywistycznej, z których dla odmiany wynika, że nędza, lenistwo i brak elementarnej oświaty w wieku XIX, a nawet jeszcze w początkach XX (by nie sięgać dalej) stały na straży porządku wywodzącego się ze średniowiecza i trwałości postaw determinowanych wąsko pojętą wspólnotą krwi.

W tym kontekście historia Janka Muzykanta mogłaby być interpretowana w kilku co najmniej płaszczyznach. Wydaje się jednak, że skomplikowanej genezy emocjonalnego przesłania noweli należałoby szukać w filozoficznych propozycjach francuskiego oświecenia.

Z jednej strony nie ulega wątpliwości, że dzięki maestrii Sienkiewicza czytelnik ma pełne prawo obdarzać współczuciem nieszczęsnego chłopca. Śmierć, jaka mu przypadła w udziale, była nie tylko bezsensowna, ale i męczeńska. Założona przez pisarza teza w połączeniu z wirtuozerią kompozycji i genialnym doбором środków wyrazu sprawia, że czytelnik, jeśli nie chce sam sobie wydawać się mało wrażliwym, musi zareagować emocjonalnym poruszeniem, śledząc losy bestialsko maltretowanego dziecka i bezrozumnie zmarnowanego talentu.

Ale przyjrzyjmy się tezie. W skrócie brzmi ona tak: w każdym środowisku może pojawić się człowiek wyjątkowy; utalentowany i nad miarę wrażliwy artysta. W cywilizowanym świecie *on est heureux de chercher [...] des talents et les protéger*. Ale zgodnie z zasadą „cudze chwalicie” Polacy nie doceniają rodzących się wśród nich indywidualności. Poszukują ich natomiast za granicą. Tak sformułowana teza ma charakter oczywisty i w istocie rzeczy mało odkrywczy. Spotkać ją można już u Reja i Kochanowskiego.

Ale w noweli jest też zawarte inne przesłanie: należy zwrócić uwagę na tragiczny w skutkach brak oświaty na wsi i na warunki, w jakich żyje ogromna większość narodu. Tragedia Janka wynika z sytuacji prawnej i społeczno-ekonomicznej. Podobne przesłanie bez trudu można znaleźć w nowelach Prusa, Orzeszkowej czy Konopnickiej. Postulat szybkiej i radykalnej zmiany jest wspólny wszystkim niemal „zaangażowanym” pisarzom doby pozytywizmu.

Problem jednak w tym – i tu rysuje się druga płaszczyzna interpretacyjna – że do tej zmiany nie są przygotowani ludzie, którym proponuje się gruntowną modyfikację dotychczasowego stylu życia i respektowanej hierarchii wartości. *Janko Muzykant* jest dziełem swojej epoki: jako nowela z tezą prezentuje się bez zarzutu. Ale jest adresowana do „czytającej publiczności”, wśród której w istocie nie ma mieszkańców Jankowej wsi.

Konstrukcja tekstu, finezyjna i wyrafinowana, pozwala oczywiście na kierowanie zasadniczego przesłania do bardzo szerokich kręgów odbiorców.

Odwołuje się jednak do paradoksalnie nieoczywistych wartości. Obrona wyjątkowej pozycji artysty ma proveniencję romantyczną i elitarną. U schyłku XIX wieku, kiedy to większość twórców w całej Europie przymierała głodem, upominanie się o ochronę talentu jest już może gdzieś słyszane, ale wcale nie bezdyskusyjne. Podobnie zresztą jak podmiotowe i wyjątkowe traktowanie dziecka. Norma wrażliwości współczesnego człowieka pozwala dziś na łatwe pomijanie realiów, jakie towarzyszyły dzieciństwu przez długie wieki¹⁴⁸. Potrafimy jednym tchem mówić o wyjątkowym charakterze *Trenów*, poświęconych pamięci małej dziewczynki, usprawiedliwić aranżowane politycznie małżeństwo trzynastoletniej Jadwigi z Władysławem Jagiełłą i przyjmować do wiadomości historyczne informacje o systemach prawnych, zgodnie z którymi dzieci mogły pracować i w pełni odpowiadać za uchybienia czy przestępstwa. Ale zarówno reguły, jak i potwierdzające je wyjątki traktujemy w kategoriach historycznych.

Dla czytelnika drugiej połowy XIX wieku, podobnie jak i dla współczesnego Europejczyka oczywistym wydaje się oburzenie na brutalność metod wychowawczych. Zwłaszcza kontrowersje budzą kary cielesne. Tymczasem bywały one integralną częścią skomplikowanego systemu społecznego, nieprzekładalnego w znacznym stopniu na dzisiejsze realia. Gdy Bystron pisze, że:

Z sypaniem kopców [granicznych – E. K.] łączył się też tradycyjny zwyczaj skórobicia na pamiątkę dnia; chwytano więc młodzież wiejską i chłostano ich przy kopcu, aby dobrze go zapamiętali i w razie potrzeby mogli świadczyć po latach: „Pamiętaj, chłopcze, że tu stały kopce”.¹⁴⁹

– nie tłumaczy jednocześnie, że „na pamiętne” nie dostawali z tej okazji synowie szlacheccy ze względu na przywilej osobistej nietykliwości. Nie omijały ich kary cielesne, ale te miał prawo wymierzać ojciec lub upoważniony przez niego urzędnik, w zamkniętym pomieszczeniu, a więc bez ostentacji, i najczęściej „na kobiercu”, by odróżnić skórobicie panicza od popolitych egzekucji.

Natomiast ks. Kitowicz, opisując edukację w szkołach parafialnych („parochialnych”) nie pomija drastycznych szczegółów związanych z karą chłosty, traktowaną jako oczywisty element utrzymania porządku i dyscypliny¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Por. Ph. Ariès, *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 1995.

¹⁴⁹ J. S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, Warszawa 1986, t. 2, s. 21.

¹⁵⁰ „Kary szkolne na tych, którzy się uczyć nie chcieli albo swawolą jaką popełnili, były: niedopuszczenie jedzenia obiadu, klęczenie albo plagi. Instrumenta kary: placenta, to jest skóra okrągła, gruba, w kilkoro złożona, na dłoń szeroka, na trzonku drewnianym obdłużonym osadzona, którą – za

Wprawdzie już Hugo Kollątaj krytykował opisywane przez Kitowicza metody, ale nie tyle ze względu na okrucieństwo kar, ile na ich małą skuteczność i naruszanie autorytetu nauczyciela, który w starszych klasach miał kłopoty z ich wyegzekwowaniem. „Barbarzyństwo” chłosty nie polegało, w jego ocenie na – chociażby – znęcaniu się nad słabszym.

Sposób karania dzieci plagami nie tylko był nadużywany, ale miał na sobie wielką barbarzyńską cechę: wiódł młodzież do zemsty lub pozabawiał ich wstydu¹⁵¹.

Zwrócenie uwagi na psychiczny aspekt poniżającego proceduru jest niewątpliwie ważnym wkładem rektora Akademii Krakowskiej w koncepcję wychowania. Jednakże przyjęty przez niego sposób argumentacji sugeruje, że próba podważenia samej zasady stosowania chłosty jako takiej byłaby w Polsce na przełomie XVIII i XIX wieku niezrozumiała i odrzucona.

Bicie dzieci było oczywistym sposobem utrzymywania ich w ryzach; wątpliwości w tej mierze pojawiły się stosunkowo późno. Tym bardziej że i dorosłych przez tysiąclecia poddawano karom chłosty, które uważano za najskuteczniejszy i najtańszy środek reedukacji. W systemie stanowym, w którym prawo do wolności osobistej było przywilejem a praca złem koniecznym, nieuniknione okazywały się konflikty interesów, wynikające z odmienności pozycji społecznej i statusu materialnego. W imię utrzymania obowiązującego porządku stosowano więc skomplikowane i wielopoziomowe formy nie zawsze skutecznego nadzoru. Bystron pisze:

omyłki w czytaniu lub na pamięć tego, czego się nauczyćznaczono, odmawianiu – bito w rękę; za zupełnie nienauczenie się wydziału swego lub za swawolą albo inne przestępstwo praw szkolnych instrument kary: różga brzoźowa albo dyscyplina, pospolicie rzemienna, u surowszych zaś nauczycieli z sznurków nicianych tego spleciona, siedym lub dziewięć odnóg mająca, którą to różgą lub dyscypliną bito w tył obnażony, uderzając najmniej trzy, a najwięcej piętnaście razy, według przerwienia, według cierpielności ciała i według surowości lub łagodności nauczyciela. Na sporszych chłopczaków, więcej nad siedym lat starszych, używano kańczuga. Był to rzemień twardy, innym rzemieniem tego opleciony, na trzonku drewnianym osadzony, na łokieć długi, jak cepy chłopskie składany. Kańczugiem nie bito w gołe ciało, które by kaleczył, ale przez suknie, a przynajmniej przez spodnie, a i tak, silno przyłożony, dosyć bólu zadawał. Znajdowały się atoli tak twardego ciała dzieci, że kańczugowe plagi w gołe ciało wytrzymały bez naruszenia skóry, tylko sinymi dęgami się karbujały; niektórzy mieli tak twarde ciało, byli też pospolicie równie tępych zmysłów: nieukowie, niechłujowie, na wszystkie przykrości wytrzymali”. J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, red. nauk. Z. Goliński, Warszawa 1985, s. 56–57.

¹⁵¹ H. Kollątaj, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III*, oprac. J. Hulewicz, BN I nr 144, Wrocław 1953, s. 38.

Kontrola urzędników dworskich nad ludnością poddańczą jest bardzo ścisła, ale tym bardziej, jeśli się udało uspić czujność groźnych dozorców, kradziono, co się dało; przysłowie mówiło przecież, że: „Okraść pana nie grzech, księdza nie szkoda, a Żyda – zasługa” [...]. We dworze kradziono również; gdy okazja była, kradła czeladź, zdarzało się, że i rękodajni bez skrupułów zabierali, co się dało [...] Pocieszano sumienie upewnieniem się, że „nie padło na ubogiego”. Zwłaszcza w razie choroby dziedzica lub też tuż po śmierci, nieraz jeszcze w czasie agonii, kradzież ruchomości przybierać mogła rozmiary rozboju.¹⁵²

Wyjazdy dziedzica też skłaniały do penetrowania chwilowo opuszczonych domów. Nic więc dziwnego, że w mniejszych, patriarchalnie prowadzonych gospodarstwach pod nieobecność właściciela szczególnie wzmagano kontrolę, by nie dopuścić do kradzieży.

Sienkiewiczowski Janko dostrzega upragnione „prawdziwe skrzypce” właśnie w pozornie pustym pokoju kredensowym.

Pewnej nocy nikogo nie było w kredensie. Państwo od dawna siedzieli za granicą, dom stał pustkami, więc lokaj przesiadywał na drugiej stronie u panny pokojowej. Janko, przyczajony w łopuchach, **patrzył już od dawna** [podkr. moje – E. K.] przez otwarte szerokie drzwi na cel wszystkich swoich pożądań. [...] Biedny, mały, skulony kształt **z wolna i ostrożnie posunął się naprzód** [podkr. moje – E. K.], a tymczasem słowik cichuteńko pogwizdywał: „Idź! pójdz! weź!”.

Nawet jeśli uwzględnimy fakt, że słowicze trele były dla Janka dodatkową pokusą, a ostrzegawczy głos lelka ginął w muzyce nocy, to nie ulega wątpliwości, że nierozgarnięty dziesięciolatek rozumiał co nieco z ponurych praw tego świata, może więcej niż chciałby sugerować narrator. Tę dość niemiłą prawdę w procesie lektury przysłania jednak niezapomniany opis fatalnego zauroczenia, które ogarnęło chłopca w księżycową noc i stało się przyczyną jego zguby¹⁵³.

Narrator konsekwentnie przeciwstawia niewinność Jankowych pragnień niewspółmierności kary. I czytając wstrząsający opis śmiertelnej w skutkach egzekucji, nie mamy wątpliwości, że wrażliwe dziecko spotyka niewyobrażalna krzywda ze strony bezdusznej sprawiedliwości. Ale przecież:

Patrzyli na niego wójt i ławnicy, jak stał przed nimi z palcem w gębie, z wytrzeszczonymi, zalękłymi oczyma, mały, chudy, zamorusany, obity, nie wiedzący, gdzie jest i czego od niego chcą? Jakże tu sądzić taką

¹⁵² J. S. Bystron, *Dzieje...*s. 322.

¹⁵³ Jedną z ważniejszych interpretacji *Janka Muzykanta* zaproponował T. Bujnicki we *Wstępie* do: H. Sienkiewicz, *Wybór nowel i opowiadań...* Por. także S. Zabierowski, *O Janku Muzykancie od nowa*. Zeszyty Naukowe WSP, Katowice 1963, nr 1.

biedę, co ma lat dziesięć i ledwo na nogach stoi? Do więzienia ją posłać, czy jak? Trzebaż przy tym mieć trochę miłosierdzia nad dziećmi. Niech go tam weźmie stójka, niech mu da różgą, żeby na drugi raz nie kradł i cała rzecz.

Nie mamy tu więc do czynienia wyłącznie z bestialstwem i bezdusnością. Nie do końca też chyba dzisiaj rozumiemy ówczesny dylemat wójta i ławników. Oto pod nieobecność dziedzica chłopskie dziecko zakradło się do dworu i próbowało zabrać wartościowy przedmiot. Złapane na gorącym uczynku i natychmiast ukarane przez obudzonego lokaja czy stróża, zgodnie z prawem musiało jednak zostać osądzone. Stąd konieczność zwołania posiedzenia i ogłoszenia werdyktu – najłagodniejszego, jaki w takiej sytuacji można było wydać. Konflikt intencji i efektu pojawił się jednak w momencie, gdy wykonawcą kary został „stójka” Stach „z głupowatą, zwierzęcą głową”, nazbyt dosłownie rozumiejący polecenie: „Weź go ta i daj mu na pamiętkę”. Na oddalonej od świata wsi sąd zbierał się rzadko; rzadko też „stójka” miał okazję, by spełniać podobne oficjalne polecenia wójta i ławników, zwłaszcza w stosunku do dzieci. Te były przecież zwyczajowo karane przez rodziców lub nauczyciela. Egzekutor znał natomiast standard kar cielesnych obowiązujących w ówczesnym prawodawstwie i nie zamierzał ponosić odpowiedzialności za zbytnią pobłażliwość¹⁵⁴.

Tragiczna historia domorosłego muzykanta jest więc efektem skomplikowanego splotu pragnień, reguł, ambicji i sytuacyjnych uwarunkowań. Inercja wymiaru sprawiedliwości, podporządkowanego z jednej strony rodzimym tradycjom drakońskiego traktowania dzieci, a z drugiej surowemu prawodawstwu zaborcy nie była jednak w ówczesnej Europie niczym nadzwyczajnym, choć od końca XVIII wieku budziła sprzeciwy filozofów i pisarzy, podejmujących obowiązki strażników sumień. W powieściach Wiktora Hugo, Karola Dickensa czy Marka Twaina problem ten poruszany jest w sposób mniej lub bardziej drastyczny. Dziewiętnastowieczna elitarna kultura zachodu, która dopiero w drugiej połowie stulecia oswajała się z wiekopomnym faktem zniesienia poddaństwa i niewolnictwa, szybko podjęła próbę ujawnienia skali przemocy stosowanej w szkolnej edukacji i nadużywanej

¹⁵⁴ W instrukcji dla założonej w roku 1715 Akademii Morskiej car Piotr I pisał: „Celem zmniejszenia krzyku i lenistwa należy wybrać z gwardii dobrych żołnierzy rezerwy, którzy mają przebywać w czasie nauki po jednym w każdym pomieszczeniu i trzymać w ręku szpicrutę; a jeśli który z uczniów będzie się lenił, mają bić, nie bacząc na to z jakiej rodziny by pochodził, **pod surową karą, gdyby oszukiwali.**” (podkr. moje – E. K.) *Pobtuje sobranie zakonow Rossijskoj imperii*, t. 5, nr 2937, S. Petresburg 1830. Cytuję za: W. A. Serczyk, *Piotr I Wielki*, Wrocław 1990, s. 204.

na co dzień w majestacie prawa. Naturalistyczne opisy pokątnych kaźni, ape-
lujące do sumień, serc, ale i do dobrego smaku czytelnika były narzędziem
kształtowania jednej z ważniejszych wartości nowoczesnej Europy – prawa
jednostki do samostanowienia.

Zrodziło się ono jako funkcja mitu powszechnej wolności, równości i bra-
terstwa. Szlachetne hasła rewolucji francuskiej, traktowane jako zrozumiałe
i poniekąd oczywiste w kręgach europejskich elit, gdzie indziej odbierano czę-
sto jako próbę zburzenia odwiecznego porządku. Przekonali się o tym, często
bardzo boleśnie, między innymi wracający do domów oficerowie napoleońscy
chłopskiego pochodzenia. W tym samym czasie powstawały teksty literackie
inspirowane bogatą twórczością ludową, a odwołujące się do niezachwianych
praw porządku moralnego. Różnica między porządkiem moralnym a porząd-
kiem społecznym nie dla każdego była oczywista, gdyż w potocznym rozu-
mieniu jeden był implikacją drugiego. Stąd próba zajęcia czyjegoś miejsca czy
czyjegoś mienia mogła być w równym stopniu uznana za naganną. Busolą,
zezwalającą na poprawne poruszanie się w świecie stawały się więc wskaza-
nia religijne i silnie utrwalony tradycją kulturową przekaz, w świetle którego
każde przewinienie musi spotkać się z karą, i to karą odstraszącą innych,
potencjalnych złoczyńców. „Gdyby nie było kary, to by nie było miary”; „Kto
nie słucha ojca, matki, ten słucha psiej skóry”; „Od koziczka do rzemyczka, od
rzemyczka szubieniczka”; „Nosił wilk razy kilka, ponieśli i wilka”. W tych
i innych popularnych przysłowiach zakodowano głębokie przekonanie, że nie-
cne uczynki prędzej czy później wyjdą na jaw, że sprawca odpowie przed Bogiem
i ludźmi. Obowiązkiem dorosłych jest strzec dzieci przed pokusą nie-
cnych uczynków, gdyż „miłe złego początki...”: w razie dostrzeżenia
niebezpieczeństwa demoralizacji „ródźką Duch Boży dzieteczki bić radzi”.
Wskazywanie każdemu nagannych i pożądaných zachowań; reglamentacja
swobody związana z pozycją społeczną wyrażała się w łagodnych napomnie-
niach typu: „Nie uchodzi, nie uchodzi...” lub ostrych reprimendach w stylu
„Co wolno wojewodzie...” Natychmiastowa i często bolesna reakcja na prze-
kroczenie uprawnień czyniły przejrzystym porządek społeczny i zwalniały z tru-
du samodzielnego podejmowania decyzji. W *Wiśniowym sadzie* Czechowa stary
kamerdyner, pod koniec XIX stulecia tęskni za pańszczyzną w przekonaniu,
że wtedy każdy człowiek znał swoje miejsce i wiedział, co mu przystoi. Nad-
miar wolności, zdaniem wiernego sługi, sprzyjał demoralizacji. W czasach, gdy
chłopu „zdjęto kajdany z nóg razem z butami”, a zniesienie pańszczyzny czę-
sto było równoznaczne z utratą domu i pracy, nie tylko w głębi Rosji, ale i w Kró-
lestwie zachwiane zostały podstawy bezpieczeństwa budowane w oparciu o tra-

dycyjny system feudalny. Bezrolni chłopci, bezrobotni fornale, często bezdomni i pozbawieni środków do życia, podobnie jak i „rezerwowa armia pracy” w miastach nie byli przygotowani do korzystania z ofiarowanej im niespodziewanie wolności. Stąd pisarze doby polskiego pozytywizmu, na bieżąco rejestrując i komentując tę niełatwą sytuację, łączyli hasła pracy u podstaw z pracą organiczną. Pragnęli w krótkim czasie nadrobić wielowiekowe zaległości cywilizacyjne i wskazać obszary, w których niezbędne jest wprowadzenie warunków dla przemian obyczajowych, ustrojowych i ekonomicznych. Dostrzegali olbrzymie obszary demoralizacji, szerzącej się we wszystkich warstwach społecznych i próbowali jej zaradzić wzywając do utrzymania ziemi, intensyfikacji pracy, równouprawnienia, szerzenia oświaty oraz inwestowania w kształcenie najmłodszych pokoleń. Interpretowanie wykroczenia jako efektu niewiedzy, a występku jako bezmyślnej pomyłki wynikało z przeświadczenia, że człowiek wykształcony, umiejący myśleć racjonalnie i rozumiejący swoje czyny nie popełnia przestępstw, bo nie jest z natury zły – takim mogły go uczynić warunki zewnętrzne. Kary należałoby raczej łagodzić niż intensyfikować, choć niekiedy trudno je obejść – zwłaszcza wówczas, gdy na straży przepisów stoją bezkompromisowi i nieczuli na ludzki los obcy urzędnicy.

W tej sytuacji Sienkiewicz publikuje przesłanie apelujące do współczucia dla słabego i kruchego dziecka, wzywa do ochrony rodzimego talentu. Wrażliwy esteta, dla którego wrodzone zdolności są wartością nadrzędną i nieodnawialną, a sztuka niezastąpionym obszarem ludzkiej aktywności konstruuje emocjonalną więź z czytelnikiem, jakby zupełnie pomijając tak istotny przecież problem, jakim jest konieczność ustosunkowania się do faktu sięgania po cudzą własność. Moralność artysty rządzi się innymi prawami; szlachetny instrument w rękach niezwykle biednego, ale za to utalentowanego chłopca to naturalna forma sprawiedliwości. Instrumenty nie są potrzebne ludziom bogatym – są niezbędne natomiast tym, którzy potrafią je wykorzystać dla wspólnego dobra. Sięgnięcie po skrzypce nie jest kradzieżą *sensu stricte*, jest próbą ofiarowania światu, a przede wszystkim najbliższemu otoczeniu tego, do czego ono jeszcze nie dojrzało. Mamy więc do czynienia z klasyczną sytuacją, w której ideologizacja i ocena czynu zależą od hierarchii wartości obowiązującej w danej formacji kulturowej.

Odebrać skrzypce muzykowi to niemal świętokradztwo; pomóc artyście w zdobyciu instrumentu to szlachetny czyn zasługujący na wsparcie. „Oddajcie cesarzowi co cesarskie, a Bogu co boskie”. Żeby jednak respektować ewangeliczne przesłanie zgodnie z emocjonalną intencją Sienkiewicza należałoby uchylić prawo własności. Skrzypce lokaja w kulturze polskiej XIX

wieku pozostają skrzypcami lokaja, nawet wówczas, gdyby właściciel nie potrafił z nich skorzystać.

Przewrotność artystycznej wizji i rewolucyjny charakter Sienkiewiczowego przesłania można dziś ocenić posługując się teoretyczną próbą osadzenia bohatera w innym kontekście kulturowym. Gdyby na przykład akcję noweli umieścić w kraju arabskim, to jej wydzźwięk w kontekście prawa koranicznego, skazującego złodzieja na obcięcie ręki byłby dla Europejczyka wstrząsający. Tragizm bezrękiego skrzypka miałby jednak inny wymiar dla ortodoksyjnie nastawionych zwolenników szariatu. Sugerowałyby to, że historia Janka jest silniej związana z kulturowym kontekstem niż wynikałoby to z odnarratorskich intencji, oscylujących wokół próby kreowania wartości uniwersalnych.

Jest w sienkiewiczowskiej noweli, napisanej z niewątpliwym kunsztem i bezsprzecznym artyzmem, rys lekko niepokojący. Oto trudno znaleźć bardziej wstrząsający przykład społecznego indyferentyzmu wobec norm indywidualnej emocjonalności niż zabicie dziecka za dotknięcie cudzych skrzypiec. Może w porównywalnej sytuacji znalazł się Jean Valjean, skazany na galery za kradzież bochenka chleba dla głodnego rodzeństwa. Zbieg z Tulonu, nawrócony z drogi przestępstwa, zdołał jednak zrealizować w dalszym życiu wzorzec poprawionego łotra; podczas gdy „nad Jankiem szumiały brzozy...”. Na tle innych noweli tego czasu *Janko Muzykant* znamienne się wyróżnia: los głównego bohatera trudno uznać za typowy. Nad bezsensownością przypadkowej śmierci nie dopilnowanego malca ubolewa Orzeszkowa; w twórczości Konopnickiej nędza bezbronnych sierot jest motywem silnie eksponowanym; w nowelach Prusa, podobnie jak i w pozostałych nowelach samego Sienkiewicza szuka się przykładów reprezentatywnych dla losu i perspektyw dziecka, zwłaszcza ubożego. Ale *Janko Muzykant* jest mimo wszystko postacią wyjątkową. Wstrząsająca historia zabicia dziecka w wyniku pseudomedycznych zabiegów, niemała ilość opisów nieszczęść spowodowanych ignorancją sygnalizują niebezpieczeństwo – tragiczne losy Anielki, Antka czy Tadeusza stanowią kolejne ostrzeżenia. *Janko Muzykant* nie mieści się jednak w tym schemacie: w nowelach pozytywistycznych dzieci umierają z głodu, z zimna, z powodu chorób lub braku opieki; nie umierają wszakże zachłostane na śmierć za obiektywnie drobne przewinienie. Śmierć Janka jest w swoim bezsensie podobna do głodowej śmierci utalentowanych artystów: wrodzona delikatność nie jest w stanie obronić się przed twardymi ale niezrozumiałymi prawami świata. Trzeba więc się za nią ująć.

Jedną z najsylniejszych nowel Sienkiewicza, której interwencyjny charakter podkreślano już wielokrotnie, jest tekstem zdominowanym przez funkcję apelatywną. Wzywając do zrozumienia dramatu zagubionego chłopca, Sienkiewicz wzywa do poszanowania specyfiki artystycznych potrzeb i związanych z nimi wyjątkowych reakcji. Wplatając w dyskurs epoki wątek relatywizacji nienaruszalnych zasad moralnych pisarz jawi się jako zwolennik zasady „znaj proporcją, mocium panie”. Jednocześnie tragedia dziecka, która jest w stanie uczulić społeczeństwo na wyjątkowość artystycznego bytu usprawiedliwia taką emocjonalną manipulację i pozwala przedstawić indywidualny los bohatera w kategoriach instrumentalnie traktowanego *memento*. Artyzm literackiego przesłania dominuje nad prawdopodobieństwem losów bohatera; osłabia też czytelnicze poczucie realizmu.

W tym sensie fabuła *Janka Muzykanta* ma charakter tendencyjny i pretekstowy¹⁵⁵. Prezentowane zdarzenia są podporządkowane naczelnemu przesłaniu i stanowią fundament dla kształtowania warstwy aksjologicznej tekstu. A w warstwie aksjologicznej nowela jest wyzwaniem rzuconym dotychczasowemu porządkowi społecznemu, jest krytyką sformalizowanego wymiaru sprawiedliwości i próbą pokazania, że choć raczej obiektywnie nie mogą leżeć po stronie Janka, to odnosi on pośmiertne zwycięstwo. Słuszność leży bowiem po stronie Natury, Talentu i Wyjątkowej Wrażliwości, a nie po stronie Kultury, Prawa i Powszechnego Bezpieczeństwa. Tymczasem natura też ujawnić może swoją aksjologiczną ambiwalencję: w konfrontacji przyrodzonej głupoty Janka i przyrodzonej głupoty Stacha przegrywa przede wszystkim kulturowa mądrość wójta i ławników.

Być może nieskrywana ironia tego przesłania, formułowanego około roku 1879 ma związek z doświadczeniami i przemyśleniami, jakie kształtowały stan ducha Sienkiewicza jeszcze w Ameryce. Pobyt w tym kraju wpłynął na znamiennej relatywizację naczelnych, wydawałoby się uniwersalnych wartości i „kryzys suchot duszy”. Z Anaheim pisał do przyjaciela:

¹⁵⁵ Sienkiewicz bardzo wyraźnie odróżniał tendencyjne przesłanie od formy artystycznej utworu. W liście z Wenecji, z 21 IX 1879 do obu panien Szetkiewiczównien wyznawał: Teraz piszę powiastkę *Z pamiętników korepetytora*. Niechże Panie patrzają: ja zaczynam mówić o pedagogii. „Zaprawdę wielu dziś jest ludzi opętanych przez aniołów” (*Anhelli*). Do tej powiastki przywiązuję pewną wartość i prawie z zamilowaniem posuwam każdego wieczora owo opowiadanie przepełnione smutkiem. Rzecz to będzie bardzo **tendencyjna**, na dzisiejszych stosunkach szkolnych oparta, na rozpaczliwym położeniu dzieci. **Może się uda i pod względem artystycznym**. (podkr. – moje E. K.) Henryk Sienkiewicz, *Listy*, ze zbiorów Juliana Krzyżanowskiego oprac. M. Bokszczanin, Warszawa 1996, t. II, część pierwsza, s. 121.

Sceptycyzm mój posunął się aż do tego stopnia, że wydaje mi się, iż zło i dobro to tylko humbug, a pojęcia o nich dwoma tylko przeciwnymi objawami głupoty ludzkiej. Wszechświat zna jeden tylko porządek, tj. ślełą logikę. Jest to prawdziwa filozofia pesymizmu, która jednak jako zasada życia nie wystarcza¹⁵⁶.

Jasno z niej jednak wynika, że to, co najcenniejsze, jest zarazem najbardziej ulotne w życiu człowieka. Samo życie, mimo że należy do wartości naczelných też bywa efemerydą. Nic więc dziwnego, że z konfrontacji Janka Muzykanta z *Jankiem Muzykantem* zwycięsko wyszedł *Janko Muzykant*.

¹⁵⁶ H. Sienkiewicz. List do Juliana Horaina z Anaheim–Landing [ok. 1 sierpnia 1876], w: tegoż, *Korespondencja I. Dzieła*, t. LV, Warszawa 1951, s. 230.

Mickiewicz żywił nadzieję,
że jego „księgi zblądzą pod strzechy”,
Słowacki w jednym z listów do matki
marzył, by chłop miał dostęp
do dzieł literackich i umiał je czytać
ze zrozumieniem¹⁵⁷, Norwid znał bezmiar
trudu niezbędnego, by „odpowiednie
dać rzeczy słowo”, ale zrozumienia
oczekiwał dopiero i nie bez racji
od „późnego wnuka”.
Każdy z koryfeuszy naszej literatury
rozumiał, że oto na jego oczach
dokonuje się znamienna w skutkach
przemiana kulturowa.
Ale przez długi czas istota
tej transformacji pozostała niejasna.

¹⁵⁷ „Więcej ci powiem – wystaw sobie chłopka bogatego z rodziną już czytać umiejącą – za sto lat – w cichym gdzieś domku pod Krakowem. Odpoczywa po wojnie – szczęśliwy – ogień pali się w izbie, a przy kalendarzu już i niektóre książki znajdują się na stole. Wystawzę go sobie, że czyta *Balladynę* – ten utwór bawi go jak baśń, a zarazem uczy jakiejś harmonii i dramatycznej formy. Bierze *Lillę* – to samo. *Mazepa* trochę mu już wydaje się nadto deklamatorskim. Lecz zajrzał w *Godzinę myśli* albo w *Lambra* – i rzucił ze wzdrgnąciem te melancholiczne skargi dziecka niedorosłego. Otóż dla tego chłopka jest *Sally*, *Ks. Murek* i *Księżę Niezłomny* – ten *Księżę*, który mi kości wewnętrzne połamał – gdzie są pioruny poezji – a z którym ty nie masz żadnego związku, bo nie na nerwy – ale na same czyste uczucia uderza, nie melancholiją, ale boleścią obudza – nie rozhartowywa czytelnika, ale go czyni silnym i podobnym spokojnemu aniołowi.” J. Słowacki, *List do matki* (Paryż, w lutym 1845).

Organista z Ponikfy - mowopis

Książka Waltera Onga – *Oralność i piśmienność*¹⁵⁸ – opublikowana w roku 1982, a polskiemu czytelnikowi udostępniona dziesięć lat później, należy dziś do kanonu światowego. Jednakże jej główna idea nie spotkała się z entuzjazmem naszej krytyki i nie wywarła – jak dotąd – specjalnego wpływu na myśl antropologiczną. Ong zaproponował bowiem nową typologię kultury, przyjmując, że w środowiskach nie tyle przedpiśmiennych, ile nie posługujących się powszechnie pismem, obowiązują inne reguły myślenia i mówienia niż w społecznościach – w pełnym tego słowa znaczeniu – „cyrograficznych”. To – zdawałoby się – oczywiste założenie sformułowane zostało niejako wbrew dotychczasowym klasyfikacjom, które – opierając się na schematach ewolucjonistycznych – przyjmowały sam wynalazek pisma za kryterium pozwalające podzielić kultury na przedpiśmienne i piśmienne, proste i złożone, popularne i elitarne. Ong skoncentrował uwagę na zjawisku dostrzeżonym uprzednio przez lingwistów, którzy sugerowali, że człowiek operujący pismem posługuje się jakby dwoma odmianami języka, że w języku „pisanym” obowiązują inne reguły niż w języku „mówionym”. Rozwinął to spostrzeżenie. Pojęcia „oralności”, „cyrograficzności” i „typograficzności” potraktował typologicznie, czyniąc z każdego z nich podstawę budowania odmiennego paradygmatu kulturowego. Nie negował znaczenia wstrzą-

¹⁵⁸ W. J. Ong SJ, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przełożył i wstępem opatrzył J. Japola, Lublin 1992.

su, jakim dla każdej kultury było powstanie pisma. Podkreślał też, że zjawisko oralności przez długi czas dominowało w ludzkiej komunikacji językowej i do dzisiaj w sposób oczywisty towarzyszy wszelkim usprawnieniom techniczno-cywilizacyjnym. Wynalazek pisma początkowo zarezerwowany dla elit nie zdołał więc zachwiać – do czasu powszechnej alfabetyzacji – prymatem kultury typu oralnego. Mówienie jest silniejszą dyspozycją niż pisanie; konwencja oralna odciska się wielowiekowym piętnem na większości kultur świata. Ong poprowadził dalej tę sugestię, twierdząc, że oralność i cyrograficzność generują odrębne ciągi asocjacyjne, sterują typem myślenia i manifestują się jako autonomiczne konwencje językowe.

Z perspektywy antropologii kulturowej tak sformułowana teza wydaje się bardzo interesująca. Pozwala ona bowiem uchylić jednostronność społecznych uwarunkowań, prowadzących do wyodrębnienia kultury ludowej, szlacheckiej i mieszczańskiej; stwarza nową podstawę do szukania systemowych powiązań między dawnymi kulturami stanowymi, które współtworzyły i współtworzą kulturę narodową. Przeświadczenie o istnieniu wzajemnych związków i paraleli między kulturami środowiskowymi towarzyszyło już wcześniej badaniom polskich folklorystów i etnografów. Jednakże oczywistość podziałów stanowych, a później powszechnie dostrzegane następstwa kształtowanej przez wieki odrębności wytworów i zachowań pozwalały – i pozwalają do dnia dzisiejszego – na utrzymanie kryterium społecznego jako podstawy wewnętrznej klasyfikacji kultury polskiej. Inaczej mówiąc, w świadomości narodowej upowszechnił się historyczny podział na kulturę szlachecką, ludową, mieszczańską i – ewentualnie – robotniczą. Nie zamierzamy kwestionować instrumentalnej przydatności takiej klasyfikacji, ani jej historycznych uzasadnień. Warto może jednak zastanowić się nad wyłącznością przyjętego kryterium. Propozycja Waltera Onga otwiera tu pewne perspektywy. Wydaje się przy tym, że twórczość Henryka Sienkiewicza i fenomen jej popularności stwarzają okazję do wstępnej refleksji nad kulturowymi mechanizmami, jakie pisarz potrafił uruchomić i sfunkcjonalizować literacko, antycypując w praktyce słuszność Ongowskiej diagnozy.

Dla Europy przejście od kultury „oralnej” do „cyrograficznej” zaczęło się, w sensie typologicznym, od XIX wieku. Ale też i najpopularniejsi twórcy tego stulecia osiągnęli sukces dzięki zachowaniu we własnych tekstach podstawowych zasad organizacji stylistyczno-kompozycyjnej, właściwej oralnemu modelowi kultury. Twórcy *stricte* „cyrograficzni”, jak Słowacki, Norwid czy Witkacy pisali dla „późnego wnuka”, z trudem budowali zręby nowoczesnej konwencji literackiej. Natomiast Sienkiewicz należał do pisarzy,

którzy ułatwiali proces przechodzenia od jednego do drugiego modelu zachowań kulturowo-językowych, którzy nie tylko tworzyli znakomite dzieła literackie, ale i stopniowo przygotowywali czytelnika do odbioru nieznanych wcześniej norm, rządzących światem pisma.

Tradycje gawędy szlacheckiej były mu bliskie i z nich korzystał zwłaszcza w utworach wcześniejszych. W tekstach powieściowych stosował jedynie elementy tej konwencji i podporządkowywał je regułom literackim, ale w nowelach i mikropowieściach oralność jego stylu wydaje się oczywista. Sienkiewicza „łatwo się czyta”. Co to znaczy? Z percepcją głośnej lektury jego tekstów nie mieli kłopotu nawet ludzie zupełnie nie wykształceni. Erudytom dostarczał pożywki intelektualnej dzięki strategiom zamaskowanych aluzji, często prześmiewczych, których odczytanie wymagało znacznej nieraz wiedzy, wykształcenia i opanowania kanonu europejskich standardów intelektualnych. Ale istota „lekkości” jego tekstów zawierała się w cechach, które już wielokrotnie analizowano. Zachwycano się zindywidualizowanym językiem postaci i „prostotą stylu”. Lech Ludorowski podkreślał w tym aspekcie epopeiczność „Trylogii”; Tadeusz Bujnicki – udział w procesie kształtowania polskiej powieści historycznej. Nie stronił też od poszukiwania w twórczości Sienkiewicza konwencji baśniowej¹⁵⁹.

Dominanta czasu przeszłego, dystans wobec opisywanych zdarzeń, powtarzalność pewnych struktur i schematów, dostrzegalna rytmizacja fraz etc. pozwalają przyjąć, że jedną z istotnych cech Sienkiewiczowskiego indywidualizmu artystycznego jest organizacja tekstu podporządkowana funkcji opowiadania – nawet wówczas, gdy pisarz realizuje tę funkcję przy pomocy różnych form podawczych i rozmaitych strategii narracyjnych¹⁶⁰. Oczywiście teza taka domaga się weryfikacji w oparciu o szeroki materiał; jednakże tutaj ograniczymy się jedynie do jednego, znamienego przykładu.

Napisana w roku 1893 nowela *Organista z Ponikły* jest bezsprzecznie utrzymana w konwencji gawędy. Narrator, podążający niby cieniem śladami swojego bohatera, znający jego losy, myśli i uczucia, snuje jednocześnie swoją opowieść w poetyce egzemplum. Motywem przewodnim są tu „dziwne zrzą-

¹⁵⁹ Por. L. Ludorowski, *O postawie epickiej w Trylogii Sienkiewicza*. Warszawa 1970; T. Bujnicki, *Sienkiewicz i historia. Studia*, Warszawa 1981; Z. Szwejkowski, *Trylogia Henryka Sienkiewicza i inne szkice o twórczości pisarza*. Poznań 1973.

¹⁶⁰ Por. L. Ludorowski, *Sztuka opowiadania w „Ogniem i mieczem” Henryka Sienkiewicza*. Warszawa 1977; Z. Mokranowska, *Porównania w „Ogniem i mieczem” Henryka Sienkiewicza*, w: *Prace Historycznoliterackie*. T. 18. Pod red. T. Bujnickiego. Katowice 1982; A. Wilkoń, *O języku i stylu „Ogniem i mieczem” Henryka Sienkiewicza*. Kraków 1976.

dzienia Boże”, „przewrotność ludzkiego losu” i „nieunikniony charakter przeznaczenia”. Główny bohater, muzycznie uzdolniony, samorodny artysta ze szlacheckiego zaścianka, biedak i włóczęga zakochany w Olce, córce strycharza, mimo wzajemności dziewczyny nie może jej poślubić. Nie ma stałej pracy, jego dziwactwa – wynik niezwyklej wrażliwości – odstrasza ją od niego ludzi. Ale ten ubogi muzyk, chodzący w „podszytym wiatrem kapeluszu” jest jednocześnie, zgodnie ze szlachecką etykietą, nazywany „panem Kleniem” i szanowany za to, że: „...jak weźmie grać, to i Panu Bogu nie marakotno i człowieka aż zamgli!”¹⁶¹. Po szczególnie udanym koncercie: „czapkowano mu, choć mieszkał na komornem w Zagrabiu i podziwiano go bez miary.” (s. 425)

Czas akcji noweli obejmuje zaledwie kilka godzin z życia bohatera i jest jednocześnie czasem jego ostatniej wędrówki. Ta wędrówka kończy „najszczęśliwszy dzień” w życiu pana Klenia, dzień, w którym niespodziewanie otrzymuje on posadę organisty w Ponikle. Perspektywa stałej pracy radykalnie zmienia jego status społeczny. Nowo mianowany urzędnik parafialny odwiedza ukochaną i tym razem zyskuje przychylność jej ojca, jest serdecznie goszczony i uznany za oficjalnego konkurenta. Uszczęśliwiony tą przychylnością wraca nocą do domu w sąsiedniej wsi, skraca drogę, zbacza z traktu i zamarza w lesie.

Ostatnia wędrówka pana Klenia pokrywa się z temporalnymi ramami nowelki. Dla bohatera jest czasem wspomnień, czasem radowania się szczęśliwą odmianą, czasem planów i nadziei na przyszłość. Potencjalny organista patrzy na świat z perspektywy własnych doświadczeń; dotychczas pokornie godził się na nędzę i poniewierkę, opętany miłością do muzyki – teraz tęskni za stabilizacją, zniewolony miłością do kobiety. Jak każdy zakochany sądzi, że ta miłość odmieni jego życie. Ale wszechwiedzący narrator opowiada dzieje pana Klenia z wyraźnym dystansem wobec uniesień bohatera. Ten nieco ironiczny komentator, jak cień towarzyszący organiście w jego ostatniej drodze, prezentuje stoicką postawę mędrca, któremu nieobca jest przewrotność ludzkich losów, który wie, że szczęście jest ulotne, a przypadek potrafi boleśnie zdradzić z ludzkich nadziei. Tym samym nowela staje się jeszcze jedną ilustracją znanych przysłów i powiedzeń, sentencji wyrażających zadumę nad nieuchronnością przeznaczenia czy ironią losu: „Biednemu za-

¹⁶¹ H. Sienkiewicz. *Organista z Ponikły*, w: tegoż. *Wybór nowel i opowiadań*, opracował T. Bujnicki. Wrocław 1986. s. 424. Wszystkie kolejne cytowane fragmenty utworu pochodzą z tego samego wydania.

wsze wiatr w oczy”, „kto drogi prostuje ten w domu nie nocuje”, „fortuna kołem się toczy”, ale także „za wysokie progi”, „przeciw wodzie pływać”, a nawet „jaki długi, taki głupi”. To przypowieść o pechowcu, o człowieku naznaczonym stygmatem niepowodzenia, o „nieudaczniku” nieprzystosowanym do społecznie obowiązujących schematów, ekscentryku i dziwaka, który żyje i umiera z dala od zwykłych ludzi. Ale Sienkiewiczowski bohater jest jednocześnie prostaczkiem pokornie znoszącym własne niepowodzenia i niepokornym artystą, składającym na ołtarzu sztuki banalność codziennej egzystencji. Kleń jest nieszczęśliwy tylko w oczach innych; sam nie ubolewa nad własnymi niepowodzeniami. Potrafi się cieszyć, potrafi być szczęśliwy, chociaż jest bardzo nieporadny w okazywaniu uczuć. Nigdy nie umiał bezwzględnie wykorzystywać życiowych szans, talent jest dla niego równoznaczny z potrzebą niesienia radości sobie i innym, jest wartością autonomiczną, której jako muzyk nie może spożytkować jedynie dla siebie. Miłość staje się źródłem wewnętrznej radości; bohater przeżywa ją na podobieństwo introspekcyjnych zachwyków dla piękna muzyki.

Narrator przedstawia dzieje pana Klenia z pełnym sympatią wyrozumieniem, z niemal ironiczną zadumą nad perfidią losu, ze świadomością bezradności człowieka wobec przeznaczenia. *Organista z Ponikły* to odwrotność bajki o Kopcuszkach, to opowieść o człowieku skazanym na porażkę. Pretekstowość fabularna utworu wydaje się oczywista. I można na nią patrzeć wieloaspektowo. Jest *Organista...* utworem parabolicznym. Ale ta paraboliczność konstruowana bywa przy pomocy środków bardzo tradycyjnych i bardzo nowoczesnych jednocześnie. Tradycyjny jest sam sposób prowadzenia narracji, nowatorskie pewne sposoby obrazowania, metaforyzowania, prezentacji.

Tradycyjność narracji sytuuje utwór w kręgu, który trzeba by nazwać literackim zapisem tekstu mówionego. Niewielka rozmiarami nowelka może być odczytana jako gawęda o dziwnych losach cudaczego muzyka, jako przypowieść o szczęśliwym odmienięcu i jego bezsensownie przypadkowej śmierci, która w kontekście całego życia bohatera jest śmiercią oczywistą, sensowną i nieuniknioną. Ale ta właśnie opowieść, będąca, w warstwie formalnej, jakby zapisem „cudzych słów”, zachowuje najważniejsze cechy tekstu oralnego. Jej paraboliczność budowana jest przy pomocy pewnych formuł, postrzeganych przez teoretyków oralności w kategoriach stałych klisz językowych, łatwo przewidywalnych schematów, wypełnianych wariantowo, ale względnie stabilnych rytmicznie:

...ubogi jak mysz kościelna (s. 424)

...żywając jak ptak na gałęzi, grywał dalej, czasem ludziom, czasem Bogu. (s. 424)

...jakiś lichy siedziało w tym chudzielcu o długich nogach. (s. 424)

Wpiła mu się ona jak kleszcz w serce i swymi oczyma jak chabry, i swoją jasną twarzą, i swymi ustami jak wiśnie. (s. 425)

...w rękę miał obój, na głowie podszyty wiatrem kapelusz, w żołądku parę kieliszków araku, w sercu radość, a w duszy walne do tej radości powody. (s. 423)

...włóczył się, bywało, jak jaki cygańczuk z karczmy do karczmy, z wesela na wesele, z jarmarku na jarmark, z odpustu na odpust [...] (s. 423)

Formuły językowe, będące kryptocytatami zaczerpniętymi z zasobów języka mówionego (kolokwializmy, frazeologizmy, przysłowia, porzekadła) wzbogacał Sienkiewicz regułami sztuki pisarskiej i doświadczeniami literata. Zdawał się być jakby świadom faktu, że czytelnik, wychowany w konwencji oralno-retorycznej, poprzez pismo uzyskał możliwość zrozumienia i zapamiętania fraz znacznie dłuższych, bogatszych i skomplikowanych strukturalnie. Warunkiem owego zrozumienia jest jednak semantyczne odwołanie do podstawowych doświadczeń egzystencjalnych, etycznych czy estetycznych człowieka ukształtowanego w kulturze typu *face to face*, w warunkach bezpośredniego kontaktu z drugim. Cyrograficzne doświadczenia sarmackiego baroku przetrwały już niegdyś wąską ścieżką łączącą mowę i pismo, ale w istocie znana była ona niewielkiej przecież grupie i ograniczona w praktyce do części szlachty i mieszczan. Sienkiewicz opowiada więc tak, jakby mógł opowiadać każdy z jego czytelników – gdyby tylko posiadał odpowiedni talent. Realizuje więc pewien ideał narracji, odbierany w kategoriach zrozumiałych estetycznie, nawiązujący do znanych konwencji, a przecież inny. Konstrukcja tekstu zmierza więc do swoistej nobilitacji odbiorcy: oto okazuje się, że nie jest trudno zrozumieć książkę, trzeba ją tylko przeczytać. Pisarstwo Sienkiewicza oswaja z nowym kanałem przekazu, toruje drogę kulturze nowego typu, kulturze cyrograficzno-typograficznej. Wokół idei alfabetyzacji pisarz konstruuje swoisty obrzęd przejścia, *rite de passage*, dzięki któremu jego mniej wykształceni czytelnicy niemal bezboleśnie pokonują barierę alfabetyzacji.

...zdawało mu się, że organy same grają, że głosy ołowianych rur podnoszą się jak fale, płyną jak rzeki, leją się jak upusty, sączą się jak źródła, kapią jak krople dżdżu, że wypełniają cały kościół, są pod sklepieniem i przed ołtarzem, i w kłębach kadzidel, i w świetle słonecznym, i w duszach ludzkich – jedne groźne i wspaniałe jak grzmoty; drugie jak-
by ludzkie śpiewanie żywymi słowami mówiące; trzecie słodkie, drobne, rozsypane na kształt paciorków lub kłaskań słowiczych. (s. 425)

Zacytowany fragment długiego zdania ma cechy tekstu literackiego: składnia i kompozycja wykluczają praktycznie sformułowanie przytoczonego urywka jako tekstu mówionego. Niemniej można tu odnaleźć wiele symptomów oralności z repertuaru przywołanego przez Waltera Onga. To cecha większości fraz, z których zbudowana jest sienkiewiczowska nowela. Niewątpliwie mamy tu do czynienia z addytywnością¹⁶², dodawaniem, „dolepianiem” równorzędnych składniowo cząstek. Pojawia się zjawisko semantycznej i stylistycznej redundancji¹⁶³, pewien tradycjonalizm¹⁶⁴, a nawet stereotypowość w doborze środków wyrazu oraz konstrukcji bohatera – dziwaka i odmieńca. Nieustanne zmagania talentu z banalną codziennością wzbogacają życie bohatera akcentami agonistycznymi¹⁶⁵. Podstawą konstruowania poetyckiego obrazu jest jednak myślenie sytuacyjne¹⁶⁶ i ogólnodostępne doświadczenie, a całość tekstu nastawiona na sterowanie emocjami odbiorcy ma charakter empatyczny¹⁶⁷, budujący wspólnotę odczuć bohatera i czytelnika.

Ta konwencja pozwala na porozumienie z każdym odbiorcą. Nawiązując – intuicyjnie – do pryncypiów kultury oralnej Sienkiewicz nie cofa się też przed prezentacją pewnej idei homeostazy¹⁶⁸; marzenie niefortunnego artysty w istocie rzeczy nie ma prawa się ziścić. Porządek świata wymaga, by każdy pozostał na miejscu swego przeznaczenia:

Bronił się jednak jeszcze od snu, był jeszcze przytomny, myślał jeszcze o Olce, tylko jednocześnie czuł się w coraz większym pustkowiu, coraz więcej samotny, jakby zapomniany i jęło go ogarniać zdziwienie, że jej przy nim nie ma w tej głuszy i w tej nocy. [...] a nazajutrz brzask oświecił jego siedzącą postać z obojem przy długich nogach i jego zsiniałą twarz, jakby zdziwioną i zarazem zastuchaną w ostatnią nutę piosenki: „Mój zielony dzban. (s. 429)

¹⁶² W. J. Ong, *Oralność...*, s. 62–63.

¹⁶³ Tamże, s. 65–66.

¹⁶⁴ Tamże, s. 67–68.

¹⁶⁵ Tamże, s. 70–72.

¹⁶⁶ Tamże, s. 77 i nn.

¹⁶⁷ Tamże, s. 73.

¹⁶⁸ Tamże, s. 73–76.

Śmierć bohatera przekreśla możliwość odmiany. Awans społeczny jest iluzją; próba osiągnięcia celu poprzez zboczenie z utartej ścieżki kończy się tragicznie. Prawa świata są niezmiennie, przyroda i społeczność zmierzają zawsze do homeostazy. W kulturach oralnych, z natury rzeczy inercyjnych i tradycyjnych, taka wizja stabilności utrwalana jest przez teksty mnemotechniczne, formułkowe, egzempla i przypowieści. Sienkiewicz wyraźnie wpisuje się w tę konwencję tworząc swoisty *mowopis*. Ale też nadbudowuje nad nią warstwę znaczeń dodatkowych, które analizować wypada już zgodnie z tradycją historyczno-literacką.

Literatura przeznaczona dla dzieci
to zjawisko stosunkowo nowe.
Ten prosty i praktyczny
sposób kulturowego matrycowania
następnego pokolenia
spełnia dwa istotne warunki:
wypaja młodemu czytelnikowi
określone wartości
i jednocześnie roztacza przed nim
miraż swobody wyboru
systemu aksjologicznego.

W pustyni i w puszczy. Śladami europocentryzmu

Teza o wyższości własnej kultury znajduje swoje uzasadnienie w greckiej koncepcji barbarzyństwa i rzymskiej wizji imperium. Jej ślady widać w relacjach z podróży wielkich odkrywców i zwykłych kupców, w opisach wypraw do Nowego Świata i notatkach zakonników. Ona to bywa zwykle argumentem polityki podbojów lub działalności misyjnej, służy budowaniu stereotypu INNEGO, usprawiedliwia tendencje uniformizacji kulturowej.

Teoretyczną próbę sformułowania istoty etnocentryzmu podjął w roku 1906 badacz amerykański William G. Sumner, a szerzej rozwinął tę problematykę Melville J. Herskovits. W Polsce podejmował ją m.in. Jan Stanisław Bystrzeński, a ostatnio także Leszek Kołakowski¹⁶⁹. Już pierwsi obserwatorzy stwierdzili, że każda grupa etniczna wykazuje skłonność do przyznawania wyższości własnemu stylowi życia i zespołowi wartości, a ten „fundamentalny” etnocentryzm należy do inwariantnych zjawisk kultury.

Jedną z prób przezwyciężenia „fundamentalnego” etnocentryzmu i zarazem jego silnym wzmocnieniem stał się **europocentryzm**, będący pogłosem średniowiecznego kosmopolityzmu, a rozwijający się jako wyraz wspólnoty interesów chrześcijańskiego świata. Europocentryzm znalazł poważne wsparcie teoretyczne w dorobku ewolucjonistów, którzy między innymi za-

¹⁶⁹ Por. W. G. Sumner, *Folkways: A Study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores and morals*, Boston 1906; M. J. Herskovits, *Man and his works: The science of cultural anthropology*, New York 1948; J. S. Bystrzeński, *Megalomania narodowa*, w: tegoż. *Tematy, które mi odradzano*, Warszawa 1980 (1 wyd. Kraków 1924); L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, w: tegoż. *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.

kładali, że schematy rozwojowe poszczególnych kultur elementarnych są do siebie podobne, a różnice w stopniu ich złożoności wynikają przede wszystkim z odmiennych uwarunkowań historycznych i geograficznych. Taka diagnoza mogła w pełni usprawiedliwiać zewnętrzną interwencję, wspomagającą nieuchronność przemian. Celowe łączenie zmiany kulturowej z wszelkiego rodzaju misjami cywilizacyjnymi służyło jednocześnie dwóm sprawom: z jednej strony dynamizowało rozwój krajów wysoko rozwiniętych, a z drugiej miało pomagać w osiągnięciu wyższego poziomu krajom dotychczas zacofanym. Tak przynajmniej brzmiały założenia teoretyczne. Praktyka zmierzała częściej w kierunku eksploatacji gospodarczej, walki z pogaństwem, a nierzadko prowadziła także do fizycznego wyniszczenia całych narodów, które nie chciały lub nie umiały przyswoić sobie europejskiego stylu życia.

Europocentryzm w swojej warstwie ideologicznej dążył do swoistej konsolidacji kultur Starego Kontynentu, do podkreślania ich wspólnych źródeł i podobieństw rozwojowych – głównie po to, ażeby przeciwstawiać ich wartość zdeprecjonowanym zaborom krajów kolonizowanych. Europocentryzm to podstawa solidarności między ludźmi białej rasy, to forma koniecznego zawieszenia broni między poszczególnymi narodami kontynentu, to przeświadczenie, że w zetknięciu z kulturami pozaeuropejskimi lokalne antagonizmy powinny zostać zapomniane. Jednocześnie postawa europocentryczna wymagała rezygnacji z wybujałego patriotyzmu, z preferowania interesów narodowych – lub też takiego ich ustawienia, żeby nie pozostawały w sprzeczności z wartościami nadrzędnej wspólnoty cywilizacyjnej.

W twórczości Henryka Sienkiewicza zaobserwować można znamiennej ewolucję od apologii patriotyzmu do deklaracji europocentrycznych, a wymiernym efektem tego przeobrażenia jest rekord popularności uzyskanej w świecie przez *Quo vadis?* w stosunku do Trylogii, pozostającej w istocie „polską Biblią”. W tym kontekście model europocentryzmu *W pustyni i w puszczy* jest znacznie bardziej heterogeniczny i skomplikowany. Składa się nań przede wszystkim postawa samego autora, przedstawiciela narodu nie posiadającego od ponad stulecia własnej państwowości, a jednocześnie jednego z nielicznych w tym narodzie „obywatela świata”. Wielokrotnie podkreślano, że trudno byłoby znaleźć wśród polskich intelektualistów przełomu XIX i XX wieku kogoś, kto podróżowałby równie często, z równą pasją i równą umiejętnością adaptacji do każdych warunków. Zwłaszcza że nie chodziło tylko o warunki podróżowania, ale także o warunki pracy twórczej. U progu dwudziestego wieku Sienkiewicz miał już opinię klasyka literatury.

Popularność jego utworów przejawiała się zarówno w entuzjazmie szerokiego grona czytelników, jak i w niezwykle częstych wypowiedziach krytyczno-literackich. Stał się człowiekiem-instytucją, którego poglądy były pilnie śledzone i komentowane. Prawo do bycia nie tylko Polakiem, ale i Europejczykiem dała mu przede wszystkim sława pisarska, ale także znajomość świata i bardzo szerokie kontakty, osobiste lub korespondencyjne, z wieloma znaczącymi osobistościami. Mając świadomość własnej pozycji, musiał Sienkiewicz wybrać pewien model europejskości, który pozwalałby mu na zachowanie autonomii w kontaktach z obcymi, a jednocześnie byłby bliski i zrozumiały dla współziomków. Model ten kształtował się empirycznie i ewolucyjnie. Sienkiewicz stopniowo odrzuca nuworyszostwo i dynamikę stylu amerykańskiego, który fascynował go wyraźnie w pierwszej fazie twórczości. Rezygnuje z radykalizmu młodych pozytywistów i cygańskiego stylu życia pisarzy-społeczników. Opowiada się za konserwatyżmem politycznym, życiem salonowo-kurortowym, ziemiańskimi rozrywkami, nobliwością postawy i ubioru, starannym doborem przyjaciół. Bierze udział w wielu inicjatywach społecznikowskich, ale pilnie dba o ich właściwy wymiar polityczny, w stosunku do szeregu zjawisk zachowuje znamienny dystans. Mimo bardzo częstych kontaktów z Austrią, Szwajcarią i Francją preferuje styl bycia angielskiego dżentelmena. Ten model europejskości jest mu wyraźnie bliski. Nawet podróże przypominają wojaże Anglika, a przywożone pamiątki cechuje wyraźna fascynacja stylem kolonialnym. Wystarczy przypomnieć zdjęcia z polowań czy wystrój warszawskiego gabinetu. Wybór zresztą jest zrozumiały, skoro z przyczyn zasadniczych nie można było korzystać z modelu europejskości lansowanego przez kraje sąsiadów, a Francja ze swoim stereotypem swobody obyczajowej wchodziła w konflikt z rodzimą dziewiętnastowieczną potrzebą społecznego Autorytetu. Pozostawał konserwatyżm angielski. Jednakże konserwatyżm przetworzony, zdystansowany wobec samego siebie i nieustannie trzymany w ryzach dobrego smaku i dobrego wychowania:

Tego zdania był i pan Tarkowski, który podejrzewał, że Anglia życzy sobie w duszy, by Mahdi odebrał Sudan Egipcowi po to, by później odebrać go Mahdiemu i uczynić z tej ogromnej krainy posiadłość angielską. Nie podzielił się jednak pan Tarkowski tymi podejrzeniami z panem Rawlisonem nie chcąc obrażać jego uczuć patriotycznych (s. 19) ¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Wszystkie cytaty pochodzą z wydania: H. Sienkiewicz, *W pustyni i w puszczy*, Warszawa 1956. W nawiasach podaję cytowane strony.

W planie powieści pan Tarkowski bywa niekiedy wyrazicielem poglądów samego autora. Delikatność postępowania bohatera staje się sygnałem krytycznego stosunku do przyjętego wzorca. Wprawdzie konserwatyzm Sienkiewicza jest patriarchalny, ale jednocześnie silnie spokrewniony z rodzinnymi tradycjami ziemiańskimi, a przy tym z reguły pozbawiony gwałtowności, wyzywający się raczej w ironii i złośliwostkach, w aluzjach i niedomówieniach. Jest to konserwatyizm arystokratyczny, ugodowy na co dzień, chociaż nie tracący z pola widzenia interesów narodowych i szans na odzyskanie niepodległości. Konserwatyzm niekiedy sprzeczny wewnętrznie; mając na celu rekonstrukcję państwowości, jednocześnie wartość teje kwestionuje:

Biorąc rzecz najbezsronniej, ze stanowiska czysto filozoficznego, państwo to jest jednym z najciemniejszych objawów ducha ludzkiego w dziejach ludzkości¹⁷¹.

Tak krytycznej ocenie poddał Sienkiewicz państwo pruskie, które pod względem organizacyjnym stanowiło jeden z ważniejszych wyznaczników europejskości u progu dwudziestego wieku i które bardzo szybko przyjęło etnocentryzm za podstawowe *credo* swej wewnętrznej i zewnętrznej polityki. Sławny pisarz jednak najchętniej nie identyfikował się z przejawami działalności państwowotwórczej, a w społeczno-organizacyjnej brał udział, jak twierdził, jedynie z poczucia obowiązku. Identyfikował się natomiast z europejskością klasyczną, z jej źródłami i tradycjami, z estetyzmem i arystokratyzmem ducha:

Co do mnie, podziwiałem w Ameryce potężną naturę ziemi i społeczną energię mieszkańców, ale mieszkać bym tam nie chciał. Zbyt na to lubię pył wicków, starożytne zwaliska, miasta włoskie, galerie stworzone nie przez pieniądze, ale przez geniusz Wenecji, Florencji i Rzymu. Zbyt lubię Homera, Sofoklesa, zabytki Grecji i jej ogromną tradycję, która, choć często o tym nie wiemy, płynie jak krew w naszych żyłach – i żyć bym już bez tego nie mógł, równie jak bez starych, szlachetnych książek i bez szlachetnych ludzkich postaci, pięknych nie z przypadku, ale z rasy¹⁷².

Siedzi we mnie za dużo Petroniusza, abym mógł zrozumieć podziw i uznanie dla wypadków serbskich. Potrafię wyrozumieć rewolucjonistów ideowych, spiski, tajemne stowarzyszenia, zamachy, krwawą walkę z ty-

¹⁷¹ Z listu do Marii Radziejewskiej z 8 lipca 1903 r. Podaję za: *Sienkiewicz i piękna Wielkopolska*, wstęp, wybór i opracowanie K. Kolińska-Sochaczewska, Warszawa 1973, s. 102–203.

¹⁷² Tamże, s. 88; z listu do Marii Radziejewskiej z 12–13 VI 1903 r.

ranią i reakcją – wszystko dobrze. Ale ta dziec pretoriańska rąbiąca martwe ciało kobiety, choćby najgorszej, ci pastusi zamienieni w oficerów, ta mieszanina świniopastwa, kawiarni, koniaku i zwierzęcego okrucieństwa wydaje mi się czymś wstrętnym i plugawym¹⁷³.

Czyż nie podobny stosunek ma narrator *W pustyni i w puszczy* do pogańcy wielbłądów, którzy liczyli na wysokie nagrody i stanowiska jedynie z racji swego pokrewieństwa z Mahdim i wątpliwych moralnie zasług? Ocena powstania sudańskiego i stosunek do efemerycznego państwa „dzikich wyznawców Mahdiego” wydają się jednoznacznie negatywne. Wypadki afrykańskie przedstawione w powieści mają budzić w czytelniku niesmak i grozę, bo niepokromione ambicje „półdzikich hord” są przedstawione jako jawna przeszkoda w pokojowej działalności misyjnej pionierów cywilizacji i utrudniają poznawanie „nieznanych geografom” krain. Sienkiewicz – pisarz i esteta identyfikuje się tu z Sienkiewiczem-obroncą kulturowego dorobku Europy, anglofilem z wyboru, a z tradycji „nieodrodnym potomkiem obrońców chrześcijaństwa”, w którym płynie „prawa krew zwycięzców spod Chocimia i Wiednia” (s. 153).

Osobista konfrontacja z kulturami Afryki zmusiła go niegdyś do wypracowania własnego systemu ocen. Przymus ten pochodził nie tylko z wewnętrznej potrzeby porządkowania wrażeń i przeżyć, ale także był konsekwencją bardzo prozaicznych, bo finansowych zobowiązań, jakie podjął szukając sponsorów kosztownej wyprawy. Wizja Czarnej Łądy przekazana w *Listach z Afryki* była wyraźnie współkształtowana przez wcześniejszą korespondencję pisarza z Janczewską i Godlewskim¹⁷⁴. Ale właśnie w toku tworzenia *Listów* powstawały wyraźne ślady ocen, jakie Sienkiewicz ostatecznie zdecydował się wystawić mieszkańcom Afryki. Końcowy werdykt brzmiał: „Lubię czarnych, a nie cierpię Arabów”¹⁷⁵.

W liście do Jadwigi Janczewskiej z 15 kwietnia 1891 r. znajdujemy znamienne uzasadnienie:

W Suez, gdy na komorze rewidowano nasze rzeczy, Arabowie wylamywali literalnie kraty, żeby dostać się do kufrów i ponieść je na kolej. Urzędnicy bili ich kijami przez sztachety. Gdy je otwarto – po prostu bitwa. Mając wątrobę powiększoną, uniosłem się jak nieboskie stworze-

¹⁷³ Tamże, s. 105–106; z listu do Marii Radziejewskiej z 8 lipca 1903 r.

¹⁷⁴ Zwrócił na to uwagę J. Krzyżanowski w *Henryka Sienkiewicza żywot i sprawy*, Warszawa 1981, s. 137–144.

¹⁷⁵ Tamże, s. 143.

nie i w braku laski chwyciłem tak jednego za gardło, aż mu oczy wylazły. W ten sposób obroniłem rzeczy i kazałem je włożyć na wóz. Co za psy! co za Żydy, co za warcholy! Murzyni natomiast są to dusze złote. Po prostu się ich kocha. Miałem 20 porterów – i nigdy żadnego zajścia, żadnego kłopotu. Posłuszne to na każde skinienie, wesołe, wrażliwe, niestrudzone. Gdy się uśmiechniesz, wszyscy się śmieją z radości, że jesteś w dobrym humorze, widzi się ich życzliwość i wzajem się im nią płaci. Może misjonarze postarali się o wyjątkowo dobrych ludzi, ale nie trzeba było nigdy na żadnego palca zakrzywić. Z początku komenderowałem krótko, ostro, potem coraz łagodniej – wreszcie myślę, że zostawiłem dobre wspomnienie. – Nawet Zanzibaryci przy Arabach wydają się jak święci, choć są więcej zepsuci od Murzynów stałego łądu¹⁷⁶.

Tak brzmi piękna, poetycka deklaracja złożona u kresu podróży. Wcześniej Sienkiewicz donosił:

U dam tutejszych nie mam powodzenia dzięki mej enocie i ich zapachowi¹⁷⁷.

O swojej chorobie wspominał:

Przez jakiś czas kazałem się nieść na moim połowym łóżku, ale był to zły sposób. Wyziewy ciał murzyńskich dusiły mnie, a słońce piekło jeszcze mocniej¹⁷⁸.

Równie naturalnie brzmi konstatacja:

wkrótce wypróżniłem zarówno moją manierkę, jak i flaszki, które mieli ze sobą Murzyni¹⁷⁹.

W dwadzieścia lat później umiejętność wyrzekania się wody będzie miarą bohaterstwa czternastoletniego chłopca. W postępowaniu Sienkiewicza kryje się przeświadczenie, że Afrykanie mniej cierpią z pragnienia niż Europejczycy. A jednocześnie zwraca on uwagę na wygląd, zapach, temperament i odmienność zachowań, czyli cały arsenał środków, dzięki którym funkcjonuje klasycznie rozumiana zasada „swój-obcy”. Z tak ukształtowanego systemu ocen zrodziła się podstawowa aksjologia *W pustyni i w puszczy*. Świat Arabów to świat krwawego barbarzyństwa, czarna Afryka to kraj „dobrych dzikusów”. Łagodnych z natury Murzynów można powoli cywilizować.

¹⁷⁶ Tamże, s. 141.

¹⁷⁷ List do redakcji „Słowa” z 2 III 1891. Podaje za: J. Szczublewski, *Żywoć Sienkiewicza*, Warszawa 1989, s. 205.

¹⁷⁸ Tamże, s. 207.

¹⁷⁹ Tamże, s. 207.

Krnąbrni Arabowie są na edukację odporni. Nie wszyscy kolorowi są więc źli. Sienkiewiczowska sympatia dla Murzynów jest na miarę epoki paternalistyczna, ale stanowi przecież żarliwy protest wobec instytucji niewolnictwa. Również i w tej perspektywie Arabowie są godni potępienia.

Wartościowanie kultury arabskiej, bo na tym problemie pragnę się skoncentrować, prowadzone jest w powieści dwoma metodami. Pierwsza, stosunkowo prosta, sprowadza się do używania pojęć zdecydowanie nacechowanych. Służą one do opisu i narracji bezpośredniej, a w wersji bardziej złożonej uzyskują wzmocnienie przez kontekst sytuacyjny. Rozpatrzmy kilka przykładów. Wyznawcy Mahdiego są przede wszystkim „dzicy i okrutni”, następnie „głupi” lub „nierozumni”. Często „wydają dzikie okrzyki”, „wyją”, „znęcają się”, „mordują”. Czynią to „z natury” i braku zaufania do świata białych. Ich stosunek do porwanych dzieci należy uznać za szczególnie łagodny. Istotny wpływ ma tu zarówno urok Nel, któremu „nie umiały się oprzeć nawet dzikie nierozwinięte dusze Arabów” (s. 106), jak również późniejszy rozkaz Mahdiego, podstępnie zamieniony przez opiekuńczego Greka w urzędową troskę o dzieci, co zresztą sprawiło, że „Gebhr i Chamis mieli miny psów, którym nałożono kaganiec” (s. 163). Główny cel podróży porywaczy – Omdurman – „wyglądał raczej na wielkie obozowisko dzikich” (s. 141), a „widok chłopca w europejskim ubraniu kupującego na rynku żywność ściągał znowu gromady półdzikich derwiszów, które przyjmowały go śmiechem i wyciem” (s. 159). Na widok dzieci „niektórzy z dzikich [...] wybuchali śmiechem i uderzali się z radości dłońmi po biodrach, inni złorzeczyli im, niektórzy ryczeli jak dzikie zwierzęta wyszczerzając białe zęby i przewracając oczyma” (s. 137). Ten dziki i krwiożerczy tłum można było utrzymać w ryzach jedynie przy pomocy kar fizycznych, które były „wymierzone przez kalifów i emirów za nieposłuch lub przekraczanie praw ogłaszanych przez proroka” (s. 143), oraz dzięki autorytetowi Mahdiego, którego derwisze otaczali fanatyczną czcią, mimo że w ocenie Europejczyków był to „dziki człowiek, który o niczym nie ma pojęcia” (s. 20).

Wśród najbardziej spektakularnych przykładów stosowania wyrażeń nacechowanych przez kontekst sytuacyjny należałoby wymienić „zmieszanie” Mahdiego, całkowicie zaskoczonego odwagą białego chłopca. Jest to ten sposób wykorzystania określeń pozornie neutralnych, opisowych, który stanowi pomost do drugiej metody konstruowania osądów, a mianowicie do fabularnego kontrastowania zachowań bohatera pozytywnego i jego antagonistów. Tu ważne są zarówno postęпки, jak i zaniechania. Niemal wszystkie decyzje, jakie podczas podróży podejmuje Staś, mają swoją genezę w sprze-

uciwie i buncie wobec systemu wartości prezentowanych przez porywaczy. Jak istotny to dla kompozycji aksjologicznej kontrast, widzimy przez pryzmat końcowej oceny Nel:

I tatusiu! I nas porwali, i wieźli nas na wielbłądach, i Gebhr mnie uderzył i Staś mnie obronił – i przyjechaliśmy do Chartumu – i tam ludzie marli z głodu – i Staś pracował, żeby dostać dla mnie daktyli – i byliśmy u Mahdiego i Staś nie chciał zmienić religii... (s. 417).

Ta gwałtowna infantyliczacja dziewczynki, która „ku wielkiej wszystkich uciecze [...] zaczynała każde zdanie od i” (s. 417) jest kolejnym kontrastem wobec postawy Stasia, który w czasie podróży bardzo zmęźniał i wydoroślał. Nel zachowująca się często z bezkompromisowością świadcząca o przedwczesnej dojrzałości i wykształconym systemie wartości moralnych, w końcowych scenach powieści wchodzi w rolę małej maskotki całego towarzystwa. Ale to właśnie jej monolog pokazuje w retrospektywnym skrócie precyzyjne sfunkcjonalizowanie zachowań poszczególnych postaci, podporządkowanych nie tylko wartości akcji, ale i – przede wszystkim – systematycznej budowie ocen i osądów. W świecie tym kultura europejska zyskuje niezaprzeczalny prymat. Udział obu inżynierów, a potem także i Stasia w umacnianiu tego prymatu jest naturalny i oczywisty. W konfrontacji z wielkością cywilizacji państwo Mahdiego, a potem Abdullahiego rozpada się, dzikość sromotnie przegrywa z wielkością tak pewną sukcesu, że działającą spokojnie, metodycznie, bez pośpiechu. Chwilowy upadek wiary w Anglię, jaki staje się udziałem Stasia na widok głowy generała Gordona, jest szybko rekompensowany rosnącym nawałem informacji na temat „wiecznej Anglii” i jej zwycięstw.

Od strony kompozycyjnej powieść jest prezentacją monolityzmu ról społecznych. Bohaterowie nie doznają olśnienia, nie przeżywają istotnych załamania, nie odzyskują własnego człowieczeństwa w drodze dramatycznych przemian. Ich role są ściśle określone, w praktyce zamknięte raz na zawsze i jeżeli poszerzają się, to tylko w procesie powolnej ewolucji. Jednoznaczność postaw i ocen wpisana jest w *modus vivendi* każdej postaci. Akcja prowadzona na styku kultur zmierza w kierunku ilustrowania nieprzekraczalnej granicy między dzikim światem islamu a cywilizacją chrześcijańską. Każde odstępstwo od ortodoksji jest zdradą i podłością.

Prymitywna kultura łupu nastawiona jest na efekt bezpośredni: należy zdobywać, zabierać lub odbierać, posiadać, zwyciężać, a zwyciężając zabić lub niewolnić. Spontaniczności tych działań przeciwstawiony został w powieści oparty na wyrachowaniu sposób istnienia społeczeństw cywilizowa-

nych, którym zależy przede wszystkim na efekcie trwałym. Dążą więc do opanowania, wchłonięcia, podporządkowania i wykorzystania, utożsamiając często swą misję cywilizacyjną z procesem wynarodowienia.

Poszczególne postaci występujące w utworze wcielają niejako elementarne wskazania obu konfrontowanych systemów wartości, ale tylko jeden z tych systemów jest na tyle ważny, by reprezentujący go bohater, wyposażony w odpowiednią perspektywę, miał szansę na obiektywne wyłożenie swoich racji. Mamy więc w powieści postaci, które wcielają interesy kultury europejskiej. Mamy też postać Idrysa, pełniącego znaczącą rolę pośrednika, mediatora i moderatora między dwoma systemami. Ale w powieści brak zracjonalizowanej perspektywy zwolenników Mahdiego, bo przecież trudno uznać strzępy odnarratorsko komentowanych wypowiedzi proroka za obiektywną prezentację jego punktu widzenia. Natomiast wyznawcy pokroju Gebhra *a priori* dezawuują racje mahdystów w oczach europejskiego czytelnika. Te ograniczenia konstrukcyjne, z których autor niekiedy rezygnuje, odnotowując jednostkowe motywacje niektórych czynów postaci negatywnych, bardzo wyraźnie służą prezentacji postaw europocentrycznych. Niezlomność charakteru, wspomagana jednowymiarowością powieściowej roli pierwszo- i drugoplanowych bohaterów, wręcz prowokuje do strukturalizacji schematu fabularnego i pytań o funkcje tak daleko posuniętych uproszczeń. Spróbujmy więc zrekonstruować ów schemat, sprowadzając go do podstawowych działań postaci, których imiona zamienione zostały w nazwy ról.

TAJEMNICZA KOBIETA, żona CZŁOWIEKA BEZ TWARZY przy pomocy CZŁOWIEKA PRZYNĘTY zwabia w pułapkę NIEWINNEGO BOHATERA i ANIELSKIE DZIECKO. Ani PIONIERZY CYWILIZACJI, ani SZLACHETNI ZDOBYWCY nie mogą udaremnić intrygi. Pod wodzą CZŁOWIEKA MEDIATORA CZŁOWIEK PRZYNĘTA w towarzystwie CZŁOWIEKA BESTII i LUDZI CIENI wiedzie porwanych do DEMONICZNEGO PROROKA. W czasie podróży CZŁOWIEK MEDIATOR próbuje łagodzić konflikty, BEZBRONNA PIASTUNKA wraz z NIEWINNYM BOHATEREM chronią ANIELSKIE DZIECKO przed CZŁOWIEKIEM BESTIĄ i trudami podróży. U celu – wbrew radom CZŁOWIEKA KAMELEONA – NIEWINNY BOHATER demonstruje bezkompromisowość PIONIERA CYWILIZACJI. Pokonany moralnie DEMONICZNY PROROK odsyła porwanych do CZŁOWIEKA BEZ TWARZY. Chory MEDIATOR nie wyrusza z nimi. Rolę wodza przyjmuje CZŁOWIEK BESTIA, którego podstępem kielzna CZŁOWIEK KAMELEON. Wkrótce umiera BEZBRONNA PIASTUNKA. W podróży śladami CZŁOWIEKA BEZ TWARZY NIE-

WINNY BOHATER zyskuje przyjaciela w CZŁOWIEKU LUSTRZE, a ANIELSKIE DZIECKO nową opiekunkę w osobie NIEZALEŻNEJ NIEWOLNICY. Na drodze karawany staje los w postaci lwa. Lew czyli ZWIERZĘ PRETEKST służy NIEWINNEMU BOHATEROWI do zdobycia broni i zabicia porywaczy. W towarzystwie NIEZALEŻNEJ NIEWOLNICY i CZŁOWIEKA LUSTRA, który w karykaturze odbija zalety NIEWINNEGO BOHATERA rozpoczyna się długi powrót do ZIEMI OBIECANEJ, ułatwiony dzięki spotkaniu UMIERAJĄCEGO POBRATYMCA i DOBRYCH DZIKUSÓW. U kresu wędrówki czekają na bohaterów SZLACHETNI ZDOBYWCY i PIONIERZY CYWILIZACJI. W dziesięć lat później ANIELSKA PANNA zostaje żoną NIEWINNEGO BOHATERA. Podróż poślubna przebiega szlakiem dawnej wędrówki. Radykalna zmiana warunków, w jakich się odbywa, jest najlepszym dowodem ZWYCIĘSTWA CYWILIZACJI.

W tak przedstawionym schemacie fabularnym nie ma miejsca na światłocienie. Lektura powieści przypomina efekt spożycia jabłek z Drzewa Wiadomości. Analogia nie dotyczy zakazu, bo ten dawno już został przekroczony, ale skutków: wiadomo, co jest dobrem, a co złem; co prawdą, a co fałszem; co pięknem, a co brzydotą. Każdy, kto szukał potwierdzenia własnych eurocentrycznych przekonań, może je w powieści odnaleźć. Jeżeli ktoś miał wątpliwości, lektura powinna je rozwiązać. Schemat fabularny zrozumiały dla dziecka, wielość szczegółów satysfakcjonująca konesera. Przejrzyście skonstruowane postaci, pozorny świat ludzi bez wątpliwości. A jednak wątpliwości nie brakuje. W kilku planach.

W planie fabuły powieści pan Tarkowski wątpi w czystość intencji angielskiej polityki, Staś natomiast – na widok głowy generała Gordona – we wszechmoc imperium. Obaj inżynierowie nie dowierzają Fatmie, a rząd egipski – Smainowi. Idris podważa słuszność własnej decyzji i powątpiewa we wszechmoc Mahdiego. Gebhr obawia się, że nigdy już nie ujrzy chorego brata. Nawet Saba warczeniem i szczekaniem wyraża swoją nieufność do Sudańczyków. Jakież wątpliwości ma każdy z bohaterów, a mimo to schemat fabularny powieści nadal pozostaje schematem jednowymiarowym, gdyż wątpliwości nie prowadzą do zanegowania raz ustalonej fabularnie funkcji. Bohaterowie mają mentalność ludzi swoiście pogodzonych z losem; wolno im myśleć, ale działają zgodnie z ustalonym wcześniej porządkiem.

W planie odbioru wątpliwości może mieć czytelnik, zwłaszcza wtedy, gdy poszuka konkretnych uzasadnień dla dominujących w narracji odautorskiej ocen negatywnych. Albowiem w świecie przedstawionym nie

brak elementów, które odmiennie uporządkowane nie tyle może obiektywizują barbarzyński w swej ekspresji obraz islamu, co sugerują, w sposób często niezwykle zawołowany, że najgorsze nawet postęпки mają swoje motywacje. O ile jest to zabieg świadomy, będący wynikiem rzetelności pisarskiej, a o ile implikowany realistycznym typem Sienkiewiczowskiej wyobraźni – trudno orzec.

Wybermy przykład spektakularny. CZŁOWIEK BESTIA jest ucieleśnieniem okrucieństwa. W tej roli występuje w powieści Gebhr, który zawsze ma „okrutny i trochę zwierzęcy wyraz twarzy”. Pierwszym sygnałem ujawniającym bezpośrednio jego nieczne zamiary jest lekceważący stosunek do Stasiowego rozkazu zatrzymania wielbłądów:

O u s k o u t (milcz)! – zawył w odpowiedzi Sudańczyk (s. 53).

BESTIA przestaje mówić zrozumiałym językiem i wyje.

Potem mamy scenę rozpoznania rękawiczek i uderzenia Nel „straszynym batem arabskim, który przecina nawet skórę wielbłąda” (s. 64). Staś broniący dziewczynki zostaje także potraktowany korbaczem. Za próbę odzyskania sztucera Gebhr chce uciąć chłopcu „prawą pięść” (s. 96); w nękanym głodem Omdurmanie odbiera mu żywność. W drodze śladami Smaina zęca się nad Kalim, a zmarłej Dinah chce obciąć uszy, by zdobyć zapłatę za jej porwanie.

BESTIA chętnie zadaje ból, lubi widok krwi i nie szanuje nawet zmarłych.

Wątpliwości dotyczą jednak perspektywy, z jakiej postać Gebhra musi być tak postrzegana. Tworzy ją przecież elitarny europejski system wartości, funkcjonujący u schyłku XIX wieku. Znęcanie się nad dzieckiem, a zwłaszcza bicie kobiet, choćby tylko ośmioletniej kobiety, jest w tym systemie naganne. Podobnie jak uderzenie słabszego i bezbronnego, a takim jest bezsprzecznie porwany czternastolatek czy przywiązany do konia czarny niewolnik. Szczytem barbarzyństwa jest celowe okaleczenie przestępców i obcinanie uszu zmarłym.

A jednak Gebhr każe Stasiowi milczeć wówczas, gdy wiadomo mu już, że dokonał się akt porwania dzieci i zamienione zostały role; biały chłopiec przestał być rozkazodawcą, stał się ubezwłasnowolnionym zakładnikiem. Nel otrzymuje uderzenie korbaczem za karę, przedtem jednak Gebhr ustala, że to ona jest właścicielką porzuconej rękawiczki. Na ile kara ta ma charakter prewencyjny, widać z faktu, że dziewczynka otrzymała uderzenie niemal symbolicznie – przez grubą pleć. Natomiast Staś, który zgodnie z europejskim kodeksem honorowym pospieszył jej z pomocą, został ukarany znacznie dotkliwiej, przy czym brutalność wskazywała na to, że Arabowie uznali w nim

mężczyznę. Pomysł, aby za próbę odzyskania sztucera obciąć chłopcu pięść, nie jest niczym nowym i świadczy tylko o ortodoksji Gebhra, gdyż nawet w powieści pojawia się kilkakrotnie informacja, że tak właśnie, zgodnie z zaleceniami prawa koranicznego, należy karać złodzieja. Obcinanie uszu zmarłym niewolnikom było zwyczajem szeroko znanym wśród handlarzy i służyło ich wewnętrznym rozliczeniom. Podobnie prawo karania chłostą niewolnika zostawiano wyłącznemu uznaniu właściciela. Nawet odebranie Stasiowi ryżu nie wykracza poza ogólnie respektowane w kulturach orientalnych normy: nie jest to kradzież, lecz rabunek dokonany na słabszym i wrogu, w dodatku zakładniku, karmionym podczas całej podróży. Gebhr przy tym zabiera chłopcu jedynie „znaczną część ryżu” i to z motywacją: „dla chorego brata” (s. 160).

Zrekonstruowany z tych fragmentów obraz okrutnego dzikusa wydaje się nieco dwuznaczny. Gebhr nie przekracza norm swojej własnej kultury. Jego dzikość i nieokrzesanie oznaczają jedynie zastosowanie tych reguł wobec dzieci wychowanych w zupełnie innym systemie aksjologicznym. Być może, z europejskiego punktu widzenia, Gebhr jest sadystą, z pewnością jednak należy do świata, w którym bardzo łatwo stracić wolność, a z nią wszelkie przywileje. Stąd posiadanie własnych niewolników i okrucieństwo wobec nich jest w większym stopniu funkcją kultury niż osobniczych predyspozycji. W świetle wartości europejskich fizyczna przemoc oczywiście dyskredytuje moralnie tego, który ją stosuje. Ten sam system aksjologiczny nie broni zatrudniania w najgorszych warunkach Nubijczyków, Somalisów, Sudańczyków czy Zanzibarytów (s. 13); wykonują oni prace zbyt ciężkie dla białych, a w dodatku są nędznie opłacani. Między wyzyskiem a batem jest jednak istotna różnica i ona bardziej dzieli dwa światy niż religia czy kolor skóry. Europejczyk zna *neminem captivabimus*.

Gebhr jest człowiekiem prostym, poganiaczem wielbłądów, który nie ma innego kodeksu moralnego poza elementarnymi wskazaniem Koranu. Czynienie mu z tego zarzutu byłoby bezsensowne. Ale zestawienie jego sposobu postępowania z kanonem europejskim budzi odrazę. Tym większą, że każda z potępionych form zachowania Sudańczyka ma dziwnym trafem swoją europejską historię, mniej lub bardziej odległą. Im bardziej jednak kultura Zachodu, oficjalnie przynajmniej, ewoluowała od barbarzyńskich „przeżytków” do nowożytnego humanitaryzmu, tym bardziej wzmagало się oburzenie na niecne postępowanie Arabów. Potępienie ich okrucieństw ma więc głównie uzasadnienie emocjonalne, wynikające z wyraźnie przyjętej perspektywy

aksjologicznej, odnarratorskiej. I tu wkraczamy w plan wątpliwości dotyczących nadawcy.

Wybrana przez niego optyka prezentuje punkt widzenia Europejczyka i estety, wyrafinowanego artysty i intelektualisty, dla którego sama myśl o przewadze siły fizycznej nad rozumem jest obrazą. A przecież trudno przypuszczać, ażeby Sienkiewicz, studiujący namiętnie źródła staropolskie, nie stykał się nigdy z obrazami rodzimego okrucieństwa, kar cielesnych, nękania kobiet czy kaleczenia przestępców. Potępienie niewolnictwa przyniosły Europie dopiero obrady kongresu wiedeńskiego. W Ameryce jego zniesienie nastąpiło, jak wiadomo, po wojnie secesyjnej. Pełen wyższości ton, z jakim pan Rawlison dobrotliwie odrzuca propozycję Fatmy: – „W Egipcie nikt nie może być niewolnikiem” (s. 25) – jest więc stosunkowo świeżej daty.

Jak należałoby więc interpretować Sienkiewiczowską postawę? Pisarz-patriota, który każe jednemu ze swych bohaterów brać udział w powstaniu styczniowym i emigrować, i który jednocześnie potępia próbę wyzwolenia się mieszkańców części Afryki spod brytyjskiego panowania. Pisarz-Europejczyk, który uznaje za rzecz normalną ekspansję kolonialną i chętnie korzysta ze swojej uprzywilejowanej pozycji w trakcie własnych podróży. Przeciwnik niewolnictwa zachwycony potulnością Murzynów i żywiący wyraźną urazę do Arabów manifestujących odmienną własnych postaw i obyczajów.

Dwuznaczność tej aksjologii ocenia jako jedna z pierwszych Maria Radziejewska, pisząc w liście do Sienkiewicza z 28 czerwca 1903 r.:

Bawi mnie to szlachetne oburzenie cywilizacji dla barbarzyństwa zbrodni, tej cywilizacji, która osłania wdzięczną szatą wiedzy i postępu nędzę ludzkości. i łagodząc zewnętrzną szorstkość, nauczyła za to czasem jednym słowem lub milczeniem popełniać niegodziwości¹⁸⁰.

W odpowiedzi sławny pisarz przyznał się do duchowego pokrewieństwa z Petroniuszem i odciął od potrzeby rozumienia wypadków, które europejską cywilizację cofają do okresu barbarzyństwa. W takiej perspektywie stosowanie jednego, nadrzędnego systemu wartości, który tylko szczęśliwym zbiegiem wypadków jest systemem europejskim, nie tylko pozwala, ale i nakazuje Sienkiewiczowi ostro sądzić tych, którzy nie mieszczą się w preferowanym modelu. A nie mieszczą się w nim przede wszystkim przedstawiciele wojującego świata islamu, ludzie żyjący na pograniczu zezwierzęcenia,

¹⁸⁰ List Marii Radziejewskiej do Henryka Sienkiewicza z 28 czerwca 1903 r. w: *Sienkiewicz i piękna Wielkopoolanka...*, s. 96.

opaniowani żądzą mordy i łatwej zdobyczy. Uzasadnienia te jednak nie wychodzą poza ramy popularnego stereotypu. Gdzie więc jest miejsce na wątpliwości? Pisarz ma przecież prawo osądzania swoich bohaterów w dowolnym miejscu i przypisywania im wybranej przez siebie aksjologii.

Co jednak znaczy dla interpretacji dyskursu kulturowego¹⁸¹ początków stulecia fakt, że w roku 1910, w ćwierć wieku po śmierci Mahdiego, Sienkiewicz podejmuje trud pisania powieści „o wędrownce dwojga dzieci w Afryce Środkowej”? Czy można uznać za wystarczającą motywację podaną w liście do Wandzi Ulanowskiej:

Ponieważ każdy pisarz powinien, podług mego zdania, choć raz w życiu coś dla dzieci napisać, więc postanowiłem [...]»¹⁸².

Mało przekonująca jest także teza, że chciał wykorzystać stary materiał z własnych afrykańskich wędrowek. Sienkiewicz odwiedził między innymi Hiszpanię i Turcję, był w Grecji, pół życia spędził w szwajcarskich kurortach, a znajomość tych krajów nie znalazła szerszego odbicia w jego twórczości.

Nie chodzi jednak o podważanie zwerbalizowanych przez pisarza i krytyków motywacji. Raczej o ich wzbogacenie, o szukanie dodatkowych czynników współkształtujących genezę tej bezsprzecznie interesującej powieści w sferze uwarunkowań kontekstualnych. A złożyło się na nie wiele.

W roku 1910 Sienkiewicz cieszył się już sławą noblisty i częściej przejmował na siebie spopularyzowaną później przez Ignacego Paderewskiego rolę artysty-polityka niż artysty-pisarza.

Był w tym czasie reprezentantem starszego pokolenia twórców, związanych z epoką przedmodernistyczną; w ocenie młodopolskich cyganów i radykalnych publicystów należał do grona karierowiczów, którzy swoją filisterską popularnością skutecznie odgradzają Polskę od Europy¹⁸³.

Dla szerokiego grona czytelników był symbolem godności Polaka, wzorem patriotyzmu, żywym świadectwem więzi z Europą, człowiekiem z najlepszego towarzystwa, przyjmowanym w salonach arystokracji i na dworach królewskich.

¹⁸¹ Pojęcie *dyskursu* i *epistémé* przyjmuję za M. Foucault. *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek. Warszawa 1977.

¹⁸² List z dnia 25 grudnia 1909. Podaję za J. Krzyżanowskim, *Henryka Sienkiewicza żywot i sprawy...*, s. 208.

¹⁸³ Por. wypowiedzi S. Brzozowskiego i W. Nalkowskiego w: *Trylogia Henryka Sienkiewicza. Studia, szkice, polemiki*, wybrał i opracował T. Jodelka, Warszawa 1962.

O wszystkich tych opiniach Sienkiewicz wiedział¹⁸⁴ i, chcąc nie chcąc, liczył się z nimi. Olbrzymie powodzenie *Quo vadis?* dało mu do zrozumienia, że jako ambasador polskiej kultury powinien podejmować w swych utworach problematykę uniwersalną, gdyż dzięki niej istnieje szansa skuteczniejszego zwrócenia światowej uwagi na sytuację narodu. Taka partykularyzacja uniwersalizmu, niezwykle dogodna w sferze określonych wpływów politycznych, dawała podwójną korzyść: zwracając uwagę na sprawy polskie odwracała ją zarazem od autora, którego doświadczenie i preferencje polityczne sytuowały na pozycjach konserwatywnych. Czy jednak był to konserwatyzm *sensu stricto*?

W roku 1910 patriotyzm stawał się zjawiskiem niemodnym, wymienianym w Europie chętnie na hasła anarchistyczne czy internacjonalistyczne. Hasła takie, niewątpliwie nośne w krajach o silnie zorganizowanych strukturach państwowych, były różnie oceniane na ziemiach polskich. Patriotyzm Sienkiewicza nie mógł akceptować rewolucyjnego internacjonalizmu, który groził zniszczeniem nie tylko tradycji narodowej, ale i wielowiekowych fundamentów kultury europejskiej. Jednak jego sytuacja pisarza-przewodnika narodu nie pozwalała na pozostawanie w okopach politycznego anachronizmu. Stosunkowo prostym wyjściem z impasu mogło być opowiedzenie się po stronie innej ówczesnej mody europejskiej, na przykład po stronie kolonializmu. Był to teren zdecydowanie bardziej neutralny.

Na cztery lata przed wybuchem Wielkiej Wojny, która toczyć się miała między potęgami nowoczesnej Europy o sfery wpływów politycznych i terytorialnych, Henryk Sienkiewicz snuje piękną baśń o dzielnym i szlachetnym chłopcu, który ratuje swoją małą towarzyszkę z niewoli złych derwiszów. Uwagę pisarza przykuwa czas powstańczego zrywu mahdystów w latach 1884–1885, a nie na przykład pełna dramatyzmu biografia Ferdynanda de Lessepsa, odkrycia Jeana F. Champoliona i egiptologów, wyprawy Henry'ego M. Stanleya czy Davida Livingstone'a. Barwne przygody Stasia i Nel są okazją do prezentacji ważnych mechanizmów współczesności. Wielki „brylantowy” jubileusz królowej Wiktorii uroczyście obchodzony w roku 1893 zwrócił oczy świata na potęgę imperium brytyjskiego. Z perspektywy Polaków było to imperium tyleż wielkie, co odległe – tymczasem wokół umacniały się od lat Prusy, Rosja i Austria. Nieudane zrywy powstańcze, powolne wtapienie się we wrogie organizmy państwowe, przewlekły kryzys ujawniły słaby społecznie rezonans ideałów Połanieckiego, bezsensowność

¹⁸⁴ Por. E. Kosowska, *Postać literacka jako tekst kultury. Rekonstrukcja antropologicznego modelu szlachcianki na podstawie „Potopu” Henryka Sienkiewicza*, Katowice 1990, s. 71–76.

egzystencji Płoszowskich, a jedyną prawdziwą wartością uczyniły nostalgię za światem rycerzy z Bogdańca czy obrońców Zbaraża i Częstochowy. Potrzeba nowego modelu bohatera rysowała się jako oczywistość. Kim powinien być? Bohater swojski, ale jednocześnie nietuzinkowy, mądry i zaradny, ale nie upokarzający erudycją, dzielny i prostolinijski, ale imponujący przedstawicielom największych potęg. Skąd mógł przyjść nowoczesny wzór patrioty? Inaczej: dlaczego kochamy Stasia Tarkowskiego? Staś jest Polakiem, ale i pół-Francuzem. Jest synem emigranta politycznego, ale zarazem cenionego nawet przez Brytyjczyków specjalisty-hydrologa. Jest wyjątkowo zdolnym czternastolatkiem, znającym kilka języków obcych i parę afrykańskich narzeczy, świetnym sportsmenem, dzielnym i odważnym, a co ważniejsze – prawym moralnie dżentelmenem. Jest jednocześnie nadzieją, bo jako młody chłopiec ma szansę te wszystkie zdolności rozwinąć i poszerzyć. Przyszłość kraju nie leży więc tylko w rękach polityków czy intelektualistów ani tym bardziej w niedouczonej i żyjącej na progu skrajnej nędzy „ludzie” – przyszłość jest w rękach ludzi młodych, związanych z Polską pochodzeniem, wiarą ojców, kodeksem moralnym, ale nie bezpośrednim doświadczeniem. Życie w Europie z mitem Polski w sercu, ale kształcić się na sprawdzonych wzorach brytyjskich lub francuskich – to szansa na zyskanie krajowi rzetelnych i oddanych specjalistów, którzy są w stanie przywrócić mu wolność oraz odpowiednią pozycję wśród krajów Europy. Może dlatego oficjalnie powieść adresowana jest do młodzieży. W rzeczywistości jej nostalgicznym adresatem może być każdy dorosły Polak, tęskniący do wielkiego świata i wielkich czynów, świadomy zmarnowanych szans i zaprzepaszczonej energii, rozdarty między walką o własną tożsamość narodową a tęsknotą za nowoczesnością i europejskością. Liczne wyjazdy i podróże, zarówno w interesach, jak i w celach naukowych, poznawczych czy zdrowotnych, pogłębiają tylko frustrację. Staś Tarkowski jest nadzieją i szansą witaną z entuzjazmem, tym bardziej że opisy jego przygód ukazują się na łamach „Tygodnika Warszawskiego”, a nie któregoś z licznych piśmiek dla dzieci.

Byłoby jednak uproszczeniem szukanie źródeł pisarskich wyborów tylko w płaszczyźnie dydaktyki społecznej. Sienkiewicz zanadto silnie osadzony był w nurcie życia literackiego, ażeby nie zdawać sobie sprawy z przełomu, jaki zaproponowali moderniści. Przez pewien czas ignorował ich propozycje, potem potępił „ruję i porubstwo”. Zmiana jego własnej, sprawdzonej konwencji literackiej nie wchodziła w rachubę, pozostawała ewentualna gra konwencjami młodych. Broniący swojej pozycji powieściopisarz wybiera dość przewrotną apologię egzotyki. Wkracza na obszar, który mo-

derniści uznali za własny, który eksploatowali na najrozmaitsze sposoby, z którego uczynili charakterystyczny dla własnej poetyki krąg tematyczny.

Obszar młodopolskiej egzotyki zdaje się nie mieć granic. Bez przesady można mówić o młodopolskim (szerzej: modernistycznym) panegzotyzmie. Moderniści z upodobaniem odwotywali się do najodleglejszych – w czasie i przestrzeni – kultur. Raz jeszcze wyruszyli w iniejącyą podróż na Wschód, który począwszy od romantyzmu łączył egzotykę przestrzeni z egzotyką transgresji [...]. O totalności młodopolskiego egzotyizmu decydowała nie tylko geograficzna wielokierunkowość symbolicznych podróży, lecz również swoista dialektyka, polegająca na oswojaniu tego, co najbardziej obce, odległe i odnajdywaniu egzotyizmu w swojskości¹⁸⁵.

Patriotyzm Sienkiewiczowskiego przesłania, który uprzednio manifestowany literacko w powieści historycznej, w podejmowaniu wątków współczesnych, ważnych dla znalezienia miejsca Polski i Polaków w świecie, potrafił też sfunkcjonalizować się w ostentacyjnym europocentryzmie, zanegowanym przecież przez uniwersalistycznie nastawioną estetykę młodopolską. Podjęcie tematu egzotycznego i uczynienie z niego propozycji dla dzieci wydaje się w tym kontekście przedsięwzięciem o wiele poważniejszym niż wskazywałyby na to pozory.

Egzotyka z natury swej dekonstruuje przecież mieszczańską wizję świata. Zagraża swojskości, dynamizuje i zarazem relatywizuje obszary rzeczywistości oswojonej. Ukazuje niezrozumiałą, często groźną twarz INNEGO. Egzotyizm młodopolski, a więc literacko sfunkcjonalizowana postać egzotyki¹⁸⁶, był w swoich zamierzeniach terenem konfrontacji z pseudomieszczańską estetyką przeciętnych odbiorców literatury. Miał oburzać i bulwersować, a dzięki temu poszerzać horyzonty zaściankowości. Tymczasem egzotyizm Sienkiewiczowski stał się dekonstrukcją rewolucyjnych ambicji egzotyizmu młodopolskiego, świadomym rozbrojeniem pocisku, który rozsadzając od wewnątrz ksenofobiczną strukturę wartości rodzimej literatury, mógł ją wprawdzie włączyć w szeroki nurt europejski, ale zarazem zagrażał rozmyciem jej specyfiki i prospołecznie zorientowanych funkcji. Egzotyizm Sienkiewiczowski nie rezygnuje więc z fascynacji obcością. Ale potrzebę nowych

¹⁸⁵ W. Gutowski, *Egzotyizm młodopolskiej erotyki. Próba typo- i topologii*, w: *Egzotyizm w literaturze*, red. E. Kuźma, Szczecin 1990, s. 85–86.

¹⁸⁶ Por. A. Stoff, *Egzotyka, egzotyizm, egzotyčność. Próba rozgraniczenia pojęć*, w: *Egzotyizm...*, s. 13 i n.

doświadczeń¹⁸⁷ pozwala swoim czytelnikom zrealizować *per procura*. W wersji literackiej nie tylko zachęca do podróży, ale i pozwala przeżywać w ciszy własnego domu najdziwniejsze spotkania, bezpiecznie sycić się obrazami zagrożeń, zastępczo zdobywać nowe obszary świata. Egzotyzm Sienkiewiczowski stał się tym samym egzotyzmem ucywilizowanym, pozbawionym drapieżności i tajemniczości. Sam fakt wyboru na bohaterów powieści dwojga dzieci gwarantował przecież *happy end*. Dzieciom epoki wiktoriańskiej nie powinna stać się krzywda. Mimo bulwersujących intelektualną Europę rewelacji Zygmunta Freuda są to w dalszym ciągu istoty niewinne. A jednak w początkach wieku dwudziestego wyraźnie zmienia się dotychczasowy obraz europejskiej *epistémé*. Starą, dziewiętnastowieczną pewność poznania i wiedzy atakuje tornado relatywizmu. Dzięki znaczącym postępom cywilizacji świat robi się mniej rozległy, a miarą ludzkiej sprawności staje się ambicja pokonywania jego obszarów w czasie możliwie najkrótszym, na przykład „w 80 dni”. Ujarzmienie przestrzeni powoli przestaje być zadaniem dla badaczy-eksploatorów, a staje się domeną sportowców i amatorów silnych wrażeń. Niebezpieczne dawniej obszary można wybierać za cel podróży poślubnych. Infantylicyzacja niebezpieczeństwa czy niebezpieczeństwo infantylicyzmu? Dotychczasową powagę świata atakuje wirus zwątpienia. Nad wielością dyskursów *la belle époque* zaczyna dominować pytanie o nowy ład świata.

Czym jest w tym kontekście *W pustyni i w puszczy*? Pożegnaniem z „prawdziwym dzikusiem”, z niekwestionowaną niewinnością dzieciństwa, z mitem egzotyki? Czy w roku 1910 była to tylko powieść-parabola, wskazująca na nowe możliwości odzyskania przez Polskę światowego znaczenia, czy osobista próba rozliczenia sławnego pisarza z dorobkiem „modernistów” i swoistego „uklasyfikowania” preferowanej przez nich tematyki przez jej specyficzną relatywizację? Powieść dla dzieci, którą „każdy pisarz raz w życiu napisać powinien” czy kolejna deklaracja opowiadająca się za światem odwiecznych wartości? Wyraz światopoglądu pisarza *la belle époque* czy mitologizacja DOBRA w zbliżającym się czasie *Götterdämmerung*? Polemika z atmosferą „zierzchu Zachodu” czy obawa przed ekspansywnością niecywilizowanego świata? Wyraz narodowej megalomanii czy apologia europocentryzmu? Ostatni bastion Sarmaty czy ostrzeżenie przed potrzebą zamiany „snów o potędze” w konieczność współtworzenia cywilizacji Europy? Powrót do wcześniej sprawdzonych własnych schematów kompozycyjnych czy

¹⁸⁷ Por. R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, przeł. A. Jasińska-Kania, Warszawa 1975, s. 21–22.

świadoma dekonstrukcja elementów modernistycznej konwencji literackiej?
A jeśli tylko powieść dla dzieci?

Odpowiedź, być może, znajduje się w nie opublikowanej do dziś części korespondencji pisarza¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Tezę o znaczeniu nieznannej korespondencji Sienkiewicza dla interpretacji dorobku pisarza zawdzięczam Profesorowi Lechowi Ludorowskiemu.

„Praca nad prostotą stylu”¹⁸⁹
była dla Sienkiewicza przez całe życie
jednym ze sposobów świadomego
kształtowania i szlifowania talentu.
Znaczenie formy pojął już na początku
swojej drogi pisarskiej, kiedy to
jako felietonista współpracował
z „Gazetą Polską”. Lekki a zarazem
precyzyjny sposób myślenia, dowcipny
i elegancki styl, wyrafinowana
estetyka sienkiewiczowskich tekstów
niewątpliwie wiele zawdzięczają
Felietonowi.
I redaktorowi Sikorskiemu¹⁹⁰.

¹⁸⁹ „W r. 1898, w lecie, niżej podpisany miał szczęście bawić z Sienkiewiczem u jego przyjaciela Brunona Abakanowicza na wyspie Ploumanach w Bretonii. Sienkiewicz pracował wówczas w dalszym ciągu nad *Krzyżakami* – zamykał się w swoim pokoiku na cztery spusty i pracował od pół do dziewiątej rano do południa, po czym wychodził na plażę, często błądy i – dosłownie – ze spólniałym czołem. Otóż, kiedy go niżej podpisany zapytał, co go tak męczy, odpowiedział: «Praca nad prostotą stylu»”. I. Chrzanowski, *Ze wspomnień o Sienkiewiczu*. „Gaz. Warsz.” 24. XII. 1930. Podaje za: *Kalendarz życia i twórczości Henryka Sienkiewicza*, oprac. J. Krzyżanowski. Warszawa 1954, s. 305–306.

¹⁹⁰ „Kiedy losami «Gazety Polskiej» władał ówczesny jej redaktor, p. Sikorski, w gronie współpracowników był także młody chłopak, który świeżo ukończył wydział filologiczny w Szkole Głównej [...]. Polecono mu w «Gazecie» pisywanie felietonów tygodniowych. Młodzieniec zabrał się do tej pracy z zapalem, a ówczesne jego kroniki zwróciły od razu uwagę wszystkich na nowoobjawiający się talent. Panu Sikorskiemu jednak bardzo się nie podobały te felietony, pełne młodzieńczej werwy, młodzieńczego zapалу i poezji. Autorowi ich odmawiał zupełnie talentu, a co więcej, zarzucał mu niesumienność dlatego, że za wiele było w jego kronikach poezji, a za mało faktów. [...] Z felietonu leciały też co tydzień strzępki, a zostawał tylko suchy szkielet.” Baronowa X. Y. Z. [A. Zaleski], *Towarzystwo warszawskie 1882*, 2, s. 119–120. Podaje za: *Kalendarz...*, s. 45–46.

Warsztatowe inspiracje. O felietonie

Motto:

Nigdy nie ogarnie się wszystkiego, ale wszystko może być ogarnięte. Na początku kwestia wyboru... U końca – kwestia czasu.

Pierre Chaunu

We współczesnych wypowiedziach na temat kondycji felietonu pojawia się charakterystyczne przeświadczenie o pożytkach wpisania go w konwencję genologiczną. W roli gatunku jednakże felieton zachowuje się nad wyraz niesformnie. Wbrew wysiłkom badaczy ujawnia co chwila swój antynormatywny temperament. Dzielnie opierając się praktykom klasyfikacyjnym, wzywa na pomoc własną genezę i różnorodność dróg rozwoju. Jako zjawisko trudne do opisu i analizy bywa felieton sprawdzianem teoretycznych aspiracji, kusi, przyciąga, magnetyzuje. Uznanie go za kategorię paragenologiczną wydaje się jednoznaczne z aktem badawczej rezygnacji; stąd próby znalezienia coraz to nowych kluczy zezwalających na zrekonstruowanie jego poetyki.

Interesujący jest w tym aspekcie tok rozważań Piotra Stasińskiego, autora najpoważniejszej z polskich prac poświęconych tej problematyce¹⁹¹. Koncentrując uwagę na różnych sposobach funkcjonowania gatunku autor, nie stroni od prezentacji założeń teoretycznych zmierzających do wykrycia genologicznej konstytucji przedmiotu badań. Dostrzega ją w wewnętrznej pragmatyce felietonu budowanej w oparciu o szereg immanentnych właściwo-

¹⁹¹ P. Stasiński, *Poetyka i pragmatyka felietonu*, Wrocław 1982.

ści. Trafność spostrzeżeń Stasińskiego wydaje się niepodważalna na poziomie stwierdzeń wyizolowanych. Budzą one jednak pewien niepokój, gdy – zestawione obok siebie – pretendują do ujęcia systemowego. W swojej próbie konstruowania poetyki felietonu Stasiński wskazuje na takie jego szczególne cechy jak:

- ograniczona spójność tekstu;
- niesamodzielnosc tematyczna, czyniąca z felietonu rodzaj repliki;
- skłonności do parodii (i autoparodii);
- stylistyczna wielokształtność wypowiedzi¹⁹².

Z zestawienia tego wynika, że ani czynniki treściowe, ani formalne nie są warunkiem *sine qua non* pozwalającym zaliczyć tak wyjątkowo heterogeniczne zjawisko do jednej kategorii genologicznej. Nie ma chyba specjalnego powodu, by upierać się przy konieczności takiego ujęcia. Uznanie felietonu za gatunek literacki na podstawie zestawionych wyżej cech prowadzi bowiem do stwierdzenia, że jest on, mówiąc językiem kolokwialnym, zbiorem luźnych informacji, zapożyczonych i wyśmiewanych przez każdego inaczey. W tym kontekście sensowniejsze wydaje się pytanie o moralność niż o poetykę. Felieton jest uwikłany w obie te sfery.

W wyrafinowanej erudycyjnie monografii Stasińskiego znaleźć można szeroką wiedzę na temat polskiej felietonistyki, choć autor skromnie nazywa swoje opracowanie „książką o przygodach felietonu”¹⁹³. Sugestię tę wypada uznać za trafną, gdyż trudno chyba o gatunek bardziej awanturiczny. Wskazują na to między innymi skompletowane przez Stasińskiego wyznaczniki genologiczne, zaczerpnięte z długiej i barwnej historii felietonu. „Ograniczona spójność tekstu” wiąże się z kondycją rubryki, zestawiającej obok siebie różne informacje. Teza o „niesamodzielnosci tematycznej” pochodzi z rozważań C. K. Norwida, który w roku 1851 pisał:

To, czym w dziedzinie naturalnego piękna jest na przykład familia roślin pasożytniczych [...] to jest w politycznej sferze postaci: felieton. Prawdy obowiązujące bezpośrednio wychodzą poza obręb felietonu, stanowią główną część dziennika¹⁹⁴.

W wypowiedzi Norwida zawarte jest tym samym spostrzeżenie, szeroko rozwijane oraz interpretowane przez Stasińskiego: przypisując felietonowi „wątplą stabilność gatunkową” uznał on, że „ostoją gatunku jest specyficznie

¹⁹² Tamże, s. 8–9.

¹⁹³ Tamże, s. 153.

¹⁹⁴ C. K. Norwid, *O felietonie felieton*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. 4, Warszawa 1983, s. 204–205.

realizowana nieoficjalność felietonowej wypowiedzi”¹⁹⁵. Z kolei skłonność do parodii jest cechą stosunkowo późnych realizacji felietonowych i wypada ją traktować jako specyficzny typ komizmu. Wcześniej pojawiło się upodobanie felietonu do satyry i dowcipu. Piotr Chmielowski pisał:

Felietonem nazywam [...] swobodną pogawędkę, lekko i dowcipnie omawiającą jakąś sprawę, która w danej chwili zajmuje umysły¹⁹⁶.

Zdaniem Bolesława Prusa felieton

winien gromadzić fakty, postrzegać ich cechy konstytutywne, zwracać uwagę na społecznie ważne zjawiska i idee oraz tworzyć na tej podstawie kombinacje odznaczające się skłonnością do komizmu¹⁹⁷.

Natomiast „stylistyczna wielokształtność wypowiedzi” wynika z heterogeniczności felietonu, ze zmian konwencji czasopiśmiennictwa i dużego zainteresowania tą formą.

Tak skompletowany zespół wyznaczników genologicznych jest próbą synchronicznego ujęcia historycznie zmiennych zjawisk o różnej proveniencji. Ze stanu tego autor *Poetyki i pragmatyki felietonu* świetnie zdaje sobie sprawę, wybierając dla celów egzemplifikacyjnych twórczość Kazimierza Chłędowskiego, Adolfa Nowaczyńskiego, Antoniego Słonimskiego i Daniela Passenta. W podsumowaniu konstatuje:

Ogólnie biorąc, daje się zauważyć swoista regresywna ewolucja gatunku. Felieton, który z niespójnej rubryki gazety i czasopisma przeobraził się w gatunek „inteligentkiej” walki światopoglądowej, staje się ponownie – za sprawą rozwoju mass-mediów i ich nowej publiczności – niepoważną formą, mieszczącą aktualne varietes z różnych dziedzin życia społecznego, które nadają się do publicznego (choć mniej oficjalnego) użytkowania. Staje się poniekąd znów rubryką, tyle, że nie mającą jak niegdyś ustalonego miejsca w swoim środowisku przekazu; pełni rolę „ruchomego święta” w wielogłosie prasowym¹⁹⁸.

Utrzymując tezę o gatunkowości felietonu, a co za tym idzie, skłaniając się do przyznania temu posunięciu ważnych sensów klasyfikacyjnych, Stasiński kładzie nacisk na aspekt funkcjonalny i rekonstruuje model „uwew-

¹⁹⁵ P. Stasiński, *Poetyka i...*, s. 10.

¹⁹⁶ P. Chmielowski, *Najważniejsze nasze felietony*, „Pamiętnik Literacki” I. 1902, s. 275.

¹⁹⁷ B. Prus, *Uwagi nad pisaniem felietonów*. Rękopis Biblioteki Publicznej im. H. Łopacińskiego w Lublinie. sygn. 1871. Podaje za: *Bolesław Prus 1847–1919. Kalendarz życia i twórczości*, oprac. K. Tokarzówna i S. Fita, red. Z. Szwejkowski, Warszawa 1969, s. 129–130.

¹⁹⁸ P. Stasiński, *Poetyka i...*, s. 141.

nętrznionej pragmatyki tekstu felietonowego¹⁹⁹ jako specyficznej formy realizacji układu nadawca–odbiorca²⁰⁰. Podtrzymuje tym samym tezę o potrzebie czytania immanentnej poetyki felietonu przez pryzmat jej uwikłań poza-tekstowych. W takiej strategii widzi szansę odnalezienia poziomu interpretacyjnego, na którym rozważania genologiczne byłyby zasadne. Stanowisko takie jest dość rzadkie w badaniach prasoznawczych i historyczno-literackich ze względu na wykorzystywane przez autora obszary teoretycznych odniesień²⁰¹.

Bardziej reprezentatywny wydaje się punkt widzenia Stanisława Fity, który za Władysławem Olendzkim i Piotrem Chmielowskim uznał, że istotą odrębności gatunkowej felietonu jest „swobodna pogawędka”²⁰².

Zaprzysiężony z Sienkiewiczem Władysław Olendzki, którego językowej intuicji zawdzięczamy zamianę *Wilczego gniazda* na *Ogniem i mieczem*, ogłosił w roku 1875 w „Niwie” artykuł pt. *Felieton i felietoniści*²⁰³. Próbował w nim opisać istotę felietonu, zwrócić uwagę na niedostatków w sferze posługiwania się tą formą, ale udało mu się także zasygnalizować interesującą podwójność ukrytego pod tą nazwą zjawiska. Olendzki podkreślał wyraźnie, że konstytutywna cecha felietonu wiąże się nie z treścią, ale ze „sposobem jej traktowania”. Odnotował przy tym, że na polu tej instrumentalizacji felietoniści francuscy odnoszą zdecydowanie większe sukcesy niż polscy.

¹⁹⁹ Tamże, s. 102.

²⁰⁰ „Najważniejszym ogniwem tego modelu jest podmiot wypowiedzi, wokół którego konstruuje się i rozwija dialektyka relacji osobowych [...] Charakter tekstowych reprezentacji, w jakich przejawia się podmiot, określa drugą z kolei kategorię osobową wewnętrznej pragmatyki – czytelnika, którego typowe dla felietonistyki danego autora reprezentacje są wyznaczone również przez stosunek, w jakim pozostają one do podmiotu. Następnymi reprezentacjami [...] byłyby umieszczone w tekście osobowe odpowiedniki przeciwników polemicznych felietonisty [...]. W końcu, nie bez znaczenia są stosunki, w jakich powyższe reprezentacje pozostają do również w tekście zawartych ekwiwalentów społecznej sceny”. Tamże, s. 103.

²⁰¹ Badacze niemieccy wyodrębniają trzy sposoby istnienia felietonu: jako stylu, jako formy i jako rubryki gazetowej, które to rozwiązanie – rezygnując z aspiracji do ujęcia genologicznego – zachowuje szacunek dla różnych nurtów kształtowania się felietonowej tradycji. Wśród badaczy rosyjskojęzycznych pojawiały się rozważania dotyczące przede wszystkim treści i funkcji felietonu, a „tematyczna wielopoziomowa asocjacyjność wypowiedzi” uznana została za jeden z naczynych parametrów kształtujących specyfikę zjawiska. Por. W. Haacke, *Das Feuilleton in Zeitung und Zeitschrift*, w: *Handbuch der Publizistik*, red. E. Dovifat, Berlin 1969, t. 2, s. 218–237.; E. Żurbina, *Sovremennyj felieton. w: Kak i nad czem rabotat' pisatielu?* Moskwa–Leningrad 1927, s. 139–171. Podają za P. Stasińskiego, *Poetyka i...*, s. 7–8.

²⁰² B. Prus, *Kroniki. Wybór*. Wyboru dokonał S. Fita, t. 1 Warszawa 1987, s. 6–7.

²⁰³ W. Olendzki, *Felieton i felietoniści*, „Niwia”, t. VIII, 1875, s. 422–429.

Posiadamy z jednej strony sprawozdawców teatralnych, nie mających najłżejszego wyobrażenia, co to jest felietonistyczne traktowanie przedmiotu, z drugiej zaś posiadamy – mianowicie we Francji – uczonych, którzy wzięwszy za przedmiot pierwsze lepsze, dajmy na to przyrodnicze, zagadnienie, podają je publiczności w formie najmilszej pogawędki²⁰⁴.

Z uwag tych wynika, że ówczesna prasa polska przyjęła zewnętrzny model francuskiego felietonu, z jego wariabilnością i eklektyzmem, i włączała w te ramy teksty publicystyczne, reporterskie, informacyjne. Rodzima tradycja gawędziarska wkraczała do felietonistyki „z wolna i ostrożna”. Nad prasowymi dyskusjami i polemikami ciążyła u nas powaga sytuacji politycznej i wyraźne predylekcje dydaktyczne. W felietonistyce francuskiej powaga sprawy nie musiała korespondować z hieratycznością formy; w naszej – hieratyczność formy miała wspierać „sprawę”. Pożądaną przez Olendzkiego formułę „najmilszej pogawędki” wypracowali dopiero luminarze sceny literackiej drugiej połowy XIX wieku, Sienkiewicz i Prus, poprzedzani doświadczeniami Wacława Szymanowskiego, Aleksandra Niewiarowskiego, Józefa Ignacego Kraszewskiego, Cypriana Kamila Norwida, Władysława Ludwika Anczyca, Felicjana Faleńskiego, Klemensa Junoszy-Szaniawskiego, Marcelego Motty, Michała Bałuckiego, a przede wszystkim autora *Kronik lwowskich* Jana Lama²⁰⁵. Styl gawędziarki jest niewątpliwie jednym ze sposobów realizacji funkcji perswazyjnej, ale wiadomo dziś, że upatrywanie w nim tylko specyfiki felietonowej wypowiedzi jest sztucznym zawężaniem problemu.

Felieton jako pojęcie jest bez wątpienia związany z powstaniem i rozwojem czasopiśmiennictwa. Sama nazwa pojawiła się prawdopodobnie w początkach wieku XIX. Tradycja badawcza sugeruje, że 28 stycznia 1800 roku francuski „Journal des Debats” nazwał felietonem suplement zawierający ogłoszenia, informacje o modzie, zagadki, repertuar teatralny etc., wyodrębniając tym samym wiadomości potrzebne i oczekiwane, ale nie mieszczące się w oficjalnym profilu pisma. Sprzyjało to zachowaniu wypracowanej uprzednio zasadniczej makiety pisma, stwarzając jednocześnie doskonałe warunki dla rozwoju autonomii dodatku.

Pierwotnie szanowano w nim samodzielność poszczególnych informacji i uznawano felieton za miejsce prezentujące *varia*, dla których dodatkowym spoiwem była aktualność. Sprzyjało to dbałości o atrakcyjny dla czytelnika układ tej rubryki, pozostający w kompetencjach redaktora felietonu.

²⁰⁴ Tamże.

²⁰⁵ B. Prus, *Kroniki...*, s. 7–8.

Redaktor miał z kolei możliwość wyboru z informacyjnej podaży wiadomości posiadających pewne cechy wspólne, zorganizowania ich w jeden tekst podporządkowany określonym funkcjom. Wzrost alfabetyzacji i zróżnicowanie publiczności czytającej implikowały tematyczne i funkcjonalne rozwarstwienie czasopiśmiennictwa, a wraz z nim zróżnicowanie zapotrzebowania na różne realizacje odmian felietonowej swobody.

Obok felietonu ukształtowanego na genetycznej wariabilności pojawił się autorski tekst monotematyczny czy monoperswazyjny, łączący w sobie pozornie różnorodne informacje, podporządkowane jednak określonemu przesłaniu. Wyodrębnił się felieton o cechach recenzji, eseju, komentarza, polemiki, filipiki, repliki, interwencji, apelu, kroniki etc. Felietonista mógł tym samym wspierać lub przeciwstawiać się oficjalności macierzystego pisma, a jego osobowość twórcza była gwarantem spójności stylistycznej tekstu. Felieton zyskał sobie zaprzysięgłych wielbicieli. Niemal każda gazeta tolerancyjnie udzielała mu miejsca na swoich łamach, niejednokrotnie obarczając autora odpowiedzialnością za forsowanie przekonań odbiegających od przyjętego profilu pisma. Dzięki takim postawom felieton mieścił w sobie coraz to inne cechy. Tworzenie na ich podstawie jednej kategorii genologicznej wydaje się nieinstrumentalne. Ścisłość wymagałaby raczej działań w kierunku wykazania homonimiczności nazwy.

Jako specyficzna forma piśmiennictwa prasowego w Polsce felieton jest efektem rozwoju, przetwarzania i wzajemnych wpływów dwóch co najmniej tradycji: rodzimej i importowanej – francusko-angielskiej. Teza o podwójnej genezie nie została, o ile mi wiadomo, sformułowana *explicite*, ale implcytne zawarta jest w inicjowanym przez Piotra Chmielowskiego sporze o czas powstania gatunku²⁰⁶. Chmielowski, a za nim część dzisiejszych badaczy zajmujących się czasopiśmiennictwem oświeceniowym, uznaje felieton za jeden z podstawowych wówczas gatunków publicystycznych. Elżbieta Aleksandrowska pisze:

Problematyka moralna i literacka weszła do półtuczonych periodyków w związku z ekspansją nowego gatunku periodycznego, ukształtowanego na początku w. XVIII w Anglii: czasopisma moralnego, zwane go też *essay periodicals*, które podjęło propagowanie w formie przystępnej i atrakcyjnej (zwięzłego dyskursu, fikcyjnej korespondencji, **felietonu**

²⁰⁶ P. Chmielowski, *Najważniejsze nasze...*

[podkr. moje – E. K.], scenki satyrycznej czy moralnej) kodeksu rodzącej się etyki mieszczańskiej²⁰⁷.

A Przemysława Matuszewska dodaje:

Równoległe z procesami adaptacji dla potrzeb czasopisma i kształtowania przez nie nowego czytelnika tradycyjnych form wypowiedzi prozatorskiej – powstają nowe, specyficznie czasopiśmiennicze gatunki „małej prozy”. Niektóre z nich, jawnie użytkowe i organicznie związane z podstawową funkcją czasopism rezygnują z „podpórek” literackich, respektując jedynie najogólniejsze wskazania retoryki. Powstaje w ten sposób artykuł publiczystyczny, licznie reprezentowany już w „Monitorze”, rzeczowy, logicznie argumentujący produkt ewolucji wymowy „radnej”. Na przeciwległym biegunie – jeśli idzie o stosunek do „chwytów” i pomysłów literackich – lokuje się felieton. Nazwa, późniejsza zresztą, akcentuje „lekkość” tonu i ujęcia jako konstytutywną cechę gatunku. Nic dziwnego, że felieton tak chętnie sięga po formę listu, zwłaszcza w jego odmianie lżejszej, żartobliwej [...]. Felieton monitorowy nie ma jeszcze specjalnie wydzielonego kącika w czasopiśmie – było to zresztą niemożliwe ze względów technicznych w czterokartowym numerze formatu małej ósemki. Cały taki numer wypełniał najczęściej jeden artykuł, przy czym charakter felietonowy mają tylko niektóre z nich, a już zupełnie nieliczne są takie, w których ton żartobliwy góruje nad intencją satyryczną (por. przeplatany wierszami felieton Bohomolca [?] w „Monitorze” 1765, nr 12 w formie listu podpisanego: Próżniak nie Tęskniący)²⁰⁸.

Powyzsze uwagi wskazują na swoiście ponadgatunkowy charakter omawianej tu formy. Nie każdy list mógł być felietonem, nie każdy felieton musiał być listem. Potwierdza to podwójną, treściowo-formalną cudzożywność felietonu, który wykorzystuje dla siebie jedną z powszechnie znanych postaci gatunkowych, podejmując i rozwijając aktualnie bulwersujące opinię publiczną tematy. W tym sensie specyfiki felietonu wypada szukać w jego instrumentalności wykraczającej poza wirtualną pragmatykę innych gatunków prasowych.

Znawcy literatury staropolskiej rozpoznają niekiedy w felietonie ślady rodzimej tradycji literatury szlacheckiej – i to zarówno jej nurtu pisemnego, jak i ustnego. Felietonista w tej koncepcji przejmuje na siebie rolę gawędziarza, który w każdej nowej życiowo sytuacji potrafi odwołać się do precedensów, który służy swoim doświadczeniem, wiedzą czy czytaniem do sko-

²⁰⁷ E. Aleksandrowska, *Czasopiśmiennictwo*, w: *Słownik literatury polskiego Oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 1977, s. 57.

²⁰⁸ P. Matuszewska, *Proza – małe formy gatunkowe*, w: *Słownik literatury...* j.w., s. 546;

mentowania zjawisk aktualnych, i który wreszcie, z braku innych podniet do myślenia analogowego, zawsze może jeszcze uruchomić retorykę ludyczną lub dydaktyczną Fredrowym pytaniem: „Znacie to? To posłuchajcie!”. Część felietonów, zwłaszcza tworzonych od połowy XIX wieku posługuje się nazwą gawędy jako swego rodzaju sygnałem wywołującym pożądane nastawienie odbiorcy. Rozległe zaplecze kulturowe nie uchroniło jednak felietonistów przed tarapatami związanymi z koniecznością przechodzenia z kodu ustnego na pisemny, na co zwrócił uwagę cytowany już Władysław Olencki. A przecież swego rodzaju pomostem mogły tu być domowe formy piśmiennictwa szlacheckiego, w tym zwłaszcza zbiory tekstów znanych pod nazwą *silva rerum*. Tematyczna różnorodność felietonistyki zbliża ją do tradycji sylwicznej, a pośrednio sytuuje w nurcie piśmiennictwa okazjonalnego, okolicznościowego, będącego szybką i osobistą reakcją na wydarzenia bieżące. Sylwy, najprostsza w naszej tradycji literackiej realizacja zasad kompozycji otwartej, stały się swego rodzaju pra-formą piśmiennictwa periodycznego, swoistą proto-gazetą, do której dopisywano kolejne fragmenty. Na przygotowanie czytelników do takiego sposobu odbioru wskazują praktyki wydawców pierwszych polskich czasopism. Cenione i nabywane nie tylko jako manifestacje aktualności, ale także jako teksty o wartościach ponadczasowych, poszczególne numery były zbierane i sprzedawane w oprawionych rocznikach. Przyzwyczajony do otwartej kompozycji sylw czytelnik polski mógł bez trudu odszukać w propozycjach żurnalistów znamienne ślady rodzimych sposobów gromadzenia i kolportowania informacji. *Silva rerum* czyli las, gąszcz rzeczy przeróżnych, gawęda jako forma swobodnego komentarza oraz nie wspomniana dotąd tradycja nowiniarska – tworzyły istotne zaplecze kulturowe zarówno dla akceptowania prasy jako zjawiska tworzącego nową jakość informacyjną, jak i dla pewnych czasopiśmienniczych form prozatorskich, w tym także dla felietonu.

Wydaje się rzeczą interesującą, że tradycja ta stworzyła przede wszystkim **formalne** podstawy do włączenia polskiej publiczności literackiej w krąg czytelników czasopism. Schemat, wspólny dla wielu krajów europejskich, wypełniony był z reguły treściami o charakterze kosmopolitycznym – zwłaszcza w początkach rozwoju czasopiśmiennictwa. Nie wydaje się to przypadkowe. Specyfika kulturowa Rzeczypospolitej kształtowana na przełomie XVII i XVIII wieku zasadami demokracji szlacheckiej, znacznie oddaliła państwo polskie od modelu absolutnych monarchii ościennych. Realną miarą tych różnic stała się epoka klasycyzmu, którego rola w kształtowaniu nowoczesnej kultury Europy dostrzeżona została w Polsce z niemal wiekowym opóź-

nieniem. Śledząc losy felietonu nie wypada zapominać o atmosferze intelektualnej, która legła u podstaw jednego przynajmniej z nurtów jego genezy i specyfiki. Istotną rolę odegrała tu tradycja kultury francuskiej.

Bezprecedensowy przełom cywilizacyjny, jaki wiązać można z europejskim Oświeceniem manifestował się poprzez szereg nowych jakościowo zjawisk, pośród których poczesne miejsce zajął niespotykany wcześniej przyrost informacji. Analizując tę epokę w perspektywie wielokierunkowej ekspansywności ówczesnej kultury zachodniej, Pierre Chaunu czerpał inspiracje z pewnego nurtu tradycji antropologicznej, przywoływanej w pracach Ferdynanda Braudela:

Porzostawmy określenie „cywilizacja” tym kulturom, które osiągnęły poziom słowa pisanego, a wtedy cywilizacja utożsamia się z sektorem kultury związanej z ogromnym dziedzictwem przekazu pisanego²⁰⁹.

I nieco dalej:

Język pisany ma własne poziomice, które nakładają się na trudno dostępne warstwy języka mówionego. Poziom pierwszy, powiedzmy, to będzie język wielkich traktatów, nauki i filozofii, przez długi czas wyłączna domena języka łacińskiego. Od lat 1680–1690 jednakże Zachód pisze najczęściej w języku pospolitym, z tym, że francuski wyprzedza angielski, natomiast Wschód [sic!] – niemiecki, skandynawski, naddunajski – posługuje się łaciną aż po lata 1770 (na przykład Kant). Na poziomie drugim umieścimy literaturę od dramatu do opowiadania, od listu do powieści, na poziomie trzecim potoczny język korespondencji [...] Poziom czwarty plasuje się na najdalszej granicy dociekań historycznych. Pod koniec wieku XVIII we Francji za pośrednictwem próśb o zezwolenie na zawarcie małżeństwa i kajetów skarg ocieramy się o mowę tych, którzy znajdują się na dolnej granicy „słowa pisanego”. W perspektywie jest zbliżenie się do poziomu piątego – czyli poziomu ekspresji wyłącznie ustnej, właściwej ludziom, którzy nie umieli ani podpisać się, ani czytać²¹⁰.

Zdaniem Pierre’a Chaunu podstawowe idee Oświecenia, zawarte w tezaursie leksykalnym epoki, docierały w różnym czasie do świadomości ludzi posługujących się wspomnianymi poziomami języka pisanego. Takie pojęcia jak „Oświecenie i rozum, filozofia, przesąd, zabobon, tolerancja, cnota etc.”²¹¹, a nade wszystko ich nowoczesny sens pojawiały się w Europie w pewnym dającym się zrekonstruować rytmie. W stosunku do krajów Zachodu

²⁰⁹ P. Chaunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1989, s. 28.

²¹⁰ Tamże, s. 19–20.

²¹¹ Tamże, s. 20.

w Polsce obserwujemy znamienne opóźnienia. Z dużym trudem kształtuje się warstwa języka filozoficznego, a zwłaszcza zainteresowanie nowoczesnymi traktatami. Praktycznie do połowy wieku XVIII filozofia polska zdominowana była przez scholastykę, co z ubolewaniem odnotował Hugo Kołłątaj w *Uwagach nad stanem oświecenia w Polsce*²¹².

Nowe idee, propagowane za pośrednictwem literatury pięknej pojawiają się w końcu epoki saskiej, a rozwijają za Stanisława Augusta. Na przestrzeni lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych trafiają do prywatnej korespondencji. Natomiast poziom popularny, związany z mieszczańską kulturą pisma, osiagają *de facto* w latach 90., w dobie pism ulotnych towarzyszących obradom Sejmu Wielkiego. Poziom „piąty” jest poziomem statystycznie dominującym.

W prezentowanym sposobie myślenia Pierre’a Chaunu nie ma bezpośrednich nawiązań ani do naumanowskiej koncepcji „opadu kulturowego” czyli do lansowania tez o elitaryzmie jako źródle wszelkiego rozwoju i przeświadczenia o niesamodzielności kultur lokalnych, ani do propozycji Waltera Onga, uznającego oralność, cyrograficzność i typograficzność za odrębne typy kultury²¹³. Rozważaniom tym patronuje przeświadczenie o głębokiej zmianie jakościowej, którą kulturom Europy przyniosła gwałtowna ekspansja druku, przekształcająca język pisany w masowy środek przekazu. Niebagatelną, jeśli nie wręcz wiodącą rolę w tym procesie odegrało czasopiśmiennictwo – jego początki zwykliśmy sytuować w pierwszej połowie XVII wieku i wiązać z wydawaniem – od 30 maja 1631 r. „Gazette de France”. Rozwój tego wynalazku bezwzględnie stymulowany był intelektualną atmosferą europejskiego Oświecenia. Można przyjąć, że pojawiający się wówczas przyrost informacji dał o sobie znać poprzez dwa nurty rozwoju czasopism:

- powstanie piśmiennictwa specjalistycznego i periodyków naukowych, często niskonakładowych
- pojawienie się wysokonakładowej prasy, której celem było, zwłaszcza od lat dwudziestych XIX wieku, informowanie czytelnika o różnym stopniu wykształcenia o wielu heterogenicznych zjawiskach z dziedziny polityki, nauki, życia kulturalno-artystycznego i towarzyskiego etc.

Zadaniem publicystów stało się uprzystępnienie i uatrakcyjnienie postępowej myśli, popularyzacja lub ośmieszanie określonych postaw, informo-

²¹² Podaję za: *Historia nauki polskiej. Barok. Oświecenie*, t. 2, red. B. Suchodolski; tamże, K. Opalek, *Oświecenie*, s. 263.

²¹³ H. Naumann. *Grundzüge der deutschen Volkskunde*. Leipzig 1922, s. 56–58; W. J. Ong, *Oralność i cyrograficzność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992.

wanie o zjawiskach wymagających społecznej interwencji. W tej atmosferze najszersze pole do działania uzyskał właśnie felietonista, przybliżający z wdziękiem i lekkością wiedzę o nowych obszarach rzeczywistości, alternatywnych punktach widzenia, godnej uwagi hierarchii wartości. Wymagało to balansowania między natrętnym dydaktyzmem a potrzebą informowania o wszystkim. Miarą zawodowej sprawności stał się takt i wycucie – pojęcia przeniesione ze sfery muzyki i sugerujące pośrednio, że na gustach odbiorcy skutecznie grać potrafi tylko prawdziwy wirtuoz. Ówczesnemu odbiorcy potrzebne były bowiem ład, harmonia, spokój i powolność zezwalająca na rozumną kontemplację.

Idealny model takiej wirtuozerii został w ogólnych zarysach sformułowany przez najbardziej elitarny nurt nowoczesnej kultury Europy czyli rokoko. Warto zwrócić uwagę na kilka ciekawych zbieżności między ukształtowaną wówczas estetyką, a wymaganiami stawianymi przed częścią przynajmniej felietonowych realizacji.

Na początek należałoby podkreślić, że ramy czasowe, w których rozwijała się kultura rokokowa, pokrywają się z okresem gwałtownego rozwoju czasopiśmiennictwa. Zainteresowanie kroniką towarzyską, a zwłaszcza skandalizującymi opinię publiczną plotkami zamieszczanymi w pismach lokalnych i międzynarodowych, wydawanych w języku francuskim, można uznać za jeden z elementów współkształtujących oblicze kultury rokokowej.

Dosyć wyraźnie rysuje się też zbieżność między wymogami rokokowego stylu życia a pretensjami pod adresem felietonu: nad obydwoima unosi się potrzeba lekkości, wdzięku, powabu, zabawy. Przestrzenne ramy felietonu, ograniczane objętością czasopisma lub wydzielonym w nim miejscem, korespondują z rokokowym kultem drobiazgu i pochwałą błahostki. Z czasem zresztą felieton stał się potocznym synonimem objętości wydawniczej²¹⁴. Wytwory kultury rokokowej łączy ze specyfiką felietonu zachwyty dla formy doskonałej, mistrzowskiej, wyczelowanej i pięknej, w której jednocześnie nie dostrzega się śladów twórczego wysiłku. Ważna wydaje się przy tym granica „dobrego smaku”, ustalana na poziomie obowiązującym wyrafinowaną socjetę – ona bowiem wyznacza granicę kolokwialności felietonu. Wybór „własnego” felietonisty jest niemal równoznaczny z dopuszczeniem go, *per procura*, do towarzystwa. Nie wypada pomijać rokokowego, choć zakorzenionego w tradycji francuskiego klasycyzmu upodobania do gier ję-

²¹⁴ H. Sienkiewicz w liście do S. Smolki z 1 II 1883 r. o projekcie *Ogniem i mieczem*: „Rzecz będzie większa, może 60 felietonów, może więcej!” Podają za: J. Szczublewski, *Żywoć Sienkiewicza*, Warszawa 1989, s. 113.

zykowych – zwłaszcza w świetle felietonowych aspiracji do wyrafinowanej zonglerki zarówno na poziomie syntaksy i semantyki, jak i pragmatyki. W kulturze francuskiego rokoka dostrzec można symptomy swobodnego traktowania sztywnych reguł gatunkowych wypracowanych przez XVII-wieczny klasycyzm; felieton, mieszający wszystko ze wszystkim, bywa już w tym obszarze sprawnym narzędziem destrukcji. Jako forma politematyczna, funkcjonalizująca wypracowane wcześniej gatunki prozatorskie i podważająca jedność świata sensów, staje się też instrumentem dekonstrukcji. Na długo przed rozważaniami Jacques’a Derridy felieton zakwestionował ideę struktury... W poszukiwaniu coraz to nowego wspólnego mianownika dla różnych sensów nawiązywał do ulubionej przez rokoko idei maski, kostiumu, przebrania. Za jego filuterną fasadowością ukrywa się świadoma opozycja wobec zamkniętych i skonwencjonalizowanych form publicystycznych. Jako margines swobody i wolności literackiej, ograniczanej jedynie rozmiarami tekstu, respektował felieton zawieszenie reguł kompozycyjnych, zestawiając konsekwencje i logiczne wynikanie z przypadkowością skojarzeń. Jego ekskluzywność przy jednoczesnej komplementarności wobec innych działów gazety aspiruje do modelu rokokowej elitarności.

Trudno byłoby dowodzić, że poetyka rokokowa zainspirowała wszelkie odmiany felietonistyki. Niewątpliwie jednak to, co nazywamy francuskim *esprit* autora wskazuje na uwikłania w ten nurt tradycji. W przeciwieństwie do klasycznego artykułu publicystycznego, który serio dyskutował aktualne tematy polityczne, społeczne czy moralne, a przyjmującego formę rozprawy, mowy, eseju, obrazka etc., w czasopiśmiennictwie osiemnastowiecznym musiała istnieć także forma obdarzona pozornie mniejszym ładunkiem perswazyjności bezpośredniej, nie pretendująca do zawarcia w swoich ramach całokształtu, ale świadomie selektywna i obnażająca nieracjonalne aspekty ludzkich zachowań. W tym sensie felietonowy komentarz odsyłał do filozofii zdrowego rozsądku, do zobiektywizowanej wiedzy popularnej, do zasad myślenia przyczynowo-skutkowego, stawiając jednocześnie w satyrycznym świetle rażące odstępstwa od reguł racjonalizmu. Źródłem atrakcyjności felietonu oświeceniowego, a później także obszernego nurtu prześmiewczej felietonistyki interwencyjnej była apologia logicznego myślenia, poprawnego wnioskowania, wiary w postęp i przewagę racjonalizmu nad intuicjonizmem.

Podobną filozofię odnajdujemy w satyrycznie zorientowanej publicystyce polskiej XVIII wieku, ale także wśród felietonistów pozytywistycznych, w drapeżnych wywodach Boya, w niemal krwiożerczych polemikach międzywojnia. Felieton satyryczny pojawia się wszędzie tam, gdzie społeczna reakcja

uwłacza zdrowemu rozsądkowi, gdzie prominentne postacie życia publicznego ujawniają obszary własnej niekompetencji, gdzie partykularny interes przesłania dobro zbiorowości. Nie dyskutowanym prawem felietonisty jest przy tym stosowanie własnych, subiektywnych kryteriów oceny. Zindywidualizowany, personalny tok narracji stanowi – na tle bezosobowych doniesień lub dążących do obiektywizmu artykułów publicystycznych – formę żywą i szczególnie atrakcyjną dla czytelnika. Jeżeli przyjmiemy więc, że istnienie felietonu wiąże się ze **sposobem** traktowania podjętego tematu, to sposób ten zależy od wielu czynników, wśród których najczęściej powtarzają się:

- osobowość twórcza, czyli wiedza, talent i temperament autora. Stały felietonista tworzy personalny model realizacji tekstów, ilustrujący ograniczone możliwości formalne jednostki, jej kompetencję językową, przyzwyczajenia stylistyczne, sposoby obserwacji, metody analizy, wzory komizmu etc.;
- profil oficjalności przyjęty przez konkretne pismo²¹⁵;
- barwność życia społeczno-politycznego; przyjęty styl ataków, tempo dyskusji, ostrość polemik;
- model społecznego zapotrzebowania na proste prawdy skonfrontowane z ilością luk w powszechnie postrzeganej rzeczywistości;
- rytm życia czyli szybkość pojawiania się ważnych aktualnie i wymagających komentarza informacji.

Fenomen felietonu jest ściśle związany z czasem. Obsesyjne ciśnienie w kierunku aktualnych wydarzeń, aspiracje do komentowania wprost lub za pośrednictwem różnych kostiumów „chwili bieżącej” wikła tę szeregową pozornie formę publicystyczną w szerszy kontekst filozoficzny. Pokonanie bariery nadmiaru informacyjnego stało się wyścigiem z czasem. W pierwszym okresie istnienia czasopiśmiennictwa nowe źródła wiedzy zastrzeżone są dla elit, dla dworu, arystokracji, uczonych. Później stają się, przynajmniej pozornie, dostępne każdemu, kto pokonał barierę alfabetu. Upowszechniająca się znajomość pisma stała się wszelako jedynie środkiem – szybko ten pułap przestał być synonimem uczości. Dostęp do informacji tamowała konieczność zrozumienia. Do bram wiedzy prowadziła znojna i czasochłonna droga poznania. Zdobywanie kolejnych stopni wtajemniczenia stało się celem entuzjastów. Pozostali chętniej skłaniali się ku filozofii przyjemności i żądali ułatwień. Felieton oszczędzał czas, redukował wysiłek odbiorcy. Pełniąc w jednej ze swo-

²¹⁵ Przykład takiej wiedzy podaje Daniel Passent za pośrednictwem retorycznego pytania: „czy poglądy Toeplitza zmieściłyby się w «Kierunkach», Górnickiego w «Tygodniku Powszechnym», Urbana w «Prawie i Życiu», a moje w «Panoramie Północy» albo w «Poezji» Bohdana Drozdowskiego?” [„Polityka” 1974, nr 24]. Cytuję za: P. Stasiński, *Poetyka i...*, s. 130.

ich odmian funkcje popularyzatorskie zmniejszał głębię poznania, ale poszerzał jego pole. W konsekwencji był lubiany, ale nie zawsze ceniony. Ciągły pośpiech narażał na szwank jego godność. Teoretycznie ukazywał się najczęściej raz w tygodniu – w praktyce był tym bardziej interesujący, im świeższy podejmował temat. Prędko pojawił się problem ocen moralnych związanych z manipulowaniem opinią publiczną, z kompetencjami dziennikarza, zakresem jego uprawnień i dozwolonymi sposobami pozyskiwania informacji. W kontekście rozważań o moralności, zarówno felietonu, jak i innych form prasowej wypowiedzi, wyraźnie stanął problem czasu. Rozziew między żądaniami czytelnika a realnymi możliwościami ludzi zapełniających zwerbalizowaną informacją obszary tych oczekiwań – ujawnił problem dystansu wobec faktów, zasad ich komentowania i oceniania. Niemal od początku swego istnienia felieton programowo omijał moralny aspekt obiektywizmu. Zadośćuczynieniem wobec ewentualnych błędów miał być poziom ludycznie traktowanego słowa. Barwny i zindywidualizowany styl felietonu, ujawniający bystrość i odwagę skojarzeń piszącego miał zneutralizować moralne skutki ferowania pospiesznych wyroków. W sporze między prawdą a sensacją solidność ocen pozostawała w gestii oficjalnej publicystyki. Felietonista mógł reagować subiektywnie, ale powinien reagować szybko. Prawem felietonisty stawała się konieczność bulwersowania, prawem publicysty – potrzeba „informacyjnej uczciwości”. Zachwianie tego stanu, odstępstwa na oficjalnych szpaltach od zasad rzetelnej analizy, stwarzały felietoniście niezbędny dystans czasowy dla zbliżonej do obiektywizmu oceny zjawisk. Gdy felieton podaje wiadomości społecznie odczuwane jako prawdziwe, oznacza to, że felietonista zrezygnował z pośpiechu i przydanej sobie licencji. W każdej jednak sytuacji felieton sytuuje się na drugim biegunie oficjalności, jest przeciwwagą tego, co serio podawane do publicznej wiadomości. Jako twór z natury cudzożywny zbudował własną moralność. Od zarania tkwi w nim coś, co można nazwać przecuciem intertekstualności.

Nie ma felietonu bez tekstu wywoławczego, prymarnego, inspirującego i nie ma tu znaczenia, jaki jest modus istnienia tego fundamentu. Każdy tekst kultury, rozumiany w sensie semiotycznym²¹⁶, może być impulsem do powstania felietonu:

- polemika jest nawiązaniem do zwerbalizowanej opinii;
- recenzja – oceną tekstu artystycznego czy naukowego;
- apel – reakcją na tekst stworzony przez zjawiska społeczne.

²¹⁶ Por. A. Piatigorski: *O możliwościach analizy tekstu jako sygnału*, przeł. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, red. M. R. Mayenowa, Warszawa 1975.

Felieton ma ambicje bycia metatekstem. Jest mitotwórczy w rozumieniu R. Barthesa. Jest „słowem skradzionym” i funkcjonuje na wtórnym poziomie semiologicznym²¹⁷. Felietonista, buszując wśród znaków poziomu „pierwotnego” degraduje je do „formy”, której nadaje nowe, symboliczne „sensy” i uzyskuje w ten sposób świeże, niejednokrotnie nie przeczuwane wcześniej znaczenia.

W kulturze literackiej kradzież jest naganna tylko wówczas, gdy złodziej i okradany operują tym samym poziomem wypowiedzi. Mowa wówczas o plagiacie. Instrumentalizacja słowa, choćby pochodziło ono z kradzieży, może być przedmiotem podziwu. Między wybiórczym cytowaniem fragmentu a celową kontynuacją określonej postawy poznawczo-interpretacyjnej jest niewątpliwie różnica, jednakże udowodnienie jej istnienia wymagałoby zupełnie odrębnego dyskursu. Może więc praktyczniej będzie założyć, że wspomniane procedury instrumentalizacyjne są przejawem inwariantu „usankcjonowanej kradzieży”, inwariantu bezkompromisowego wykorzystywania dorobku poprzedników w celach uznawanych za nieutilitarne, a więc charakterystycznych dla elitarnie rozumianej kultury.

Okradany jest, przy tak rozumianej moralności literatury, w najlepszym razie naiwnym rzemieślnikiem, złodziej staje się artystą. Nie można już powiedzieć niczego nowego – można powiedzieć inaczej. Zły felietonista jest niemal przestępcą, felietonista genialny – Arsenem Lupin’em słowa. Okradzionemu nie współczuje nikt. Natomiast bezduszna i żądna sensacji publiczność czuje się w pełni usatysfakcjonowana, gdy okradziony zaatakuje złodzieja jego własną bronią. Wymaga to talentu, odwagi, a czasem bezczelności, ale przypadki wielkich polemik z felietonistami nie są rzadkie.

Nie rozstrzyga to jednak pytania o status formalny felietonu. Czy można uznać za gatunek coś, co funkcjonuje na wtórnym poziomie semiologicznym genologii?

Na szczęście definicja gatunku nie musi być definicją substancjalną. A funkcjonalnie jest felieton doskonałym sposobem cyzelowania pisarskiego warsztatu, nawiązywania żywego dialogu z czytelnikiem, zgrabnego i szybkiego formułowania ciętych sądów i błyskotliwych ripost. *Casus* Sienkiewicza stał się dowodem na to, że felietonowe egzercycacje mogą przerodzić się w preludeum do pisarskiego sukcesu.

²¹⁷ R. Barthes, *Mit jako system semiologiczny*, przeł. W. Błońska w: tegoż, *Mit i znak*, Warszawa 1970, s. 27–58.

Sienkiewicz wiedział, co robi
i do czego zmierza.
Mógł więc zmierzyć się także
z teoretycznymi przeciwnikami
swojego pisarstwa.

Bukiet cytacji. Henryka Sienkiewicza odczyt *O powieści historycznej*

Historycyzm to złuda XIX wieku.
Karl Popper

Jest tak, jak się Państwu wydaje.
Luigi Pirandello

Historia tylko w słowniku jest rzeczownikiem. W praktyce – jest czasownikiem, który odmienia się wyłącznie w czasie teraźniejszym. Cokolwiek jest, jest teraz.

Józef Bańka

Refleksja I

Jeżeli dzisiaj mówimy o Wczoraj, to Wczoraj traci wiele ze swojej wczorajszości, poniekąd zmienia tożsamość. Staje się pęczniącym Dzisiaj albo wręcz zamienia się w Dzisiaj wzbogacone o Wczoraj. Do prawdziwego Wczoraj nie ma powrotu. Jakie było Wczoraj ustalamy Dzisiaj, z dystansu i perspektywy. Wartoścujemy czas, który stanie się do końca dokonany, gdy z naszych wyborów powstanie protokół – opowieść lub zapis – który ustali rangę godnych zapamiętania szczegółów. Reszta Wczoraj umiera, zapada w letarg lub śpi. Zachwyceni urodą Dzisiaj zapominamy o kalectwie naszego Wczoraj. Niekiedy dopiero po wielu latach ktoś ambitny, pełen współczucia i nadziei, pochyli się nad Odepchniętym i ożywi je. Technieniem talentu, mocą wyobraźni i siłą własnego ducha dokona Twórczej Re-konstrukcji. A ta już

od chwili poczęcia będzie De-konstrukcją, bo przecież każda Re-konstrukcja w istocie swojej jest niszczeniem dokonywanym w imię najszlachetniejszych często pobudek.

Przepis na przypis:

Nie ma żadnej uzasadnionej przyczyny, dla której Przypis, będący rzetelnym lub nierzetelnym Od-pisem, fragmentem Cudzego Tekstu, musiał być traktowany lekceważąco i sadzany przy końcu stołu. Przypis jest gościem honorowym i należy mu się poczesne miejsce.

Implikacja. Gość Pierwszy – Bogdan Baran:

Tekst jest „mnogi”, co nie znaczy, że ma wiele znaczeń, lecz że niemożliwa jest jego „gramatyka” (cel badań strukturalnych). Tekst, tekstu-ra, tkanina, tkanka spleta się z intertekstów – kontekstów rozmaitych językowych. Metaforą dzieła jest organizm, metaforą tekstu sieć. Jako taka pletnia nie ma „ojca”. Jako „gra” zostaje oddany czytelnikowi, autor może się w Tekst najwyżej „wpisać”.

[B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 110.]

Henryk Sienkiewicz – Gość Honorowy:

Czy jakoweś stworzone przez fantazję prywatne zdarzenia, czyny, myśli miały rzeczywiście miejsce lub nie, może być rzeczą równie podrzędną jak to, czy Consuelo, Jean Valjean, Giliat, pani Bovary lub Paul Brátigny żyli lub nie żyli na świecie. Chodzi tylko i przede wszystkim o to, by owe zdarzenia prywatne były logicznie zgodne z barwą i nastrojem danej epoki; by zamiast stawać w sprzeczności z wypadkami dziejowymi i wpływać na nie przeważnie, czyniły raczej wrażenie pojedynczych rzeczywistych pasemek, z których była utkana materia owoczesnego życia. Chodzi dalej o to, by przy wypełnianiu przerw między wytycznymi żywota dziejowych postaci wypełnienia owe stały w logicznej zgodzie tak z czynami publicznymi, jak i ich psychicznym obliczem.

[H. Sienkiewicz: *O powieści historycznej*, w: J. Kulczycka-Saloni, *Henryk Sienkiewicz*. Warszawa 1966. s. 106.] (Przywołanie tego właśnie wydania nie jest bez znaczenia. BIBLIOTEKA POLONISTY w zamierzeniu ustalała kanon lektur jeśli nie obowiązkowych, to przynajmniej pożądaných).

Asocjacja pierwsza:

– nasuwa się sama. Tekst powieści jest tkaniną, w którą wplecione być powinny wątki prawdopodobieństwa, wybierane przez Autora. Autor dokonuje czegoś na kształt fenomenologicznej penetracji przeszłości i wypełnia własną fantazją „miejsca niedookreślone”. Jest pierwszym czytelnikiem dziejów i zarazem stwarza je w akcie fenomenologicznego poznania. Towarzyszy mu poczucie odpowiedzialności, które w istocie funduje jego Autorstwo.

Asocjacja druga:

W pojęciu „dziejów” jest aluzja semantyczna do dziania, tkania, plecenia. Dzieje to splot okoliczności, to także pamięć o tym, co się działo, a więc czyniło w oczekiwaniu na skutek, oraz jak się działo, i jak działanie to motywowało. Między wolą człowieka a rezultatem jego czynów jest opór materii, przypadek, interesy innych ludzi. Tworzywo historii pochlania to wszystko w sieć wzajemnych powiązań, zbyt misterną i rozległą, by jednostka mogła ogarnąć wszystkie zawężenia.

Z perspektywy muchy postrzegamy tylko ten fragment siatki, w którym tkwimy sami. Pole widzenia historyka lub pisarza jest intencjonalnie szersze, ale egzystencjalnie podobnie ograniczone. Materią dziejów stanowi Tekst, który jedni muszą od-czytać i za-pisać, po to, by drudzy mogli poprzestać na od-czytaniu za-pisanego. Między Od-czytem dla Za-pisu, a za-pisem dla od-czytu jest różnica intencji i kompetencji. Za-pis, który łączy w sobie obie postawy, bywa źródłem najzacieklejszych sporów epistemologicznych. W nich zmienia się ontologiczny status Zapisywacza.

Argument postmodernistyczny czyli Bogdan Baran o niecnym praktykach Rolanda Barthesa:

Ogólnie mówiąc, autor umarł, unicestwiony przez Tekst i czytelnika, oczywiście takiego, który nie „konsumuje” dzieła, lecz gra Tekst. Pis i czyt są udziałem w tej samej tkaninie tekstu. Pis oznacza destrukcję wszelkiego „źródła”, „rodzaj nijaki”.

[R. Barthes, *Essais critiques*, Paris 1964–84, t. IV, s. 61]

Pisanie zaciera ślady autorstwa, nie pozwala określić, kto właściwie mówi. Nie ma już czegoś takiego jak odautorski wyraz swojego ja, ekspresja, lecz tylko inskrypcja, wpis. Autor jest (in-)skryptorem. W ten spo-

sób Barthes po raz kolejny przemianował tego, który (jednak) pisze. Wcześniej odróżniał pisarza (*ecrivain*), który porusza się w języku dla niego samego od piszącego (*ecrivant*), który wykorzystuje język do przekazania czegoś. Skryptor wykonuje „czysty gest inskrypcji” w sieć Tekstu. Wedle pokrewnej metafory autor jest pajakiem, który się wydziela we własną wydzielinę; pajęczą sieć tekstu i przez tę sekrecję znika. Znaleźć dla Tekstu autora, ten późny, jak zauważa Barthes wynalazek „humanizmu”, oznacza zatrzymać tekst, wyposażyć go w signifikat (autor chciał powiedzieć, że...), zamknąć pis.

[B. Baran, *Postmodernizm*. Dz. cyt. s. 110–111.]

Refleksja II:

Kiedy Roland Barthes wyłożył swoją teorię pisów i czytów jako tkanki Tekstu – tkwiliśmy już po uszy w tym, co współczesność określa mianem postmodernizmu. Wówczas jednak rzadko kto uświadamiał sobie, że mówi taką właśnie prozą. Nieliczni tylko analizowali skutki przełomu antypozytywistycznego. Jeżeli dzisiaj, z innym nastawieniem metodologicznym, podążymy śladami śladów proto-postmodernistów, to na drodze pierwszych adwersarzy Kartezjańskiego *cogito* musimy napotkać całą filozoficzną ambiwalencję wieku XIX. Admiratorzy postnowoczesności nie ukrywają zresztą, że owo post- zaczęło się na długo przed sformułowaniem koncepcji Moderny jako takiej. Zaczyn dekonstrukcji, jednego z najbardziej płodnych Dzisiaj nurtów myślowych wiązał się przecież z koncepcją postępu.

Zaproszenie do zabawy:

Pograjmy z tym słowem: postęp, postępować, po-stępować, iść stępa, stąpać, chodzić powoli. Właśnie – po-woli, czyli zgodnie z wolą. Nie spieszyć się, a więc być panem własnego czasu. Dla Arystotelesa między innymi to właśnie było miarą godności człowieka. Stępa chodził koń niosący świadomego swej władzy jeźdźca. Ale postępować, to także iść za kimś lub za czymś. Być po-. Być po-, ale z własnego wyboru. Podążać, a więc świadomie kroczyć za Przewodnikiem, często na czele orszaku. W hierarchii ważności równie istotny był ten, który stępa jechał na przedzie, jak i ten, który po-stępował w jego ślady. Dopiero obaj tworzyli całość.

Ten (-stępa), którego post-em zauroczone zostało całe Oświecenie, a po nim z kolei wiek XIX, stał się metaforą konserwatyizmu, chęci zniewolenia, zatrzymania i utrzymania Znanego; po- oznaczało Zmianę. Wybory między

-stępem a postępem, często tragiczne, znaczyły drogę dziewiętnastowiecznych intelektualistów, choć dla nich zapewne taka alternatywa miałaby trywialny posmak fałszywej etymologii. Niemniej ślady zwątpień i rozterek ocalił dla potomnych postmodernistyczny Pantekst.

Od Dyskursu do Tekstu:

Zanim jednak owe Rozterki i Polemiki złożyły się dla nas w jedną całość znaną jako „*epistemé* wieku XIX”, każda z nich przeżyć musiała własne sto lat samotności. W imię widzenia kompleksowego, w imię spójnej i racjonalnej wizji świata odprawiano egzorcyzmy nad różnymi od-szczepieńcami, bastardami Romantyczności i Postępu. Kapłani pozytywizmu domagali się ofiar. Głębokie przeświadczenie, że istnieje jedna prawda, że świat jest do końca poznawalny, że można odkryć i opisać twarde, rządzące nim reguły, stanęło na straży znamiennej uniformizacji intelektualnej, której przeciwstawiła się totalnie relatywistyczna wizja świata filozofów następnego stulecia. „Zarodki” relatywizmu (mówiąc lub raczej – pisząc kradzionym językiem Diltheya) tkwiły jednak już w głosach dziewiętnastowiecznych teoretyków, osamotnionych niejednokrotnie w swoich po-mysłach i narażonych na sarkastyczne uwagi zwolenników porządkowania świata według określonego schematu.

Głos ma Gość Honorowy:

Kto się nad ową kolejną rzeczy zastanowi, musi dojść do przekonania, że kierunki, zwroty, słowem wszystko, co w danym razie przedstawia się jako nowy krok naprzód, jest tylko odmiennym objawem twórczości, która szuka sobie odpowiednich dróg [...] Kierunków nie ma złych i dobrych; są tylko takie, jakie w danym czasie być muszą, jakie wytwarza życie.

[H. Sienkiewicz, *O powieści...* s. 99]

Interpretacja:

Nad metodologicznym znaczeniem tego Głosu, za-klętego zresztą od początku w pismo, za-ciężyla szczególnie nieznośna lekkość stylu i głębokie przekonanie Krytyków, że w dorobku Sienkiewicza jest to Bardzo Ważny Tekst, ale tak w ogóle, to wypowiedzi powieściopisarzy niepodobna traktować serio.

Refleksja *á propos*:

- Od-czyt czy od-głos?
- A może po-głos?

– Platon nie tworzył tekstu pisanego – imitował dialog, w którym każdy Rozmówca miał swoją rolę. Arystoteles zrezygnował z dialogu, przeszedł na *soliloquium*. Rozmowa z samym sobą wystarczyła mu dla podtrzymania fikcji tworzenia Mowy. W Oświeceniu *Głos wolny, wolność ubezpieczający, Pieśni..., Śpiewy..., i Kazania...,* a także *Historie... i Powieści...* walczyły o lepsze z *Listami..., Pismami..., Dziuryszami... i Pamiętnikami...*

ODCZYT *O powieści historycznej* nawiązywał do ogólnoeuropejskiej dyskusji. Między innymi brali w niej udział Gervinus, Taine, Brandes i Mommsen, których argumentację przedstawił Sienkiewicz w ustalonym przez siebie porządku. Czy więc dziewiętnastowieczny OD-CZYT był w istocie od-pisem udającym po-głos, czy też sam fakt mowy do publiczności, mowy realnej, znaczył ofertę skorzystania z najbardziej ludzich sposobów porozumienia?

Wojna na pomówienia i cytaty:

Wyraźnie rysują się tu odniesienia do dwóch warstw procesu komunikacji. Wykorzystanie po-głosów, a nie cytacji, wskazuje na waloryzację ustnego obiegu wiadomości literackich; włączenie się w tę dyskusję poprzez OD-CZYT jest potwierdzeniem oralnego charakteru elitarnego kultury dziewiętnastowiecznej.

Decydując się na ODCZYT Sienkiewicz wierzył w siłę perswazji bezpośredniej, w urok kontaktu z Drugim, magię głosu, może nawet w osobisty czar prelegenta. Jak zaświadcza dalsze losy tego tekstu już w chwili pierwszej prezentacji był on odczytem zapisu i w tej właśnie formie utrwalony został później w „Słowie” (1889, nr 98, 101). [Znamienne, że SŁOWO jako pojęcie zdradziło Mowę dla Pisma.] Był też jednak od-czytem, inter-pretacją i egze-gezą wypowiedzi autorytetów, zabierających głos w sprawie sławnego oksymoronu, za jaki uchodziła „powieść historyczna”.

Uwaga! Pułapka:

Pismo przeżyło się już ostatecznie i podtrzymuje się sztucznymi środkami. Niegdyś było wyrazem chwilowej, ale istotnej potrzeby, dziś jest wyrazem wydawniczej pożyteczności; niegdyś było reakcją przeciw umysłowemu odwręceniu, dziś jest przytulkiem literackich tromtadratów.

[H. Sienkiewicz, *Sprawy bieżące*, w tegoż: *Dzieła*, t. 47, s. 219]

Konfesja:

Nielatwo być uczciwym kompilatorem. Poczucie przyzwoitości nakazuje jednak wyznać, że w powyższych słowach zawarta jest miazdząca ocena CZASO-pisma, i to „Przeglądu Tygodniowego”, a nie Pisma – przeciwieństwa Mowy. Niezmiernie żałuję, ale ostrzegalam.

Znowu wy-pis z ODCZYTU:

Na powieść historyczną padł z wielu ust wyrok potępiający – i inaczej nie mogło być. – Czym ona jest? – pytano. – Jeśli chce być prawdą, to musi pozostać tylko historią; jeżeli zaś fantazja piszącego zerwie historyczne cugle i na kształt rozhukanego konia poniesie go w krainy nierzeczywiste – to utwór jego będzie historycznym fałszem. Ściśła historia – a zatem nie powieść; powieść, a zatem nie historia. Połączenie prawdy dziejowej z fantazją wychodzi tylko na szkodę i prawdy, i fantazji, a z tego związku mogą się rodzić tylko kalekie dzieci.

[H. Sienkiewicz, *O powieści...*, s. 100].

Dygresja szufladkowa *á propos* refleksji:

Etymologiczny związek powieści (po-wieści) z wieścią, famą, przekazem ustnym nie budzi wątpliwości. *Wiek XVIII* (METONIMIA) *lubował się* (STEREOTYP STYLISTYCZNY W FUNKCJI ARCHAIZACYJNEJ) w tytułach rozpoczynających się od: *Powieść prawdziwa...* Ta oczywista manipulacja, wykorzystująca autorytet Opowiadacza i honor słowa potrafiła obdarzyć tekst asercją *dziś już niemożliwą do osiągnięcia przez żaden tekst pisany* (DOMNIEMANIE).

Powrót do refleksji *á propos* Głosu

Głos Sienkiewicza na temat powieści historycznej był oczekiwany i odbił się szerokim echem.

W tej wyświechtanej stylistyce kryje się stara i pomarszczona Mimesis, imitująca tym razem obraz mówcy na agorze. W rzeczywistości Sienkiewiczową agorą była sala odczytowa. Dopóki odczyt nie przybrał postaci artykułu, jego percepcja miała zasięg niewielki, dopiero drukowany zapis, uniemożliwiający już bezpośrednią rozmowę mówcy ze słuchaczami, sprawił, że ów głos wywołał lawinę pisanych opinii. Jeżeli więc w ogóle warto tu mówić o jakimś echem, to właśnie o pogłosie tejże lawiny.

Po stu latach. Komentarz biograf:

1889. [...] Dwa odczyty wygłosił, rozprawił się z atakami na powieści historyczne, nie wymienił nazwisk polskich przeciwników, odpowiedział Prusowi na dawne jego wywody o *Ogniem i mieczem*. Z zagranicznych teoretyków wymienił Brandesa. W zakończeniu przypomniał doktrynerom krytyki, iż „w literaturze kierunków i rodzajów nie wprowadzali krytycy – jeno twórcy”. Odczyt w warszawskim ratuszu przyniósł 1400 rubli na rzecz Towarzystwa Dobroczynności, w tydzień później Sienkiewicz ten sam tekst przeczytał w Krakowie. Tytuł odczytowej rozprawy: *O powieści historycznej*. Rzecznictwo uznano za doniosłą w teorii literatury nie tylko ojczystej.

[J. Szczublewski, *Żywoć Sienkiewicza*, Warszawa 1989, s. 191].

Wy-pis z Od-czytu:

Stanowisko piszącego u nas, jak i wszędzie, jest służbą publiczną. Służymy literaturze, a przez nią społeczeństwu. (s. 96)

Od Autora:

Wystąpienie *pro domo sua*. (s. 96)

Komentarz psychoanalityczny:

Kompleks Atlasa.

ODCZYT dobiega siedemdziesiątki:

W wypowiedzi swej Sienkiewicz bronił także poznawczej wartości powieści historycznej, która daje szerokiemu odbiorcy zbeletryzowany, łatwo przyswajalny obraz przeszłości. Odczyt Sienkiewicza jest wypowiedzią interesującą i jako odpowiedź na podstawowe zarzuty wysunięte podczas polemiki o *Ogniem i mieczem*, i jako obrona dalszych zamierzeń twórczych.

[J. Kulczycka-Saloni, *Henryk Sienkiewicz*, Warszawa 1966. s. 53].

Paradoksy historyczności:

Henryk Sienkiewicz jako najbardziej zainteresowany:

Przypuściwszy nawet, że każda powieść zabarwia wypadki dziejowe pewną tendencją, można by zaraz zapytać, czy istnieje jeden historyk, a raczej jedna księga historyczna tak przedmiotowa i bezstronna, aby ludzi i zdarzeń nie przedstawiała w pewnym oświetleniu? Zachodzą tak znamienne różnice w poglądach najznakomitszych historyków na największe postacie i czyny dziejowe [...] że skoro owe różnice nie uwłaczają powadze historii, tym bardziej pewien osobisty pogląd powieściopisarza na czyny dziejowe nie może służyć za podstawę do orzeczenia, że powieść historyczna musi być z natury rzeczą fałszem. (s. 104).

Repetycja recentywistyczna:

Józef Bańka (także *pro domo sua*):

Jeżeli ontologicznie przeszłość istnieje jako coś, co się zdarzyło, to epistemologicznie potrzebne jest zrekonstruowanie *phronesis* tej przeszłości, czyli uczynienie z niej elementu świadomości ludzkiej *thymos*. Lecz po to, by zaistniało takie kreowanie epistemologiczne przeszłości, potrzebna jest odpowiednia wiedza, którą historyk powinien uruchomić już na etapie konstytuowania podstawy źródłowej. Wiedza ta pozwoli historykowi na dynamiczne pojmowanie źródła historycznego. Chodzi o proces przesuwania się poszczególnych elementów zbioru źródeł potencjalnych do zbioru źródeł efektywnych, pojmowanych dynamicznie, zrelatywizowanych do stawianych przez historyka pytań, a więc uwzględniających specyficzną tymiczną więź między historykiem a źródłem.

[J. Bańka, *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*, Katowice 1983, s. 196].

Repetycja wtóra:

Johan H. Van Den Berg:

Przeszłość przemawia do nas w chwili obecnej, oto co przede wszystkim należałoby powiedzieć o przeszłości. Główne znaczenie przeszłości nie odnosi się do czasu, kiedy miała ona miejsce; w owym czasie mogła ona nie mieć prawie żadnego znaczenia. [...] Ale owa przeszłość nie funkcjonuje. Ona czeka w gotowości, by inni ludzie mogli przetwarzać ją na swoją przeszłość. Ważny jest *dzisiejszy* obraz przeszłości; znaczenie ma dla nas *przeszłość teraz* niejsza.

[J. H. Van Den Berg, *Inne istnienie*, Warszawa 1978, s. 87].

Skąd my to znamy?:

Na tym kończy się ten szereg książek, pisanych w niemałym trudzie w ciągu długich lat – dla pokrzepienia serc.

Kwestia zasadnicza:

Jaka właściwie była świadomość epistemologiczna Twórcy Trylogii? Jego koncepcja historyczności waha się przecież pomiędzy pozytywistycznym odróżnianiem prawdy historii i fikcji powieści a postmodernistyczną niemal świadomością względności wszelkiego typu opisu. Z jednej strony zaangażowana walka w obronie „sponiewieranej prawdy dziejowej”; z drugiej świadomość, że „na fantazję jest tyleż miejsca i pełni ona takąż samą służbę w powieści historycznej jak w psychologicznej”. Oburzenie: „Więc ze szczątków, z podobnych do cieniów odcisków w pokładach kredowych można odbudować ciało, a z zapisanych na pomnikach myśli i uczuć nie można odtworzyć duszy ludzkiej?” I pewność: „Próżno będzie nam dowodził Taine, że pod wpływem epoki, otoczenia, współczesnych prądów itp. nie potrafimy się oderwać od logiki własnego myślenia i bądź co bądź będziemy tworzyli istoty nowożytne. W naszą współczesną logikę weszło zapewne wiele nowego materiału, ale zasadniczo nie różni się od dawnej, również jak i człowiek dzisiejszy, w podstawach swej natury, nie odszedł – i nie mógł – tak daleko, jak sądzę, od człowieka lat minionych”.

Wnioski bezpośrednie:

Podstawą swojej argumentacji czyni Sienkiewicz ewolucjonistyczną wiarę w jedność natury ludzkiej i możliwość rozumienia przeszłości *per analogiam*.

Argumentem pomocniczym staje się dla niego paleontologia.

Komparatystyka literacka pozwala mu na odkrywania pokładów potencjalnego fałszu w powieści psychologicznej czy „fizjologicznej”, a doświadczenie dziennikarskie ujawnia większe trudności w zdobywaniu materiałów na temat współczesności niż przeszłości.

Protestując przeciwko Taine'owskiej wersji determinizmu historycznego Sienkiewicz słowem nie wspomina o absolutyzmie historycznym Leopolda Rankego, który w tym czasie zakłada, że historia chce „jedynie pokazać, jak to było rzeczywiście” („wie es eigentlich gewesen sein”) [L. von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, w: *Sämtliche Werke*, Leipzig 1885, t. XXIII, s. VII]

Późniejszy o ćwierć wieku Luigi Pirandello ujął to nowocześniej: „Jest tak, jak się Państwu wydaje”.

Pisarz-Sienkiewicz ma jednak moralny obowiązek dbać o wierność źródłom i prawdopodobieństwo dziejowe. Do post-strukturalistycznego pogrzebu

Autora jeszcze daleko. Autor żyje, ma poczucie odpowiedzialności, chociaż w istocie zdaje się na kompetencję odbiorcy:

Skoro nawet czytelnik pozbawion historycznej wiedzy ma w poczuciu logiczności i odpowiedniości pewien problem prawdy, skoro nawet taki usiłuje odróżnić nuty fałszywe od prawdziwych, cóż dopiero czytelnik choć średnio przygotowany? (s. 109)

Czyżby jednak wizja agonii Twórcy dzieła?

Wnioski dalej idące:

Zapewne słuszność mają postmoderniści amerykańscy, upatrujący źródeł zarówno Nowego Historyzmu, walczącego o kontekst, jak i de-kostrukttywnej opcji filozofii współczesnej, walczącej z kontekstem, w inspiracjach dziewiętnastowiecznej filozofii niemieckiej. Zwłaszcza w pismach Fryderyka Nietzschego. Atmosfera epoki działała zaraźliwie, bo w ODCZYCIE Sienkiewicza (wiosna 1889) przedbrzmiewa antycypacja Głosu z Bazylei:

„Wszelka prawda jest prosta” – Nie jest-że to złożonym kłamstwem?
[F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, (1889, wyd. pol. 1905)]

W *epistémé* dziewiętnastego wieku, z której – jak chce Foucault – zniknął człowiek, tkwiły zaczyny myślenia uwzględniającego istnienie wielu imion prawdy. Albo jednej Prawdy – intertekstualnej. To w łonie pozytywistycznego kultu dla ontologii świata poczęła się wątpliwość, która najpierw wydała na świat solipsyzm, a później rozmaite inne kulty epistemologiczne.

Pytanie kontekstualne:

Do czego służyć może *pasterka z Pirenejów, kompost, prawdziwa kawa figowa i łaźnia*?

Próba odpowiedzi:

Pasterka z Pirenejów, kompost, prawdziwa kawa figowa i łaźnia, aczkolwiek tkwią integralnie w tekście ODCZYTU, to funkcjonalnie rozsadzają jego monolit. Należą do sfery żartu, stanowią swego rodzaju chwytły retoryczne mające zapewne rozbawić słuchaczy. Tym samym pełnią jednak funkcje mnemotechniczne i metatekstowe i można je zinterpretować w kategoriach ŚLADÓW określonych opcji epistemologicznych.

Dziewczę z gór ma uprawdopodobnić wielkie wydarzenia historyczne i pokazać, że ich źródłem bywają słabostki sławnych ludzi. Parafrazując zarzuty krytyków pod adresem powieści historycznej Sienkiewicz ironizuje:

Owóż, czy wielkie zjawiska dziejowe mogą mieć tak blahe przyczyny? Ale dla powieściopisarza niczym to jest kazać się prywatnie zakochać Napoleonowi I w jakiejś pasterce z Pirenejów i tym wytłumaczyć jego wyprawę hiszpańską. (s. 97)

Sprowadzenie części problematyki historyzmu do sentymentalnej parodii dowodzi znacznej sprawności erystycznej, dyskredytującej *de facto* zarzut słuszny między innymi w odniesieniu do historycznej powieści francuskiej. Fakt, że Aleksander Dumas bardzo często wysługiwał się pasterkami, nie jest równoznaczny z uznaniem ich roli jako gatunkowego wyznacznika powieści historycznej. Sienkiewicz nie potępia ani pasterek, ani Dumasa – twierdzi natomiast z całą stanowczością, że wyznaczników powieści historycznej szukać należy poza indywidualną praktyką największych choćby mistrzów i poza incydentalnymi uchybieniami kompozycyjnymi. Niemniej *pasterka* jest głosem w sporze o wewnętrzną logikę i historyczne prawdopodobieństwo motywacji działań powieściowych bohaterów.

O kompoście:

Zarzut „bałamuctwa”, jaki niesie ze sobą powieść historyczna, skłania pisarza do przewrotnej refleksji: nieprawdziwość nie musi dotyczyć tylko przeszłości, może odnosić się także do terażniejszości i być wynikiem przekłamanych założeń estetycznych.

Chcąc stwierdzić w imię prawdy, że każda wieś pachnie nawozem, opisują ją skrajni przedstawiciele naturalizmu, jakby pachniała tylko nawozem, zapominając, że pachnie także skoszonym sianem. Zresztą w tej chwili jest mi to wszystko jedno – i nie myślę rozstrzygać, czy w przyszłości znajdą się podobne utwory w bibliotekach czy w kompostach. (s. 100)

Jeżeli *arbiter elegantiarum* „doktrynę naturalistyczną” rzuca na kompost, to nie tylko w obronie interesów przez siebie reprezentowanej estetyki – także w imieniu „poniewieranej prawdy”: „bo pierwiastki dobra i zła, piękna i szpetoty w innej proporcji występują w naturze i w życiu niż w naturalistycznych książkach.” (s. 99–100) **Kom-post** – jako asocjacja anaforyczna – staje się więc metaforą kom-pozycji i wewnętrznej harmonijności każdego tekstu – w tym również powieści. Post-realizm na kom-poście. Barthes chyba by się ucieszył.

Prawdziwa kawa figowa to synonim oksymoronu *powieść historyczna*. Ciekawe: Sienkiewicz nie twierdzi, że powieść historyczna jest „kawą figową”, ani też, że pretenduje ona do całkowitej prawdy. Mówi o prawdopodobieństwie i możliwości pełniejszej interpretacji materiału źródłowego zamkniętego w postaci pisma. Gdyby intertekstualność jako doktryna krytyczna mogła pojawić się przed wiekiem, znalazłaby zapewne w tym pisarzu jednego ze swoich najświetniejszych entuzjastów. W kontekście tej bardzo nowoczesnej i bliskiej dzisiejszemu czytelnikowi gry ze źródłami, rozmowy różnych tekstów splatanych w nową tkaninę, w kontekście tego przeświadczenia, że na straży rozumienia przeszłości stoi nasz własny system aksjologicznych inwariantów, nazywany przez Sienkiewicza, zgodnie z duchem epoki, „atawizmem” – **prawdziwa kawa figowa** staje się konceptem wyjątkowo płaskim. A przecież w dobie formułowania zadań historii jako nauki miała być orężem w walce z uzurpacjami literatury. Minęło sto lat i oto historia zwraca się w stronę narratologii – w przeświadczeniu, że poza językiem tekst historyczny nie istnieje i że „prawda jest w rękach filologii” (z Foucaulta).

A co z **łaźnią**? „Sprawić komuś łaźnię” to niemal od czasów Galla zaświadczały zwrot o dość niemiłych dla sprawianego konotacjach. W ODCZYCIU Sienkiewicz szykuje łaźnię krytykom i w swoich motywacjach sięga po argumenty, których nie wstydziliby się postmoderniści.

W ogóle krytyka, która zamiast mówić o dziełach dokonanych, wydaje recepty: o czym należy albo nie należy pisać, która stawia rogi na drogach ducha ludzkiego – wstępuje sama na błędną drogę uroszczeń i powinna być przywołana do porządku. (s. 114)

Gdyby podobne kryteria zastosować do wcześniejszych prób realistycznego odtwarzania historii, należałoby zniszczyć większość dorobku europejskiej literatury.

„Podobne bałamuctwa mogli pisać ludzie aż do ery Gervinusa, Taine’a i Brandesa. Obecnie ogrzewajmy nimi łaźnie, jak niegdyś z rozkazu Omara ogrzewano je w Egipcie biblioteką Aleksandryjską.” Lecz zanim się w tych łaźniach woda na kąpiel dla krytyków zagrzeje, niechże miłośnicy literatury wybierają między takimi dziełami a taką krytyką! (s. 115)

Pokusa porządkowania:

Dyskredytacja **prawdziwej kawy figowej** to metodologiczny proto-prezentyzm. Lekceważenie wdzięków **pasterki**, a także intuicji kapitana muszkieterów, wkracza w sferę pytań o kompozycję, wewnętrzną motywację i hi-

storyczne prawdopodobieństwo wydarzeń stanowiących fabularną tkankę powieści historycznej. **Kompost**, do którego z taką niechęcią odnosi się szlachcic z Podlasia, jest ewidentną ilustracją skutków zachwiania realistycznych proporcji i umiaru w każdym gatunku powieściowym. Łażnia należy się każdemu, kto w imię najnowszej doktryny dyskredytuje dorobek poprzedników.

Pożytki intertekstualności:

Kiedy Umberto Eco pokazywał w *Imieniu róży* jak można świadomość krytyczną wykorzystać dla konstruowania obrazu naszego **Kiedyś** z tekstów, które dotrwały do naszego **Dzisiaj**, jak można imitować rozmowy intertekstualne, jak tworzyć odtwarzając – Europa została na moment olśniona. Olśniona pozornym cudem, możliwym tylko w języku i poprzez język. Oto tworzenie **Nowego** ze **Starego** nie musi niszczyć przeszłości bezpowrotnie. Język nie jest podobny do architektury, w której budulec może być wprawdzie używany wielokrotnie, ale zawsze efektem jest tylko jedno dzieło. Teksty, wchodząc w relacje z innymi tekstami powielają się same; stare pozostają, niekiedy giną w zapomnieniu, ale nigdy nie umierają zupełnie w szlachetnej misji stworzenia Nowego.

Walcząc o prawo do własnego rozumienia historyczności, do swobodnego korzystania z wcześniejszych tekstów, do uznania przewagi Za-pisów nad ulotnością współczesnej mowy i ograniczeniami obserwacji – Sienkiewicz wkroczył na tę drogę, która z czasem miała rozwinąć się w jedną z ciekawszych propozycji intelektualnych dwudziestego wieku. I nie jest ważne, czy miał tego świadomość. Był erudyta walczącym w obronie zdrowego rozsądku. Jako jeden z pierwszych zauważył też, że całość to więcej niż suma części. Dlaczego tak się stało – genialna intuicja czy prowincjonalizm? Taki sobie mieszczańsko-szlachecki holizm po polsku czy rasowy, czystej krwi racjonalizm? Ostatecznie bez postaw racjonalistycznych nie byłoby mowy o możliwości przełamania paradygmatu kartezjańskiego.

Wczoraj schwyte przez Dzisiaj:

Współczesny stosunek do historyczności rozpięty jest między silnym nurtem tradycjonalizmu (umówmy się, że tutaj zaliczymy kapryśnie także i Nowy Historyzm), inklinacjami do badań narratologicznych, prezentyzmem i recentyvizmem.

Narratologia historyczna – mówiąc najkrócej – wyznawałaby tezę, że „jest tak, jak to państwo, Drodzy Historycy, opisiecie”.

Prezentyzm można uznać za swoistą formę ideologizmu amerykańskiego zakładającego, że każde czytanie **przeszłości** i każde pisanie na jej temat podporządkowane bywa z reguły interesom **przyszłości**. Oznacza to, że obiektywizm historyczny jest fikcją, że nie można mówić o prawdzie faktów dokonanych; można natomiast o prawdzie intencji interpretatora. (R. G. Collingwood, Ch. A. Beard, J. H. Randall).

Swoistą reakcją na ostrość prezentyzmu stał się reentywizm, uznający, że nie ma innego punktu odniesienia niż ja-teraz. Świata nie można odbierać inaczej niż poprzez siebie i te elementy życia społecznego, które ukształtowały podmiot poznający. Prawda jest więc prawdą na miarę „inscenizacji epistemologicznej” (Józef Bańka). No cóż: postmodernistyczny subiektywizm z inklinacjami do materializmu. Albo odwrotnie.

W objęciach upiora:

Roz-mowa z nieobecnymi przypomina nieco biesiadę widm. Głosy zamiast postaci, a ponadto Goście niezaproszeni, Goście źle fetowani, Goście obrażeni, bo – paradoksalne – rozkuci z kontekstu. Jakaś konwencja powinna chronić przed ich zaborczą bezradnością. Zostali jednakże wpisani w nową sytuację metafizyczną: zniewoleni, zakłęci, omotani kolejnym Tekstem.

To przecież Tekst stał się Dusicielem Wszechczasów, zaciskającym śmiertelną pętlę na szyi Autora. Ale Barthes śpiewający requiem na jego pogrzebie w 1968 roku zapomniał o drobnostce: gdzieś zapodział się osikowy kołek. Może schował go sam Autor tuż przed metamorfozą w plemiennego czarownika? I oto niekiedy budzi się upiór Zmarłego. Chce wrócić, chce zerwać sieć, chce odzyskać Siebie, swoje indywidualne oblicze. Fideizm antropologa każe wierzyć w życie pozaTekstowe, w osobowy, twórczy udział Człowieka w kulturze. Racjonalizm ostrzega przed uwikłaniem w matnię wzorów, norm czy kanonów, a przede wszystkim w sieć języka i potrzask intertekstualności. Fideizm zrodził przeświadczenie o życiu pośmiertnym Autora. To paradoksalne, ale właśnie wycieńczony różnymi post-ami rozum podpowiada, że zmiany zaszyły zbyt daleko. Autor przestał być sobą. Coś za coś. Tożsamość za przetrwanie. Wymiana na miarę etyki postmodernizmu.

Słowo na pożegnanie:

Sienkiewicz tkwił w tradycjonalizmie historycznym, nawet jeśli próbował czynić w nim rozmaite wyłomy. Ale Dzisiejsza egzegeza jego zmagają

epistemologicznych nie musi wpisywać się we Wczorajsze intencje; przeciwnie – filozofie współczesności każą wręcz uznać p-różnię takiego wysiłku. Pozostając z nimi w postmodernistycznej, chimerycznej, chwiejnej i chwilowej zgodzie ja-teraz przyznaję sobie prawo do powyższej interpretacji – w nadziei, że po-strzeżona w taki sposób TWARZ znakomitego fizjonomisty, żłobiona ŚLADAMI roz-licznych SPOTKAŃ zechciała w nich odstąpić jeszcze jedno swoje oblicze.

Świadomość przeszłych dziejów
może być podstawą budowania
indywidualnej tożsamości i zarazem
odrębności grupowej.

Za to negowanie wartości
historycznych determinant
sprzyja budowaniu iluzji pełnego
uniwersalizmu, która współczesnemu
człowiekowi jest niezbędna
przynajmniej tak długo,
jak długo zbędna się mu wydaje
wiedza o ukrytych motywacjach
jego własnych wyborów,
stanów emocjonalnych, fascynacji
i zniechęceń codziennych zachowań
i odświętnych rytuałów.

Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza

Kontakt z Sienkiewiczem uzależnia. Przypadkowe zauroczenie czy celowe zainteresowanie jego pisarstwem zostawia ślad, przedziwnie matrycuje sposób myślenia, odbija się na sposobie kształtowania stylu wypowiedzi. W obszarze kultury polskiej posługiwanie się Sienkiewiczowymi diagnozami oraz zapożyczenia z obrębu jemu właściwej frazeologii tak silnie wpisały się w model historycznego oraz literackiego wykształcenia, że w pewien sposób nabrały „przezroczystości”, przestały być zauważalne²¹⁸. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest, jak można sądzić na podstawie przeprowadzonych analiz, specyficzny sposób, w jaki ten utalentowany pisarz i obserwator potrafił zrekonstruować model kultury polskiej utożsamianej z kulturą szlachecką. Sama zasada takiego utożsamienia tkwi w wielowiekowym przekonaniu, że szlachta stanowiła najznakomitszą reprezentację narodu, a inne warstwy są silnie uzależnione od wypracowanych przez nią wzorców i reguł. Nie wnikając w słuszność takiej tezy warto jednak odnotować jej żywą i długotrwałą obecność, owocującą znamienymi konsekwencjami. Silnie zakorzenione przeświadczenie zbiorowe też jest bowiem faktem kulturowym.

Zatem w prezentowanej przez Sienkiewicza wizji polskości zasadniczą rolę odgrywa rekonstruowany model kultury szlacheckiej. Do podstawowych relacji organizujących strukturę tego modelu należą **asymetryczność i kom-**

²¹⁸ Perswazyjność jego specyficznej retoryki nadal jednak nie traci na skuteczności. czego dowodem jest choćby wykorzystanie dosłownych lub sparafrazowanych sienkiewiczowskich formuł stylistycznych we współczesnych tekstach reklamowych.

plementarność. Ich efektem jest **postawa negocjacyjna** sprzężona ze stałą gotowością do konfliktu, a także skłonność do **kompromisów** granicząca niekiedy z konformizmem. Konflikt wchodzący w relację asymetrii z kompromisem kształtuje warstwę powierzchniową kultury szlacheckiej. W jej warstwie głębokiej sytuować można by postawę negocjacyjną wynikającą z tendencji do komplementarności.

Etymologia pojęcia negocjacji związana jest z zajmowaniem się handlem. Negocjant to przede wszystkim handlowiec, kupiec hurtowy. Trudno nie zauważyć sprzeczności, w jakiej taka genealogia pozostaje do szlacheckiej pogardy wobec „łokcia i miary”. Ale jednocześnie wszechobecna w tej kulturze zasada wzajemności *implicite* zawiera imperatyw pertraktacji i rokowań, rozmów i negocjacji, w wyniku których ustala się ekwiwalencje wymienianych dóbr. Dobra te nie mają wartości handlowej sensu *stricte*, nie są przeliczalne na środki płatnicze czy wartości czysto materialne, a mimo to są przedmiotem nieustannej wymiany. W tym sensie kultura szlachecka zna zobowiązania wynikające ze związków krwi i powinowactwa, zna opartą na dążeniu do zachowania prestiżu zasadę „zastaw się a postaw się”, zna koncepcję wielostopniowości darów, a identyfikując się z rzymską tradycją klienteli, akceptuje sprzedaż usług. Nie ceni natomiast pracy wytwórczej, za jedyne zajęcie godne szlachcica uznając wojaczkę i gospodarowanie na własnej ziemi. Chętnie korzysta z cudzych wytworów – czy to w drodze zakupu czy wypraw „na dobra tureckie”. Zgodnie z tym, co pisał Piotr Zbylitowski w *Rozmowie szlachcica polskiego z cudzoziemcem*²¹⁹ „bo to mamy Polacy jakoby z natury, / zaraz się chwycić tego, co udziału który”. Przy czym w warstwie wzorów idealnych obowiązuje ostentacyjnie deklarowana obojętność wobec dóbr materialnych wspierana popularnym przeświadczeniem, że „substancja nic nie stanowi, jeno krew a poczciwość”.

Ocena tak skomplikowanego i pozornie sprzecznego wewnętrznie systemu z odmiennej perspektywy aksjologicznej prowadzi do eksponowania kumoterstwa, korupcji, przekupstwa czy sprzedajności, ale także niesumienności, lenistwa i ostentacyjnego świętowania. Asymetryczność ocen wystawianych tym samym zjawiskom wynika z długiego, bo sięgającego średniowiecza, nieustannego przenikania się na terenach Rzeczypospolitej heterogenicznych systemów wartości. W wyniku tej konfrontacji system rodzi-

²¹⁹ Wypis ten, a wraz z nim wiele ważnych spostrzeżeń na temat wizji kultury w literaturze ziemiańskiej znalazłam w fundamentalnej pracy Czesława Hernasa, *Barok*, Warszawa 1973, s. 76 i nn. Por. także: J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikt*, Warszawa 1978.

my rozmywał się, ale nie znikał pod wpływem skonwencjonalizowanego prawa i uniwersalnych europejskich norm moralnych, związanych z chrześcijaństwem a pośrednio – z rozbudowanym, historycznym prawodawstwem Bliskiego Wschodu.

Złożoność tych procesów sprawia, że każda próba rekonstruowania kulturowego dyskursu w taki sposób, by zachować parytet rozlicznych motywacji, postaw i ocen, wymaga przede wszystkim identyfikacji wielu zjawisk momentalnych; tak mających podłoże emocjonalne, jak i wynikających ze szlacheckiego modelu racjonalności. Dotychczasowa polska antropologiczna tradycja badawcza marginalizuje ten problem, aczkolwiek dla twórców powieści historycznych miał i ma on nadal znaczenie fundamentalne. Miarą niezwyklej przenikliwości Sienkiewicza stała się umiejętność przedstawienia alternatywnych tradycji kulturowych: wystarczy tytułem przykładu przypomnieć scenę, w której marszałek Lubomirski, pijany winem i własną wspaniałomyślnością, na cześć króla rozbija o głowę bezcenny kielich, za który – w ocenie papieskiego nuncjusza i cudzoziemca – można by wystawić „dwa słuszne regimenty wojska”. Komentując tę uwagę biskup poznański stwierdza: „U nas tak zawsze – [...] kiedy ochota w sercach wzbierze, to i miary w niczym nie masz”. [*Potop*, II, 419] Właśnie **brak tej „miary”** a więc ekwiwalentnej dla oceniającego z zewnątrz wymiany, w kulturze szlacheckiej **był miarą** gościnności, otwartości i życzliwości. Skłonność do zachowań mających wiele wspólnego z potłaczem, wskazywałaby na niezwyklej wagę entuzjazmu w kształtowaniu specyfiki kultury polskiej – poświęcenie nawet najcenniejszych przedmiotów dla podtrzymania „ochoty”, „porywu”, „zapału”, „ferworu”, „zachwytu” i „skwapliwości” nie wydawało się ceną zbyt wygórowaną. A ten pułap negocjacji, który miał swoje wyraziste acz niepisane granice, zawsze pozostawał niezrozumiały dla obcych. Sienkiewicz też nie próbował go tłumaczyć, on go jedynie przedstawiał, a czynił to na tyle plastycznie, by zachować w literackim wizerunku ślady rozmaitych kulturowych uzasadnień. Wielość racji alternatywnych, siłą rzeczy prowadząca do konfliktów, a w perspektywie do nieuniknionych kompromisów, znajdowała znamienne wzmocnienie w rytmizacji sienkiewiczowskiej prozy, niezwykle bogatej w parzyste zestroje. Tego niezbyt fortunnego określenia używam z braku właściwego terminu oddającego specyfikę polskiej prozy, silnie wspartej na tradycji mówionej. Sienkiewicz nawiązuje do tej tradycji choćby poprzez swoistą interpunkcję, podporządkowaną rytmowi mowy.

Styl budowany na organizacji rytmicznej jest wszelako czymś zauważalnym, podlegającym opisowi i analizie²²⁰. Natomiast to, co się za tym stylem kryje, co tworzy nie tyle mit w rozumieniu Lévi-Straussa ile raczej „wrotny system semiologiczny” w ujęciu Barthesa, jest nadal odporne nawet na najnowsze narzędzia metodologiczne. Problem w tym, że sfera kulturowych znaczeń, do których odwołuje się Sienkiewicz, nie jest nawet w części zwerbalizowana. Nie jest więc też uświadomiona. Funkcjonuje w dużym stopniu na zasadzie nieustannych odwołań do wspólnej „eksperiencji”, która zresztą, podobnie jak oznaczające ją słowo, powoli przestaje być zrozumiała.

Tradycyjna kultura polska nie wykształciła nawyku myślenia analitycznego; przeciwnie – sformalizowane roztrząsania prowadzące do syntezy wyższego stopnia powszechnie uznawano w niej za stratę czasu i „rozszczeplanie włosa na czworo”. Nie tolerowano też racjonalnej krytyki²²¹. Nie żalowano natomiast czasu na wielokrotne i wieloaspektowe opisywanie rozmaitych zjawisk z obszaru doświadczanej codzienności ani na spory dotyczące niuansów z poziomu postrzegania, identyfikacji, nazywania oraz morfologicznego opisu przedmiotów, cech i relacji. Szczególną estymą w tym zakresie darzono zachowania etykietalne.

Jedną z istotnych przyczyn takiego stanu rzeczy był prawdopodobnie wymuszony indywidualizm szlacheckiej codzienności. Wynikał on z kształtowanego od schyłku średniowiecza modelu kultury sielskiej, w którym dwór, skazany na sąsiedztwo kmiecych zagród i chłopskich chałup, stawał się powoli przestrzenią coraz bardziej hermetyczną. „Równy wojewodzie” szlachcic, świadomy swoich przywilejów ale i obowiązków, *gros* czasu poświęcał na prozaiczne czynności związane z funkcjonowaniem gospodarstwa: doglądał, radził, wskazywał, ale też i osobiście wykonywał szereg prac, które pozwalały mu zyskiwać opinię „człowieka pościwego”. Zajęty „zabawami orackimi” niewiele w sumie czasu mógł

²²⁰ Por. L. Ludorowski, *O postawie epickiej w Trylogii Henryka Sienkiewicza*, Warszawa 1970; tenże, *Sztuka opowiadania w „Ogniem i mieczem” Henryka Sienkiewicza*, Warszawa 1977; tenże, *Troja heroiczna. Zbaraż, w: Wizjoner przeszłości. Powieści historyczne Henryka Sienkiewicza*, Lublin 1999; A. Wilkoń, *O języku i stylu „Ogniem i mieczem” Henryka Sienkiewicza*, Kraków 1976.

²²¹ *Rozmowa Polaka z Włochem* Łukasza Górnickiego, napisana między rokiem 1589 a 1593, a wydana w 1616 r. „przez Potomki jego” zawiera w liście dedykacyjnym dla księcia Ostrońskiego znamieny *passus*, mówiący o tym, że księga zyskała podziw najwybitniejszych, wymienionych z nazwiska, mężów Rzeczypospolitej. „Pochwalona od ich Mci była, jako ta, która od żadnego człowieka, który się w nocie, rządzie i sprawiedliwości kocha, poganiona być nie może. Lecz iż w niej wszystko się to prawie gani, co u nas ludziom nabarziej smakuje, niektóre rzeczy mogłyby być podobno przeciwnymi wolności rozumiane, choć nie są: rada Ich Mci była, nie podawać zaraz na świat tego pisma, raczej czekać, ażby naród nas sam przez się rząd sobie zasmakował”. Ł. Górnicki, *Dziela wszystkie*, wyd. P. Chmielowski, t. 3, Warszawa 1886.

poświęcać na „niepróżnujące próżnowanie”, *otium negotiosum*, czyli pracę intelektualną lub artystyczną²²². Jeśli już podejmował trud analizy bieżących wydażeń oraz interpretacji zaczerpniętych z lektury wiadomości, w praktyce mógł podzielić się tą wiedzą głównie z domownikami. Nic więc dziwnego, że dwory szlacheckie z reguły otwarte były i gościnne, a zdarzało się, że jegomością spotkanego na gościńcu siłą w gościnie przetrzymywano. Sąsiedzkie odwiedziny czy przypadkowa wizyta podróżującego szlachcica, któremu ofiarowywano nocleg na mocy braterstwa, bywały pretekstem do rozmów, do dzielenia się ekspierencją i wnioskami z lektury. Zjazdy sejmikowe lub sądowe sprzyjały temu w mniejszym stopniu, podobnie jak targi, jarmarki, czy wyprawy wojenne, z natury rzeczy nie pozostawiające czasu na refleksję. Te jednakże dostarczały niezbędnego doświadczenia, bywały po latach przedmiotem wspomnień i przemyśleń, ale przemyśleń i rozważań indywidualnych, rzadko konsultowanych lub weryfikowanych, a przeciwnie – tym cenniejszych i kunsztowniej zaklętych w kształt szlacheckiej gawędy. Dojrzały ziemianin dysponował więc pewną wiedzą praktyczną i zespołem orzeczeń, które formułował w oparciu o własne horyzonty intelektualne. W domu i majątku jego decyzje były niepodważalne. W kontaktach z rówieśnikami prezentował graniczącą z uporem samodzielność i ostentacyjne przeświadczenie o własnej słuszności. Starszych słuchał z grzeczności, ale rezerwował sobie prawo do własnego osądu. Jego wybujały indywidualizm w dużym stopniu wynikał z systemowego osamotnienia i braku kontaktów inspirujących do głębszych refleksji. Wprawdzie w wolnych chwilach zabawiał się lekturą i nieobce mu były wieści z szerokiego świata, jednakże rzadko myślał samodzielnie i twórczo.

Do wyjątków należał Stanisław Orzechowski, czołowy szesnastowieczny publicysta Rzeczypospolitej. Wieloletnie studia i wojaże zagraniczne pozwoliły mu zetknąć się nie tylko z ideologią protestancką, ale także z europejskim racjonalizmem renesansowym, gruntownie wspartym na myśleniu geometrycznym²²³. Obfitość jego utworów, które cieszyły się niezwykłą, a tym samym godną uwagi popularnością, pozwalała na przemykanie nietatwej prawdy o głębokich uwarunkowaniach kultury polskiej²²⁴. W jednym z naj-

²²² Por. E. Kosowska, E. Jaworski, *Polska kultura ziemiańska*, w: *Polska kultura ziemiańska. Szkice i rozprawy*, pod red. E. Kosowskiej, Katowice 1996.

²²³ E. Jaworski, *Dom wiejski w traktatach architektonicznych jako manifestacji racjonalności kultury ziemiańskiej*, w: *Polska kultura ziemiańska...: tenże. Zasada budowy domu mieszkalnego w schyłkowej fazie budownictwa drewnianego na Górnym Śląsku*, maszynopis.

²²⁴ „Jak nie kochać autora [Orzechowskiego – podkr. moje E. K], który uczył, że cała historia Polski to jeden nieprzerwany łańcuch cnót, zasług i triumfów”. I. Chrzanowski, *Historia literatury niepodległej Polski (965–1795)*, Warszawa 1971, s. 168.

bardziej znanych dialogów Orzechowskiego, *Quincunx, to jest wzór Korony Polskiej w cynku wystawiony*, znajduje się geometryczny model struktury Rzeczypospolitej. Ma on postać cynku, t.j. kwadratu z przekątnymi, przekształconego „mocą myśli” w piramidę (ostrosłup czworoboczny). Kwadratową podstawę tworzą: król, kapłan, ołtarz (tj. ofiarność) i wiara, a zwieńczeniem jest Kościół²²⁵. Dwie wiodące role społeczne: król i kapłan oraz dwie fundamentalne postawy: wiary i ofiarności, spotykają się we wspólnym systemie wartości gwarantowanym powagą instytucji. We „wzorze Korony polskiej” mamy symetrię i asymetrię, komplementarność, antyetyczność i kompromis, a więc wszystkie te zasadnicze elementy, na których Sienkiewicz budował później własną wizję kultury szlacheckiej.

Ale nielicznym tylko przedstawicielom staropolskich elit udawało się współtworzyć mikrogrupy środowiskowe, wymieniać opinie, prowokować refleksje. Nieprzypadkowo najznakomitsi polscy myśliciele i pisarze w dużej części wywodzili się ze stanu mieszczańskiego. Miasta bowiem, zwłaszcza posiadające szkoły, konwikty, kolegia czy akademie, stwarzały większą szansę na podtrzymywanie skutecznych kontaktów intelektualnych. Mieszkańcom prowincji pozostawały rzadkie podróże, sąsiedzkie odwiedziny i korespondencja. Z pełnej skali tych możliwości korzystali jednak nieliczni, odpowiednio zasobni i uzdolnieni. Do schyłku I Rzeczypospolitej rodzimy dorobek pisarski czy filozoficzny nie był wcale mały. Mimo to w kraju pozostał w dużej mierze nieznan, nie posiadał wielu kontynuatorów. Odosobnione propozycje, składane wcale nierzadko, obracały się wokół podobnych wątków tematycznych, powtarzanych, ale już w niewielkim stopniu pogłębianych. Korzystający z nich odbiorcy, czasami żywotnie zainteresowani problemem, nie zawsze potrafili go właściwie podjąć. Potencjalny dyskurs wydłużał się ze względu na determinanty przestrzenne i znikomą w sumie ilość czasu poświęcanego na abstrakcyjną refleksję. Dlatego przeważnie szlachcic XVII- czy XVIII-wieczny będąc indywidualistą nie był jednak indywidualnością²²⁶.

Wówczas powszechnie bowiem przywiązywano większą wagę do przeżyć, a zwłaszcza wstrząsów emocjonalnych, do doświadczeń uzyskanych w sytuacjach granicznych, do zdroworozsądkowego rozwiązywania codziennych problemów wynikających z bieżącego życia niż do diagnoz, analiz czy

²²⁵ Doniosłość propozycji Orzechowskiego była niezrozumiała. „Dlaczego Polska ma być kanciastą piramidą, a nie na przykład tłustym kotem, tego już Orzechowski nie wyjaśnia”. I. Chrzanowski, *Historia...*, s. 170.

²²⁶ Por. S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa 1945, s. 17; por. J. Tazbir, *Rzeczypospolita i świat*, Wrocław 1971.

interpretacji, z których można by formułować wnioski natury ogólnej. Ten rodzaj sprawności, obecny wśród naprawdę wąskiej elity, nie cieszył się powszechną estymą. W kulturze szlacheckiej szanowano dostojników, „statystów” utrzymujących równowagę między skłóconymi stronami, dygnitarzy, wodzów – zwłaszcza jeżeli okazywali się „szczwanymi lisami”, ale już nie moli książkowych, mentorów czy kauzyperdów. Ceniąc doświadczenie indywidualne i w nim upatrując źródła godności osobistej panowie bracia rzadko wyciągali wnioski z doświadczeń zbiorowych. Już Kochanowski ostrzegał, że jeśli nic się w tej materii nie zmieni, to Polak pozostanie „przed szkodą i po szkodzie głupi”. Dostrzegali ten problem także i tzw. pisarze społeczni w XVI, XVII i XVIII wieku. Wątki moralizatorskie pojawiały się w ich utworach na zmianę z tragicznymi przepowiedniami. Ale utwory te często uznawano za obraźliwe lub co najmniej nudne; pokrywał je więc kurz bibliotek.

Teksty Sienkiewicza, podobnie jak pisma Orzechowskiego, niemal od początku budziły zachwyt i powszechny aplauz. Ukryta pod wyrafinowanym stylem warstwa dydaktycznych napomnień była niemal niezauważalna, za to niewyszukane pochlebstwa pod adresem sławnej naszej przeszłości odbierano jako dowód patriotyzmu najwyższej próby. Wymyślając postać Zagłoby, Sienkiewicz stworzył nieheroicznego bohatera, który bez przeszkód przekazywał rodakom nawet najbardziej niemile prawdy. Ale jak je przekazywał! Drżący jedynie z lęku przed ośmieszeniem Polonus, spadkobierca długiej rycerskiej tradycji, nie był w stanie identyfikować się z podmiotem wymówek czy wręcz celem obraźliwych uwag pana Onufrego. Natomiast radował się niezmiernie, czytając, jak to Zagłoba zręcznie innym przyszepta. Misterny w formie wywód, doskonała znajomość przedmiotu i niepokonane zasoby poczucia humoru, nieraz zaprawianego zgryźliwością lub ironią, uczyniły ze starego szlachcica nie tylko Ulissesa, ale wręcz konia trojańskiego, przy pomocy którego wprowadzał Sienkiewicz do kultury polskiej znamienny wątek refleksji tożsamościowej, a zwłaszcza zadumy nad urokiem przywar.

Każda kultura respektuje wartości swoiste i wartości uniwersalne. Rzeczpospolita wojowników i rycerzy, ojczyzna skrzętnych gospodarzy i dzielnych wojaków budowała swoją odrębność na szlachetności krwi, sławie i chwale przodków, na wstydzie i honorze, na odwadze i przemyślności. Te wzory idealne, niejednokrotnie ucieleśniane w postawach sienkiewiczowskich bohaterów były znamieną miarą aspiracji, nieodłącznie towarzyszących formowaniu się szlacheckiego stanu. Obnażały przy tym ukrytą asymetrię akceptowanych postaw i wynikającą z niej potrzebę kompromisu. W obsza-

rze zachowań rzeczywistych wiele jednak było tam nieokiełznanej gwałtowności, z pielęgnowania której kultura szlachecka uczyniła osobliwą cnotę.

Zamiana spontanicznej naturalności na wyrafinowane wzory kulturowych zachowań od wieku XVI widoczna była szczególnie w obszarze etykiety i ceremoniału. „Dworne” maniery często jednak ograniczano do wybranych przestrzeni pałacowych. *Savoir vivre* stał się tam swoistym kompromisem między żywiołowością reakcji a potrzebą respektowania wyrafinowanego, często importowanego konwenansu. Poza sytuacjami szczególnymi, których pisaniny i niepisany inwentarz był przedmiotem zainteresowań wąskiej stosunkowo grupy osób – z racji urodzenia lub profesji – związanych z ideą dworskości, stosunek do spontanicznej natury zachowań był nie oczywisty i nie do końca sformalizowany. Wbrew ogólnym ustaleniom Norberta Eliasa²²⁷ można by raczej twierdzić, że w Rzeczypospolitej nawet u schyłku formacji feudalnej prawo spontanicznego reagowania nie przysługiwało osobom stojącym na niższym stopniu społecznej hierarchii: ci, którzy sytuowali się w niej wyżej mogli okazywać swoje emocje, inklinacje czy biologiczne potrzeby. Wprawdzie w obszarze wzorów idealnych także poza przestrzeniami *stricte* dworskimi obowiązywała idea racjonalizacji zachowań i powstrzymywania się od reakcji nadmiernie naturalnych, ale za to wzory rzeczywiste kazały dostrzegać w prawie do spontaniczności potwierdzenia wysokiej pozycji społecznej i sposób manifestowania wolności indywidualnej. W obrębie różniującego się szlacheckiego stanu z coraz większą drażliwością traktowano rozmaite uchybienia, a pojedynek pozostawał zasadniczym instrumentem rozstrzygania spraw honorowych. Stosowano go także w specyficznej funkcji mediacyjnej – kiedy to przewaga fizyczna decydowała o słuszności racji politycznych. Dlatego stałym elementem obrad sejmikującej szlachty były zbrojne zatargi zmierzające do neutralizacji nadmiernie zindywidualizowanych poglądów.

Antynomia indywidualizmu i potrzeby zachowań wspólnotowych, tak charakterystyczna dla tradycji sarmackich, została w najslynniejszej powieści Sienkiewicza ekstrapolowana na świat starożytnego Rzymu. Tę zbieżność antycypowały częste deklaracje genealogiczne składane przez bohaterów Trylogii, którzy wywodzili przecież własne rodowody, wzorem średniowiecznych kronikarzy, właśnie od rzymskich przodków. Oni też, sprawnie posługując się łaciną, często sięgali do maksym i postaw wypracowanych w antyku. Nic więc dziwnego, że nie tylko Petroniusz obficie czer-

²²⁷ N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1980, s. 451–453.

pał z Seneki, także i pan Zagłoba wiele mu zawdzięczał. *Quo vadis?* to powieść, która najpełniej ujawniła związki kultury polskiej z kulturą śródziemnomorską. Pokazała ona także, że w społeczności dynamizowanej przez napięcie między ambicjami jednostki a interesami grupy każda rzeczywista zmiana jest w istocie efektem propozycji składanych przez ludzi życiowo doświadczonych, którzy potrafią działać niespiesznie i rozważnie. Oni bowiem, nie proponując niezrozumiałych dla ogółu nowości potrafią skutecznie obrócić prawo na użytek człowieka, nie czyniąc przy okazji człowieka niewolnikiem prawa. Odwrócenie tego porządku skutkuje tragicznymi konsekwencjami.

Cykl powieści historycznych, któremu Sienkiewicz zawdzięcza swoje miejsce w dziejach narodowej literatury oparty jest w znacznej mierze na niepisanej konwencji komunikacyjnej: w technice pisarskiej twórcy Trylogii tkwi immanentne przekonanie o wspólnocie i trwałości kodu kulturowego. Rezygnuje więc Sienkiewicz z wielu wiadomości ewidentnych dla odbiorcy, chociaż – paradoksalnie – nie zawsze dla niego w pełni zrozumiałych. Jego antropologia polskości jest więc zarazem **antropologią oczywistości**. Oczywistość – rozumiana tu jako zwolnienie z obowiązku celowego postrzegania, analizowania i komentowania zjawisk – stanowi fundamentalną część każdej kultury, jest przezroczystą dla użytkownika częścią kulturowego kontekstu i prawie niemożliwą do pokonania barierą dla obcych. Oczywiście nie musi być nazwane. Dlatego werbalizowanie oczywistości jest ucieleśnieniem niewidzialnej aury. Bywa rażącym uproszczeniem, irytującym zwłaszcza wyrafinowanych użytkowników danej kultury, ale jednocześnie nicią Ariadny, która pozwala na poruszanie się w skomplikowanym labiryncie obcych kulturowo znaczeń. Podnosząc to, co oczywiste kulturowo do rangi literatury, Sienkiewicz dokonał jednocześnie analizy oczywistości. Jednakże oczywistość ta dzisiaj, bez komentarza, pozostaje coraz mniej czytelna.

Są w cyklu powieści „ku pokrzepieniu serc”, podobnie zresztą jak i innych utworach Sienkiewicza schematy fabularne budowane wokół kulturowego obowiązku wzajemności. Poczynając od pozornie oczywistego wsparcia „swoich” w bitwach i potyczkach, przez wynagradzanie zasług i odwzajemnienie usług aż po skomplikowany system opieki nad młodszymi i starszymi – mamy w tych utworach jakby mimowolną ilustrację tego niezwykle ważnego dla naszej tradycji kulturowej zjawiska. A przecież Sienkiewicz nie kryje, że Polska jako „kraj bez stosów”, jako synonim tolerancji i „przedmurze chrześcijaństwa”, lecz jednocześnie bastion szlacheckiej demokracji była w rzeczywistości krajem ostrych konfliktów i kontrastów. Po-

jawiają się więc w jego utworach pogłosy szalejących w Europie wojen religijnych, a stosunek do heretyków bywa miarą patriotyzmu Polaków. Nie brak informacji o ostrych konfliktach społecznych, w których próby negocjacji kończą się najczęściej utrwaleniem kontrowersyjnych, tradycyjnych postaw. Kontrasty regionalne, zwłaszcza prawnie gwarantowane rozgraniczenie na Litwę i Koronę, towarzyszą manifestowaniu odmienności politycznych i ekonomicznych interesów. Nie brakuje nawet wątków tak spektakularnych, jak choćby zinstytucjonalizowane prześladowania czarownic. Sienkiewicz nie próbuje przybliżyć czytelnikowi tych informacji, natomiast – przede wszystkim kreśląc panoramę wojen kozackich, szwedzkich i tureckich – wplata w rozwój wydarzeń postaci epizodyczne, których tragiczne najczęściej losy jakby mimowolnie odsłaniają aksjologiczną strukturę szlacheckiej Rzeczypospolitej. Przy czym sposób, w jaki pisarz kreśli te postacie nie budzi do nich sympatii, a źródłem tego niepochlebnego wizerunku jest odpowiedni, acz dyskretny dobór słów i określeń wartościujących.

Podobną procedurę stosuje Sienkiewicz także i w utworach współczesnych. Tworzony przez niego „Polaków portret własny” należy do kręgu narodowych świętości, ale bywa też znakomitą pożywką dla stereotypu, poprzez który postrzegają nas obcy. Ujawnianie przy tym silne związki szlacheckich skądinąd bohaterów ze sferą wartości narodowych mogą wynikać z ich słabych możliwości adaptacyjnych, albo też ze świadomego wyboru kodu kulturowego, wyboru podbudowanego przeświadczeniem o kulturowej determinacji.

W twórczości Henryka Sienkiewicza zaobserwować można znamiennej ewolucję od apologii patriotyzmu do deklaracji europocentrycznych, a wymiernym efektem tego przeobrażenia jest rekord popularności uzyskany w świecie przez *Quo vadis?* w stosunku do Trylogii, pozostającej w istocie „polską Biblią”. W tym kontekście model europocentryzmu prezentowanego na przykład we *W pustyni i w puszczy* jest znacznie bardziej heterogeniczny i skomplikowany. Składa się nań przede wszystkim postawa samego autora, przedstawiciela narodu nie posiadającego od ponad stulecia własnej państwowości, a jednocześnie jednego z nielicznych w tym narodzie „obywatela świata”. Popularność jego utworów przejawiała się zarówno w entuzjazmie szerokiego grona czytelników, jak i w niezwykle częstych wypowiedziach krytyczno-literackich. Stał się Sienkiewicz człowiekiem-instytucją; jego poglądy były pilnie śledzone i komentowane. Prawo do bycia nie tylko Polakiem, ale i Europejczykiem dała mu przede wszystkim sława pisarska, ale także znajomość świata i bardzo szerokie kontakty – osobiste lub korespon-

dencyjne – z wieloma znaczącymi osobistościami. Identyfikował się też z europejskością klasyczną, z jej źródłami i tradycjami, z estetyzmem i arystokratyzmem ducha.

Ale bez względu na to, czy opisywał starożytny Rzym, zagubioną wysepkę lub wiejską chatę, czy przedstawiał epicką panoramę bitwy, czy mrozący krew w żyłach pojedynek Sienkiewicz rozumiał, że opowiadać, to **ustanawiać** – prawdziwą lub fikcyjną – historię. Dominanta czasu przeszłego, dystans wobec przedstawianych zdarzeń, powtarzalność pewnych struktur i schematów, dostrzegalna rytmizacja fraz etc. pozwalają przyjąć, że jedną z istotnych cech Sienkiewiczowskiego indywidualizmu artystycznego jest organizacja tekstu podporządkowana funkcji opowiadania – nawet wówczas, gdy pisarz realizuje tę funkcję przy pomocy różnych form podawczych i rozmaitych strategii narracyjnych. Znamiennie rozpięty między tradycją szlacheckiej gawędy a wymogami, często niezwykle wyrafinowanymi – współczesnej mu kultury piśmi, nie tylko potrafił przystosować się do tempa „odcinkowego” tworzenia, ale i zachować w tekście konwencję współbycia z czytelnikiem. Dlatego jego utwory to swoiste *mowopisy*, za którymi kryje się odautorska asercja, legitymizowana szlacheckim słowem honoru.

Podstawowy inwentarz reakcji na sytuacje istotne i powtarzalne wydaje się podobny w wielu kulturach. Kłopot w tym, że zarówno owym sytuacjom, jak i reakcjom na nie, przypisuje się w praktyce zróżnicowane znaczenia, a co za tym idzie rozmaite miejsca w hierarchii wartościowania zjawisk. Podobieństwa i różnice mają swoje źródła w rozmaitych systemach aksjologicznych decydujących o kulturowej tożsamości, czynią człowieka mniej lub bardziej otwartym na niejednakowe propozycje kulturowych rozwiązań, wynikające z konieczności rozstrzygnięcia problemów egzystencjalnych, materialnych i metafizycznych. Standardowe procedury interpretowania rzeczywistości oparte są na ekstrapolowaniu tego, co oczywiście na to, co pozornie podobne. Znacznie trudniej jest dostrzegać podobieństwo pozornie zróżnicowanych zjawisk. A uczynić z tego podobieństwa oczywistość to już talent szczególny.

Lansując własne rozumienie historyczności i własny sposób przedstawiania kultury szlacheckiej, Sienkiewicz wkroczył na drogę, która z czasem miała rozwinąć się w jedną z ciekawszych propozycji intelektualnych dwudziestego wieku, na drogę refleksji antropologicznej. Nikt bowiem w naszej kulturze dziewiętnastego wieku lepiej niż on nie rozumiał, że każda przeszłość – i ta pamiętana indywidualnie, i ta zbiorowo akceptowana, i ta mozolnie rekonstruowana, i ta ostantacyjnie odrzucana; ta, z rangi której zdajemy sobie sprawę i ta, która

oddziałuje na nas bez naszej wiedzy – zawsze w pewien sposób istnieje, współtworzy rozmaite ciągi kulturowego kontinuum, matrycuje nasze sposoby postrzegania, motywacje, wybory, zachowania, hierarchie wartości. Zewnętrzna postać odtwarzanego przez Sienkiewicza świata niewątpliwie przeminęła, a na pytanie o to, jak trwałe są fundamentalne wartości, do których odwoływał się w swoich tekstach, odpowie przyszłość. Terazniejszość nieustannie potwierdza liczne jego diagnozy.

Postscriptum

Z kronikarskiego obowiązku wypada mi odnotować, że w książce wykorzystalam część własnych rozpraw i fragmenty artykułów, które ukazały się drukiem – w mniej lub bardziej tożsamej formie.

„*Latarnik*” Henryka Sienkiewicza. *Próba analizy aksjologicznej*, w: „*Latarnik*” Henryka Sienkiewicza. *Interpretacje*, red. T. Bujnicki i H. Bursztyńska. Katowice 1984;

Cytacje i refleksje. Henryka Sienkiewicza odczyt „O powieści historycznej”. „Fa-art” kwartalnik literacki, nr 4 (10) Bytom 1992;

O niektórych aspektach funkcjonowania zasady „do ut des” w polskiej kulturze szlacheckiej, w: *Kultura polska. Współczesność wobec tradycji*, red. T. Kłak. Katowice 1992;

„*W pustyni i w puszczy*”. *Śladami europocentryzmu*, w: *W kręgu arcydzieł literatury młodzieżowej. Interpretacje – przekłady – adaptacje*, red. L. Ludorowski, Lublin 1998;

Henryka Sienkiewicza „*Organista z Ponikły*”. *Próba interpretacji*, [wspólnie ze Zdzisławą Mokranowską], w: *Henryk Sienkiewicz. Biografia twórczość, recepcja*, t. 1, red. L. Ludorowski i H. Ludorowska, Lublin 1998;

O felietonie, w: *Publicystyka – literatura*, red. H. Ludorowska, L. Ludorowski, Lublin 2000;

Antropologia i historiografia, w: *Przeszłość odległa i bliska*. Marcelemu Kosmanowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin, Poznań 2000.

Indeks osób

- Abakanowicz Brunon 209
Abdallahi, Abd Allah Ibn Muhammad 196
Abdullahi zob. Abdallahi, Abd Allah Ibn Muhammad
Adalberg Samuel 103
Adamczyk Monika 33
Adamska Kazimiera, Zawistowicz zob. Zawistowicz-Adamska Kazimiera
Adolf Gustaw zob. Gustaw II Adolf, król szwedzki
Afranius Burrus Sekstus 51–53, 56, 58–59
Afraniusz Burrus zob. Afranius Burrus
Afraniusz Kwincjanus 56
Agryppina Młodsza, Iulia Agrippina 47–51, 52, 59
Agryppina zob. Agryppina Młodsza, Iulia Agrippina
Ahaswerus (Ahaszweros, Żyd Wieczny Tułacz) 147
Akratus 65
Akte 58
Aleksander III Wielki, zw. Macedońskim 49, 68
Aleksandrowska Elżbieta 216–217
Amenhotep IV Echnaton, król egipski 163
Amsterdamski Stefan 29
Anakreont 66
Anczyc Władysław Ludwik 215
Anielka, postać literacka 174
Antajos 40
Antek, postać literacka 174
Antoni, św. 18
Ararykus 56
Ariès Philippe 168
Arystoteles Grek 49, 68
Arystoteles ze Stagiry 49, 232
Asnyk Adam 21
Atena 72
August III, król polski 103, 169
Auriga Monika 29
Austin John Langshaw 33, 35
Babinicz (pseud.) zob. Kmicic Andrzej
Bachofen Johann 71
Bachórz Józef 165
Bałucki Michał 215
Bańka Józef 33, 229, 237, 243
Baran Bogdan 230–232
Baranowski Bogdan 74
Barley Nigel 16
Baronowa X.Y.Z. (pseud.) zob. Zaleski Antoni

- Barthes Roland 33, 225, 231–232, 240, 243, 250
 Bauman Zygmunt 146
 Bąkowska Eligia 219
 Beard Charles A. 32, 243
 Billewicz Herakliusz, postać literacka 123, 125
 Billewicz Tomasz, postać literacka 119
 Billewiczówna (Kmicicowa) Aleksandra (Oleńka), postać literacka 113–137
 Blum Jerome 96–97
 Błońska Wanda 225
 Boecjusz 40
 Bohomolec Franciszek 217
 Bohun Iwan (Jerzy) 76–83, 85
 Bokszczanin Maria 22, 175
 Bonaparte zob. Napoleon I, Napoléon Bonaparte (Buonaparte)
 Borzobohata-Krasieńska Anna (Anusia), postać literacka 92, 117
 Boy (pseud.) zob. Zeleniński Tadeusz
 Bozewicz Władysław 121
 Brandes Georg 234, 236, 241
 Braudel Ferdynand 219
 Braudy Leo 33
 Brytanik zob. Tiberius Claudius Caesar Britannicus
 Brzozowski Stanisław 202
 Buchowski Michał 31
 Buczyńska Hanna 92
 Bujnicki Tadeusz 23, 33, 76, 144, 161, 170, 181, 182, 259
 Burrhus zob. Afranius Burrus
 Burrus zob. Afranius Burrus
 Burszta Józef 78
 Bursztyńska Halina 259
 Butrymowie, postacie literackie 122, 124
 Bydłoń Antoni 16
 Bystron Jan Stanisław 168–169, 170, 189
 Caius Iulius Caesar (Kaligula) 49–51
 Chajremon 49
 Chamis, postać literacka 195
 Champolion Jean F. 203
 Charlamp, postać literacka 128–129
 Chaunu Pierre 211, 219–220
 Chilon Chilonides, postać literacka 42, 65, 66
 Chimera 72
 Chłędowski Kazimierz 213
 Chmielnicki Bohdan 76, 84–85, 92
 Chmielowski Piotr 213, 216, 250
 Chowański Iwan, książę 122
 Chrzanowski Ignacy 209, 251, 252
 Chwedeńczuk Bohdan 33
 Cibo Giovanni Battista zob. Innocenty VIII, papież
 Cicero Marcus Tullius 9
 Collingwood Robert Georg 32, 243
 Comte Auguste 28
 Condillac Étienne Bonnot de 27
 Cycero(n) zob. Cicero Marcus Tullius
 Czacki Tadeusz 109
 Czarniecki Piotr 119
 Czarnowski Stefan 163, 165, 252
 Czechow Anton Pawłowicz 172
 Czeremis, postać literacka 78–79, 81, 85
 Danae 71
 Dancygier Józef 29
 Dedal 68
 Derrida Jacques 222
 Descartes René 28
 Diamond Jared Mason 29
 Dickens Charles 171
 Dickens Karol zob. Dickens Charles
 Dinah, postać literacka 199
 Domicja Lepida 49, 50
 Doniec, pułkownik kozacki 76, 81, 84–85
 Dońcówna Horpyna 76–88
 Dowifat E. 214
 Drohojowska (Ketlingowa) Krystyna (Krzysia), postać literacka 92
 Drozdowski Bohdan 223
 Dumas Aleksander 123, 240
 Durkheim Émile 92
 Dybciak Krzysztof 23
 Dzięgiel Leszek 97
 Dżurak Ewa 17

- Echnaton, zob. Amenhotep IV Echnaton
 Eco Umberto 242
 Elias Norbert 254
 Eunice, postać literacka 64
- Falconbridge, postać literacka 151, 154
 Faleński Felicjan 215
 Faryno Jerzy 133, 224
 Fatma, postać literacka 198, 201
 Febus 47
 Fedowicz Maria Bożenna 34
 Feniusz Rufus 56
 Filip Macedoński 49
 Fita Stanisław 213–214
 Flawiusz Scewinus 56
 Foucault Michel 29, 166, 202, 239, 241
 Franklin Benjamin 150
 Frazer Jamer George 16
 Fredro Aleksander 218
 Freud Zygmunt 206
 Fritzhand Marek 141, 143
- Gall Anonim 241
 Gawarewicz Jan 142, 165
 Gebhr, postać literacka 195, 197–199
 Geertz Clifford 17
 Gellner Ernest 16
 Geremek Bronisław 95, 101
 Gervinus Georg Gottfried 234, 241
 Gibbon Edward 33
 Girard René 163
 Gnejusz Domicjusz 49
 Godlewski Mściśław 193
 Goliński Zbigniew 169
 Goody Jack 16
 Gordon Charles George 196
 Gorgona Meduza 71–73, 87
 Goździak Elżbieta 101
 Górnicki Łukasz 250
 Górnicki Wiesław 223
 Gratus 56
 Graves Robert 71, 72
 Grimal Pierre 59
 Grossowa, Hanna Szumańska zob. Szumańska-Grossowa Hanna
- Grzeszczuk Stanisław 101
 Guriewicz Aron Jakowlewicz 29
 Gustaw II Adolf, król szwedzki 118
 Gutowski Wojciech 205
- H**
 Haacke W. 214
 Hall Edward T. 101
 Hammer Seweryn 50
 Handke Ryszard 33
 Hassling-Ketling zob. Ketling-Hassling of Elgin
 Herkules 55
 Hernas Czesław 248
 Herskovits Melville J. 189
 Hippodamea 71
 Homer 192
 Horain Julian 176
 Hugo Victor 171
 Hugo Wiktor zob. Hugo Victor
 Hulewicz Jan 169
 Hus Jan 163
 Hydra 72
- I**
 Idrys, postać literacka 197–198
 Ichnatowicz Ewa 23
 Ichnatowicz Ireneusz 100
 Ikar 68
 Innocenty VIII, papież (Giovanni Battista Cibo) 74
 Institoris Henryk Kraemer 73
 Instytor Henryk zob. Institoris Henryk Kraemer
 Iwan IV Groźny, car rosyjski 133
- J**
 Jadwiga, święta, król polski 168
 Jagiello zob. Władysław II Jagiello
 Jan I Kazimierz, król polski 92, 118, 125, 131, 136
 Janczewska Jadwiga 193
 Janko Muzykant, postać literacka 161–176
 Janosik 163
 Janus Elżbieta 133
 Japola Józef 34, 179, 220
 Jasińska-Kania Aleksandra 206
 Jaus Hans Robert 33–34

- Jaworski Eugeniusz 23, 127, 136, 251
 Jeziorkowska (Wołodyjowska) Barbara
 (Basia), postać literacka 92
 Jędrzejko Ewa 116
 Jodelka Tomasz 77, 202
 Julia Liwilla, Iulia Livilla 49
 Junosza-Szaniawski Klemens zob. Sza-
 niawski Klemens, Junosza-
 Justynian I Wielki, cesarz bizantyjski 40
- Kaczyński Jerzy Roman 59
 Kali, postać literacka 159, 199
 Kaligula zob. Caius Iulius Caesar
 Kalinowski Daniel 23
 Kalinowski Witold 18
 Kania Aleksandra, Jasińska zob. Jasińska-
 Kania Aleksandra
 Kaniowska Katarzyna 31
 Kant Immanuel 219
 Karol X Gustaw, król szwedzki 117, 136
 Kartezjusz zob. Descartes René
 Kasjodor 40
 Kazanowscy 134
 Kersten Adam 96
 Ketling-Hassling of Elgin 117, 119, 129–
 130, 136
 Kiemlicze, postacie literackie 92, 131
 Kiszkwie, postacie literackie 122
 Kitowicz Jędrzej, ksiądz 84, 103, 104, 169
 Klaudiusz zob. Tiberius Claudius Nero
 Germanicus
 Kleń, postać literacka 182
 Kloch Zbigniew 33
 Kłoska Gerhard 141
 Klak Tadeusz 259
 Kmicie Andrzej, postać literacka 92, 115–137
 Kmicie Samuel, postać literacka 122
 Kochanowski Jan 167
 Kolińska-Sochaczewska Krystyna 192
 Kołakowski Leszek 189
 Kollątaj Hugo 169, 220
 Komar Michał 75
 Komendant Tadeusz 166
 Konopnicka Maria 167
- Kopciuszek, postać literacka 183
 Kopernik Mikołaj 163
 Kordecki Augustyn, ksiądz 132
 Kornut(us) 57, 66
 Kosętko Halina 53
 Kosman Marcei 23, 76, 122, 259
 Kosowska Ewa 21, 116, 135, 165, 203, 251
 Kowalczykowa Alina 165
 Kowalski Roch, postać literacka 131, 134
 Krasieńska Anna, Borzobohata zob. Borzo-
 bohata-Krasieńska Anna (Anusia),
 postać literacka
 Kraszewski Józef Ignacy 215
 Krawczuk Aleksander 47, 48, 49, 51, 71
 Kroeber Alfred Louis 141
 Król Marcin 92
 Krzeczkowski Henryk 71
 Krzysia zob. Drohojowska (Ketlingowa)
 Krystyna (Krzysia), postać literacka
 Krzyżanowski Julian 22, 77, 114, 143, 175,
 193, 202, 209
 Ksenofanes z Kolofonu 57
 Kuczborska Blanka 98
 Kuhn Thomas Samuel 29
 Kuklinowski Andrzej 115–116, 132
 Kulczycka-Saloni Janina 230, 236
 Kuper Adam 31
 Kurcewiczówna (Skrzetuska) Helena, po-
 stać literacka 79–88, 92
 Kuźma Erazm 205
- Lam Jan 215
 Leńczyńska Jadwiga 33
 Lesseps Ferdinand de 203
 Lévi-Strauss Claude 17, 18, 92–93, 250
 Ligia (Kallina), postać literacka 42, 53
 Linton Ralph 206
 Livingstone David 203
 Liwilla zob. Julia Liwilla
 Lucanus Marcus Annaeus 55, 56
 Lucjusz Domicjusz zob. Nero Claudius
 Drusus Germanicus Caesar
 Lucyliusz 41, 43, 48, 60, 61, 67, 68
 Lucyniusz 65

- Ludorowska Halina 23, 53, 259
 Ludorowski Lech 22, 23, 53, 81, 181, 207, 250, 259
 Lukan zob. Lucanus Marcus Annaeus
 Lupin Arsen 225
- Łopaciński Hieronim 213
 Łotman Jurij Michajłowicz 133, 136
 Łoziński Władysław 114
 Łukasiewicz Małgorzata 33
- Machiavelli Nicolo 28, 58
 Mahdi z Sudanu, właśc. Muhammad Ahmad Ibn Abd Allah al-Mahdi 191, 193, 195–197, 202
 Makowiecka Anna, postać literacka 92
 Malinowski Bronisław 92–93
 Marek, syn Seneki 66
 Matuszewska Przemysława 217
 Mauss Marcel 92
 Mayenowa Maria Renata 133, 224
 Mączak Antoni 100
 Meduza Gorgona zob. Gorgona Meduza
 Messalina zob. Valeria Messalina
 Michalska Lucyna 114
 Michelet Jules 87
 Mickiewicz Adam 154, 177
 Miller J. Hillis 33
 Mink Louis O. 33–34
 Mojżesz 73
 Mokranowska Zdzisława 23, 181, 259
 Mommsen Theodor 234
 Monod Jacques 29
 Monteskiusz zob. Montesquieu Charles Louis de Secondat
 Montesquieu Charles Louis de Secondat 146, 150
 Morris Charles 141
 Moszyński Kazimierz 78, 80
 Motta Marcelli 215
 Muhammad Ahmad Ibn Abd Allah al-Mahdi zob. Mahdi z Sudanu
 Muzoniusz 55, 66
- Nakwaska Karolina 95
 Nałkowski Wacław 202
 Napoleon I, Napoléon Bonaparte (Buona-
 parte), cesarz francuski 163
 Naumann Hans 220
 Nercus 72
 Nero Claudius Drusus Germanicus Caesar, właśc. Lucius Domitius Athenobarbus, cesarz rzymski 47–68
 Neron zob. Nero Claudius Drusus Germanicus Caesar
 Nietzsche Fryderyk 239
 Niewiarowski Aleksander 215
 Norwid Cyprian Kamil 180, 212, 215
 Nowaczyński Adolf 213
 Nowicka Ewa 31
- Ochab Maryna 168
 Oktawia (Octavia) 49, 50, 52, 54, 59
 Olendzki Władysław 214–215
 Olka, postać literacka 185
 Olszowski Mieczysław 48
 Omar 241
 Ong Walter Jackson 34, 179–180, 185, 220
 Opaliński Krzysztof 115
 Opalek Kazimierz 220
 Orzechowski Stanisław 251–253
 Orzeszkowa Eliza 167
 Ossowska Maria 95, 98, 150, 165
 Ostrogski Janusz, książę 74
 Ostrogski Konstanty, książę 74
 Oświęcimski Stefan 50
 Ozyrys 66
- Paderewski Ignacy 202
 Pallus 56
 Panas Władysław 142
 Parki 47
 Parmenid zob. Parmenides z Elei
 Parmenides z Elei 57
 Parnicki Teodor 40
 Pasek Jan Chryzostom 9
 Passent Daniel 213, 223
 Paulina Pompea 63–64

- Pedanius Secundus 67
 Pedaniusz Sekund zob. Pedanius Secundus
 Pelops 71
 Perseusz 71–73, 87
 Peterson Dale 29
 Petroniusz Titus, Caius Petronius, zwany
 Arbiter elegantiae 43, 54–57, 63–
 68, 192, 201, 254
 Piatigorski Aleksandr Mojsejewicz 224
 Piotr I Romanow, zwany Wielkim, car ro-
 syjski 133, 171
 Piotr, św. 43
 Pirandello Luigi 229, 238
 Pizo(n), Caius Calpurnius Piso 56
 Platon 57, 234
 Plaucjusz Aulus 53, 57
 Plaucjusz Lateranus 56
 Płozowscy, postacie literackie 204
 Polidaktes 71–72
 Połaniecki Stanisław, postać literacka 203
 Pomian Krzysztof 92–93
 Pomponia Grecyna 53, 57
 Poniatowski Stanisław August zob. Stani-
 sław August Poniatowski
 Popper Karl 229
 Posejdon 72
 Prokop z Cezarei zob. Prokopiusz z Cezarei
 Prokopiusz z Cezarei 40
 Proksymus 56
 Prokulus, Sempronius Proculus 56
 Protagoras 29
 Prus Bolesław 167, 213–215
 Przybyła Zbigniew 23

 Radziejewska Maria 192–193, 201
 Radziejowski Hieronim 115
 Radziwiłł Bogusław 115–118, 120–121,
 123, 126, 128, 129
 Radziwiłł Janusz 115–117, 123, 126, 129,
 132
 Radziwiłłowic 115, 121, 122, 124, 136–
 137
 Randall John Herman 243
 Ranke Leopold 32, 238

 Rataj Andrzej 23
 Rawlison (Tarkowska) Nel, postać literac-
 ka 195–196, 203
 Rawlison ojciec, postać literacka 191, 201
 Read Conyers 32
 Rej Mikołaj 167
 Ricoeur Paul 31
 Rorty Richard 35
 Rousseau Jean-Jacques 165
 Rysiewicz Adam 33
 Rzepka Wojciech Ryszard 99
 Rzędzian, postać literacka 76–78, 83, 86–
 87, 92

 Said Edward William 17, 18
 Sakowicz Adam Maciej (w *Potopie* Jan)
 115, 136
 Saloni Janina, Kulczycka zob. Kulczycka-
 Saloni Janina
 Sancho Pansa, postać literacka 87
 Sapicha Paweł Jan 116, 122
 Sawicki Stefan 142
 Scheler Max 32, 142, 165
 Sekundus Karynas 65
 Seneca Lucius Annaeus (Filozof) 40–43,
 47–68
 Seneca Lucjusz Anneusz zob. Seneca Lu-
 cius Annaeus (Filozof)
 Seneca Młodszy zob. Seneca Lucius An-
 naeus (Filozof)
 Serczyk Władysław Andrzej 171
 Siemek Andrzej 29, 202
 Sierny Tadeusz 23
 Sikora Sławomir 17
 Sikorski Józef 209
 Silanus zob. Syllanus Juniusz
 Skalska Lucyna 114
 Skawiński, postać literacka 143–158
 Skrzetuski Jan 77, 92, 122
 Skrzetuski Stanisław, postać literacka 130
 Slonimski Antoni 213
 Słowacki Juliusz 177, 180
 Smain, postać literacka 198–199
 Smolka Stanisław 221

- Sochaczewska Krystyna, Kolińska zob.
 Kolińska-Sochaczewska Krystyna
- Sofokles 192
- Sokrates 163
- Soroka, postać literacka 129
- Sprenger Jakub 73
- Stabryła Stanisław 48
- Stach, postać literacka 175
- Stagiryta zob. Arystoteles ze Stagiry
- Stanisław August Poniatowski, król polski 220
- Stanley Henry M. 203
- Stasiński Piotr 211–213, 223
- Stoff Andrzej 205
- Subriusz Flawiusz 56
- Suchodolski Bogdan 220
- Suetonius Tranquillus Cajus 40, 50
- Sulpicjusz Asper 56
- Sumner William G. 189
- Swetoniusz zob. Suetonius Tranquillus Cajus
- Sybilla 50
- Sylanus Juniusz 56
- Szacki Jerzy 92
- Szafrński Adam 73
- Szaniawski Klemens, Junosza- 215
- Szczubiałka Michał 35
- Szczublewski Józef 194, 221, 236
- Szetkiewiczówny 175
- Szumańska-Grossowa Hanna 165
- Szweykowski Zygmunt 213
- Szyjewski Andrzej 83
- Szyler Ewa T. 16
- Szymanowski Wacław 23
- Szymonowa, postać literacka 161
- Świętosławska Teresa 23, 52–53
- Tacitus Publius Cornelius 40, 51, 58, 59, 63
- Tacyt zob. Tacitus Publius Cornelius
- Tadeusz, postać literacka 174
- Taine Hippolyte 234, 238, 241
- Tarkowska Ewa 31
- Tarkowski ojciec, postać literacka 191, 198
- Tarkowski Stanisław, postać literacka 195–196, 198–199, 203–204
- Tazbir Janusz 96, 248, 252
- Tiberius Claudius Caesar Britannicus 49, 50, 52, 54, 59
- Tiberius Claudius Nero Germanicus 47–51, 59, 66
- Tocqueville Alexis de 165
- Toeplitz Krzysztof Teodor 223
- Tokarzówna Krystyna 213
- Tomasz z Akwinu, św. (Akwinata) 75
- Topolski Jerzy 27, 29
- Trazea(sz) 55, 66
- Tugurynus 56
- Tulius(z) Claudius Senecjo 56
- Turnbull Colin M. 98
- Twain Mark 171
- Twardowski Samuel 76
- Tygellin zob. Tygellinus, Ofonius Tigellinus
- Tygellinus, Ofonius Tigellinus 53, 65
- Ulanowska Wanda 202
- Uliisses 135, 253
- Urban Jerzy 223
- Valeria Messalina 49–50
- Valjean Jean, postać literacka 174
- Van Den Berg Johan H. 237
- Weber Alfred 141
- Weinrich Harald 33
- Wiktoria, królowa angielska 203
- Wilk Grażyna 23
- Wilkoń Aleksander 171, 250
- Winicjusz Markus 43, 53, 56–57, 64
- Wiśniowiecki Jeremi 86
- Witkacy zob. Witkiewicz Stanisław Ignacy
- Witkiewicz Stanisław Ignacy 180
- Wittgenstein Ludwig 35
- Władysław II Jagiełło, król polski 168
- Wołniewicz Bogusław 35
- Wołodajowska Barbara, Jeziorkowska zob. Jeziorkowska (Wołodajowska) Barbara, postać literacka

- Wołodyjowski Jerzy Michał, postać literacka 77, 82, 86, 126–127, 130, 134
 Wójcicki Kazimierz 106
 Wójcik Walenty 73
 Wrangham Richard 29
 Wrzosek Wojciech 36
 Wydra Wiesław 99
- Zabierowski Stanisław 170
 Zabłudowski Tadeusz 254
 Zadrożyńska Anna 96
 Zagłoba Jan Onufry, postać literacka 84, 114, 131, 134–135, 253
 Zaleski Antoni 209
 Zawistowicz-Adamska Kazimiera 96
- Ząbkowic Stanisław 73–74
 Zbrożek, postać literacka 119
 Zenon z Citium zob. Zenon z Kition
 Zenon z Elei 57
 Zenon z Kition 54
 Zientara Benedykt 100
 Znaniecki Florian 141
 Zygmunt I Stary, król polski 109
 Zygmunt II August, król polski 73
- Żabski Tadeusz 23
 Żeleński Tadeusz 146, 222
 Żurbina E. 214
 Żygulski Kazimierz 141
 Żygulski Zdzisław, junior 18

Indeks sporządziły Anna Gomóła i Grażyna Wilk



nr inv.: BFP - 50897



BFP 50897